

MAURIZIO SCARPARI

La concezione dell'essere umano nella filosofia cinese

In Cina la riflessione sull'uomo si è sviluppata dando luogo a un dibattito millenario che ha beneficiato di contributi filosofici e religiosi di varie correnti di pensiero sia interne al mondo intellettuale cinese sia appartenenti ad altre sfere culturali. Penso ad esempio al contributo offerto dal Daoismo allo sviluppo del Confucianesimo in epoca imperiale, ma anche all'apporto straordinario del Buddismo o, più di recente, all'influenza esercitata dal pensiero occidentale, in particolare dalle dottrine di Immanuel Kant, Benedetto Croce, Karl Marx. Date le dimensioni del fenomeno, appare evidente l'impossibilità di disegnare qui un quadro esaustivo, per quanto sintetico, di questo percorso speculativo senza incorrere in pericolose banalizzazioni. Mi limiterò quindi a mettere in luce alcune tessere del mosaico, evitando di entrare nei dettagli di ogni singola teoria, esponendo alcuni concetti basilari delle principali dottrine elaborate in epoca classica. Accennerò solo sommariamente alla loro successiva evoluzione. Questa sintesi mi consentirà di ritagliare uno spazio per illustrare le tesi proposte da uno dei più autorevoli intellettuali cinesi viventi, Li Zehou 李澤厚, che ha tentato di conciliare e integrare elementi del pensiero cinese tradizionale con concetti della filosofia occidentale.

Gli ambiti concettuali sui quali mi soffermerò prima di dare uno svolgimento al nostro tema sono quattro: *ti* 體, il corpo fisico, *qi* 氣, l'energia cosmica che dà forma e trasforma ogni cosa, *xing* 性, la natura umana, *xin* 心, il cuore e la mente dell'uomo.

Ti 體 è in assoluto la parola più usata per indicare il corpo umano, anche se talvolta si riferisce solo ad alcune sue parti. In alternativa a *ti* possono essere impiegati *xing* 形, il corpo in quanto forma, e *shen* 身 che, oltre a indicare il tronco, è usato per l'individuo in quanto persona.¹ Secondo l'ordinamento tassonomico cinese il corpo è suddivisibile in più modi: le quattro membra, i cinque tessuti, i cinque organi e così via.² Alcuni apparati sono considerati più nobili (*dati* 大體) e vanno favoriti a vantaggio della sfera spirituale dell'individuo, essendo i bisogni materiali propri invece degli organi inferiori (*xiaoti* 小體), anche se un ben definito ordine di priorità non deve escludere il soddisfacimento di ogni necessità.³

¹ Corrisponde inoltre al pronome riflessivo di terza persona "se stesso", da solo o abbinato ai pronomi riflessivi *zi* 自 (che indica la propria persona o il proprio agire) o *ji* 己 (che indica invece l'agire degli altri nei confronti di se stessi o del prossimo).

² *Siti* 四體: testa, tronco, braccia, gambe; anche *sizhi* 四肢: organi sensoriali (*ermu* 耳目), pelle (*pifu* 皮膚), muscoli e ossa (*jingu* 筋骨). *Wuti* 五體: pelle – peli e capelli inclusi –, carne, vene, muscoli, ossa. *Wuzang* 五臟: cuore, fegato, milza, polmoni, reni.

³ «Tutti disprezzano uno che eccede nel bere e nel mangiare, poiché privilegia le parti meno importanti del suo corpo a discapito di quelle più importanti; ma se quel tale non trascurasse nulla della sua persona, la sua bocca e

In senso lato *ti* 體 può indicare un aggregato gerarchizzato di elementi interdipendenti. Può riferirsi al ricco patrimonio culturale tramandato dall'antichità dal quale sono originati i riti e le convenzioni sociali, i *li* 禮. Non è un caso che le due parole – *ti* 體 e *li* 禮 – siano legate tra loro da vincoli di natura etimologica (hanno la stessa componente fonetica, *li* 豐)⁴ e concettuale: come il corpo umano deve essere nutrito e curato per preservarne l'integrità e renderlo idoneo ad affrontare le vicissitudini che di volta in volta si presentano all'individuo, così i riti e le convenzioni, somma e sintesi di scelte determinate da valutazioni di ordine morale, sono la premessa per un agire corretto e per un assetto sociale in grado di affrontare ogni circostanza storica. I Neoconfuciani (XII secolo) considerarono *ti* 體 un complesso unitario, comprendente Cielo, Terra e tutte le cose, dotato di un'intelligenza e di un'energia vitale onnipervasiva; in questa prospettiva, l'uomo educato ai più alti principi morali, sapendo espandere la propria mente, sarebbe in grado di "entrare dentro" le cose del mondo e incorporarle (*ti* 體 appunto, nell'espressione *ti tianxia zhi wu* 體天下之物 "incorporare le cose del mondo"), interiorizzandole al punto di farle diventare parte di sé, creando così le condizioni per tornare all'unità. I Daoisti, dal canto loro, vedevano nel corpo umano una metafora dell'universo, un microcosmo perfetto creato a immagine e somiglianza del macrocosmo.

Più astratto è il concetto di *qi* 氣, il soffio, l'energia vitale che dà forma (*zao* 造) e trasforma (*hua* 化) ogni cosa, che non è materia né spirito, o che è materia e spirito al tempo stesso. Descrive l'essenza di un'energia cosmica primordiale (*yuanqi* 元氣), origine e motore dell'universo, che nella sua forma condensata, grezza e pesante, è scesa dando forma alla Terra, mentre nella sua forma rarefatta, più pura e leggera, è salita dando forma al Cielo. L'uomo è un elemento intermedio, costituito dall'insieme armonioso dei due tipi di *qi* 氣: il più pesante ne forma il corpo, il più rarefatto il cuore (che come vedremo non è solo organo anatomico ma anche sede delle più alte facoltà mentali). Al suo stadio più puro, *qi* 氣 è *jing* 精, "essenza sublime, quintessenza", fluttuante nell'atmosfera, luminosa come i corpi celesti, "essenza seminale" in grado di infondere la vita.

Il concetto di *qi* 氣 viene posto in relazione diretta a *xing* 性, termine in origine impiegato sia in riferimento ai cicli naturali del Cielo e della Terra (*tiandi zhi xing* 天地之性) sia al ciclo naturale dell'uomo (*ren zhi xing* 人之性).⁵ Nell'ambito della riflessione sull'uomo,

il suo stomaco non sarebbero forse più importanti di qualche centimetro di pelle?» (*Mengzi* 孟子, cap. 6A14). Si veda anche *Mengzi*, cap. 6A15. Per la traduzione integrale e commento di questi testi si rinvia a Maurizio Scarpari, *Studi sul Mengzi*, Cafoscarina, Venezia, 2002, pp. 87-88.

⁴ Peter Boodberg, "The Semasiology of Some Primary Confucian Concepts", *Philosophy East and West*, 2, 1953, pp. 317-332: 326-327. Sulle diverse implicazioni connesse all'utilizzazione di caratteri etimologicamente derivanti dalla radice *li* 豐 si rinvia a David L. Hall e Roger T. Ames, *Thinking Through Confucius*, State University of New York Press, Albany, 1987, pp. 87-89, 100-101.

⁵ I cicli naturali del Cielo e della Terra si riferiscono allo sviluppo della vita in relazione alle Sei Fonti di Energia Vitale (*liuqi* 六氣) presenti nell'universo e nel corpo umano: «I riti – recita un testo del V secolo a.C. – hanno il loro fondamento nel corso costante del Cielo, nei giusti principi della Terra e nelle azioni degli uomini. Cielo e Terra hanno il loro corso costante, che l'uomo prende a modello. Modellandoci sui corpi luminosi del Cielo e basandoci sui cicli naturali della Terra, abbiamo riprodotto le loro Sei Fonti di Energia Vitale e ci siamo serviti dei loro Cinque Processi. Le Fonti di Energia Vitale sono diventate i Cinque Sapori e si sono manifestate come i Cinque Colori e le Cinque Note. Se si eccede, vi sarà ottusità e confusione e gli uomini non esauriranno il loro ciclo naturale di vita. È questo il motivo per cui, per andare loro in aiuto, sono stati creati i riti.» (*Zuozhuan* 左傳, *Zhao* 昭 25, 2 *Zuo* 左). Le Sei Fonti di Energia Vitale sono di origine cosmica e appartengono quindi al Cielo, mentre i

xing 性 assunse però il significato di “inclinazioni naturali” o “natura innata”, la “natura dell'uomo”. La sua componente essenziale, più genuina e istintuale è *qing* 情, alla cui sfera appartengono le qualità naturali (*cai* 才), ma anche le emozioni e le passioni, con le quali spesso il termine *qing* 情 viene a identificarsi, connotando così le componenti istintive ed emotive. I due termini possono formare un binomio – *qingxing* 情性 o *xingqing* 性情 – comprensivo di entrambe le accezioni. Intellettuali di ogni epoca hanno dibattuto a lungo sul tema della bontà o malvagità della natura umana, proponendo una gamma di soluzioni piuttosto varia e articolata.⁶

L'ultimo termine su cui soffermarsi brevemente è *xin* 心, l'organo fisico del cuore ma anche la sede delle facoltà intellettuali (*yi* 意), della riflessione (*si* 思), della volontà (*zhi* 志), dei desideri (*yu* 欲), dei sentimenti e degli affetti (*ci* 慈, *qin* 親), un connubio tra cuore e mente e per questo spesso reso con “cuore-mente”, espressione che personalmente non amo, preferendo invece parlare o di cuore in senso figurato o di mente (definizione secondo alcuni poco adatta al periodo classico) o, in alternativa, di animo (definizione mio avviso più adatta). Il corpo dell'uomo è un contenitore all'interno del quale si trova il cuore che, a sua volta, funge da involucro a un altro cuore, meno fisico e più spirituale: “Quel cuore nel cuore intuisce ancor prima di parlare: / solo dopo aver intuito prende forma, solo dopo aver preso forma parla, solo dopo aver parlato è pronto a decidere, / solo allora è ben regolato” recitano alcuni versi del V-IV secolo a.C.⁷ Così come il principio più puro è la quintessenza del *qi* 氣 (*qi zhi jing* 氣之精), l'essenza del corpo è rappresentata dall'anima che risiede nelle profondità del cuore. Per questo motivo, e non solo per esigenze di carattere fisiologico, il cuore deve essere preservato integro (*cun* 存), mantenuto intatto (*quan* 全) e in stato di quiete assoluta (*an* 安), coltivato (*xiu* 修) e ben regolato (*zhi* 治), essendo il motore sensibile e intelligente dell'intero processo di crescita, fisica e spirituale, dell'individuo.

Cinque Processi che legano tra loro le Cinque Sostanze appartengono alla Terra. L'eccesso rompe l'equilibrio creato da Cielo e Terra e compromette il fluire naturale dei processi vitali. Il *xing* 性 stabilito dal Cielo corrisponde alla parabola terrena dell'uomo, la durata della quale dipende dal mantenimento di quel delicato equilibrio. L'eccesso provoca quindi gravi danni all'uomo ed è la causa principale delle Sei Malattie (*liuji* 六疾). Le Sei Fonti di Energia Vitale sono: *yin* 陰 e *yang* 陽, il vento e la pioggia, lo scuro e il chiaro. I Cinque Processi elementari (*wuxing* 五行), o Cinque Fasi, legano tra loro le Cinque Sostanze di base (*wuca* 五材: terra, metallo, acqua, legno e fuoco) e generano i Cinque Sapori (*wuwe* 五味: dolce, agro, piccante, amaro e salato), i Cinque Colori (*wuse* 五色: blu-verde, giallo [ocra], rosso, bianco e nero), le Cinque Note (*wusheng* 五聲: le note *gong* 宮, *shang* 商, *jue* 角, *zhi* 徵, e *yu* 羽), i Sei Stati Emotivi (*liuqing* 六情: amore e odio, gioia e collera, felicità e dolore). Le Sei Malattie sono: malattie da raffreddamento, malattie da riscaldamento, malattie da polvere, malattie dello stomaco, malattie da disordine e infine malattie del cuore.

⁶ Per una disamina generale delle diverse posizioni in epoca classica si rinvia a Maurizio Scarpari, “The Debate on Human Nature in Early Confucian Literature”, *Philosophy East and West*, 53, 3, 2003, pp. 323-339, e più specificatamente a ID., *La concezione della natura umana in Confucio e Mencio*, Cafoscarina, Venezia, 1991 (la sezione relativa a Mencio, riveduta e ampliata, è ripubblicata, in ID., *Studi sul Mengzi*, op. cit.), ID., “La concezione del bene e del male nel pensiero cinese classico”, in *Del bene e del male. Tradizioni religiose a confronto*, a cura di Massimo Raveri, Marsilio, Venezia, 1997, pp. 71-91, e ID., *Xunzi e il problema del male*, Cafoscarina, Venezia, 1997, ID., *Il confucianesimo. I fondamenti e i testi*, Einaudi, Torino, 2010.

⁷ *Guanzi* 管子, cap. 49.

Il dibattito sull'uomo prese l'avvio intorno al V secolo a.C. quando una serie di mutamenti politici, economici e sociali determinò un cambiamento radicale della vita, mettendo in crisi i costumi e le credenze religiose dei popoli che vivevano nei territori che oggi chiamiamo cinesi. In un'epoca di decadenza di valori nella quale il *dao* 道, il principio eterno e insondabile regolatore dell'universo, sembrava oscurato, la ricerca del giusto equilibrio tra mondo degli uomini e mondo divino venne posta al centro della speculazione filosofica. Gli uomini si rivolgevano alla sfera divina ansiosi di trovare soluzioni ai problemi di ordine materiale e ai quesiti di ordine ontologico, morale e metafisico che l'avanzare inesorabile d'un crescente e sempre più diffuso degrado sociale, economico e spirituale rendeva ineludibili.

In questo contesto presero gradualmente forma e si affermarono due visioni del mondo e dell'uomo differenti e per alcuni versi antitetiche. L'una era formulata da intellettuali interessati più alla sfera spirituale che al contesto sociale e politico; l'altra era invece sostenuta da pensatori maggiormente coinvolti nelle responsabilità collettive e meno inclini al ritiro in una dimensione di riflessione individualistica e spirituale. Si è soliti riferirsi a queste due correnti di pensiero con i termini daoista e confuciana.⁸

Sia Daoisti che Confuciani guardavano al passato come a una mitica Età dell'Oro, con differenze di non poco conto nel descrivere la perfetta realizzazione del mitico equilibrio ormai perduto. I Daoisti rimpiangevano un'epoca remota durante la quale gli uomini sarebbero vissuti in idilliaca comunione e in armonia perfetta con la natura, liberi da distinzioni sociali e precetti morali che indicassero loro come comportarsi. Tutti avrebbero manifestato un'innata tendenza al bene e agito in modo spontaneo e istintivo, come guidati da una forza positiva e naturale. È alla virginale perfezione originaria che si sarebbe voluto tornare, a quel mondo incontaminato ove all'uomo fosse dato di essere tutt'uno con il *dao* 道 e l'universo. Ogni forma di condizionamento sociale o coinvolgimento nella vita pubblica era d'ostacolo alla ricerca del massimo livello di sensibilità spirituale. Attraverso l'autodisciplina e le tecniche meditative l'individuo tendeva a ristabilire il suo naturale equilibrio interiore, annullare il proprio ego e dimenticare (*wangji* 忘己) o svuotare il proprio sé (*xuji* 虛己), giungendo così alla condizione di senza sé (*wuji* 無己)⁹, presupposto essenziale per maturare quella sicurezza che avrebbe consentito di agire in perfetta sintonia con l'ordine cosmico, con spontaneità (*ziran* 自然) e senza il ricorso a sforzi particolari (*wuwei* 無為).

I Confuciani, dal canto loro, proponevano un modello idealizzato di società, mutuata anch'essa da un passato mitizzato, quando avrebbe regnato l'armonia grazie alla guida di sovrani saggi (*shengren* 聖人) e all'assistenza rassicurante di un Cielo benefico (*tian* 天). I Classici descrissero un'epoca felice, cui guardare con rimpianto e con profonda, quasi religiosa devozione, un'antichità illuminata, fonte del patrimonio di conoscenze e di valori che l'umanità aveva saputo accumulare. Purtroppo quel mondo perfetto era andato dissolvendosi, ma poteva ancora essere ripristinato: è di quei valori, di quel *dao* 道 apparente-

⁸ In realtà questa classificazione è oggi ritenuta imprecisa per il periodo pre-imperiale (si veda Attilio Andreini, "Nuove prospettive di studio del pensiero cinese antico alla luce dei codici manoscritti", *Litterae Caelestes*, 1, 2005, pp. 131-157). Per pura convenienza espositiva, utilizzerò comunque entrambi i termini nel corso di questo intervento.

⁹ *Zhuangzi* 莊子, capp. 12, 20, 1.

mente smarrito, che Confucio 孔子 (551-479 a.C.) si fece interprete, più interessato al *dao* 道 degli uomini (*rendao* 人道) che al *dao* 道 del Cielo (*tiandao* 天道). Per i Confuciani i valori primari erano l'affetto e il rispetto all'interno della famiglia, fondamenti di un sentimento più ampio irradiantesi verso l'esterno come profondo senso di umanità in grado di ispirare comprensione e benevolenza nei confronti del prossimo, virtù eccelsa, che Confucio chiamò *ren* 仁, sintesi di tutte le qualità morali presenti nell'animo umano. Tale perfezione non rappresentava un ideale statico, bensì dinamico, coinvolgente l'intero processo di crescita interiore dell'individuo, essenziale per la sua effettiva integrazione nel contesto sociale. Nel IV secolo a.C. Mencio 孟子 (390-305 a.C.) enfatizzò il valore di *ren* 仁 in stretta correlazione con *yi* 義, la capacità di valutare e riconoscere ciò che è giusto, appropriato, conforme alla situazione, fondamento del sentimento di giustizia, del senso del dovere e della rettitudine. Coniò un termine per comprendere entrambi i concetti: *renyi* 仁義, l'espressione più elevata dell'animo umano, la moralità nel senso più pieno, che egli considerò potenzialmente realizzabile in ogni uomo. Su questa lunghezza d'onda, nel XII secolo il filosofo neoconfuciano Zhu Xi 朱熹 considererà *ren* 仁 elemento peculiare e distintivo dell'uomo, parte integrante di quel principio celeste (*li* 理)¹⁰ che dà origine agli esseri e alle cose.

La famiglia fu assunta dunque da Confucio come fulcro della vita morale di ogni individuo e fu proposta come modello dell'intera società. Da essa discendevano numerose virtù alla base delle Cinque Relazioni fondamentali (*wulun* 五倫): tra principe e suddito (*jun* e *chen* 君臣), tra padre e figlio (*fu* e *zi* 父子), tra fratello maggiore e fratello minore (*xiong* e *di* 兄弟), tra marito e moglie (*fu* e *fu* 夫婦), tra amici (*pengyou* 朋友). Questi rapporti erano regolati da un complesso di obblighi disciplinati da norme precise, i *li* 禮, che, rispecchiando l'ordine presente in natura e nell'universo, assicuravano a ogni individuo un ruolo definito, indicandogli un atteggiamento e un modello di vita conforme al disegno celeste, tanto da armonizzare il mondo degli uomini e il mondo soprannaturale. La natura religiosa e sociale dei riti comportava uno svolgimento solenne che creava intorno a essi un'aura di profondo rispetto e timore.

Secondo Confucio l'interazione armoniosa di questi principi – *ren* 仁, *yi* 義 e *li* 禮 – avrebbe consentito all'uomo di dominare se stesso e coltivare le proprie qualità morali e intellettuali. Lo studio (*xue* 學) integrato con la riflessione (*si* 思) avrebbe permesso di elaborare con originalità e creatività quanto appreso, adattandolo con intelligenza flessibile alle mutevoli realtà sociali. Il progetto di crescita morale e intellettuale dell'individuo che Confucio propose e perseguì fu variamente rielaborato dai suoi seguaci nel corso del tempo, e un secolo e mezzo più tardi Mencio ne diede un'interpretazione fortemente idealistica, esaltando il ruolo della morale (*renyi* 仁義) e attribuendo il massimo valore a *xin* 心, il cuore, la mente, l'organo deputato a svolgere la funzione di guida nelle decisioni che l'individuo è costantemente necessitato a prendere. Grazie alla riflessione l'uomo è in grado di valutare la correttezza del proprio comportamento dal punto di vista etico e di acquisire quell'autonomia morale che gli consente di sviluppare la propria coscienza indipendente. Secondo Mencio il bene, dono prezioso del Cielo, è presente in ogni essere umano fin dalla nascita, ma in forma embrionale. La predisposizione al bene, metaforica-

¹⁰ Ancora una volta con la radice *li* 禮 “vaso rituale”, la stessa di *ti* “corpo” e di *li* “riti”.

mente descritta come una pianticella in grado di crescere fino a diventare robusta e matura, alberga in ogni cuore sotto forma di germogli (*duan* 端) che, se opportunamente coltivati, si trasformeranno in virtù: il primo germoglio è costituito dai sentimenti della compassione e della partecipazione alla sofferenza altrui, ed è alla base della benevolenza e dell'altruismo (*ren* 仁); il secondo è costituito dai sentimenti della vergogna e dell'indignazione, ed è alla base della rettitudine e del senso di giustizia (*yi* 義); il terzo è costituito dai sentimenti della deferenza e del rispetto per i superiori, ed è alla base delle convenzioni sociali fondate sulle tradizionali norme rituali e di buona condotta (*li* 禮); il quarto è costituito dal senso di ciò che è giusto e ciò che è sbagliato ed è alla base della saggezza (*zhi* 智). Se l'uomo, grazie alla riflessione e al proprio impegno, saprà coltivare questi germogli, troverà la via che conduce alla piena realizzazione di sé; se non vi dovesse riuscire allora le virtù non giungeranno mai a maturazione, rimarranno deboli o verranno represses, e di conseguenza gli istinti peggiori prevarranno portando conflitti e disordine sociale.

L'uomo deve affinare la propria naturale predisposizione ad agire in sintonia con il *qi* 氣, la forza che regola il mondo e l'intero cosmo. Mencio rielaborò questo concetto, attribuendo ad esso una valenza etica prima assente e coniando un termine speciale, *haoran zhi qi* 浩然之氣, l'essenza più pura dell'energia vitale, che trae alimento da quella fermezza d'animo che solo l'uomo superiore (*junzi* 君子) o il saggio possono raggiungere basando ogni loro azione sui principi morali più autentici. È un tipo di *qi* 氣 che plasma il carattere della persona, il suo temperamento, la sua volontà ed è una componente fondamentale dell'animo dell'uomo superiore, non solo perché ha sede nel cuore e ne regola la stabilità, ma anche perché discende dalla forza morale (*de* 德) che è alla base del comportamento maestoso del saggio, del sovrano illuminato, del Cielo stesso, e consente all'individuo di realizzare l'unità con tutte le cose, trascendendo l'umana esperienza e ponendosi in sintonia con l'universo. L'accumulazione progressiva di questo *qi* produce nell'individuo grande risolutezza e favorisce l'atteggiamento positivo di chi sa di essere nel giusto e possiede un coraggio morale basato sulla tranquillità e sulla sicurezza interiore, elementi basilari dell'animo imperturbabile (*budongxin* 不動心) proprio del saggio.

La consapevolezza del rischio di lasciarsi sopraffare dal male è indispensabile per il perfezionamento della propria crescita interiore e l'uomo deve costantemente impegnarsi affinché i valori positivi conferitigli fin dalla nascita dal Cielo abbiano compimento in lui. La sofferenza serve a temprare il carattere e a rafforzare la volontà, e grazie all'esperienza del dolore l'individuo è in grado di provare compassione. Mencio era convinto che alla nascita tutti gli uomini fossero eguali, ma che per molti di essi la piena realizzazione della propria natura fosse ostacolata, se non impedita, dalle condizioni sfavorevoli nelle quali gran parte dell'umanità si trovava a vivere, esposta alle influenze negative dell'ambiente, determinanti nel soffocare le inclinazioni positive innate. Garantire condizioni di vita accettabili e un sufficiente livello di benessere, prerequisiti dell'educazione morale, compete in primo luogo al sovrano ed era una responsabilità che egli doveva assumersi pienamente, rappresentando solo l'inizio e non il fine di un'accorta politica di governo, secondo l'esempio dei saggi sovrani del passato.

Fu su questi argomenti che il contrasto tra Mencio e altri intellettuali si fece aspro. I suoi maggiori antagonisti furono Gaozi 告子 (420-350 a.C.) e, nel III secolo a.C., Xunzi 荀

子 (310-219 a.C.). Secondo Gaozi l'uomo per sua natura non è né buono né malvagio, la morale non è innata in lui, non scaturisce dal profondo del suo cuore, deve piuttosto essere acquisita dall'esterno, come condizionamento culturale. Indurre gli uomini a un comportamento etico significa dunque intervenire in modo coercitivo, *contra naturam*. Più estrema fu la posizione assunta da Xunzi, convinto assertore di una visione cinicamente realista e razionale del mondo e dell'umanità, in conformità al clima politico presente alla vigilia dell'unificazione imperiale: l'uomo ha sentimenti tutt'altro che positivi, cupidigia e invidia sono innate in lui e alimentano desideri e ambizioni che è naturale egli voglia soddisfare. Lasciando libero sfogo a queste inclinazioni potenzialmente negative, litigiosità e avidità, violenza e disordine prevarranno e verranno meno i principi morali e di convivenza civile. Al pari di Gaozi, egli interpretò la natura dell'uomo come un'entità statica, la materia grezza su cui lavorare, la base concreta sulla quale intervenire per creare una sovrastruttura artificiale, non ritenendo plausibile l'idea menciana che si potesse arrivare alla completezza morale attraverso l'introspezione e la riflessione. Il termine impiegato per indicare sia il processo di affinamento dei propri caratteri naturali sia il fine ultimo che si vuole raggiungere è *wei* 偽, "l'agire razionale e consapevole che deriva dall'esperienza" grazie al quale l'uomo può trasformare (*hua* 化) la propria natura originaria (*xing* 性) e la propria natura istintiva (*qing* 情) e formare così una nuova natura (*wei* 偽) cui viene riconosciuto pieno valore morale. Questa operazione non altera la sostanza di cui ogni individuo è costituito, dà vita invece a una natura fittizia (*wei* 偽) che è in grado di interagire con la prima (*xing* 性).

Xunzi non riconobbe all'uomo alcuna autonomia morale, enfatizzò invece l'importanza dello studio del patrimonio culturale del passato, dei Classici e soprattutto delle norme rituali e di buona condotta (*li* 禮), il cardine intorno al quale far ruotare l'intero sistema di controllo morale, politico e sociale: "Grazie ai riti – ebbe a dire –, il Cielo e la Terra si congiungono in armonia, il sole e la luna splendono luminosi, le quattro stagioni si alternano con regolarità, le stelle e i pianeti si muovono in cielo, i fiumi e i corsi d'acqua scorrono tranquilli, ogni cosa prospera, e le passioni dell'uomo vengono mitigate e trovano il loro equilibrio. Grazie ai riti, gli inferiori diventano obbedienti e i superiori acquistano saggezza; tutto e tutti trovano, attraverso innumerevoli cambiamenti, la giusta collocazione."¹¹

Il contrasto tra Mencio, Gaozi e Xunzi nasce da una differente interpretazione degli insegnamenti di Confucio, le divergenze sono imputabili in larga misura alla diversa enfasi attribuita ad alcuni passaggi delle sue dottrine. La distanza tra le varie posizioni si ridusse in epoca imperiale nella teoria della complementarità di Dong Zhongshu 董仲舒 (179-104 a.C.), che associò la natura umana, potenzialmente buona, allo *yang* 陽 – il principio attivo, positivo, luminoso, maschile – e i desideri e le passioni allo *yin* 陰 – il principio passivo, negativo, oscuro, femminile –, e nella teoria di Yang Xiong 揚雄 (53 a.C. -18 d.C.), che considerò la natura dell'uomo un tutto indistinto, un amalgama di elementi di bontà e malvagità.

Il dibattito non si esaurì certo qui, per secoli venne alimentato da schiere di intellettuali che, nel solco della tradizione confuciana, conformarono le loro teorie al pensiero formulato in epoca classica, dando maggior rilievo all'impostazione scelta da Mencio.

¹¹ Xunzi 荀子, cap. 19.

In epoca moderna queste concezioni filosofiche trovano forse la rielaborazione più interessante nel pensiero di Li Zehou, una delle figure maggiormente significative del panorama culturale cinese degli ultimi decenni. Consapevole del millenario sviluppo dei quesiti di ordine ontologico e morale, egli ha sostenuto un'interpretazione non ortodossa del marxismo che considera i processi produttivi e di modernizzazione i veri propulsori di ogni mutamento e di ogni progresso, tanto sociale ed economico che culturale. Ritenendo insoddisfacenti le impostazioni precedenti fondate sull'individualità, egli ha formulato un sistema filosofico che pone l'*io* come condizione trascendentale di ogni giudizio possibile. Il pensiero di Kant viene rielaborato considerando i caratteri propri del pensiero cinese con un'impostazione critica che passa al vaglio tanto punti forti e punti deboli della tradizione, quanto le contraddizioni della cultura occidentale, nell'intento di formulare sintesi che rappresentino una filosofia universale moderna, quindi in grado di confrontarsi con l'evoluzione sempre più rapida della società.

Per Kant la percezione del mondo naturale deriva da un continuo processo di scelta e sintesi che, pur trovando realizzazione nell'esperienza del soggetto, consiste nell'elaborazione dei dati sensibili tramite funzioni costituite *a priori* prescindendo dall'oggetto stesso dell'esperienza. Il dovere, impulso razionale, determina l'azione morale assumendo nell'individuo la forma di imperativo categorico, che indica non ciò che rappresenta un vantaggio per l'individuo o per la società, ma la scelta universalmente giusta. Secondo Li Zehou le acquisizioni progressive dell'umanità condizionerebbero l'esperienza che a sua volta determinerebbe l'attività conoscitiva, mentre il mantenimento e l'evoluzione della specie sarebbero l'unico vero fine assoluto sotteso dall'imperativo categorico. La scelta morale, pur potendo richiedere il sacrificio di interessi particolari e contingenti, porrebbe il soggetto e la società di fronte alla responsabilità di realizzare il bene dell'umanità intesa come insieme significativo e inscindibile.

Si profila quindi il duplice compito di trasformare il mondo naturale grazie al progresso delle tecnologie e di migliorare individuo e società. I due obiettivi sono interdipendenti essendo l'ambiente e le risorse materiali funzionali alle esigenze della collettività e richiedendo l'evoluzione, come ogni cambiamento, l'assunzione di nuove competenze e schemi intellettuali.

Li Zehou ha illustrato le necessità complementari di migliorare l'ambiente esterno e di modificare il mondo interiore dell'individuo parlando di "umanizzazione della natura" (*zirande renhua* 自然的人化) e di "naturalizzazione degli esseri umani" (*rende ziranhua* 人的自然化), cercando di giungere a una sintesi tra tradizioni e filosofie occidentali e pensiero cinese che, con profonde valenze mistico-religiose, ha preconizzato l'armonia tra uomo e natura. L'impatto ambientale delle moderne tecnologie rende sempre più evidente che l'uomo non potrà mantenere il dominio sulla natura se non tentando di preservare quell'armonia e quell'equilibrio che in Cina sin dalla più remota antichità sono stati premesse della ricerca della vera unità tra Cielo, Terra e Uomo.

Il pensiero di Li Zehou è conforme all'antica concezione di un ordine cosmico che impronta a sé ogni realtà: il Cielo e la Terra, il divino e l'umano, l'anima e il corpo, il sensibile e il razionale, la natura e la società, mentre la tradizione occidentale ha sviluppato soprattutto la dialettica tra mondi e concetti nettamente separati e antitetici: realtà empirica

e verità, materia e spirito, fenomenico e noumenico, bene e male. Per i Cinesi invece la Via dell'Uomo (*rendao* 人道) si trova a interagire costantemente con la Via del Cielo (*tiandao* 天道), essendo la loro armonizzazione il fine che, per quanto difficile da realizzarsi, stempera e riassorbe ogni contraddizione.

Li Zehou fa del rispetto per una natura umanizzata, ma non alienata, uno dei punti fondanti dell'interpretazione moderna della dottrina marxista; egli cerca una nuova formulazione alla teoria della soggettività per la quale conia un neologismo, *zhutixing* 主體性 (reso *subjectivity* in inglese), dando una prospettiva più pragmatica e materialistica (*a posteriori*) rispetto a quella offerta dalla dottrina della soggettività (*a priori*) proposta da Kant. Il termine *zhutixing* è in parte mutuato dalla parola che ha il significato di soggettività (*subjectivity* in inglese): *zhuguanxing* 主觀性. *Zhuguanxing* e *zhutixing*, entrambe composte da tre sillabe, differiscono per la seconda: *guan* 觀, lett. "punto di vista, idea, concetto", connota la soggettività come prerogativa spirituale dell'individuo, mentre *ti* 體, lett. "corpo" come abbiamo visto, fa riferimento alla sfera fisica e materiale. Trovando *zhuguanxing* un termine inadeguato ad esprimere pienamente il proprio pensiero, Li Zehou conia dunque *zhutixing* e *subjectivity*, enfatizzando in questo modo i presupposti materiali della soggettività.

L'ambizione è che tale modello di soggettività racchiuda l'essenza stessa della civiltà, soprattutto nel campo dell'estetica. La sensibilità estetica deriverebbe dalla summa e dalla sublimazione di esperienze psicologiche e sociali sedimentatesi nel corso della civiltà e della vita dell'individuo, vedendo quindi come protagonisti sia il soggetto che l'intera umanità. Le opere d'arte esprimerebbero al massimo livello la natura umanizzata, cogliendo i riverberi più alti dell'attività umana, combinando, in un'incessante dissolversi e ricomporsi, sensibilità e razionalità con risultati sempre diversi e originali. "[L]a natura umana – egli scrive – non è né frutto della volontà divina, né puro istinto proteso alla soddisfazione delle esigenze dei sensi. In essa si fondono emozioni e razionalità, individualità e coscienza sociale, consapevolezza e sentimenti, intelletto e immaginazione. Potremmo dire che essa rappresenta la sedimentazione della razionalità in emozione, dell'immaginazione e dell'intelletto in consapevolezza e in sentimento, del contenuto nella forma."¹²

¹² Li Zehou, *The Path of Beauty. A Study of Chinese Aesthetics*, Oxford University Press, Hong Kong, 1994 (ed. italiana a cura di Amina Crisma: *La via della bellezza. Per una storia della cultura estetica cinese*, Prefazione di Maurizio Scarpari, Giulio Einaudi Editore, Torino, 2004, p. 266).