

Umanità nelle tradizioni di pensiero cinesi

di Amina Crisma

1. Per un’idea interculturale di umanità: ineludibilità – e difficoltà – del confronto con l’alterità della Cina

È possibile oggi per noi definire un’idea di umanità che sia autenticamente *interculturale*? Oppure tale prospettiva universalistica si deve ritenere intrinsecamente contraddittoria nella sua stessa formulazione, in quanto va considerata il mero riflesso di una *nostra* specifica tradizione di pensiero?¹

Negli odierni dibattiti intorno a tale tema controverso, le nozioni di umanità che le tradizioni cinesi hanno elaborato si trovano a ricevere una rinnovata attenzione², dopo essere state a lungo neglette da una cultura occidentale non di rado proclive in un recente passato a considerarle nulla più che «banali reliquie arcaiche», e dopo esser state spregiate per buona parte del Novecento da numerosi intellettuali cinesi, che tendevano a rifiutarle ritenendole responsabili di una deprecabile arretratezza³. Oggi esse tornano alla ribalta, nell’ambito di globali ridefinizioni in corso non solo degli assetti materiali, economici e geopolitici, ma anche degli orizzonti spirituali e simbolici del mondo, e formano oggetto di una rinnovata riflessione sia in una Cina protesa alla fiera riaffermazione di una propria specifica identità (*zhonghuaxing*) sulla scena planetaria, sia in un Occidente in cui l’*Homo europaeus* si interroga problematicamente sulla propria stanchezza e sul proprio declino⁴.

1. H. Roetz, *Confucian Humanism*, in J. Rüsen (ed.), *Approaching Humankind: Toward an Intercultural Humanism*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013, pp. 119-38.

2. M. Scarpari, *La concezione dell’uomo nella filosofia cinese*, in G. Ferretti, M. Mancini (a cura di), *Essere umanità. L’antropologia nelle filosofie del mondo*, EUM, Macerata 2009, pp. 189-202.

3. Chen Lai, *Tradition and Modernity. A Humanistic View*, Brill, Leiden 2009, pp. 65-123.

4. A un’intensa riflessione su questo tema sono dedicati gli ultimi scritti, editi da il Mulino, di Paolo Prodi, maestro e amico recentemente scomparso alla cui memoria rendo omaggio: *Homo europaeus* (2015), *Il tramonto della rivoluzione* (2015), *Occidente senza ute pie* (con M. Cacciari, 2016). Per una sintesi del relativo dibattito cfr. A. Crisma, *Fine della*

E tuttavia, non sono soltanto odierne contingenze a proporre l'esigenza di tale considerazione. Essa è da lungo tempo presente alla coscienza dell'Occidente, sin dall'epoca in cui la missione dei gesuiti in Cina iniziata da Matteo Ricci trasmetteva all'Europa, con il *Confucius Sinarum philosophus* apparso a Parigi in latino nel 1687, la scoperta di un modello di umanità descritto come conforme a *ragione naturale e a moralità*, e destinato a suscitare l'ammirazione di Voltaire⁵.

Nondimeno, per svariate ragioni che non c'è spazio qui di ripercorrere, e che non sono riconducibili soltanto alla sinofobia che a far tempo dalle Guerre dell'Oppio prende il posto della sinofilia dell'illuminismo, la cultura occidentale nel suo insieme ha sempre mostrato una notevole difficoltà a misurarsi con tale compito, evidenziando di fatto un'oggettiva e persistente resistenza a *render giustizia alle grandi esperienze della Cina*⁶ che né gli ingenti sviluppi delle ricerche sinologiche contemporanee né le fertili sollecitazioni provenienti da operosi cantieri di ricerca filosofica né i cospicui contributi critici intorno ai pregiudizi "orientalistici" elaborati negli ultimi decenni sembrano esser finora valsi sostanzialmente a intaccare⁷.

Si possono sinteticamente richiamare le dense motivazioni, le radicali implicazioni, e insieme le intrinseche difficoltà di tale confronto tuttora in larga misura inadempito ricorrendo a una pagina eloquente di Simon Leys, sinologo illustre di recente scomparso, con la cui citazione Anne Cheng ha scelto di iniziare la sua *Histoire de la pensée chinoise* apparsa nel 1997.

Dal punto di vista occidentale la Cina è semplicemente l'altro polo dell'esperienza umana. Tutte le altre grandi civiltà sono morte (Egitto, Mesopotamia, America precolombiana) o assorbite troppo esclusivamente da problemi di sopravvivenza (culture primitive), o troppo prossime a noi (culture islamiche, India) per poter offrire un contrasto così totale, un'alterità così completa, un'originalità così radicale e illuminante quanto la Cina. Soltanto quando consideriamo la Cina possiamo

rivoluzione e tramonto dell'Occidente: a chi andrà il Mandato Celeste?, in "Inchiesta", 189, 2015, pp. 48-51.

5. A. Crisma, *Il confucianesimo: essenza della sinità o costruzione interculturale?*, in "Prometeo", 119, 2012, pp. 68-81.

6. Questa pregnante espressione è di P. Ricœur, *Finitudine e colpa*, trad. it., il Mulino, Bologna 1972, pp. 26-30.

7. Per qualche sintetica rappresentazione si vedano A. Crisma, *Pensare la Cina: prossimità e distanza di un Altrove*, in G. Pasqualotto (a cura di), *Per una filosofia interculturale*, Mimesis, Milano 2008, pp. 179-211; Ead., *Ma dove sta la Cina, filosoficamente parlando?*, in "Inchiesta", 194, 2016; Ead., *Sinologia e filosofia, confronto con la Cina e riflessione interculturale*, in E. Magno, M. Ghilardi (a cura di), *La filosofia e l'altrove*, Mimesis, Milano 2016, pp. 189-205.

davvero prendere una misura più esatta della nostra identità, e cominciamo allora a percepire quale parte della nostra umanità appartiene all'umanità universale, e quale parte, invece, non fa che riflettere mere idiosincrasie indoeuropee. La Cina è quest'Altro fondamentale senza il cui incontro l'Occidente non può diventare veramente consapevole dei contorni e dei limiti del suo Io culturale⁸.

Come si può muovere verso tale arduo incontro? E come si può evitare di ridurne l'ambito entro gli sterili schematismi di esiti precostituiti, sottraendosi agli opposti e speculari pericoli di incorrere nell'uniformazione, che comprime a forza il diverso nell'identico, e nell'esotismo, che rinchiude la diversità nella pittoresca gabbia di una presunta estraneità⁹?

Qualche utile suggerimento in tale prospettiva può provenire dai lavori della sinologia, di cui occorrerebbe oggi recuperare integralmente e rilanciare la peculiare funzione euristica che ne caratterizzava gli esordi, attestata ad esempio dal celebre carteggio fra padre Bouvet e Leibniz sullo *Yijing*, il *Classico dei Mutamenti*, e che ora è ostacolata e impedita da crescenti fenomeni di parcellizzazione dei saperi e di settorialità delle discipline¹⁰. Essi ci additano come terreno cruciale da cui partire non le magniloquenti astrazioni intorno alle Culture predilette da una retorica diffusa¹¹, bensì una relazione concreta con la corposità delle parole – «le parole, che sono i corpi del pensiero»¹² – e di uno sforzo di interpretarle e di tradurle criticamente consapevole dei propri limiti, delle proprie inevitabili imperfezioni, ma anche delle fertili potenzialità di inedito e di impensato aperte da tale dialettico attrito. È questo arduo e faticoso terreno del tradurre, del tentativo precario e fallibile di comprendere le diverse parole pronunciate in un diverso linguaggio da altri esseri umani a costituire, da sempre, l'autentico e concreto spazio dello scambio, del dialogo e della riflessione interculturale, come ben ci rammentava qualche tempo fa Paul Ricœur in un memorabile confronto con François Jullien¹³.

8. S. Leys, *L'Humeur, l'Honneur, l'Horreur. Essais sur la culture et la politique chinoises*, Robert Laffont, Paris 1991, pp. 60-1, in A. Cheng, *Storia del pensiero cinese*, trad. it. a cura di A. Crisma, Einaudi, Torino 2000, p. 5. Per un ricordo di questo studioso scomparso nel 2014, il cui vero nome era Pierre Ryckmans, cfr. A. Lancelin, *Simon Leys, le fléau des idéologues. Entretien avec J. C. Michéa*, in "Le Nouvel Observateur", 31 août 2014.

9. F. Jullien, *L'universale e il comune. Il dialogo tra culture*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 94-121; J. Levi, *Réflexions chinoises*, Albin Michel, Paris 2011, pp. 97-218.

10. A. L. Dyck, *La Chine hors de la philosophie*, in A. Cheng (éd.), *Y-a-t-il une philosophie chinoise? Un état de la question*, Presses Universitaires de Vincennes, Paris 2005, pp. 13-47.

11. Per una prospettiva critica, cfr. M. Aime, *Eccessi di culture*, Einaudi, Torino 2004, pp. 35-88.

12. Questa densa formulazione è di G. Leopardi, *Zibaldone*, Garzanti, Milano 1991, I, p. 989.

13. P. Ricœur, *Note sur Du Temps*, in T. Marchaisse (éd.), *Dépayser la pensée. Dialogues hétérotopiques avec F. Jullien*, Le Seuil, Paris 2003, pp. 211-23.

2. Lo sfondo: una concezione eminentemente relazionale

Gli ingenti sviluppi delle indagini sinologiche che hanno avuto luogo negli ultimi decenni e i vivaci dibattiti critici che li hanno accompagnati ci offrono oggi una gran quantità di risorse e di strumenti un tempo ignoti per un confronto con la Cina che diviene ora possibile articolare in più precise modalità sulla base delle loro molteplici acquisizioni. È tale vasta attività collettiva, a cui da anni collaboro anche con tentativi di divulgare qualche aspetto e qualche rappresentazione nelle conversazioni interdisciplinari, a sottendere questo mio discorso, che si è alimentato e si alimenta, oltre che delle mie personali ricerche su fonti antiche e su interpretazioni contemporanee, del riferimento ai suoi numerosi protagonisti fra i quali annovero maestri, amici e interlocutori¹⁴.

Così è a molteplici contributi che si deve l'attuale consapevolezza delle peculiarità strutturali del linguaggio in cui le riflessioni cinesi sull'umanità si sono formulate, e che hanno contribuito a delinearne alcune fondamentali propensioni. Uno speciale orizzonte di razionalità, *altro* rispetto a quello delle grammatiche indoeuropee, si configura nel sistema di scrittura cinese: esso è incentrato su una *morfo-logica* anziché su una prospettiva teologica o teleologica, e vi sono estranee le istanze ontologiche e metafisiche caratteristiche di altri mondi di linguaggio e di pensiero. Come mostra lo *Yijing*, il *Classico dei Mutamenti*, antichissimo testo ispiratore della civiltà cinese, l'orientamento fondamentale di tale pensiero è volto a interpretare l'intera realtà come *Dao*, ossia come Processualità unitaria, rappresentandone i fenomeni non in riferimento a lineari connessioni causali bensì in termini di configurazioni globali dell'universo, la cui modificazione è tenuta necessaria al prodursi di ogni nuovo evento. Ogni singolo essere è così concepito non come atomo irrelato ma come entità intimamente partecipe del Grande Tutto, del corso della Via che include nel suo immenso fluire ogni esistenza, cosicché l'uomo non è “misura di tutte le cose”, come in Grecia, ma è un io immerso nell'intersoggettività cosmica¹⁵. L'umanità vi si definisce non nei termini astratti del rinvio a un'immutabile essenza, quanto piuttosto come “via dell'uomo” (*ren dao*), ossia come dinamica facoltà armonizzatrice: come modalità di atteggiamenti e di comportamenti

14. Per un panorama globale delle ricerche sinologiche contemporanee si vedano A. Crisma, *Studi sulle tradizioni di pensiero cinesi*, in A. Melloni (a cura di), *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento*, il Mulino, Bologna 2010, pp. 1705-29; Ead., *Prospettive ermeneutiche sul pensiero della Cina antica nel dibattito filosofico contemporaneo*, in G. Samaraní, L. De Giorgi (a cura di), *Percorsi della civiltà cinese fra passato e presente*, Cafoscarina, Venezia 2007, pp. 181-200.

15. Cfr. L. Vandermeersch, *Les deux raisons de la pensée chinoise: divination et idéographie*, Gallimard, Paris 2013, pp. 11-51, 165-81.

capaci di corrispondere efficacemente alle norme immanenti che presiedono al flusso incessante delle trasformazioni¹⁶.

L'orizzonte in cui l'essere umano si inscrive è così percepito come eminentemente e costitutivamente relazionale, secondo una concezione diffusa che emerge già in età pre-imperiale e che si esprime icasticamente in un antico e celeberrimo detto tradizionale: «l'uomo forma una triade con il Cielo (*Tian*) e la Terra (*Di*)»¹⁷. Ma se l'insistenza su tale relazionalità costituisce indubbiamente una prospettiva largamente condivisa, varie e molteplici sono state le modalità in cui i pensatori della Cina classica l'hanno formulata e declinata: cosicché, diversamente da quanto vorrebbe un luogo comune “orientalistico” assai popolare in Occidente, le idee di umanità elaborate in Cina, pur radicandosi in un comune *background*, sin dalla remota antichità si sono esplicitate in una vasta gamma di differenti espressioni¹⁸.

3. Un antico dibattito: che cos’è la natura umana (*xing*)?

Così, ad esempio, diverse posizioni si confrontano a partire dal IV secolo a.C. in un grande e prolungato dibattito promosso da pensatori cosiddetti “naturalisti” o “prototaoisti” quali Yang Zhu (380-320 a.C.) in cui intervengono molti maestri illustri, fra i quali i confuciani Gaozi (420-350 a.C.), Mencio (390-305 a.C), universalmente reputato il maggior discepolo di Confucio, Xunzi (circa 310-215 a.C.): il controverso tema è in che cosa propriamente consista la natura umana (*xing*), ossia “ciò con cui si nasce”, la dimensione dell’essere umano inerente alla sua spontaneità originaria, intimamente associata alla vita (*sheng*) che è “dono del Cielo (*Tian*)”, distinta e diversa da ciò che l’uomo acquisisce con l’educazione e con l’apprendimento (*xue*). Questa celebre disputa, la prima a noi nota nella cultura cinese, sulla quale parecchi pensatori continuano a pronunciarsi nel corso dei secoli, dà luogo a divergenti orientamenti: vi è chi identifica *xing* con gli aspetti pulsionali e istintuali («Fame e istinto sessuale, ecco la natura umana» secondo Gaozi) e chi invece vi include anche un’innata propensione al bene (i germogli di bontà” di cui parla in particolare Mencio), chi vi ravvisa uno spontaneo e insopprimibile impulso solidale verso i propri simili (ancora Mencio) e chi invece, come Xunzi, ne sottolinea le propen-

16. C. Y. Cheng, *Philosophy of the Yijing: Insights into Taiji and Dao as Wisdom of Life*, in “Journal of Chinese Philosophy”, 33, 3, 2006, pp. 323-33; Id., *On Harmony as Transformation: Paradigms from the Yijing*, in “Journal of Chinese Philosophy”, 36, 1, 2009, pp. 11-36.

17. Tang Yi Jie, *Le Ciel*, Desclée de Brouwer, Paris 2010, pp. 7-76.

18. Impossibile qui evocare anche solo in parte la ricca letteratura sull’argomento; mi limito a evocare a titolo esemplificativo H. Roetz, *Mensch und Natur im Alten China*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1984; A. C. Graham, *La ricerca del Tao*, trad. it. e cura di R. Fracasso, Neri Pozza, Vicenza 1999; P. Santangelo, *L'uomo fra cosmo e società*, Mimesis, Milano 2016.

sioni egoistiche e conflittuali, chi ne asserisce un’armoniosa contiguità rispetto alle norme morali e sociali (*li*) e chi ne enfatizza la distanza rispetto a queste ultime, che in tale prospettiva si configurano come un’artificiosa coazione, deprecata dai fautori del ritorno a una nativa semplicità, e dichiarata invece ineludibile da coloro che reputano l’aspirazione a “rifarsi natura” un’impraticabile utopia regressiva¹⁹. Assai precocemente in Cina sono apparse le opposte rappresentazioni dello stato di natura che in Occidente si usano accostare rispettivamente a Rousseau e a Hobbes: come felice innocenza perduta da ritrovare e come feroce *bellum omnium contra omnes* da dominare²⁰.

4. La nozione di “essere umano”: fra aspirazioni all’universalità e delimitazioni concrete

A tali vivaci dispute è comunque sotteso, in profondità, un orizzonte condiviso che il sistema di scrittura ha contribuito a delineare e a plasmare, e in cui si staglia il carattere che designa l’essere umano, *ren*. Esso è rimasto pressoché invariato dalle antichissime iscrizioni divinatorie risalenti al II millennio a.C. da cui si è originata la scrittura cinese fino ad oggi, all’epoca del turbo-capitalismo dispiegato: vi si può riconoscere la semplice e sintetica effigie di un bipede implume. Questa densa simbologia, che da un remotissimo passato ancestrale giunge con intatta efficacia emblematica fino al presente per consegnarsi al futuro, ci induce a percepire in tutta la sua intensità la lunga durata della vita collettiva della specie e delle forme simboliche da essa elaborate²¹.

Fra le molteplici considerazioni a cui si presta, va segnalato che l’enfasi sulla singolarità non vi appare: “essere umano” ed “esseri umani” vi è significato alla stessa maniera, ed è iconicamente visualizzato dal carattere, identico nell’uno e nell’altro caso; sono i contesti concreti e l’eventuale presenza di numerali a specificare se si tratti di un singolare o di un plurale. Il carattere *ren* si riferisce dunque a un’idea generale e globale di umanità, ossia all’umana ecumene, costituita da tutti coloro che abitano “sotto il Cielo” (*Tianxia*), dei quali un notissimo passo dei *Lunyu*, i *Dialoghi* di Confucio, testo fra i più autorevoli delle tradizioni cinesi, asserisce ine-

19. M. Scarpari, *La concezione della natura umana in Confucio e Mencio*, Cafoscarina, Venezia 1991, pp. 14-86; Id., *Studi sul Mengzi*, Cafoscarina, Venezia 2002, pp. 121 ss.; A. Andreini, *Il pensiero di Yang Zhu attraverso un esame delle fonti cinesi classiche*, Ed. Università di Trieste, Trieste 2000, pp. 72-114.

20. F. Jullien, *Fonder la morale. Dialogue de Mencius avec un philosophe des Lumières*, Grasset, Paris 1996, pp. 83 ss.

21. Li Zehou, *La via della bellezza. Per una storia delle concezioni estetiche cinesi*, trad. it. di A. Crisma, Einaudi, Torino 2004, pp. 27-65.

quivocabilmente la fraternità universale: «tutti entro i Quattro Mari sono fratelli»²².

Occorre tuttavia aggiungere che, come articolati studi hanno persuasivamente mostrato, vi sono delle assunzioni implicite che intervengono a circoscrivere effettivamente tale valenza di universalità in numerosi contesti, sia sul versante della specificazione di genere, sia sul versante di un surrettizio etnocentrismo.

Certo, *ren*, “essere umano,” è privo di esplicati contrassegni di genere, e nondimeno una gran quantità di contesti e di indizi rivela che esso viene sovente inteso nella letteratura classica specialmente e propriamente come “uomo” al maschile: è questo ad esser collocato sostanzialmente al centro dello spazio semantico, mentre la donna è generalmente intesa in termini di alterità/inferiorità²³. Anche a tale proposito, sono opportune comunque ulteriori precisazioni, poiché da accurate indagini svolte su una quantità di testi risulta che non tutti e non sempre rivelano identiche propensioni: un aspetto, questo, su cui più avanti si dovrà far ritorno. In ogni caso, se è vero che nei *Dialoghi* di Confucio generalmente non si constatano quelle espressioni di esplicita misoginia riscontrabili invece in varie opere di epoche successive, questo peraltro non può farci dimenticare il concreto dato di fatto che non vi è alcuna donna fra i discepoli del Maestro. Non diversamente da quanto accade nel *mainstream* della filosofia greca, nella tradizione confuciana l’insegnamento è trasmesso esclusivamente tra uomini, dal maestro al discepolo, così come nella famiglia (*jia*) l’eredità si trasmette in via patrilineare, da padre a figlio. Così non ci può stupire che in un luogo dei *Lunyu* la donna, per la suscettibilità che le è attribuita, sia apparentata allo *xiaoren*, “l’uomo dappoco”, ossia all’individuo spregevole, moralmente inferiore, che è l’antitesi dell’“uomo di valore” o “uomo esemplare” (*junzi*) additato dalla pedagogia confuciana come sublime ideale di umana perfezione. Benché tale ideale in via di principio si dichiari aperto a tutti, nella prassi effettiva della scuola esso si rivolge esclusivamente al pubblico socialmente predeterminato di un’élite maschile²⁴.

E inoltre: in *ren* sono assenti connotazioni etniche, e tuttavia in vari contesti e da svariati indizi, non ultimo il dettaglio che radicali riferiti ad animali compaiono in nomi cinesi che designano tribù barbariche, risulta

22. *Lunyu* 12.5, trad. it. di A. Crisma, *Il Cielo, gli uomini. Percorso attraverso i testi confuciani dell’età classica*, Cafoscarina, Venezia 2000, p. 33.

23. Cfr. D. Moser, *Covert Sexism in Mandarin Chinese*, in “Sino-Platonic Papers”, 74, 1997, pp. 1-23.

24. *Lunyu* 17.25, trad. it. di A. Crisma, *Taoismo, confucianesimo e questione di genere nelle ricerche e nei dibattiti contemporanei*, in I. Crespi, E. Ruspini (a cura di), *Genere e religioni, voci a confronto*, Franco Angeli, Milano 2014, pp. 207-29.

che l'umanità pertiene *in primis* al “civilizzato”, “l'essere umano trasformato dalla cultura” piuttosto che al barbaro. Quest'ultimo, comunque, non ne è in via di principio escluso, anzi vi potrà senz'altro accedere, se apprenderà le tradizionali norme di condotta (*li*) che vi ineriscono, e nelle quali si organizza il vivere civile, in adesione al *mos maiorum* e in conformità alle distinzioni dei ruoli sociali²⁵.

5. Ambivalenze: la condizione umana fra realtà effettuale e ideale, fra disincanto e utopia

Queste notazioni non equivalgono a negare la genuinità dell'istanza universalistica che il termine *ren* designa e di cui si fa latore, quanto piuttosto ad osservarne la natura paradossale, ossia il fatto che essa, come anche altrove è avvenuto e avviene, viene a situarsi, per così dire a localizzarsi, nella concretezza di una pratica sociale e di uno spazio geografico determinati. Quest'atteggiamento per cui l'enunciazione ideale di un'inclusiva fraternità umana si trasforma di fatto in parzialità, così largamente diffuso in tante epoche e latitudini, inclusa la nostra, non smentisce l'autenticità di quell'ideale, bensì semplicemente riflette la contingenza irrecusabile della nostra condizione umana, in cui l'aspirazione all'universalità inevitabilmente non procede “da nessun luogo”, ma costantemente si trova a misurarsi con una delimitazione che ne circoscrive l'ambito e la portata: e conviene in tal senso ricordare, come ci rammenta Anne Cheng, che la Cina si è sempre considerata “centro del mondo” che irradia la civiltà verso le periferie (una centralità che è inscritta nel suo stesso nome: *Zhongguo*, Paese di Mezzo)²⁶. E tuttavia la propensione alla parzialità, benché contraddica evidentemente l'istanza di universalità, non ne cancella *ipso facto* l'implicita carica potenziale: piuttosto, come ci insegna lo stile di pensiero cinese, che spesso concepisce le antitesi come reciprocamente correlate, e non come mutualmente esclusive, si disegna fra questi due poli un campo di tensioni che conviene mantenere visibile e aperto, sottoponendolo a vigile consapevolezza critica, anziché dissimularlo e occultarlo entro improbabili tentativi di ammantarlo di un *maquillage politically correct* conforme a parametri odierni, come hanno proposto taluni interpreti contemporanei²⁷.

In altri termini, nel pensiero sull'umanità della Cina antica si percepisce, per così dire, una sorta di strutturale ambivalenza: se da un lato

25. G. Lloyd, *Grecia e Cina, due culture a confronto*, trad. it. di A. Crisma, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 177-87.

26. Cfr. A. Cheng, *L'universalité vue de la Chine*, in “Vacarme”, 3, 56, 2011, pp. 29-33.

27. Cfr. T. Woo, *Confucianism and Feminism*, in A. Sharma, K. Young (eds.), *Feminism and World Religions*, SUNY, Albany 1999, pp. 110-47.

esso inevitabilmente si mostra storicamente e socialmente determinato, d'altro canto ci addita l'orizzonte utopico e aperto di un progetto di umanità futura, un sogno perennemente inadempito – e tuttavia inestinguibile – di fraternità e di armonia, compendiabile in un'antica, densa formula: *tianxia taiping*, “la Pace Suprema sotto il Cielo”, un ideale la cui immagine viene attinta al mitico passato di una trascorsa età dell'oro per consegnarsi, con la sua carica di energia costruttiva e trasformatrice, al presente e al futuro²⁸.

Fra le sue evocazioni più celebri vi è, ad esempio, quella offerta in una memorabile pagina del *Mengzi*, il libro di Mencio (390-305 a.C.), che raccoglie l'insegnamento del pensatore già più volte evocato, universalmente reputato il maggior discepolo di Confucio. Ne va fra l'altro sottolineata, *en passant*, la significativa ispirazione antiascetica, decisamente aliena da severe prescrizioni di cupi doveri all'umanità (caratteristiche di altre culture): non v'è nulla di male nel godere dei piaceri della vita, vi si afferma, purché di essi si dia una fruizione condivisa.

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 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. Così recita il *Classico delle Odi*: “Re Wen ideò e progettò la sacra torre, e tutto il popolo accorse a lavorarvi, con devozione filiale. Il re se ne stava nel sacro parco, dove daini e cervi giacevano tranquilli [...]. Il re se ne stava presso il lago sacro, ricolmo di pesci guizzanti. Egli costruì torre e lago con il lavoro del popolo, e il popolo se ne rallegrò, e ne godette [...].” Gli uomini del tempo antico condividevano con il popolo ciò di cui godevano; per questo potevano goderne²⁹.

A luoghi come questi se ne affiancano però altri, in cui si esprime invece una disincantata considerazione della realtà effettuale della condizione umana, dei rapporti di potere e di forza che vi ineriscono, e che si traducono nella spietata durezza di una ferrea disciplina sociale. Così, sempre nel *Mengzi* si trova una nitida, cruda enunciazione dell'ineludibilità della divisione del lavoro.

Alcuni lavorano con la mente, altri lavorano con la forza delle braccia. Coloro che lavorano con la mente governano, coloro che lavorano con la forza delle braccia sono

28. Cfr. A. Crisma, *Idee di futuro nelle tradizioni di pensiero cinesi*, in “Giornale critico di storia delle idee”, 2, 3, 2010 (www.giornalecritico.it).

29. *Mengzi* 1 A 2, trad. it. di A. Crisma, *Conflitto e armonia nel pensiero cinese dell'età classica*, Unipress, Padova 2004, p. 57.

governati. Coloro che sono governati mantengono gli altri, coloro che governano sono da quelli mantenuti. Questo è il principio universale che accomuna tutto il mondo³⁰.

Tanti esempi di analoga intonazione si potrebbero addurre in opere di altri pensatori e di altre scuole, dalle pagine del *Mozi* in cui si indica l'ineluttabilità della brutale fatica del lavoro come aspetto distintivo della condizione umana rispetto al mondo animale, a quelle dello *Han Feizi* che ne tematizzano come caratteristica saliente una feroce contesa per i beni e le risorse materiali scatenata dalla loro crescente scarsità, a cui può porre rimedio soltanto l'edificazione di uno Stato burocratico governato dai meccanismi impersonali di leggi (*fa*) spietate: un modello autoritario a cui largamente si ispira l'impero centralizzato fondato nel 221 a.C.³¹.

Così nella rappresentazione dell'umano offerta dalla letteratura antica si alternano pagine di disincantato realismo (un atteggiamento che in Cina appare iniziato assai precocemente) e passi ispirati al vagheggiamento di un'umana ecumene felice e pacifica, solidale e concorde, in cui risuona la promessa di un'umana armonia (*he*) additata come possibile, nonostante il tragico disordine di tempi cupi e violenti, sulla base di una radicale, incrollabile fiducia nella perfettibilità degli esseri umani³².

6. Umanità e ruolo del Femminile: interazioni e contrapposizioni

Analoga ambivalenza si può riscontrare nel pensiero antico per quanto concerne il ruolo assegnato alla donna. Se le caratteristiche patriarcali della società tradizionale cinese di cui sopra si accennava si sono inevitabilmente riverberate in molto del linguaggio in cui la Cina ha parlato di umanità, rimarrebbe peraltro incompleto un discorso che si limitasse a prendere atto di tale irrecusabile evidenza. Vi sono infatti anche aspetti ulteriori da considerare, rivelatori di cospicui ambiti di insospettato protagonismo del Femminile che un'ingente mole di recenti indagini ha contribuito in notevole misura a scoprire e a porre in luce³³.

Oltre agli spazi di una ricca mitologia e di un lussureggianti pantheon pieno di dee, sono soprattutto la vasta letteratura e le pratiche sociali

30. *Mengzi* 3 A 4, trad. it. di M. Scarpari, *Mencio e l'arte di governo*, Marsilio, Venezia 2013, p. 203.

31. *Mozi*, cap. 32, *Hanfeizi*, cap. 46, trad. it. di Crisma, *Conflitto*, cit., pp. 45 ss., a cui rinvio anche per le notizie essenziali intorno a questi due pensatori, rispettivamente del V e del III secolo a.C., dei quali il primo dà origine alla scuola rivale del confucianesimo che da lui si denomina moista, e il secondo è esponente del cosiddetto "legismo" (*fajia*) (cfr. G. Kado, a cura di, *Han Feizi*, Einaudi, Torino 2016, pp. 186 ss.).

32. Crisma, *Conflitto*, cit., pp. 50 ss.

33. C. Li, *The Sage and the Second Sex*, Open Court, Chicago 2000, pp. 67-103.

ascrivibili al taoismo, in cui non di rado si trovano matriarche e maestre depositarie di sacre rivelazioni e iniziatrici di tradizioni, a proporre un'idea di umanità integrale in cui la donna, per riprendere la denominazione significativa con cui si designa una di tali protagoniste, è Bu Er, ossia "Non Seconda"³⁴. Impossibile riassumere qui tale patrimonio multiforme di testi e di esperienze che tanti studi odierni hanno largamente esplorato; mi limiterò dunque, per ovvie ragioni di spazio, a sintetizzare la prospettiva globale che emerge da tale orizzonte: è la profonda convinzione che un'umanità integrale non può che costruirsi nell'interazione del Maschile con il Femminile, nella dialettica dello Yin e dello Yang³⁵. Se ne possono comprendere le motivazioni ricorrendo alla celeberrima fonte antica che ne offre una pregnante tematizzazione in un rutilante linguaggio, intensa espressione di un pensiero poetante: il *Laozi* o *Daodejing* (*Classico della Via e della Virtù* o, come sarebbe preferibile tradurre, *Classico della Via e della sua Potenza*).

Si ha qui una visione dell'essere umano radicata in una cosmologia che si interroga sull'indicibile, Dao senza nome, ossia sull'infinita e misteriosa processualità che genera ogni vita e trascende ogni denominazione; ebbe-ne, tale sconfinata potenza creatrice è percepita come vuota cavità da cui tutti gli esseri emergono, e a cui tutti fanno incessantemente ritorno: in altri termini, è immaginata come un utero inesauribilmente fecondo³⁶, e se si vuol dare un nome a tale invisibile e innominabile Origine, Arcano al di là dell'Arcano, che eccede ogni rappresentazione, la si chiamerà «Madre di tutti gli esseri», «Femmina Oscura», «Spirito della Valle che non muore»³⁷ – enunciati che si potrebbero chiosare ricorrendo a una densa espressione di Luce Irigaray: «All'inizio, Lei era»³⁸.

Così in tale campo semantico configurato sotto il segno del Femminile, la ciclicità del divenire si disegna come grande e perenne norma del mondo, e fra le implicazioni di tale cammino a ritroso, v'è l'invito a rifarsi piccoli, a ritornare bambini, a riconquistare una condizione di spontaneità originaria (*ziran*): in una parola, si tratta di «tornare a succhiare il latte al seno della Madre»³⁹.

In tale concezione, il Femminile non è dunque soltanto l'Alma Mater del cosmo a cui ricongiungersi e con cui ritrovare l'unità perduta, secondo

34. C. Despeux, L. Kohn, *Women in Taoism*, Three Pines Press, Cambridge (MA) 2003, pp. 49-166.

35. Crisma, *Taoismo, confucianesimo e questione di genere nelle ricerche e nei dibattiti contemporanei*, cit., pp. 207-29.

36. K. Schipper, *Il corpo taoista*, trad. it., Astrolabio-Uballdini, Roma 1983, pp. 25-69.

37. *Laozi*, 1, 6, trad. it. di A. Andreini, *Laozi, Genesi del Daodejing*, Einaudi, Torino 2004, p. 101.

38. L. Irigaray, *All'inizio, lei era*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino 2013.

39. *Laozi*, 20, 52, 55, trad. it. di Andreini, *Laozi, Genesi del Daodejing*, cit., pp. 129, 31, 37.

l'imperativo di «abitare il mondo in consonanza perfetta», ma ispira anche un modello di comportamento – «fare come la Femmina» – antitetico alla *hybris* della violenza, che si può rovesciare e disarmare non opponendovi una forza uguale e contraria (il che la moltiplicherebbe all'infinito) bensì “abbassandosi”: è la strategia del «vincere cedendo», incentrata sull'assunto paradossale secondo il quale «la debolezza vince sulla forza».

È la Femmina del mondo / il luogo ove tutto confluiscе / . La Femmina sempre sopraffà il Maschio in virtù della quiete [...] solo abbassandosi⁴⁰.

Quest'affermazione del primato dello Yin non è cancellazione dello Yang; è l'asserzione di una peculiare modalità relazionale in cui si esclude la parzialità, l'unilateralità e la sopraffazione.

Chi, pur consapevole della propria mascolinità / la femminilità custodisce con cura / diventa del mondo la forra⁴¹.

Non si tratta qui dunque dell'espunzione dello Yang, bensì del rifiuto dell'arroganza e dell'empietà di un Maschile «dimentico della Madre» ed esposto così a diventare cieca e distruttiva brutalità volta al massacro su cruenti campi di battaglia. Rammentarsi del Femminile significa ritrovare la consonanza, il rapporto con la norma armoniosa che governa la totalità, perché «nel prevalere senza combattere consiste la Via del Cielo»⁴². È questa la «sapienza antica» che Simone Weil lettrice del *Laozi* additava in sue intense pagine come profonda e perenne sorgente a cui attingere per rifondare un'umanità autentica, che si lasci alle spalle la *hybris* della violenza e si renda integralmente consapevole dei propri *doveri verso le creature umane*⁴³.

Tale antica sapienza, peraltro, non è soltanto taoista; se ne possono trovare indizi sorprendenti anche in date fonti confuciane, come studi recenti hanno rilevato. Così ad esempio nel *Mengzi*, opera fondamentale già ripetutamente ricordata, per descrivere le caratteristiche specifiche del buon sovrano di cui si auspica il governo universale di quanto sta sotto il Cielo (*tianxia*) si ricorre a una singolare formulazione: *wei min fu mu*, ossia «padre e madre per il popolo». L'ideale di un governo autenticamente umano si disegna in riferimento non solo a una figura paterna, ma anche a una figura materna, amorosa e sollecita; Mencio, insomma, propone che il modello della sollecità

40. *Laozi*, 78, 43, 49, 61, ivi, pp. 87, 13, 49.

41. *Laozi*, 28, ivi, p. 145.

42. *Laozi*, 73, ivi, p. 77.

43. S. Weil, *La prima radice*, trad. it., Edizioni di Comunità, Milano-Ivrea 1954, pp. 244-5.

tudine materna diventi un codice di comportamento per tutti: il suo ideale di umanità integrale richiede alla mascolinità di modellarsi sul femminile⁴⁴. Ed è a tale modello che egli si riferisce per definire il senso dell'umanità nei luoghi cruciali della sua opera: è un'apprensione simile a quella della madre per il bambino in pericolo che egli addita come nucleo essenziale di quanto ci fa umani, e di quanto ci consente di costruire nel mondo un'umana armonia⁴⁵.

Tale prospettiva, comunque, come è il caso una volta di più di rammentare, è ben lungi dall'essere unanimemente recepita nel dibattito della Cina antica. Essa viene polemicamente contestata, in particolare, dai pensatori ascrivibili al cosiddetto legismo (*fajia*) – corrente di pensiero destinata a esercitare, non meno del confucianesimo, una profonda e duratura influenza sulle istituzioni imperiali – come il già citato Han Feizi, secondo il quale per governare l'umanità è cosa vana parlare di amore, per lui espressione di deprecabile debolezza femminea, ed è preferibile, invece, fare appello alla forza virile, capace di incutere timore e di farsi obbedire:

L'amore di una madre per il figlio è il doppio di quello del padre, e tuttavia gli ordini del padre al figlio valgono dieci volte quelli della madre. I magistrati non hanno alcun amore per il popolo, e tuttavia i loro ordini valgono diecimila volte quelli del padre⁴⁶.

7. Rifare l'umanità: riordinare se stessi, riordinare il mondo

Sono dunque marcati contrasti, e non un'univocità diffusa, a contrassegnare la visione dell'umanità offerta dalla Cina antica: una polifonia che si può constatare anche sul versante dei già accennati rapporti fra uomo e Cielo. Se molte fonti insistono, come è ben noto e come s'è rammentato, su una concezione di umanità che ne sottolinea l'unità con il Cielo, ossia con l'ambito armonioso della processualità naturale, non mancano tuttavia fautori di una diversa posizione. Fra questi si annovera Xunzi, confuciano del III secolo a.C. ampiamente rivalutato dagli studi contemporanei che si è già avuto modo di menzionare, e che in suo importante trattato dichiara: «colui che ha chiara la distinzione (*fen*) fra Cielo e uomo può dirsi davvero l'uomo perfetto». In tale prospettiva, è l'energico agire dell'uomo ad assumere il primo piano; contrapponendosi all'inalterabile corso del Cielo,

44. J. D. Birdwhistell, *Mencius and Masculinities: Dynamics of Power, Morality, and Maternal Thinking*, SUNY, Albany 2007, pp. 63-154.

45. *Mengzi* 2 A 6, trad. it. di Scarpari, *Studi sul Mengzi*, cit., pp. 97-8.

46. *Han Feizi* 46; cfr. A. Crisma, *Ripensare il maschile a partire dalle fonti della Cina classica: il 'farsi femmina' del Laozi e il 'paradigma materno' del Mengzi*, in S. Chemotti (a cura di), *La questione maschile. Archetipi, transizioni, metamorfosi*, Il Poligrafo, Padova 2015, pp. 465-94.

che procede spontaneamente e invariabilmente *motu proprio*, la specificità dell’ambito umano si configura come spazio rischioso del possibile e del contingente, della decisione e della responsabilità, perennemente aperto ad esiti opposti: l’esiziale precipizio nel caos del *bellum omnium contra omnes* o l’armoniosa costruzione dell’ordinata convivenza.

Il corso del Cielo ha la sua norma costante. Non prevale in virtù di Yao. Non vien meno a causa di Jie. Se ad esso si risponde con l’ordine, si otterrà prosperità. Se ad esso si risponde con il disordine, si avrà rovina. [...]. Dunque non incolpare il Cielo, perché ciò che accade è frutto del tuo agire [...]. Per questo l’uomo esemplare ha in pregio quanto dipende da lui soltanto, e non si volge a quanto dipende solo dal Cielo. [...] Se dunque trascuri l’uomo per rivolgere al Cielo il tuo pensiero di ogni cosa smarrirai la vera essenza⁴⁷.

Nell’opera di questo grande pensatore, che precorre la fondazione dell’impero centralizzato, avvenuta nel 221 a.C.⁴⁸, si può cogliere con speciale evidenza il drammatico sfondo che, in modalità più o meno esplicite, sotterraneamente interamente l’insorgenza della riflessione sull’umanità in Cina, e che si avverte nitidamente, seppur con diversi accenti, negli altri pensatori coevi: è la consapevolezza della brutale violenza e dell’immane disordine degli Stati Combattenti il contesto da cui emerge l’energica affermazione della missione ordinatrice che all’uomo compete.

Gli uomini nascono con desideri; se non possono soddisfarli, sono indotti a cercarne il modo, e in ciò non hanno misura, né grado, né limite alcuno. Da ciò non può che venire contesa, dalla contesa, il disordine, e dal disordine, distruzione e penuria. Gli antichi sovrani aborrivano tale disordine: perciò crearono le giuste norme dei riti (*liyi*) per dominarlo tramite le ripartizioni (*fen*), e in tal modo nutrire i desideri umani, e soddisfare le umane esigenze⁴⁹.

Compito precipuo dell’uomo è conferire ordine al *tianxia* (“tutto quanto sta sotto il Cielo”), saper progettare e ricostruire dentro e fuori di sé l’ar-

47. *Xunzi*, 17.1, 17.7, 17.12, trad. it. di A. Crisma, *Il Trattato sul Cielo di Xunzi*, in “Forme di fedeltà”, 1996, pp. 147-63 (e cfr. Ead., *Il Cielo, gli uomini*, cit., pp. 75-110).

48. La fondazione dell’impero ad opera del sovrano di Qin, il Primo Augusto Imperatore (r. 221-210 a.C.), avviene sotto l’egida della scuola legista (*fajia*), e il confucianesimo diviene ideologia ufficiale dell’impero a far tempo dalla dinastia Han (206 a.C.-220 d.C.). Aspetti “legisti” peraltro continueranno durevolmente a sussistere nell’impero confuciano, in una sintesi e in una contaminazione in certa misura prefigurate dall’opera di Xunzi (cfr. É. Balasz, *La burocrazia celeste*, trad. it., il Saggiatore, Milano 1971, pp. 14-29; E. Hutton, *The Complete Works of Xunzi*, Princeton University Press, Princeton 2014, pp. 35 ss).

49. *Xunzi* 19.1 a, trad. it. di Crisma, *Conflitto*, cit., p. 157.

monia (*he*), traendola dalla cruenta disarmonia di un mondo devastato⁵⁰. In questi termini si può riassumere la finalità comune, seppur diversamente declinata, delle molteplici e diverse espressioni del pensiero cinese dell'età assiale, che è figlio di *polemos* in tutti i suoi diversi indirizzi. È l'adulta consapevolezza di una drammatica frattura intervenuta nell'esperienza umana che occorre riparare, non certo un'ingenuità infantile "primitiva" e *naïve* a sottenderne gli orientamenti, e in particolare i due principali indirizzi che da tempi remoti rappresentano i due fondamentali versanti dell'anima cinese: la via taoista, che dell'essere umano sottolinea prioritariamente l'esigenza di riannodare la costitutiva relazione con il cosmo, e la via confuciana, che ne pone in speciale risalto il rapporto da ricostruire con la comunità umana⁵¹.

Queste due immense tradizioni, come documentano abbondantemente gli studi contemporanei, sono tutt'altro che univoche, e hanno dato luogo a una grande varietà di interpretazioni; è possibile tuttavia evocarne sinteticamente i rispettivi atteggiamenti fondamentali rispetto alla definizione dei compiti da attribuire all'umanità in riferimento a due dense parole: sul versante confuciano si tematizza specialmente il *wei*, l'agire consapevole dell'uomo che costruisce la civiltà, e sul versante taoista ha la preminenza il *wuwei*, il "non agire", o per dir meglio l'agire che non forza, ossia che si dispiega in adesione allo spontaneo corso della natura. Da una parte, si pone l'accento sull'umanità come costruzione di cultura (*wen*); dall'altra, si addita all'umanità il compito di riconnettersi alla spontaneità (*ziran*) della Via, di ritrovare una semplicità e una naturalezza originarie.

Per quanto divergenti, questi due versanti sono tuttavia per certi versi anche complementari: essi interagiscono, si combinano e si dialettizzano reciprocamente in molti modi, e nella storia della cultura cinese si sono effettivamente intrecciati e fusi nell'esperienza e nella riflessione di innumerevoli esistenze. In entrambi un ideale di santità interiore (*neisheng*) che ciascuno deve perseguire si coniuga strettamente alla *waiwang*, la regalità esteriore, ossia al compito di governare il mondo: due aspetti che nelle fonti più antiche sono costantemente e reciprocamente coimplicati, come ci mostra, ad esempio, il *Neiye*, "la coltivazione interiore", trattato risalente al IV secolo a.C. di recente riscoperto che rappresenta la prima attestazione a noi nota di pratiche di autocoltivazione psicofisica per il cui tramite l'essere umano

50. A. Crisma, *Man Like God: Theomorphic Powers of Human Beings in the Early Chinese Thought*, in A. Melloni, R. Saccenti (eds.), *In the Image of God: Foundations and Objections within the Discourse of Human Dignity*, LIT, Berlin 2010, pp. 81-99.

51. Per una riflessione d'insieme su questi due versanti della cultura cinese, cfr. A. Crisma, *Confucianesimo e taoismo*, EMI, Bologna 2016.

potenzia e perfeziona le proprie facoltà elevandosi a una condizione suprema di saggezza e di pressoché divina chiaroveggenza (*shenming*)⁵².

Tale originaria correlazione, per cui l'ideale classico di umanità in Cina si definisce come armoniosa integrazione di interno ed esterno, contemplazione e azione, regolazione di sé e regolazione del *tianxia*, “quanto sta sotto il Cielo”, autodisciplina e spontaneità, sembra in larga misura andare perduta in molte attuali riutilizzazioni post-moderne delle tradizioni cinesi, che appaiono propense di fatto a separare e a contrapporre *nei* e *wai*, interiorità ed esteriorità, dimensione individuale e dimensione collettiva. Così da un lato si assiste, a livello globale, sia in Cina sia in Occidente, a un'autocoltivazione che attinge alle antiche risorse spirituali cinesi in una chiave prettamente individualistica che non di rado si intreccia con quella ricerca nomade di religiosità caratteristica del nostro tempo così efficacemente descritta da Ulrich Beck⁵³; dall'altro lato, sulla scena pubblica della Cina contemporanea si configura una riformulazione del confucianesimo in chiave di riaffermazione nazionale di identità collettiva che sembra per molti versi assumere le forme di una vera e propria religione civile, e che appare assolvere a funzioni molteplici, dalla riedificazione di una disciplina morale e sociale nel Paese alla riunificazione culturale dell'intero universo sinico (dalla RPC a Taiwan alla diaspora) in nome di comuni radici spirituali, alla promozione a livello internazionale del “modello cinese” come “armonioso” protagonista di un nuovo ordine mondiale⁵⁴.

8. *Ren*, il “senso dell'umanità”: attualità di un'antica nozione di universalità concreta

L'attuale riscoperta delle nozioni di umanità elaborate dal pensiero cinese antico non si identifica comunque *tout court* con le grandi narrazioni identitarie oggi promosse dalle élite della RPC; essa si esprime anche in vari altri spazi, meno appariscenti e monumentali ma non per questo meno significativi, di esperienze sociali della Cina profonda ispirate a un *ethos* post-maoista – come quelle realizzate da una vivace corrente di confucianesimo popolare (*minjian rujia*) risorta dagli anni Duemila indipendentemente dalle autorità politiche e accademiche e dedita a pratiche collettive di varia natura, dai rituali di carattere religioso alle iniziative solidaristiche,

52. Ne ho offerto la prima edizione italiana, con trad. integrale e commento in A. Crisma, *Neiye, il Tao dell'armonia interiore*, Garzanti, Milano 2015.

53. U. Beck, *Il Dio personale*, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 114-34.

54. Cfr. M. Scarpari, *Ritorno a Confucio. La Cina d'oggi fra tradizione e mercato*, il Mulino, Bologna 2015, e il relativo dibattito a cura di A. Crisma, gennaio/aprile 2016, in www.inchiestaonline.it.

educative e assistenziali⁵⁵ – e di laboratori intellettuali presenti in vari luoghi – in Occidente, nella diaspora cinese, in Giappone, nella RPC, a Taiwan e altrove – che sono i circuiti di dibattiti internazionali per il cui tramite la cultura cinese si mondializza, e i cui artefici sono idealmente accomunati, nella loro diversità e reciproca indipendenza, dall'intento di ritrovare, attraverso l'esercizio critico della filologia, un rapporto con le fonti antiche non dettato da intenti apologetici, da motivazioni ideologiche o da estrinseche attualizzazioni⁵⁶.

Ai numerosi e cospicui contributi provenienti da tali cantieri, che appaiono nel loro insieme come una vasta impresa collettiva, si deve, in particolare, la valorizzazione di una nozione cruciale che l'antichità cinese ci consegna, e di cui da tempo essi additano la fertile complessità ai dibattiti interculturali contemporanei: si tratta dell'idea di *ren*, il “senso dell'umanità”⁵⁷.

Essa è la parola chiave dei *Lunyu*, i *Dialoghi* di Confucio, e rappresenta non solamente il centro del suo magistero, ma anche l'autentico cuore pulsante di tutta la grande tradizione che a lui si richiama, l'ambito fondamentale a cui essa costantemente si riconduce.

Fan Chi domandò che cosa fosse *ren* (il “senso dell'umanità”). Il Maestro rispose: “Amare gli esseri umani”⁵⁸.

La sua intraducibile densità di implicazioni non può essere evocata senza richiamare il carattere che la rappresenta nella sua suggestiva efficacia: esso affianca al pittogramma che raffigura l'uomo l'ideogramma che simboleggia il due. *Ren* designa dunque quanto è propriamente umano nel suo concretarsi nelle relazioni con gli altri; è il peculiare atteggiamento fondato sulla reciprocità a cui si devono informare i rapporti con i propri simili, e che trasforma i vincoli familiari e sociali in rapporti etici. Tale reciprocità ha il suo fondamentale modello, la sua concretizzazione primaria

55. S. Billiou, J. Thoraval, *Le Sage et le peuple. Le renouveau confucéen en Chine*, CNRS, Paris 2014, pp. 73-119.

56. Cfr. A. Andreini, *Filologia e demistificazione*, 20 febbraio 2016, in www.inchiesta-online.it.

57. Fra i protagonisti di una rinnovata riflessione su questa densa nozione, si annoverano ad esempio Roger Ames, Anne Cheng, Chung-ying Cheng, Du Weiming, Li Zehou, Heiner Roetz, Paolo Santangelo, Maurizio Scarpari ecc. Per un quadro d'insieme cfr. A. Crisma, *Studi sul confucianesimo*, in Melloni (a cura di), *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento*, cit., pp. 557-71. Fra gli innumerevoli contributi innovativi, segnalo ad esempio la controversa e peraltro stimolante prospettiva femminista di C. Li, *The Confucian Concept of Ren and the Feminist Ethics of Care: A Comparative Study*, in “Hypatia”, 9, 1, 1994, pp. 70-89.

58. *Lunyu* 12.22, trad. it. di Crisma, *Conflitto*, cit., p. 32.

e più immediatamente comprensibile nel rapporto genitori-figli: la cura amorevole dei genitori per i figli bambini diverrà cura dei figli per i genitori quando questi a loro volta ne avranno bisogno, da vecchi.

Tale senso dell’umanità che occorre incessantemente perfezionare costituisce il fulcro dell’insegnamento confuciano, che costantemente lo addita quale meta dell’educazione dell’“uomo esemplare” (*junzi*), e tuttavia si rifiuta di offrirne definizioni astratte e univoche, poiché esso è universale e, al contempo, articolato e differenziato. *Ren* configura un orizzonte che tutti include, prescrivendo la benevolenza e la mansuetudine verso tutti: «Ciò che non vuoi sia fatto a te, non farlo ad altri». Ma tale universalità non si traduce in una generica uniformità – non corrisponde, insomma, a un “indifferenziato amore” per un astratto “prossimo”, bensì si inscrive nella concreta specificità di ruoli determinati – di padre o di figlio, di anziano o di giovane, di sovrano o di suddito, di marito o di moglie, di amico – e di gradi diversi di prossimità: «Che il sovrano si comporti da sovrano, il suddito da suddito, il padre da padre, il figlio da figlio»⁵⁹.

Il “debito amore” è dunque un atteggiamento che sottende ogni condotta, ma si esprime in modalità diversificate, che corrispondono a ruoli concreti, e a gradi diversi di prossimità. “Amare gli esseri umani” dischiude una dimensione globale, di sollecitudine per tutti, e insieme comporta molteplici e circostanziate sfaccettature. Questa concreta articolazione si rivela, ad esempio, nel significativo privilegio assegnato alla virtù della pietà filiale (*xiao*), il debito amore che lega i figli ai genitori e ne esprime la riconoscenza per l’affetto e le cure ricevute, e ancora, nella predilezione che l’“uomo esemplare” (*junzi*) manifesta per coloro che gli sono affini; ma soprattutto trova espressione nelle antiche norme rituali (*li*) che Confucio attinge alla tradizione, e che si riplasmano nel suo magistero, sostanzian-
dosi di intima adesione. Nei *Dialoghi* non si ha a che fare con un formalismo estrinseco, con un vacuo ritualismo – accuse, queste, che non di rado si sono rivolte al confucianesimo, a Oriente come a Occidente, in tempi antichi e moderni. I riti (*li*) sono, per così dire, la liturgia in cui la *religio* confuciana conferisce visibile manifestazione a quanto più intimamente la connota: il senso profondo della sacertà del vincolo solidale fra gli uomini, che è, innanzitutto, vitale legame di continuità fra le generazioni⁶⁰. Un’altissima *pietas* la pervade: il sentimento di una “trascendenza terrena” di cui la famiglia umana è custode e interprete, che oltrepassa la finitudine di ogni singola esistenza e oltrepassa la morte nella *communio* simbolica resa possibile dalle forme rituali.

59. *Lunyu* 15.23, 12.11, trad. it. di Crisma, *Confucianesimo*, cit., pp. 48-9.

60. P. R. Goldin, *Rituals of the Way*, Open Court, Chicago 1999, pp. 101-24.

Irriducibili allo splendore della giada e al luccichio della seta, i *li* traducono sul piano della bellezza formale la deferenza e il rispetto a cui deve ispirarsi l'armoniosa convivenza. Dimensione etica di *ren* e dimensione estetica dei *li* convergono a disegnare un ideale di misura (*zhong*) che non rappresenta una nozione statica, né si identifica con un' *aurea mediocritas*: è un cammino nel Mezzo rivolto verso l'alto, che dinamicamente aderisce a un'esigenza suprema di equilibrio e di equità, e che nella figura del Saggio si concretizza esemplarmente:

Il Maestro disse: «Non oso certo affermare di aver raggiunto la suprema virtù che è il senso dell'umanità (*ren*), e tanto meno la saggezza suprema. Tutto ciò che posso dire è che vi tendo con tutta l'anima, senza mai stancarmi»⁶¹.

L'ideale di umanità che qui si addita si connota dunque, per riprendere una bella espressione hegeliana, come una «religione della misura»⁶² che è peraltro incessantemente protesa a perfezionarsi (*xiu shen*), come compito interminabile e infinito. Ma non si sarebbe in grado di comprenderne il valore e l'audacia, l'energia fondatrice che vi è implicata, se non si considerasse la disumanità e la dismisura a cui esso si oppone. È un mondo che «ha smarrito la Via», sul quale incombe un immane disordine, quello in cui la voce del Maestro si leva: l'antica armonia della società arcaica è tramontata, si è eclissato il potere della sovranità legittima, gli antichi ordinamenti sono sconvolti e in irreversibile crisi. Per salvare, custodire e rifondare il senso dell'umanità che rischia di andare irrimediabilmente perduto, il Saggio si fa «re senza corona» che propone tramite la propria esemplarità carismatica un modello di governo capace di imporsi senza impiegare la forza, senza esercitare alcuna coazione.

Governare significa agire con rettitudine. Se tu stesso ne dai l'esempio, chi maioserà non seguirlo?

Per governare, è necessario uccidere? Desidera il bene, e il popolo sarà buono⁶³.

Dopo Confucio, è in particolare Mencio, che come s'è detto è reputato il maggior interprete del magistero confuciano, a svolgere in termini che rimarranno paradigmatici per il *mainstream* della tradizione successiva l'idea del “senso dell'umanità”, a cui egli associa strettamente il “senso di giustizia” (*renyi*), e del governo del mondo (*tianxia*) che ne dovrebbe-

61. *Lunyu* 7.34, trad. it. di Crisma, *Confucianesimo*, cit., p. 51.

62. G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della religione*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1983, vol. 2, pp. 93-4.

63. *Lunyu* 12.17, 12.19, trad. it. di Crisma, *Confucianesimo*, cit., pp. 52-3.

be essere compiuta espressione. Tutta l'opera che ne reca il nome si può leggere come un'appassionata perorazione di questo tema, polemicamente rivolta ai sovrani del suo tempo, «pastori d'uomini avidi di massacri». Tra le sue pagine più memorabili spiccano quelle che – diversamente da quanto vorrebbe un trito luogo comune che favoleggia di un modello di umanità confuciano pavido e servile, opportunista e conformista – chiariscono inequivocabilmente che l'obbedienza non è prona acquiescenza, e non si deve a un potere qualsivoglia, bensì all'autorità che realizza il senso dell'umanità e della giustizia, e che in ciò trova la propria legittimazione: e se il potere degenera in dispotico arbitrio, opporsi è per l'uomo esemplare (*junzi*) un dovere da esercitare anche a rischio della vita⁶⁴.

Alla vita anelo con ardore, ma anche la giustizia (*yi*) rientra fra le mie maggiori aspirazioni. Se dovessi scegliere fra le due, anteporrei alla vita la giustizia. [...] Esistono valori più importanti della vita, e azioni più ripugnanti della morte⁶⁵.

La pratica del “senso dell'umanità” ha in tale coraggio morale una componente imprescindibile, come nella millenaria storia cinese si incaricarono di dimostrare in molti, esercitando a caro prezzo un dovere di rimostranza che li esponeva al pericolo di atroci ritorsioni da parte di un potere non di rado poco propenso ad accettare critiche. Conferire a tale aspetto un'adeguata visibilità è un'acquisizione rilevante di un'esegesi contemporanea quale quella sviluppata da Heiner Roetz, che consente finalmente di sottrarre il confronto con le idee di umanità cinesi al vieto gioco di specchi dell'inerte contrapposizione “orientalistica” fra Cina e Occidente in termini di una presunta antitesi antropologica fra Perenne Consenso al Dispotismo e Capacità di Dissidenza, per aprire invece un'articolata considerazione del ruolo dialettico esercitato dal dissenso nel campo di tensioni che la tradizione cinese configura⁶⁶.

E, inoltre, contribuisce a dissolvere l'immagine convenzionale di una presunta Differenza assoluta della nozione di umanità cinese la scoperta del risalto che vi assume il tema della compassione. Come sottolineano

64. Cfr. Crisma, *Conflitto*, cit., pp. 21 ss.; Ead, *Confucianesimo*, cit., pp. 68 ss.

65. *Mengzi* 6 A 10, trad. it. di Scarpari, *Studi sul Mengzi*, cit., pp. 80-1 (nell'avvalermi di tale versione, ho preferito rendere *yi* con “giustizia” anziché con “rettitudine”).

66. Un'antitesi, questa, notiamo *en passant*, che tende oggi in determinate rappresentazioni a mutare di segno, ma non perciò a perdere la sua natura di stereotipo, trasformandosi da rappresentazione denigratoria in celebrazione dell’“armoniosa disciplina orientale” di contro all’“anomia occidentale”. Cfr. H. Roetz, *Confucian Ethics of the Axial Age*, SUNY, Albany 1993, pp. 29-66; 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. 101-11.

fondamentali indagini di Maurizio Scarpari, è ancora una volta l'opera di Mencio a offrirne una pregnante rappresentazione. L'innata ripugnanza a veder soffrire i propri simili – «non sopportare la vista dell'altrui sofferenza» – vi è definita come l'impulso primario e insopprimibile presente in ogni animo in cui si riconosce il fondamento di quanto ci fa umani; in tale impulso si trova dunque l'espressione della spontanea solidarietà che è per lui caratteristica nativa degli esseri umani in quanto tali:

Tutti gli uomini hanno un cuore sensibile all'altrui sofferenza. [...] La ragione per cui lo affermo è la seguente: supponi che vi siano delle persone che all'improvviso vedono un bimbo mentre sta per cadere in un pozzo. Ebbene, tutte proveranno in cuor loro un senso di apprensione e di sgomento, di partecipazione e di compassione. [...] Coloro che sono privi di un animo sensibile ai sentimenti della partecipazione e della compassione non sono uomini. I sentimenti della partecipazione e della compassione sono i germogli del senso dell'umanità (*ren*) [...]. Tutti abbiamo questi germogli in noi⁶⁷.

È precisamente in tale assunto che Pier Cesare Bori, maestro e amico purtroppo scomparso nel 2012, fra i cui contributi al dibattito interculturale contemporaneo si annovera l'iniziativa di tradurre in cinese a Beida, l'Università di Pechino, la *Oratio de hominis dignitate* di Pico della Mirandola⁶⁸, già fin dagli anni Novanta proponeva di riconoscere una fertile risorsa nella ricerca di un consenso etico fra culture, in quanto esso dischiude una prospettiva diversa da quella delle concezioni logocentriche e astratte di Umanità, per configurare invece «un'idea di natura umana come attitudine tendenzialmente universale a partecipare al bisogno e alla sofferenza dell'altro». Ed è questa nozione, come egli dimostra in base ai documenti delle discussioni preparatorie della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo* del 1948, a sottendere il termine «coscienza» che vi è presente⁶⁹. L'introduzione nel testo della *Dichiarazione* di tale vocabolo fu proposta dal delegato cinese alla conferenza Peng Chun Chang (Zhang Pengchun) che così la motivò: «si tratta del senso profondo della reciprocità, del sentimento che esistono gli altri esseri umani, ossia della consapevolezza del vincolo solidale e fraterno che li lega indissolubilmente, e che si deve tradurre in comportamenti ad essa conformi, in termini di sollecitudine per ciascuno

67. *Mengzi* 2 a 6, 7 b 31, trad. it. di Scarpari, *Studi sul Mengzi*, cit., pp. 82 ss., 97 ss.

68. P. C. Bori, Fei Wu (eds.), *Lunrende zunyan* (*Oratio De Hominis Dignitate*), Beijing Daxue Chubanshe, 2010.

69. P. C. Bori, *Per un consenso etico tra culture*, Marietti, Genova 1991, pp. 89-94. Sulla figura e sull'opera di questo studioso scomparso nel 2012, cfr. A. Crisma, *Il silenzio e le parole: in memoria di Pier Cesare Bori*, in «Cosmopolis», dicembre, 2012 (www.cosmopolisonline.it; anche in «Inchiesta», 42, 178, 2012).

e di assunzione di responsabilità verso l'intera comunità umana nella sua globalità»⁷⁰.

Non soltanto da oggi, dunque, anche se questo è un dato che in sostanza si continua pervicacemente a ignorare, il “senso dell’umanità” elaborato dalla Cina antica si è rivelato una fertile potenzialità per costruire una prospettiva dialogica di universalità concreta, per concepire un umanesimo più largo e comprensivo di quanto non si sia riusciti finora a immaginare⁷¹.

70. Cfr. F. Krumbein, *P. C. Chang, the Chinese Father of Human Rights*, in “Journal of Human Rights”, 14, 3, 2015, pp. 332-52.

71. Il 13 luglio, mentre chiudevo questo mio testo, è giunta la notizia della morte di Liu Xiaobo, premio Nobel per la pace 2010, difensore dei diritti umani in Cina, promotore di Charta 2008, critico e scrittore, da nove anni detenuto in carcere. Impossibile rievocare la controversa complessità della sua figura, al cui proposito rinvio a quanto ne dice Nicoletta Pesaro su “inchiestaonline” del 14 luglio. Nel rendergli omaggio, non posso fare a meno di ricordare che vi sono, a mio avviso, aspetti della sua riflessione per certi versi riconducibili ad ascendenti antichi: un robusto filone di critica anticonformista fa parte del paesaggio intellettuale cinese sin dai tempi di Zhuangzi, nel IV secolo a.C. (J. Levi, *Le petit monde du Tchouang-tseu*, Philippe Picquier, Arles 2010, pp. 195-278).