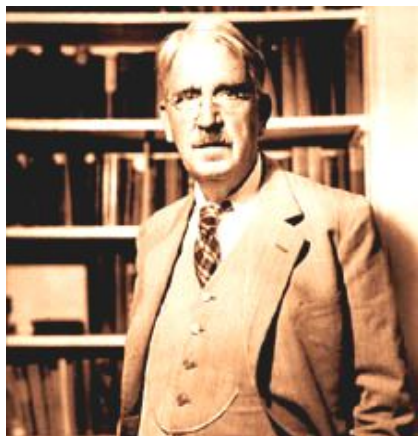
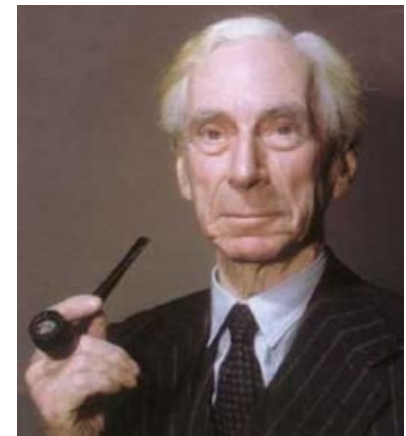


Allorché la filosofia occidentale penetra in Cina attraverso le traduzioni di Yen Fu⁽¹⁾, il pensiero cinese presenta già sviluppi consapevoli verso una moderna esperienza dell'attività razionale ed evidenti presupposti per una sua epistemologia. Per esempio, l'opera *Jen Hsiieh* di T'an Ssu-t'ung⁽²⁾, che precede l'apporto di Yen Fu, introducendo nel neo-confucianesimo riflessioni e idee riguardanti le scienze naturali moderne, è già indicativa di una determinata evoluzione della filosofia. Pertanto le traduzioni di Yen Fu hanno conseguenze notevoli in quel mondo di cultura. Il filosofare cinese di questi ultimi cinquant'anni può offrire a noi occidentali una esperienza di attuale valore speculativo, in quanto si è dinanzi a pensatori di una stirpe che reca in sé intatte forze intuitive della sostanza perenne del mondo e una correlazione mai venuta meno, in senso pratico ed esistenziale, con ciò che di vivente è nella natura e nel creato; e tali pensatori – a differenza degli occidentali che hanno avuto l'attività razionale come una conseguenza della perdita della comunione con le forze profonde della natura – hanno assunto il processo logico, il giudizio, la scienza del pensiero, con attitudine sperimentale, realistica, diremmo pragmatica.

Tuttavia, leggendo la *Storia della filosofia cinese* di Fung Yu-lan⁽³⁾ →, si avverte come l'iniziale contatto con la filosofia europea non sia stato qualcosa di completo. Già è probabile che le conoscenze di Yen Fu si limitassero alla filosofia inglese e a qualche aspetto di quella francese, e che perciò mancasse la dimensione idealistica, quella che ha inizio con Kant e che raggiunge culminazioni decisive per il pensiero occidentale, con Fichte, Schelling, Hegel. Né un'autentica conoscenza di questa dimensione sembra sia stata possibile a Wang Kuo-wei⁽⁴⁾: e si badi che diciamo "conoscenza" – ossia qualcosa che è comprensione e attiva immedesimazione – non "informazione" o "nozione".



Ancora indicativo in tal senso è il contatto della cultura cinese con due filosofi come ← John Dewey e Bertrand Russel → che nel 1919 tennero conferenze all'Università di Pechino e altrove. Si tratta indubbiamente di personalità notevoli, ma non certo rappresentative di quella esperienza spirituale che è al centro della filosofia moderna e che, esprimendosi essenzialmente in una *ricerca nuova dell'io*, è la sola che può spiegare la civiltà occidentale contemporanea, le sue gravi difficoltà, ma anche le sue forze e i suoi slanci creativi verso il futuro.



In altre parole, v'è da chiedersi se la filosofia che è virtualmente la forza ideale dell'Occidente – ancora non ben compresa o astrattamente compresa dagli stessi occidentali – quella che passa attraverso Vico, Hegel, Rosmini, Gioberti, Spaventa, Gentile, sia potuta giungere alla Cina, nel periodo del suo decisivo orientamento verso la logica moderna. È chiaro che ancora qui alludiamo a un contatto ideale, a una comprensione, non certo alla informazione ordinaria o erudizione, che comunque è a tutti possibile.

Infatti, la direzione nuova che si riscontra nella cultura cinese è positivistico-logica, è un realismo con gradazioni diverse, che rivela il limite kantiano dell'esperienza raziocinante, e perciò sembra mancare di quanto in Occidente è stato acquisito nel campo del pensiero ai fini di un superamento di tale limite nell'ambito dell'attività pensante stessa: superamento che, per esempio, ha propiziato alla scienza ultima vedute più concrete riguardo all'origine dell'uomo, che sono una messa in evidenza degli errori di pensiero derivanti dalle indagini di Darwin e di Haeckel, la cui sostanza sperimentale rimane intatta, ma viene assunta da un pensiero che è cosciente di essere esso – come attività concreta – a stabilire i nessi del processo evolutivo, che senza tali nessi sarebbe nulla; mentre in sede strettamente tecnica viene acquisito che non l'uomo deriva dall'animale, bensì quest'ultimo è l'espressione involutiva di forme bio-psichiche di cui l'uomo delle origini via via si è andato liberando.

Ma un impulso fecondo indubbiamente è derivato al moderno pensiero cinese dalla sua possibilità di rivolgere le forze della logica alle antiche dottrine, al Buddhismo, al Confucianesimo, al Neo-taoismo, al Neo-confucianesimo, che sono già una "via razionale": v'è la conversione speculativa di una saggezza che non è soltanto metafisica, ma simultaneamente un dato proprio alla natura di questo antichissimo e sempre giovane popolo, alla sua razza, al temperamento, alla tradizione non soltanto scritta ma altresì vissuta come retto istinto. E da quanto ci giunge oggi dalla Cina come indagine di pensiero, come formulazione epistemologica, come scienza sperimentale, si ha

la sensazione della vasta elaborazione di una conoscenza nuova del mondo, che, mentre accusa la unilateralità realistico-positivista, evidentemente chiama in atto forze di pensiero che appartengono alla saggezza naturale della stirpe, tuttavia individualizzandole e stimolandole a un processo speculativo ulteriore. Qui il complesso mondo della filosofia cinese, l'antica saggezza taoistica e quella confuciana rifluiscono in diverse nuove dialettiche, rafforzate dalla "logica dell'astratto" giunta dall'Occidente, si trovano dinanzi a un compito nuovo: quello di portarsi oltre la "logica dell'astratto", che è logica meccanica di ogni "realismo", o realtà astratta. Mentre Fung Yu-lan nel suo *Nuovo trattato sulla natura dell'uomo (Hsin Li-hsiueh)*, ci ha fatto comprendere come il pensiero cinese si trovi alle soglie di una sistemazione dell'essere, segni più recenti ci dicono che questa potrebbe esaurire in un universo materiale, disanimato, le sue possibilità spirituali.

Il problema dell'esperienza è moderno: perché sorgesse, doveva prima essere acquisito il concetto della cognizione scientifica in senso a priori analitico e perciò necessario, quale si costituì agli inizi della nuova filosofia con Cartesio; ma l'empirismo in Kant diviene criticismo, ossia acquisisce più decisa coscienza della sua ispirazione critica (Gentile): tuttavia la sintesi kantiana va nuovamente a presupporre una materia che il soggetto non può penetrare. E non certo il realismo posteriore o il positivismo sono quelli che in Occidente potranno risolvere il problema. Occorrono amore per la realtà concreta e acutezza di sguardo per vedere dove e come il problema può essere risolto.

L'anima cinese contemporanea ci offre in questo momento un quadro in cui sono presenti tutte le possibilità sia verso il superamento del limite kantiano, sia verso quella involuzione della dialettica post-idealista che rende confusa l'attuale posizione speculativa dell'Occidente. Un elemento positivo in questo nuovo pensiero cinese, è, tuttavia, la fiducia nel pensare. Sembra ingenuo rilevarlo, eppure è il sentimento che dà valore ad ogni logica umana: un sentire così trasparente che è come il tessuto stesso dell'idea. Lo scettico, che porta il suo dubbio sino al pensare stesso, ha bisogno appunto del pensiero per esprimere la sua posizione negatrice: con ciò manifesta una sia pur occulta fiducia nel pensare. Il materialista, che nega ogni metafisica, ha pure necessità dell'attività metafisica per fare della sua fede un sistema. Come osserva lo stesso Fung Yu-lan nel suo *Hsin Li-hsiueh*, non è difficile vedere come le idee di "Li" e "Ch'i" siano deducibili dalla premessa che una realtà comunque ci è dinanzi, quale che sia la forma della esperienza di essa. Si tratta di procedere oltre questa posizione, avvertendo che una simile premessa è già "idea".

Chi guardi il getto di una cascata, senza mettere in moto il pensiero, può guardare all'infinito senza rendersi conto del senso di quel fenomeno, ma è evidente che, se il suo pensare entra in azione, ogni aspetto del fenomeno gli diviene chiaro. Ogni azione peraltro ha in sé, anche se non manifestamente, il germe di un pensiero, per cui chi potesse guardare senza pregiudizi il complesso dell'esistere, scoprirebbe che alla radice di ogni agire vi è l'ideare e che solo l'idea può permettere la negazione stessa del mondo delle idee. D'altra parte, si ingannerebbe chi credesse che la forza e la realtà delle idee si coltivino con la filosofia: il mondo sarebbe allora salvato dai filosofi. Occorre invece precisare che i filosofi, oggi più che mai, rispetto alla realtà delle idee si trovano nella stessa situazione "intellettualistica" propria a qualsiasi altro individuo. È un fatto che chi sa pensare sa dare il giusto valore alla vita, allo stesso modo che chi sa vivere ha in sé il giusto pensare come istinto. Ma il compito che si pone in base all'accennata "fiducia nel pensare" è non far morire il pensiero in astrazioni, ma riuscire a viverlo come forza. Esso, infatti, prima di estinguersi nell'astrazione o nella riflessione, è una forza e, come tale, è sperimentabile.

Concetti e giudizi possono anche essere arbitrari, inesatti, ma la sostanza-pensiero che li anima è una forza in sé che, allo stato puro, scaturisce nell'intimo dell'anima. Una simile scaturigine sarebbe alla portata di chiunque volesse effettivamente rendersi conto di come nasca l'attività del pensiero. È un'attività che, saputa vedere, risulta al tempo stesso *spirituale*, in quanto è già espressione del mondo sovrasensibile, e *oggettiva*, in quanto fondata su leggi proprie. L'uomo ha presso di sé, anzi in sé, la fonte della sua forza. Ancora egli non si accorge di avere in questa scaturigine interiore ciò che va cercando in miti, in concezioni, in dottrine, in rivelazioni: l'essenza del mondo. Basterebbe che egli si volgesse – come chi guardi l'ombra del proprio profilo che subito gli sfugge – perché se ne avvedesse.

La saggezza che un tempo fu conoscenza del Tao, pratica della virtù, spontaneità assoluta, può oggi ravvisare nell'attività pura del pensiero – non nel pensiero astratto – la via nuova dello Spirito: non si ha bisogno di ricercare lo Spirito in stratosfere chimeriche e in cieli immaginari, perché nella *sostanza* dei pensieri lo Spirito già si manifesta. È la "forza-pensiero" presupposta da ogni filosofare e da nessun filosofare sperimentata in sé.



Ma è questa l'esperienza che attende l'uomo: per tale via si può scoprire una realtà che è oggettiva e ideale al tempo stesso. Le due opposte correnti, la spiritualistica e la positivista, qui possono essere superate in una sintesi positiva. Questo è in germe la possibilità presente nel pensiero cinese. L'errore dell'idealismo, infatti, consiste nel ritenere che in quanto non si può uscire fuori dell'idea, non ci si può portare neppure oltre la coscienza, e che perciò tutte le rappresentazioni e l'intero mondo non sono altro che una costruzione soggettiva. Esso non comprende che l'idea, vissuta nella sua profondità, porta oltre la soggettività, in quanto sorge dal cuore del mondo, dall'anima altrui, dal mistero di ogni cosa.

L'errore del positivismo e del materialismo, invece, consiste nel fatto che essi deducono il loro contenuto mediante idee e simultaneamente non riconoscono alcuna concretezza alle idee stesse. Il materialistico mondo dei marxisti, per esempio, è in sé un mondo di idee, ma i marxisti credono di possedere in esso una realtà più vera di quella ideale a cui deve la vita. Tutti i positivisti e i realisti, come gli stessi esistenzialisti, commettono l'errore di trovare spiegazioni, escogitare interpretazioni, oppure rifiutare metafisiche e mondi ideali, senza accorgersi di essere sempre entro l'ambito di un'attività ideale, alla quale comunque ricorrono anche se la respingono. Idealisti e positivisti, spiritualisti e materialisti si trovano, rispetto alla realtà ideale, in una identica posizione di insufficiente coscienza interiore: gli uni perdono la terra per un falso cielo, gli altri perdono il cielo per una falsa terra. È la duplice polarità di Lucifero e Arimane: per ambedue le tentazioni, l'uomo perde quella possibilità di conoscere se stesso e il mondo, che sola lo inserisce armonicamente nell'universo.

Come si vede, il problema del conoscere è ancora aperto. La missione che oggi il popolo cinese assume nel senso di un'esperienza sociale che si porti oltre ogni residuo tradizionale, implica responsabilità non lievi, di ordine rigorosamente ideale: la irrilevanza di tale elemento ideale potrebbe portare al fallimento di tutto lo sforzo sinora compiuto. Qui il senso pragmatistico, la concretezza, l'equilibrio della razza dovrebbero funzionare al livello di una autocoscienza più elevata. Sarà possibile questo? I germi della nuova visione dell'essere potranno evitare di alterarsi nel terreno di un realismo consacrante il dominio della molteplicità fisica, di un realismo astratto che non risponde al nativo e sano razionalismo di questo popolo?

La parola cinese *T'ien* che significa "cielo" talvolta è usata con il senso di universalità, o "pienezza". Non verso un cielo astratto è il richiamo, ossia non verso un astratto mondo della molteplicità avulsa dal fondamento eterno, ma verso una universalità che ha come simbolo l'immagine vivente del cielo. Comunemente si crede che il pensiero stia nella testa a riprodurre passivamente ciò che accade nel mondo e ad argomentarvi sopra, per cui esso non avrebbe contenuto oggettivo, se non ci fosse fuori la realtà esteriore a darglielo. Il pensare sarebbe un'attività puramente soggettiva, un modo dell'uomo di organizzarsi a suo uso e consumo l'esperienza.

Questo modo di vedere, anche se non se ne è coscienti, ha dietro di sé la filosofia di Kant. Ma si ponga mente a un semplice fatto: chi osservi il moto di una biglia che ne urti un'altra, trova che il moto di questa, il momento dell'urto e il moto iniziale della prima, alla stregua della mera percezione sensibile, sono per lui equivalenti, non hanno alcun legame tra loro, *a meno che non entri in funzione il pensiero*: questo reca incontro al fenomeno la sua attività e identifica la legge che determina la direzione e la velocità del moto di una delle due biglie, in base alla direzione e alla velocità dell'altra. Questa legge non viene offerta dai fatti – anche se è contenuta in essi – ma dal collegamento che di essi può operare il pensiero, il quale con un suo atto trae dall'interno ciò che dà senso e compiutezza al fenomeno esterno.

Comprendere questa "oggettività" e questa "necessità" del pensiero è per il cinese un istinto atavico che non dovrebbe essere perduto nell'esperienza riflessa, o nella proiezione teorica del processo conoscitivo. Come chiarisce E.R. Hughes nel suo volume *The spirit of Chinese Philosophy* (1947), in ogni epoca è stato possibile al pensatore cinese sentire come la coscienza ordinaria sia il risultato dell'adesione dell'essere spirituale dell'uomo alla sua corporeità. L'organismo fisico, assorbendo nelle sue funzioni le energie dello Spirito, si sostituisce ad esso e normalmente agisce in sua vece. In effetto, la vitalità che l'organizzazione corporea attinge per esistere, deriva da un principio spirituale che appunto, là dove aderisce ad essa, finisce con l'immedesimarsi sino ad identificarsi con essa, che è in sostanza il suo "veicolo". Ecco perché capita comunemente che l'uomo dica "io" del proprio corpo.

Questo discorso, a proposito di nuove esperienze del conoscere nella Cina contemporanea, può a questo punto riguardare in generale il pensiero moderno. A un ricercatore che non presuma di penetrare nella psiche con una qualsiasi psicologia, ma giunga a ciò attraverso una effettiva esperienza dell'anima nell'anima, può risultare che le forze "sottili" che si esplicano nella percezione e nella rappresentazione appartengono allo spirituale: se potessero aversi allo stato puro – come nella tecnica indù del *pratyâhâra* o in quella del "pensiero libero dai sensi" della Scienza Spirituale occidentale – esse sarebbero lo strumento di una conoscenza immediata della essenza del mondo. Ogni attività mentale ordinaria è proiezione, attraverso l'organo fisico, di una forza interiore che rimane impercettibile all'uomo comune – sia pure esso filosofo o psicologo – per il fatto che la coscienza comincia ad essere attiva proprio dal punto in cui questa forza per manifestarsi esige la mediazione corporea. È chiaro che, così stando le cose, l'uomo non possiede che l'ultima fase del processo del pensiero, ossia quella che proviene per riflesso dallo schermo fisico (sistema nervoso centrale). E, in fondo, è giustificato

il materialista ingenuo, ossia l'uomo normale di questa epoca, che nella sua visione del mondo sente di non poter risalire oltre il dato sensibile e giunge a credere che il cervello sia il produttore dei suoi pensieri.

Come già intuì nel XII secolo quel grande pensatore e asceta che fu Chu Hsi (1130-1200) → nel delineare la duplice polarità dell'essere, *Li* e *Ch'i*, e indicando la possibilità di una conversione dell'errore o del male del mondo – con una visione della reintegrazione dell'uomo non diversa da quella di Plotino – ogni vera esperienza spirituale esige che l'uomo attivi la sua coscienza, in modo che sia desta non come riflesso di un principio che continuamente è presupposto e continuamente non si ha – lo Spirito, l'Io – ma in modo che essa, rafforzandosi, realizzi la sua vera natura indipendente dalla mediazione fisica. Questa piú alta natura, presente nell'uomo allo stato di possibilità, non può realizzarsi per caso o per arbitrio. Libera determinazione e volontà possono dar modo all'uomo di riconoscere il suo vero essere, la sua origine, la sua storia fuori del tempo e dello spazio, in quanto egli giunga ad avere esperienza della propria interiorità là dove ancora questa non gli è riflessa dallo schermo corporeo, ossia prima che si identifichi con le funzioni della natura. Qui è dischiusa all'uomo l'esperienza piú importante di questa epoca e riguardo alla quale il pensatore cinese moderno non deve che attingere alla saggezza della propria tradizione: per mezzo di una disciplina adeguata, la forza del pensare può essere svincolata dalle condizioni fisiche e in un secondo tempo essa può divenire esperienza cosciente. Nel porre al centro della propria attenzione un tema qualsiasi o un'immagine, l'attività del pensiero viene sottratta alla normale dipendenza cui è sottoposta nella vita ordinaria della coscienza, e in tal senso si unisce al pensare una inusitata e pura forza del volere. Pensare e volere hanno il potere di sollevare l'anima al disopra degli istinti, delle emozioni, dei pensieri confusi e logoranti, ossia di sollevarla dalla immedesimazione nella veste fisica. A questo punto, il conoscere dell'uomo ha in sé la forza di contemplare il “mistero” dello Spirito e ciò non in base a una fede, o in quanto si sia seguita una via mistica, ma in quanto si sia avuta fiducia nel pensare.



Questa “fiducia nel pensare” è certamente presente nell'anima della Cina contemporanea ma (e questa è la sintesi delle nostre considerazioni) il pericolo è per essa arrestarsi all'astrattezza e alla riflessità del pensare. Se si segue la “via della scienza sperimentale”, occorre essere tecnicamente coerenti, ossia non sperimentare a metà: occorre giungere ad avere come esperienza le forze stesse che reggono il pensiero. Oggi non esiste problema che sia solubile con l'attuale intellettualismo legato a quella coscienza riflessa che si è ravvisata come condizionata dall'organismo fisico. Dal campo della scienza e della cultura a quello dell'economia e della politica, tutti gli urgenti problemi attuali possono avere soluzione soltanto se può sorgere un nuovo tipo di conoscenza, grazie all'attività di un pensare che, formatosi nell'esperienza sensibile, sappia affermarsi “libero dai sensi” e sentirsi come realtà.

Nell'ambito del pensiero comune tale possibilità può bensì venire compresa ma non sperimentata: il pensiero ordinario va superato, senza trascendimenti. Un cinese moderno, in quanto ha la possibilità di essere al tempo stesso “nuovo” ed “antico”, può comprendere questa esigenza di concretezza. L'uomo può imparare per via di esperienza che l'attività pensante è bensì legata al cervello, ma che la sua originaria essenza – il pensare stesso come forza – non è legata a nulla, anzi è una potenza sovrammateriale che ha in sé il suo fondamento e la sua vasta libertà, ha in sé il suo principio, e questo è mondo spirituale sperimentabile.

Massimo Scaligero

In «Cina» N. 4, 1958.

⁽¹⁾Yen Fu (1853-1921), filosofo e traduttore dall'inglese e dal francese, lingue da lui non conosciute; mediante l'aiuto di un interprete che volgeva in lingua parlata i testi che lo interessavano, egli riscrisse in cinese classico le opere di importanti filosofi ed economisti occidentali, tra i quali Rousseau, Montesquieu, Thomas H. Huxley (*Evolution and Ethics*, 1896), Adam Smith (*Wealth of Nations*, 1901), Herbert Spencer (*Study of Sociology*, 1903) e Stuart Mill. Nel 1877 fu inviato in Inghilterra per un breve viaggio di studio e frequentò l'Università di Edimburgo. Nel 1912 fu nominato Rettore della Università di Pechino.

⁽²⁾T'an Ssu-t'ung (1865-1898). Filosofo cinese, ucciso nel 1898 durante il “Movimento di Riforma” di K'ang Yu-wei di cui fu seguace. La sua opera *Jen Hsiieh* o “Studio della Benevolenza” (in due *chüan*) apparve nel 1898 e rappresenta una combinazione di idee confuciane, buddhiste e cristiane, con elementi della scienza occidentale.

⁽³⁾Fung Yu-lan (1895-1990). Filosofo cinese autore di una storia della filosofia cinese, tradotta in inglese da Derk Bodde (*A History of Chinese Philosophy*, vol. I: *The period of the Philosophers*, Peking, 1937 – rist. Londra, 1952; vol. II: *The Period of Classical Learning*, Princeton, 1953) e di una breve storia della filosofia cinese, tradotta in italiano con il titolo di “*Storia della filosofia cinese*” (Milano, BMM, 1956).

⁽⁴⁾Wang Kuo-wei (1877-1927). Famoso archeologo, storico e letterato cinese.