

# Associazione Italiana di Studi Cinesi

## Atti del XV convegno 2015

a cura di Tommaso Pellin e Giorgio Trentin



# Associazione Italiana di Studi Cinesi

## Atti del XV convegno 2015

a cura di Tommaso Pellin e Giorgio Trentin



CAFO  
SCAR  
I N A \_

*Associazione Italiana di Studi Cinese*

a cura di: Tommaso Pellin e Giorgio Trentin

© 2017 Libreria Editrice Cafoscarina

ISBN 978-88-7543-426-7

Libreria Editrice Cafoscarina srl  
Dorsoduro 3259 - 30123 Venezia  
[www.cafoscarina.it](http://www.cafoscarina.it)

Tutti i diritti riservati

*Prima edizione gennaio 2017*

## Indice

TOMMASO PELLIN GIORGIO TRENTIN <i>Prefazione</i>	7
VICTORIA ALMONTE La figura di Zhou Qufei e il valore storico del <i>Lingwai Daida</i> 岭外代答	11
SELUSI AMBROGIO La “Cina filosofica”: le ragioni dell’esclusione e la possibile replica di Mou Zongsan	31
LARA COLANGELO L’introduzione del diritto romano in Cina tra la fine del XIX secolo e l’inizio del XX: il contributo di Kang Youwei	40
SERGIO CONTI La formulaicità in cinese: tassonomie, funzioni e implicazioni per la didattica	50
AGLAIA DE ANGELI Il commercio della seta tra Italia e Cina, 1850-1915	62
ORNELLA DE NIGRIS Nascita e sviluppo del museo d’arte in Cina	73
GIULIA FALATO Influenze di Zhu Xi sull’opera di Alfonso Vagnone S.I. <i>Tongyou Jiaoyu</i> [educazione dei giovani] (ca. 1632)	87
FRINE BEBA FAVALORO L’insegnamento della cultura cinese nell’istruzione secondaria. osservazioni sullo stato dell’arte e costruzione disciplinare	98
GLORIA GABBIANELLI, AGNESE FORMICA Didattica del cinese LS: strumenti di supporto al contesto	107
SIMONA GALLO La traduzione culturale dell’opera critica di Gao Xingjian	118
ADRIANA IEZZI La <i>graffiti art</i> in Cina: il caso del <i>Kwanyin</i> clan di Pechino	131

TIZIANA LIOI	Diario di un viaggio d'inizio Novecento: note sui diari di Giovanni Vacca in Cina nel 1907-1908	142
LI YING	Nuove tendenze del teatro di prosa nel nuovo secolo	153
ELENA MACRÌ	Da <i>shanshui</i> 山水 a <i>fengjing</i> 风景? La percezione e la raffigurazione del paesaggio nell'arte cinese contemporanea	163
MICHELE MANNONI	"Cinese"?	180
MARCO MECCARELLI	<i>Long</i> 龍, il drago: motivo iconografico, animale sacro e simbolo di aggregazione. Analisi delle sue molteplici valenze alla luce delle ultime interpretazioni	191
MARINA MIRANDA	L'attuale ascesa della Cina e il passato imperiale: alcune reinterpretazioni contemporanee	211
LUISA M. PATERNICÒ	Studiare il <i>punti</i> : i materiali linguistici per l'apprendimento della lingua cantonese compilati a cavallo tra il XIX e il XX secolo	223
LUCA PISANO	Letteratura e identità del paesaggio: raccontare <i>chengnan</i> 城南 (il sud della città) a Taipei	244
LUISA PRUDENTINO	La memoria collettiva e individuale nei film contemporanei cinesi: una, nessuna, centomila?	266
GIULIA RAMPOLLA	Dalle lusinghe del capitalismo al disincanto della transizione: breve introduzione alla narrativa delle classi subalterne	277
VERONICA REGIS	Analisi degli errori nelle produzioni scritte e orali di apprendenti italofoeni principianti nelle scuole superiori	289
ANDREA SCIBETTA E WANG MEI-HUI	Metodologie di insegnamento della scrittura dei caratteri cinesi e analisi degli errori grammaticali di apprendenti italofoeni a livello base e intermedio	305

GABRIELE TOLA	
John Fryer Papers: stato dell'arte e prospettive di ricerca	322
ALESSANDRO TOSCO	
Acque vorticose e corde di seta: il suicidio delle eroine negli <i>zaju</i> 雜劇 di epoca Yuan	333
MARTINA TURRIZIANI	
I tre «eroi» del risorgimento italiano nello <i>Yidali youji</i> (1905) di Kang Youwei (1858-1927): un elogio a Cavour	347
SERENA ZUCCHERI	
Terminologia e terminografia come strumenti didattici del cinese per la formazione di traduttori e interpreti in ambito medico	358
<i>Abstracts</i>	370
<i>Profili degli autori</i>	382

## LA “CINA FILOSOFICA”: LE RAGIONI DELL’ESCLUSIONE E LA POSSIBILE REPLICA DI MOU ZONGSAN

Il rapporto tra passato e presente, tra tradizione e modernità in Cina è estremamente mutevole e complesso, le ragioni di questa complessità sono molte e tra queste c’è il peso che l’Occidente – il pensiero europeo e americano – ha avuto e continua ad avere in quanto metro di valutazione della stessa tradizione cinese. È ben noto il principio di “esclusione” del pensiero asiatico dalla filosofia che spesso viene attribuito a Hegel o alla cultura coloniale del XIX secolo. In questo articolo ci focalizzeremo sulla corretta definizione e collocazione storica di questa “esclusione”, per poi procedere ad una messa in discussione dei principi su cui essa si basa e lo faremo non servendoci di chiavi ermeneutiche (interculturale) alternative all’interno della stessa filosofia occidentale, bensì attraverso il pensiero di Mou Zongsan 牟宗三, uno degli intellettuali cinesi più rilevanti del XIX secolo appartenente al cosiddetto Neo-confucianesimo contemporaneo (当代新儒家).

Questa nota “esclusione” della filosofia cinese dal consesso delle filosofie, per quanto non netta come nei secoli XIX e XX, resta ancora oggi un assunto per molta filosofia occidentale ed un fardello per la controparte cinese.<sup>1</sup> Per decostruire questo “fardello” è necessario però stabilire in modo effettivo come questa esclusione si sia consumata e su quali basi intellettuali. Gli studi relativi all’orientalismo hegeliano hanno infatti prevalentemente fallito nel dimostrare la radicalità di questa esclusione, semplicemente perché la complessità dell’interpretazione dell’Oriente da parte del filosofo tedesco non è né univoca né così radicale come spesso si pensa.

---

<sup>1</sup> Questo “fardello” negli ultimi anni si è rovesciato, facendo passare la discussione accademica in seno alla filosofia dalla dimostrazione della filosoficità del pensiero cinese alla volontà di definire un cammino alternativo del pensiero che non sia filosofico e che possa quindi evitare il neologismo “filosofia” (*zhexue* 哲学) per concedersi lo spazio di un meno costrittivo utilizzo del termine “pensiero” (*sixiang* 思想). Su questo argomento di veda ad esempio Anne Cheng, “Les tribulation de la «philosophie chinoise» en Chine,” in *La pensée en Chine aujourd’hui*, a cura di Anne Cheng (Paris: Gallimard, 2007), 159-84. Si consideri che lo stesso rifiuto possa anche essere vista come rivendicazione di una identità e di una unicità, questo è particolarmente evidente nell’interesse politico che negli ultimi anni si è sviluppato relativamente alla tradizione cinese e alla peculiarità di questa cultura. Il “Socialismo con caratteri cinesi” (*zhongguo tese shehuizhuyi* 中国特色社会主义) necessita la specificità della tradizione cinese in quanto unica.

E l'attribuzione dell'esclusione alla temperie culturale più generalmente coloniale è altrettanto errata, essendoci tutte le basi per questa esclusione più di un secolo prima, in un'Europa storicamente molto diversa come quella del pre-Illuminismo e dell'Illuminismo.<sup>2</sup> Solo spostando l'attenzione verso la fine del XVII e l'inizio del XVIII secolo si può comprendere la monoliticità e forza di questa esclusione, che affonda le sue radici in un processo ermeneutico-culturale che ha a che fare con l'Europa dell'epoca piuttosto che con la Cina. Ci stiamo riferendo al complesso processo di secolarizzazione della cultura e quindi della filosofia, che ha le sue radici nell'elettismo e poi nell'Illuminismo tedesco.

Prima dell'esclusione, impropriamente detta hegeliana, i due principali paradigmi storiografici di interpretazione della cultura cinese furono: 1) l'inclusione all'interno della *philosophia perennis* o 2) l'inclusione in una corrente di pensiero liberale e antidogmatica pre-illuminista. Nel primo caso i pensatori cinesi venivano reputati tra gli eredi della diffusione dell'antica sapienza divina dopo il diluvio universale, Confucio sarebbe stato un "prisco theologo", propagatore di un pensiero compatibile col monoteismo giudaico-cristiano. È necessario specificare che ad essere inclusi erano solo i pensatori della Cina classica e nello specifico Confucio, non i pensatori cinesi contemporanei. Il secondo paradigma invece voleva la Cina contemporanea come terra di libertà di pensiero, di politica razionale, di meritocrazia (es. esami mandarinali) e soprattutto di ateismo razionale. Questa seconda teoria si rifà a Pierre Bayle (1647-1706) e poi ha nei *philosophe* i suoi maggiori e più noti sostenitori.

A queste due visioni, agli antipodi ma entrambe propense a valutare positivamente il pensiero cinese, si contrappone un filone – purtroppo completamente ignorato dagli studi sull'Orientalismo – estremamente rilevante ed influente su cui poi si poggiarono il kantismo e lo stesso hegelismo. Si tratta della filosofia eclettica tedesca di stampo luterano che ebbe nell'Università di Halle il suo fulcro e in Christian Thomasius (1655-1728) il comune maestro. Tra questi filosofi i più radicali sono Christoph August Heumann (1681-1764) e Jakob Brucker (1696-1770), il secondo è autore della più importante storia della filosofia del XVIII secolo, la *Historia critica philosophiae* (1742-4).<sup>3</sup>

<sup>2</sup> La tesi dell'arroganza Occidentale propria del colonialismo è ad esempio diffusa dal fondamentale *Orientalism* (1978) di Said, a cui è seguito un ininterrotto alternarsi di tesi a sostegno e tesi contrarie. Il mio studio non vuole essere espressamente un testo contrario alla chiave di Said ma il fatto di retrodatare l' "Orientalismo" inevitabilmente fa vacillare diversi assunti di tale studio che pur resta pioniere.

<sup>3</sup> Relativamente a questi tre paradigmi storiografici della filosofia si veda la monumentale *Storia delle storie generali della filosofia*, realizzata dal 1981 al 2004. I volumi relativi a questo periodo sono il vol. I, *Dalle origini rinascimentali alla "historia philosophica"*, Editrice la Scuola, Brescia 1981 e il vol. II *Dall'età cartesiana a Brucker* (Brescia: Editrice La Scuola, 1979). I successivi volumi sono pubblicati presso la casa editrice Antenore (Padova).



Heumann, seguendo la scuola di Thomasius, definisce la filosofia come “[...] la ricerca e lo studio delle verità utili su solide basi e principi”.<sup>4</sup> Mentre i testi delle tradizioni orientali “[...] sono scritti da pretuncoli [Pfaffe] del paganesimo [...]”,<sup>5</sup> dove Pfaffe è il termine dispregiativo usato dai protestanti per definire il parroco o sacerdote cattolico, che opprime i credenti lasciandoli nell’ignoranza. L’idea del pensatore orientale in quanto casta ereditaria che assoggetta il resto del popolo e che ragiona solo per affidamento all’autorità, viene ribadito in modo definitivo da Brucker:

Quando potremo ristabilire attraverso regole [certe] il significato adeguato di filosofia; quando sarà tracciata una distinzione tra, [da un lato,] i diversi saperi e concezioni delle cose delle persone comuni e, [dall’altro,] la filosofia; quando le origini della filosofia verranno distinte dal suo accrescimento e approdo formale; e quando sarà fatta una distinzione netta nelle modalità in cui il pensiero viene propagato, con da una parte il modo del controllo genitoriale e dell’autorità dell’insegnamento, mentre dall’altra il metodo filosofico accurato e la riflessione investigativa che fanno uso della catena causale: solo allora ogni controversia [sull’esistenza o meno della filosofia barbarica] scomparirà e si presenterà per ciò che è, una [mera] disputa linguistica (λογομαχίαν). [...] Chiunque analizzi la natura della filosofia barbarica può rendersi conto che costoro hanno riflettuto solo attraverso nozioni semplici, invece che scientifiche. Inoltre, loro propagano ai posteri una ricerca della verità che è stata compiuta attraverso la meditazione e la tradizione invece che grazie alla dimostrazione [scientifica...].<sup>6</sup>

Da questa considerazione programmatica, che discende dalla definizione della filosofia come pura ricerca di principi razionali, non può che venire una drastica critica del pensiero cinese, il quale rispetto agli altri pensieri “barbarici” ha l’aggravante di essere stato acclamato dai perennalisti che culminano in Leibniz e dagli illuministi francesi,<sup>7</sup> entrambi tra i maggiori avversari filosofici dell’eclettismo tedesco. Secondo Brucker, da quanto ha detto ne consegue senza alcun dubbio che “[...] la filosofia cinese è calce senza sabbia dispersa da una scopa; è inefficace,

<sup>4</sup> “[...] eine Untersuchung und Erforschung nützlicher Wahrheiten aus festen Gründen und principis” in Christoph August Heumann, *Acta philosophorum, das ist: Gründliche Nachrichten aus der Historia philosophica* (Halle: Rengerischen Buchhandl, 1715-1727) I, 1, 95.

<sup>5</sup> “welche die Pfaffen im Heydenthum gescrieben habth” (A. Heumann, *Acta philosophorum*, I, 2, 209).

<sup>6</sup> “Quod si enim philosophiae propria significatio pro norma fuisset adhibita, si distinctum fuisset, inter eruditionem et cognitionem rerum a vulgo diversam, et inter philosophiam, si philosophandi initia ab incrementis et formali habitu fuissent separata, si modus tradendi sapientiam per auctoritatem parentis et magistri a philosophandi methodo accurata et meditatione cuncta per causas et principia sua inquirente fuisset segregatus, facile tota controversia in λογομαχίαν abitura evanuisset. [...] Quisquis vero barbaricae philosophiae indolem perdidicit, fatebitur, eos simplici potius cognitione, quam scientifica, quod ajunt, meditatione veritatem indagasse, et traditione potius, quam demonstratione ad posterum propagavisse [...]” in Jakob Brucker, *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, (Lipsia: Literis et impensis Bern. Christoph Breitkopf, 1742-1744), I, 49.

<sup>7</sup> Si tratta dei primi due paradigmi che abbiamo precedentemente menzionato.

incapace di connettere correttamente i propri principi, completamente incapace di raggiungere stabili e definitive conclusioni”.<sup>8</sup> La pietra tombale sulla “Cina filosofica” è stata posta, quasi un secolo prima delle *Lezioni sulla storia della filosofia* (1825-6) di Hegel, normalmente indicate come la fonte dell’esclusione. Le ragioni fondamentali di questa esclusione si basano sull’irrazionalità, illogicità e mancanza quindi di universalità del pensiero cinese. Il pensiero filosofico per l’Ecllettismo tedesco deve essere in grado di formulare idee chiare e distinte, deve individuare l’errore razionale e giungere a conclusioni certe e quindi universali. Secondo questi pensatori, nell’antichità solo il pensiero greco ha intrapreso questa strada e nella modernità l’ecllettismo tedesco ha raggiunto l’apice, a cui Hegel poi sostituì il proprio sistema dell’idealismo. Da quanto abbiamo affermato, dovrebbe esser emerso con chiarezza che la ragione dell’esclusione della filosofia cinese è prima di tutto logico-razionale, prima di esser motivata su basi morali, sociali, razziali o comportamentali. Questa seconda chiave fu invece una delle basi fondamentali per l’esclusione ottocentesca, che anch’essa affonda le sue radici nel pensiero settecentesco del dispotismo orientale e dell’inferiorità umana dei non-occidentali, senza però essere la più condivisa in ambito filosofico. La prima esclusione filosofica fu su basi razionali ed è ancora oggi la ragione di esclusione più duratura e appoggiata da diversa filosofia occidentale che non si definirebbe mai razzista, bensì razionale.

Il cuore dell’esclusione dell’Oriente dalla filosofia è quindi la mancanza di universalità, l’incapacità di offrire teorie razionali certe o proposizioni scientificamente assolute, e non il colonialismo storico incontratosi con l’idealismo hegeliano, come sostenuto da moltissimi studi di Orientalismo. Alle basi razionali di questa esclusione ora proveremo a rispondere chiamando in causa la teoria degli universali di Mou Zongsan 牟宗三 (1909-95) come espressa in *Diciannove lezioni sulla filosofia cinese*,<sup>9</sup> poiché crediamo che il modo migliore per sostenere la validità del pensiero cinese sia farlo parlare più che parlare al suo posto, perché altrimenti

<sup>8</sup> “[...] philosophia Sinensem esse calcem sine arena, scopasque dissolutas, nihil cohaerere, nihil apte suis principiis connecti, nihil quod certas et definitas conclusiones efficere valeat afferri.” (J. Brucker, *Historia critica*, V, 879).

<sup>9</sup> Una traduzione in inglese delle *Lezioni* è da poco disponibile: Mou Zongsan, *Nineteen Lectures on Chinese Philosophy*, traduzione di Esther C. Su (Leipzig: CreateSpace, 2015). Noi abbiamo consultato questa traduzione ma non concordando con molte scelte traduttive, le traduzioni che seguono sono sempre nostre dall’originale cinese. Su questa traduzione e sul percorso di Mou si veda Selusi Ambrogio, “Mou Zongsan: la traduzione delle *Diciannove Lezioni* e il circolo ermeneutico”, *Lo Sguardo*, 20 (2016): 297-302. Di Mou sono uscite anche traduzioni in lingue occidentali di altre opere: Mou Zongsan, *Spécificités de la philosophie chinoise*, traduzione di Ivan Kamenarović e Jean-Claude Pastor (Paris: Cerf, 2003) e Jason Clower (a cura di), *Late Works of Mou Zongsan: Selected Essays on Chinese Philosophy* (Leiden/Boston: Brill, 2014). Invece sul pensiero di questo autore le monografie da citare sarebbero diverse, ci limitiamo a menzionare solo alcune di quelle interamente a lui dedicate: Sebastien Billioud, *Thinking Through Confucian Modernity: A Study of Mou Zongsan’s Moral Metaphysics* (Leiden/Boston: Brill, 2011); Serina N. Chan, *The Thought of Mou Zongsan* (Leiden/Boston: Brill, 2011); Jason T. Clower, *The Unlikely Buddhologist: Tiantai Buddhism in the New Confucianism of Mou Zongsan* (Leiden/Boston: Brill, 2010).

rischieremmo di rimanere sempre nel "bacino" intellettuale di un'Occidente che parla di Oriente.

Mou apre le sue lezioni affrontando la questione della limitatezza (*xianzhi* 限制) dell'uomo, limitatezza che riguarda il suo corpo, la sua capacità di comprensione, i suoi sentimenti e che quindi corrisponde alla sensibilità, ciò che secondo i neoconfuciani di epoca Song come i fratelli Cheng (Cheng Hao 程颢 e Cheng Yi 程颐) e Zhu Xi 朱熹 rientra nel *qi* 氣. Questa sensibilità è definita una *xing'er shangde biranxing* 形而上的必然性 'necessità metafisica'. Questa necessità non pertiene alla logica (formale) bensì all'aspetto vitale, al fatto che la materia sia composta di *qi* 氣 e che quindi non possa essere altrimenti. L'uomo si manifesta "*zai yi tongkong zhong* 在一通孔中",<sup>10</sup> "nell'apertura" (pertugio!) e quindi ha la prospettiva sul mondo di tale spiraglio. La limitatezza dell'uomo è il suo essere un punto di vista rispetto al "*dao* che è la completezza, una totalità" (道是完整的, 它是全).<sup>11</sup> Ovviamente l'uomo ha anche limitazioni "estrinseche", come l'ambiente che lo circonda, ma non si può trascurare questa limitazione intrinseca che è, come abbiamo detto, una "necessità metafisica". Dice Mou:

[...] il senso che abbiamo dato all'inizio a questa limitatezza è stato solo in negativo, sembrerebbe quasi che ci impedisca di far emergere nella loro intelligenza il *dao* [道] e il principio [理] e ciò sarebbe di certo negativo. Ma in verità è l'opposto, poiché quando si è in grado di comprendere che questa limitatezza è una necessità metafisica, essa acquisisce una valenza positiva. Si potrebbe dire che la verità per manifestarsi abbia bisogno della limitatezza, se non ci fosse quest'ultima la verità non potrebbe darsi. Quindi allo stesso tempo la limitatezza ci limita, ma anche nello stare nella limitatezza ci permette di incarnare [体现出来] la verità. È questo il motivo per cui la Scuola [Neoconfuciana] del principio [理学家] ha riconosciuto tanta importanza al *qi*, poiché essendo questo una necessità metafisica, ci intrappola e limita, ma allo stesso tempo per manifestare il principio [理] non possiamo farne a meno. Allontanarsi dal *qi* significherebbe non manifestare il principio. Quindi le potenzialità del *qi* sono di duplice natura, positiva e negativa. Il nostro corpo è certamente limitato, quando lo si odia si può arrivare anche al suicidio, a distruggerlo. Ma esso ha anche una funzione utile poiché il *dao* e la verità per manifestarsi necessitano questa vita. Questa è la natura tragica dell'uomo, il dramma umano si situa proprio in questo spazio. Il *dao* ne ha bisogno per manifestarsi, essa è un'apertura [通孔]. [Ma] essendo la vita un'apertura ed essendo limitata, poiché il *dao* deve manifestarsi attraverso quest'apertura, allora non può incarnarsi nella sua intelligenza, e questo invero non lo limiterebbe?<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Mou Zongsan, *Zhongguo zhaxue shijiu jian* (Beijing: Zhongguo Banben Tushuguan, 2009), 8. L'edizione a nostra disposizione è in caratteri semplificati essendo stampata nella Repubblica Popolare e non a Taiwan come la più nota edizione di tutte le opere.

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> Mou Zongsan, *Zhongguo zhaxue*, 9-10: "[...] 我们刚开始的时候所说的限制只是消极的意义, 好象是这个限制使我们不能把道, 理全部表现出来, 这好像是不好。事实上, 反过来说, 如果你了解这限制有它形而上的必然性的时候, 它也有积极的意义。也就是说, 真理必须要通过这限制表现, 没有限制就没有真理的表现。所以这个限制, 它同时限制你, 同时使你

Certamente lo limita, prosegue Mou, e questo è il paradosso che Zhuangzi chiamava *diaogui* 吊诡, poiché i cinesi hanno compreso da sempre la paradossale “apertura” che è l’uomo, mentre è un concetto che resta arduo per gli Occidentali da afferrare.<sup>13</sup> Essendo la vita il luogo in cui si manifesta il *dao*, è al suo studio e alla morale che si rivolgono le maggiori attenzioni in Cina, mentre in Grecia l’attenzione si focalizza fin da subito sulla natura e sulla ragione teoretica, legata all’astrazione e al linguaggio.

La verità, prosegue il filosofo, non deve essere intesa univocamente, solo come verità verbale – ci permettiamo di dire come *Logos* – ma ha bensì due accezioni: *zuowaiyande* 做外延的 e *zuoneirongde* 做内容的 che lo stesso autore traduce in inglese con *extensional truth* e *intensional truth*.<sup>14</sup> Due termini che provengono dalla logica russelliana, dove “estensione” è ciò che è indicato da una proposizione, “[...] l’astratto corrispondere o non corrispondere ai fatti”,<sup>15</sup> la componente oggettiva, mentre l’ “intensione” è ciò che quella proposizione vuole suscitare in chi la recepisce, quindi la componente soggettiva. Mou sottolinea che la verità estensionale è propria delle scienze, quanto all’intensionale è invece il genere di verità ricercata da Buddismo, Daoismo e Confucianesimo, i *sanjiao* 三教 cinesi. E questa verità intensionale, quindi propria della percezione è evidente nella reazione umana dinanzi a questi pensieri: una ‘sensazione di veridicità’ (*zhenshigan* 真实感) condivisa.<sup>16</sup> Solo queste verità sono in grado di cogliere la vita nella sua interezza per quella che è, quindi apertura del *dao*. Mou alza il tiro aggiungendo che se si rifiuta la portata di questa verità intensionale, accettando solo la veridicità dell’estensionalità scientifica, si è costretti a fare *ziwo fouding* 自我否定, reso con *self-denial*.<sup>17</sup> Quindi si negherebbe la propria umanità, la propria natura di essere dotato di sensazioni oltre che di intelletto razionale.

Evitando la negazione dei propri sentimenti e della propria “intensionalità” non si può che arrivare a comprendere il sentimento suscitato da un poema o, soprattutto, dall’ascolto di un insegnamento filosofico, come quelli buddhista, daosta e confuciano. Questi sentimenti sono condivisi, perché comune è l’ “apertura” umana, e quindi hanno una ‘relativa universalità’ (*xiangdang pubianxing* 相当普遍

---

在限制之中把真理体现出来。因此理学家很看重这个气，气虽然是形而下的，它阻碍，限制我们，但同时你要表现那个理也不能离开气。离开气，理就没表现。所以气这个成分有它正反两面的作用。我们这个身体当然是个限制，讨厌的时候你当然也可以自杀，把它毁掉。但是它也有它的作用，就是“道”，“真理”必须通过这生命来表现。这是认得悲剧性，人的悲壮性就在这个地方。道必须通过它来表现，它是个通孔。它既然是个通孔，就同时有个限制，道就在一个通孔上显现，并没有全体表现出来，这不就是被限制了吗？

<sup>13</sup> Mou Zongsan, *Zhongguo zhexue*, 10.

<sup>14</sup> Per una descrizione efficace di questi universali si veda Tang Refeng, “Mou Zongsan on intellectual intuition,” in *Contemporary Chinese philosophy*, a cura di Cheng Chungying e Nicholas Bunnin (Oxford: Blackwell Publisher, 2002), 340-2.

<sup>15</sup> “Estensione – intensione” in *Enciclopedia Garzanti di Filosofia* (Milano: Garzanti editore, 1993), 339.

<sup>16</sup> Mou Zongsan, *Zhongguo zhexue*, 22.

<sup>17</sup> Mou Zongsan, *Zhongguo zhexue*, 23.

性), dove "relativa" sta per adeguata, che soddisfa l'intensionalità.<sup>18</sup> Il sentimento del singolo non ha universalità in sé ma solo quando diviene condiviso in una forma adeguata e quando è elevato a riflessione o discussione filosofica.

Mou prosegue il suo ragionamento cercando una ulteriore traduzione in cinese per le due verità: per *extensional* propone *guangdude* 广度的 e per *intensional* *qiangdude* 强度的. Estensionale diviene "estensivo", quindi di ampio riscontro; mentre intensionale acquista il significato di "intensivo" o "intenso", quindi profondo. La verità estensiva riguarda le quantità, la generizzabilità delle leggi razionali. All'opposto la verità intensiva riguarda la profondità, che per l'uomo è la sua interiorità. L'estensività corrisponde all'esteriorità e all'oggettivazione della cosa studiata, mentre l'intensività non allargando il suo raggio non esce dal soggetto, scava nel soggetto e non lo fa oggetto. Solo l'intensività lasciando al soggetto il ruolo di soggetto può permettergli di liberarsi attivamente e raggiungere l'illuminazione o comprensione (*ming* 明) senza perdersi nella pura 'comprensione discorsiva'<sup>19</sup> delle scienze. Emblema del comprendere "intensivo" è il *liangzhi* 良知, la "conoscenza [morale/buona] innata" di Wang Yangming, massimo neoconfuciano di epoca Ming. Secondo Mou, in Occidente solo Kant si è avvicinato a questo tipo di conoscenza attraverso la *Critica della ragion pratica*, sebbene senza giungere al fondo di questo concetto.

L'ultimo passo dialettico dell'autore porta ad una ulteriore coppia: 1. estensionale/estensivo corrisponde ad 'astratto' (*chouxiangde* 抽象的), poiché l'universalità logica o scientifica è in sé astratta in quanto concetto; 2. Intensionale/intensivo corrisponde invece a 'concreto' (*jutide* 具体的), essendo un universale condiviso in quanto ogni essere è nella condizione di 'apertura' (*tongkong* 通孔) ma anche un universale particolare, essendo ogni «apertura» (vita umana) unica e specifica. Il pensiero cinese, stando all'argomentazione di Mou, si caratterizza per essere una 'filosofia concreta' (*jutide zhexue* 具体的哲学):

[...] l'universale concreto ha adattabilità (弹性), proprio perché è concreto, si può dire che questa concretezza indichi l'adattabilità stessa. Si può dire che questa verità abbia sia la natura dell'universalità (普遍性) sia quella della particolarità (独特性). Questa particolarità, però, non ha l'aspetto dell'evento, poiché la verità non è un evento, non avendo la natura dell'eccezionalità, ma anzi ha il carattere dell'universale, che in questo specifico contesto può esser chiamato universale concreto (具体的普遍). [...] I cinesi di un tempo amavano indagare questo principio ed è facile rintracciarlo, è solo che non avevano questi termini. Se noi spiegassimo questi termini a Wang Yangming o al maestro Zhizhe, loro li capirebbero appena uditi, poiché loro stessi insegnavano l'universale concreto.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Mou Zongsan, *Zhongguo zhexue*, 25.

<sup>19</sup> *discursive understanding* nel testo, senza cinese (Mou Zongsan, *Zhongguo zhexue*, 28).

<sup>20</sup> Mou Zongsan, *Zhongguo zhexue*, 32-33: "[...] 具体的普遍性就有弹性, 因为它具体, 这个具体就是指有弹性说的。这种真理既可以说有普遍性, 也可以说它有独特性。这个独特性不是

L'esempio più frequente, offerto da Mou, di questo universale che è intensionale, intensivo e concreto è il concetto confuciano di *ren* 仁, che non è norma morale, bensì descrizione dell'essenza concreta dell'umanità, è l'universale dell'umano, è l'umanità che si manifesta in forma concreta e particolare nel singolo uomo che ne è a sua volta occasione di manifestazione in quanto "apertura" (*tongkong* 通孔). E il carattere 仁, che normalmente viene tradotto in italiano con "benevolenza", in realtà significa che l'uomo diviene umano (*ren* 人) solo se è in relazione con l'altro uomo, solo se è e resta nella sua condizione di apertura.

In conclusione possiamo certo chiederci cosa degli eclettici tedeschi come Heumann o Brucker potrebbero pensare della definizione della filosofia occidentale in quanto "astratta", lontana dall'uomo e dalla sua vita. Certamente non accetterebbero la definizione di filosofia cinese come "concreta" e relativa all'umano. Ma noi troviamo che sia proprio la definizione dell'universale concreto uno degli sforzi intellettuali innegabili di Mou Zongsan, motivato proprio dalla sua determinazione nel sostenere la capacità universale del pensiero cinese, da un'intrinseca potenza concreta. Mou Zongsan compie un complessissimo percorso nella sua carriera intellettuale, dalla logica occidentale, al Buddhismo e poi il Kantismo e infine il ritorno al Neoconfucianesimo, in una spirale di domande che cercano risposte proprio nell'intreccio di questi sistemi intellettuali. È innegabile l'influenza del kantismo in Mou anche solo in quanto ricerca di "ponti traduttivi" tra pensieri, ma questa influenza non diviene mai sudditanza intellettuale. Mou critica Kant mentre lo traduce, lo rovescia e lo affronta come pochi filosofi occidentali hanno avuto il coraggio di fare. Proprio perché erede di un suo tenzone con Kant, Mou sembra ottenere quella distanza dal pensiero cinese che gli permette di penetrarlo con maggiore consapevolezza. Chiunque abbia letto col proprio *xin* 心 (mente-cuore) i variegati testi del pensiero cinese avrà certamente percepito quella volontà di dimostrare razionalmente qualcosa che sia al di là della ragione astratta, ma che pertiene all'uomo in quanto uomo. Il fatto di far riconoscere come razionalità e validità questa volontà scrupolosamente seguita, è lo sforzo che appartiene a molti pensatori cinesi e indiani del XX e XXI secolo, ma che ha anche dei sostenitori (più o meno consapevoli) nei filosofi heideggeriani e post-moderni. È espressione dell'ambizione di un'altra possibilità della filosofia che sia filosofia e si riappropri di un spazio, non esclusivo, ma che le spetta di diritto. Non uno spazio di alterità filosofica, bensì di comunione nella filosofia, poiché la definizione di alterità rischia sempre di opporre. Secondo noi, è sempre più autenticamente filosofico creare "spazi di pluralità", dove far incontrare Brucker e Mou, più che porli su "due sponde altre".

---

形容事件，因为真理不是事件。它有独特性，可是它的独特性也不是形容事件，因为真理不是事件。这个独特性不是形容事件，因为真理不是事件。它有独特性，可是它的独特性也不是事件的特殊性，而且它又有普遍性，就是在这种状态之中它叫做具体的普遍。[...] 这种道理以前中国人最喜欢讲，也最容易表现这一套，只是他没有这些名词。如果你把这些名词解释给王阳明听，给智者大师听，他一听就懂，因为他就是讲具体的普遍。”

## Bibliografia

- Aa. Vv. *Storia delle storie generali della filosofia*, vol. I, *Dalle origini rinascimentali alla "historia philosophica"*. Brescia: Editrice la Scuola, 1981.
- Aa. Vv. *Storia delle storie generali della filosofia*, vol. II, *Dall'età cartesiana a Brucker*. Brescia: Editrice La Scuola, 1979.
- Aa. Vv. *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*. Milano: Garzanti editore, 1993.
- Ambrogio, Selusi. "Mou Zongsan: la traduzione delle *Diciannove Lezioni* e il circolo ermeneutico." *Lo Sguardo* 20 (2016), 297-302.
- Billioud, Sebastien. *Thinking Through Confucian Modernity: A Study of Mou Zongsan's Moral Metaphysics*. Leiden/Boston: Brill, 2011.
- Brucker Jakob. *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*. Lipsia: Literis et impensis Bern. Christoph Breitkopf 1742-1744.
- Serina, N. Chan. *The Thought of Mou Zongsan*. Leiden/Boston: Brill, 2011.
- Cheng, Anne. "Les tribulation de la «philosophie chinoise» en Chine." In *La pensée en Chine aujourd'hui*, a cura di Anne Cheng, 159-84. Paris: Gallimard, 2007.
- Closer Jason T. *The Unlikely Buddhologist: Tiantai Buddhism in the New Confucianism of Mou Zongsan*. Leiden/Boston: Brill, 2010.
- Clower Jason T. (a cura di). *Late Works of Mou Zongsan: Selected Essays on Chinese Philosophy*. Leiden/Boston: Brill, 2014.
- Heumann Christoph August. *Acta philosophorum, das ist: Gründliche Nachrichten aus der Historia philosophica*. Halle: Rengerischen Buchhandl, 1715-1727.
- Mou Zongsan 牟宗三. *Zhongguo zhexue shijiu jiang* 中国哲学十九讲. Beijing: Zhongguo Banben Tushuguan, 2009.
- Mou Zongsan. *Spécificités de la philosophie chinoise*. Traduzione di Kamenarović, Ivan e Jean-Claude Pastor. Paris: Cerf, 2003.
- Mou Zongsan. *Nineteen Lectures on Chinese Philosophy*. Traduzione di Esther C. Su. Leipzig: Create Space, 2015.
- Tang, Refeng. "Mou Zongsan on intellectual intuition." In *Contemporary Chinese philosophy*, a cura di Cheng, Chungying e Nicholas Bunnin, 327-346. Oxford: Blackwell Publisher, 2002.
- Said, Edward. *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*. Milano: Feltrinelli, 2001.