UNA CHIAVE DI LETTURA PER LA TRADIZIONE CINESE

Guardare il *tianxia* a partire dal *tianxia*

Beniamino RAVERA

(Università di Pechino)

Abstract: In the present article I take as premise Chinese CASS (Chinese Academy of Social Sciences) academist Zhao Tingyang's work *Tianxia de dangdaixing* (2016) to propose an essential reading of the role which the political concept of *tianxia* played in the shaping of Chinese philosophical tradition and historical identity. The paper starts from analysing the philosophical meaning traditionally bestowed to the concept of *tian* by Chinese traditional culture, showing how in its constituting traits it mirrors a natural, comprehensive reality, in which the opposition and the relations between the different beings are resolved in a non-exclusive frame: this sort of *tian* is thereby inextricably linked to the ideal of harmony and the metaphysical conception of the world as a living, ever-regenerating flux of becoming. Having thus delineated some traits which characterize *tian*, the article returns to the political reality of *tianxia*, describing how it originated from the peculiar situation under which the Zhou dynasty (XI-III century b.C.) unified China, and how this historical circumstance determined it to be a political architecture voted to the maximization of mutual cooperation, whose prestige and legitimacy were fundamentally linked to the concept of the "government of virtue" and to a reflexive form of historical consciousness. In conclusion, I take a step forward into sketching a view which links the political system of *tianxia* and the various ways of interpreting it to the different schools of thought of Chinese philosophy, suggesting that even after its historical dissolution, the conceptual universe of *tianxia* played a key role in the shaping of the Chinese 'nation'.

Keywords: China, *Tianxia*, Harmony, History, Nation.

以身观身，以家观家，以乡观乡，以邦观邦，以天下观天下

Guarda te stesso a partire da te stesso, la famiglia a partire dalla famiglia, il villaggio dal villaggio, il paese dal paese, il *tianxia* a partire dal *tianxia*

(*Laozi*, capitolo cinquantaquattresimo)

Queste parole di Laozi (V sec. a.C.),[1] più volte citate nel saggio *Sotto il cielo.* Tianxia. *Un antico sistema per un mondo futuro* dell'accademico cinese Zhao Tingyang,[2] intendevano originariamente fornire un criterio di proporzionalità comune in base al quale procedere nel rapporto conoscitivo e pratico con i diversi livelli della vita etica, un criterio che il commentario classico di Wang Bi (III sec.) caratterizza come universalmente estendibile all'interno di questo spettro di relazioni.[3] Seguendo lo spirito di questa massima, qualora si volesse comprendere autenticamente il significato dell'ultimo termine della serie, certamente il meno trasparente agli occhi del lettore occidentale, qualora si mirasse, cioè, a impadronirsi del concetto di *tianxia*, occorrerebbe provare a misurare questo concetto con se stesso e con il proprio contesto originario, così che questa espressione, da vuota qual è, venga gradualmente riempiendosi del proprio significato. In maniera simile, le pagine di questo contributo si propongono di attingere alcuni momenti del complesso di senso in cui è radicata la parola *tianxia*, al fine di farne, per dir così, misura di se stessa, per proporla cioè come chiave di lettura della realtà storica che è andata a identificarsi con il *tianxia* stesso,[4] vale a dire la Cina, la tradizione del pensiero cinese. Circoscrivendo l'obiettivo rispetto alla notevole portata dell'argomento, si tratta più propriamente di raccogliere diversi spunti presentati dalla natura concettuale del *tianxia* e dalla sua articolata elaborazione da parte di Zhao al fine di abbozzare un ritratto di alcuni caratteri salienti della "sinicità" filosofica.

A tal fine, è opportuno iniziare dall'esame della struttura del termine cinese *tianxia* (天下), osservando innanzitutto la sua scomposizione nei due sinogrammi *tian* e *xia*, corrispondenti rispettivamente al sostantivo "cielo" e alla preposizione "sotto", dal cui

---

[1] LAOZI, *Laozi,* in G. CHEN (a cura di), *Laozi jin zhu jin yi,* Zhonghua shuju, Pechino 2020 (cfr. LAOZI, *Daodejing* tr. it. A. Andreini, Einaudi, Torino 2018). A seguire, salvo indicazione contraria (fatto salvo, cioè, per il saggio di cui alla nota seguente), le traduzioni dal cinese sono dello scrivente, che premette qui che all'acribia nella fedele corrispondenza con l'originale è stata preferita una resa che riproponesse al lettore i tratti concettuali di volta in volta più interessanti per lo svolgimento del contributo, senza pretendere peraltro di esaurire la ricchezza concettuale ed espressiva degli originali, né di fornirne un'interpretazione filosofica univoca o definitiva.

[2] Tingyang ZHAO, *Tianxia de dangdaixing, shijie zhixu de shijian yu xiangxiang. A possible World of All-under-heaven System*, CITIC Press Corporation, Pechino 2016; tr. it. Alessandra Lavagnino, Astrolabio, Roma 2024.

[3] «Tutto ciò [sé, famiglia, villaggio, stato, *tianxia*] si presenta allo stesso modo»: *bi jie ran ye* (彼皆然也) (Bi WANG, *Laozi zhu,* Zhonghua Shubanshe, Pechino 2016).

[4] Cfr. ZHAO, *Sotto il cielo*, pp. 137-141.

accostamento deriva il significato letterale "sotto il cielo". Così come il sinogramma 天 è un esempio classico di *zhishi zi* (指事字), un "carattere indicativo", o un ideogramma nel senso proprio del termine, in quanto indica con un segno astratto l'idea corrispondente di "essere sottostante",[5] il carattere 下 è anch'esso comunemente considerato un ideogramma, ottenuto mettendo in evidenza la sommità del sinogramma *da* (大) "grande", derivato originariamente dal pittogramma della figura umana *ren* (人), così da indicare la sommità, e, per estensione, la sommità del mondo, il cielo. Il primo dizionario della storia cinese, lo *Shuo wen jie zi* di epoca Han, spiega bensì la struttura di questo secondo sinogramma come quella di uno *huiyi zi* (会意字), un carattere costituito dall'unione grafica e semantica di due pittogrammi: «'cielo' è l'equivalente di 'apice', è l'altezza massima, priva di un sopra; segue da[lla composizione di] "uno" [*yi* 一] e grande [*da* 大]».[6] Al di là della corretta etimologia del carattere *tian*, il punto di interesse consiste qui nel cogliere l'accenno a una spiegazione del *tian*, del cielo, come una "grande unità" (*da yi* 大一): di fatto, quantomeno a partire dalla crisi dell'antico sistema religioso sciamanico, nota come «interruzione delle comunicazioni tra terra e cielo» (*jue di tian tong* 绝地天通),[7] il cielo indica per gran parte della tradizione filosofica cinese non solamente la volta celeste e il firmamento, e non tanto un aldilà metafisico del mondo terrestre, quanto piuttosto l'unità complessiva del mondo naturale e delle regolarità che ne caratterizzano il divenire.

A questo proposito, il filosofo daoista Guo Xiang (IV sec.), giunto a identificare con il *tian* il modo d'essere autentico degli enti di fatto, specifica «mi servo del termine *tian* per esprimere [la natura dell'esistenza delle cose], mirando a chiarire il loro sussistere naturalmente, spontaneamente e di per sé: come potrei intendere il cielo blu? D'altra

---

[5] «Dai *Riti degli Zhou:* a otto anni l'ingresso nella scuola inferiore, l'istruttore educa i figli del Paese a partire dalle sei scritture [*liushu* 六书]. La prima ha nome indicativa [*zhishi* 指事]; l'indicazione consiste nel fatto che [il carattere] scritto è subito riconosciuto, lo si vede e se ne scorge il significato; 上 下 sono caratteri di questa categoria. La seconda ha nome pittografica [*xiangxing* 象形] [...]. La terza fonetica [*xingsheng* 形声] [...]. La quarta compositiva [*huiyi* 会意]; la composizione di significato consiste nell'unire più categorie per ottenere un senso unitario ed esprimere un significato [...]. La quinta di mutua spiegazione [*zhuanzhu* 转注] [...]. La sesta di prestito [*jiajie* 假借] [...]» (Shen XU, *Shuo wen jie zi* ['Spiegazione della scrittura e scomposizione dei caratteri'], Shehui kexue wenxue chubanshe, Pechino 2006, *introduzione* (*xu* 序)).

[6] *Ivi*, primo volume, radicale *yi* (一), carattere *tian* (天).

[7] *Shangshu.* Lü xing; cfr. ZHAO, *Tiianxia*, pp. 99-101.

parte, alcuni dicono che il cielo comanda sugli enti concreti, asservendoli a sé. Ma il cielo non ha neppure esistenza autonoma da essi, come potrebbe addirittura possedere gli enti naturali? Per questo, *tian* non è altro che il nome complessivo dato all'interezza degli enti».[8] Prescindendo in questa sede dal merito del pensiero di Guo Xiang, nonché dalle specificità filosofiche del passo riportato, le quali, naturalmente, non sono generalizzabili alla tradizione cinese nel suo complesso, possiamo ad ogni modo apprezzare come il fatto stesso che un autore utilizzi il termine *tian* con questa particolare accezione sia indice del contesto ermeneutico all'interno del quale i suoi lettori si sarebbero accostati alle sue parole: l'identificazione del significato filosofico del cielo con quello della grande unità complessiva della miriade di enti (*wan wu* 万物) di cui si compone la natura, ovvero con la natura stessa, con quanto è grande di per sé, con la grandezza di quanto esiste di per sé, in maniera spontanea.[9] Come si comincia a intravedere, di questa natura, di questo cielo, possono essere messi in risalto due caratteri filosoficamente pregnanti, i quali, come vedremo, si riproporranno all'interno della concezione politica del *tianxia*.

In primo luogo, si tratta di un cielo accogliente e conciliante, di una realtà naturale che non si separa dalla complessità e dalla molteplicità di cui si compone il mondo nella sua concretezza,[10] ma che se ne fa "nome complessivo": l'aggettivo "complessivo" sottolinea il suo farsi portatore delle differenze in virtù delle quali gli enti si determinano

---

[8] [Wei] Xiang GUO, *Zhuangzi zhu* ['Commentario allo *Zhuangzi*'], Zhonghua shuju, Pechino 2011, *neipian*, *tianqilun*, parte seconda.

[9] Il termine utilizzato dalla filosofia cinese per indicare la natura, il modo di essere naturale, è *ziran* (自然), letteralmente "essente da sé", dal quale deriva anche il sostantivo che indica più propriamente il mondo naturale come *da ziran* (大自然), "la grande spontaneità" o "il grande di per sé".

[10] Tratto veramente comune alla tradizione filosofica cinese nella sua interezza è l'avversità a un paradigma metafisico di stampo platonico, che separi nettamente la sfera del''Essere autentico (τὰ μᾶλλον ὄντα) da quella degli enti fenomenici e delle cose di fatto (τὰ ἧττον ὄντα). Limitandomi qui a un accenno ai due rami principali del pensiero confuciano e daoista, segnalo per il primo come, commentando una delle fonti principali per la metafisica confuciana maturatasi tra le dinastie Song e Ming, un passo dell'introduzione, attribuita a Confucio, al *Classico dei mutamenti* («l'ente metafisico, al di sopra della forma, prende il nome di *dao*; l'ente concreto, informato, ha invece nome di strumento» (*Zhou yi. Xi ci*)), Cheng Yi, uno degli iniziatori del neoconfucianesimo (*lixue* 理学) alla distinzione tra gli enti metafisici "al di sopra della forma", e gli enti mondani informati, fa immediatamente seguire l'affermazione della costante e necessaria mutua implicazione dei due piani: «lo strumento [l'esistente concreto] è anche *dao* [principio metafisico], il *dao* è anche strumento» (Xi ZHU, *Jin si lu*, Zhongzhou guji chubanshe, Zhengzhou 2008, p. 4); per il secondo rinvio invece a Kai ZHENG, *Daojia xingershangxue yanjiu* ['Ricerche intorno alla metafisica daoista'], Zongjiao wenhua chubanshe, Pechino 2003, pp. 1-57.

come tali, si determinano, cioè, come questo o quell'altro ente, come questo o quell'altro fenomeno, sulla base di un processo di distinzione e negazione reciproca (dacché *omnis determinatio est negatio*), accolto e non soppresso dal "cielo". Questa preliminare accettazione si dà al tempo stesso come luogo naturale della riconciliazione, di un'armonia che non deriva né dalla relegazione nell'insostanzialità e nell'accidentalità delle differenze concrete da parte di un principio dominatore superiore, né tantomeno dalla definitiva affermazione di una determinazione su di un'altra, quanto piuttosto dalla coesistenza dell'accettazione: si può a questo proposito applicare la figura hegeliana della riconciliazione, o del perdono, che vede la durezza dell'opposizione tra la coscienza agente e giudicante sciogliersi nel vicendevole riconoscimento della vanità dei propri principi assolutamente intesi in senso unilaterale e nella mutua accettazione dell'altro come differente forma del sé.[11] Si coglie così alla radice la pregnanza dell'avito concetto di *he* (和), "armonia", la cui pregnanza affonda appunto nel riconoscimento e nella preservazione delle determinazioni specifiche dei diversi enti all'interno della comune compatibilità e del mutuo riconoscimento: già nei *Dialoghi* vediamo come Confucio sposi questa concezione elogiando lo stato di "armonia senza uniformità".[12] La celebrazione del cielo della natura come di un intero armonioso, che accoglie e riconcilia le differenze del reale preservandole tanto dal reciproco annientamento quanto dalla morte dell'uniformità indistinta, restituisce la visione di un mondo colto nella sua ricchezza, poiché «se c'è un solo suono non c'è nulla da ascoltare, una sola cosa manca di ornamento, un solo gusto è insipido, con una sola cosa non esistono i paragoni» (*Guoyu. Zhengyu*).[13]

---

[11] «[S]e l'altro rinuncia al pensiero che procede per divisioni e rinuncia alla durezza dell'essere-per-sé rigidamente fissato nell'interiorità, ciò accade perché, di fatto, esso intuisce se stesso nella coscienza agente. L'agente, infatti, avendo ripudiato la propria realtà ed essendosi reso un *Questo rimosso*, si manifesta, appunto per ciò, effettivamente come universale, ritorna entro sé come essenza a partire dalla sua realtà esterna [...]. La parola della riconciliazione è lo Spirito *esistente* che, nel suo contrario, intuisce il puro saper-si come essenza *universale*: nel suo contrario, cioè nel puro sapersi come la *singolarità* assolutamente essente entro sé» (Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Das Phaemenologie des Geistes*, Joseph Anton Goebhardt, Bamberga e Wurzburg 1807; tr. it. Vincenzo Cicero, *Fenomenologia dello Spirito*, Rusconi, Milano 1995, pp. 889-891).

[12] «Il vero nobile sostiene armonia senza uniformità, l'uomo di bassa statura morale professa l'uniformità senza armonia» (*Lunyu. Zilu*).

[13] Cfr. ZHAO, *Tianxia*: «Queste discussioni [i.e. il passo riportato dei *Guoyu* e un altro del *Guanzi*] chiariscono che 'armonia' è l'insieme di diversità, mentre 'l'essere identico' è un'uniformità generalizzata. [...] Nessun essere vivente può vivere da solo, e l'armonia è allora l'insieme della vitalità delle

In secondo luogo, proprio in virtù del suo essere la totalità della contrapposizione, della determinazione, della riconciliazione naturali e spontanee delle "diecimila cose", quindi dell'universalità degli essenti concreti, il *tian* viene a coincidere di per sé col contrapporsi, il determinarsi, il riconciliarsi degli enti di fatto, in una parola col movimento spontaneo e naturale dell'esistente nel suo generarsi e concretizzarsi da sé. In tal senso, la verità del cielo non consiste, ancora una volta, in un principio perenne, in una statica e rarefatta versione della φύσις ἀεὶ σῳζομένη (*Metafisica* 983β 15), quanto nell'incessante perpetuarsi della produzione e riproduzione dell'essente, nel sempre virente divenire del tutto: «la vitalità della vita, il venire a vivere della vita [*shengsheng* 生生] ha nome *divenire* [*yi* 易]' [*Zhou yi. Xi ci*], in questo consiste il costituirsi del cielo a *dao* [realtà metafisica], il cielo si costituisce come *dao* solo in virtù del movimento vivificatore».[14] Vale a dire, il significato metafisico del cielo, dell'esistenza naturale presa nel suo complesso, dal più alto punto di vista, è tutto e totalmente esaurito nell'incessante divenire degli enti naturali, nell'incessante e spontanea riproduzione della vita dalla vita, dell'esistente concreto dall'esistente concreto, del fatto fenomenico dal fatto fenomenico: proprio in questo senso *tian* è "designazione complessiva" di tutti gli enti, nome di una *natura semper naturans*, di una φύσις il cui essere eternamente salvata non è altro dal suo essere divenire, autocreazione (φύεσθαι).[15] Un cielo, dunque, naturale, omnicomprensivo, armonizzante, diveniente, coincidente, cioè, col "fuoco sempre vivente" (πῦρ ἀείζωον, DK 22 B 30) del divenire sempre nuovo e sempre riconciliato degli enti naturali determinati.

Una volta proposti questi pochi tratti tra quelli che la tradizione filosofica cinese affida alla caratterizzazione di un tale cielo, ci è possibile ritornare alla considerazione di un *tianxia*, la realtà che sotto a questo cielo si trova, almeno parzialmente illuminato

---

diecimila cose. È proprio l'armonia, l'assortimento complementare della diversità e della ricchezza, la condizione per l'esistenza e la crescita di tutte le cose, è quello che le fa crescere ed è quel che Guanzi riassumeva nel suo detto: "l'armonia è la vita stessa, senza armonia non c'è vita» [*Guanzi. Neye*]" (pp. 120-121).

[14] Hao CHENG, Yi CHENG, *Yi shu*, in *Er Cheng ji* ['Raccolta delle opere dei due fratelli Cheng'], Zhonghua shuju, Pechino 1981, p. 29.

[15] «Di tutti gli esseri che nascono dal cielo e dalla terra, nonostante la solida mole di montagne e colline, non esiste ciò che possa esimersi dal cambiamento: per questo l'eternità non si predica di quanto è fisso: fissatosi, l'essere non può essere eterno, ma solamente il mutamento in conformità con il tempo può essere detto eterno: ecco la perpetua via della realtà [*dao* 道]» (Yi Cheng, Zhouyi *Cheng shi zhuan. Heng gua*, in *Er Cheng ji*, p. 862).

dalla luce ermeneutica che da questi lineamenti procede: come ribadisce più volte il saggio di Zhao Tingyang,[16] criterio fondamentale per l'interpretazione e la valutazione degli avvenimenti che sotto il cielo hanno luogo, nonché dell'ordine di cui questi si fanno portatori, è quello dell'"accompagnarsi al cielo", *peitian* (配天). In particolare, si accompagnerà al cielo l'agire storico dell'uomo il quale riproponga la logica di inclusione, armonia, incessante divenire nelle forme brevemente delineate sopra. Già a partire da ciò si può cominciare a comprendere come l'espressione *tianxia* non intenda significare semplicemente una realtà naturale o un'estensione geografica, quanto un intero, una sfera che si apre secondo principi paralleli a quelli del cielo che la sovrasta e conchiude, principi espressi non più nella forma del tessuto metafisico del dispiegarsi della realtà naturale, ma dell'articolarsi storico della vita umana comunitaria. Concetto di sfera dell'agire regolato dell'uomo in comunità, il *tianxia* è pertanto concetto politico, concetto dell'ordine delle interazioni tra l'uomo e l'uomo, tra la comunità e la comunità che hanno luogo sotto il cielo.

Come questo cielo, anche il *tianxia* è fondamentalmente caratterizzato dal suo proporsi come "grande unità" (*da yi*), come orizzonte (quantomeno in potenza) omnicomprensivo, privo di esterno: l'essenza del *tianxia* risiede nel suo essere rifiuto della categoria di estraneità, della possibilità, cioè, di un'opposizione costitutiva e perpetua di una realtà politica (individuale o collettiva) all'intero che fa capo al nome di *tianxia*. In altri termini, il *tianxia* è in primo luogo tensione alla "internalizzazione" (*neibuhua* 内部化)[17] di tutto il mondo della vita politica dell'uomo, alla "mondializzazione del mondo" (*shijie de shijiehua* 世界的世界化), alla considerazione, cioè, del mondo come ente politico di per se stesso, come totalità comune di ogni costruzione e movimento politico, all'interno della quale sia esclusa la logica di quel conflitto totale e senza quartiere che può essere ingaggiato solamente con quanto è sotto tutti i rispetti alieno da sé, completamente estraneo dalla sfera del proprio, dei propri interessi e riguardi, presente soltanto nella misura necessaria perché sia oggetto di reale opposizione. Nelle prime pagine del saggio citato leggiamo:

---

[16] Cfr. ZHAO, *Tianxia*, pp. 69-74 e pp. 259-260.

[17] «Il termine *neibuhua* 内部化, lett. *neibu* 'dentro+parte' = 'interno' + *hua*, lett. 'transformare', sinogramma di derivazione classica ancora oggi utilizzato come suffisso dopo sostantivi e aggettivi per formare predicati verbali '-izzare' e nominali deverbali '-izzazione', costituisce una delle numerose costruzioni terminologiche che l'A. propone giocando abilmente sulle possibilità combinatorie che i caratteri cinesi favoriscono: quindi 'internalizzazione', un concetto che più avanti spiegherà con la formula *wu wai* 无外, 'niente fuori'» (seconda nota all'edizione italiana di ZHAO, *Tianxia*, p. 15).

> il *tianxia* [è] una teoria. [...] Quello che l'espressione *tianxia* sta a indicare è un mondo che possiede una propria 'mondializzazione': interpretandola come un processo di trasformazione dinamica, assume quindi il significato di 'mondializzazione del mondo'.[18]

Nella sezione conclusiva, intitolata *Un lessico per il nuovo* tianxia, alla voce "niente fuori" (*wu wai* 无外), leggiamo parimenti che:

> 'nulla esiste al di fuori del *tianxia*' [*tianxia wu wai* 天下无外] è l'internalizzazione del mondo, il cui fine è fare, del mondo, un mondo senza nulla al di fuori di sé, avendo il mondo esclusivamente una natura interna, e nulla più di esterno. Il sistema *tianxia* diventa in tal modo un sistema complessivo ('niente fuori') di supervisione che protegge l'ordine universale del mondo [...] conformemente al senso della sentenza di Guanzi: "amministra il *tianxia* come *tianxia*" (*yi tianxia wei tianxia* 以天下为天下), o a quella del *Libro dei riti*: "Il *tianxia* è per tutti" (*tianxia wei gong* 天下为公) [*Liji. Li yun*].[19]

Non è difficile derivare il tratto dell'armonia dall'esame di questa tensione del concetto di *tianxia* all'internalizzazione universale, corrispondente alla natura di un cielo inteso come grande unità e designatore complessivo (*zong ming*) della sconfinata varietà di esseri concreti che nel suo grembo rinunciano all'inconciliabilità della propria opposizione, lasciandosi cogliere tutti all'interno di un unico sguardo. Per quanto riguarda, invece, la concezione della realtà naturale come flusso vitale perennemente diveniente, possiamo scorgere come anch'essa non sia aliena dal processo di "mondializzazione": in quanto movimento continuo di conservazione e riconciliazione delle infinite determinazioni concrete degli attori politici partecipanti alla vita del *tianxia*, quest'ultimo è per sua natura processo sempre in atto, la cui vitalità non consente il confinamento definitivo dell'esterno, la separazione permanente dal nemico.

La concezione del *tianxia* come categoria politica qui abbozzata, proprio in quanto attinente alla sfera politica, trae le sue origini da un preciso sviluppo storico, dal succedersi nell'undicesimo secolo a.C. della dinastia Zhou alla dinastia Yinshang nel governo della Pianura centrale, area geografica della Cina che si dispiega grosso modo intorno al basso corso del Fiume Giallo. Di questa transizione, di cui troviamo notizia nel *Libro dei documenti* (*Shangshu*), nel *Lüshi Chunqiu*, nelle *Memorie di uno storico* (*Shi ji*), nonché una ricca trattazione nel saggio di Zhao Tingyang,[20] mi limito qui a

[18] *Ivi*, pp. 15-16.
[19] *Ivi*, p. 261.
[20] *Ivi*, pp. 55-122 (specialmente pp. 55-65).

delineare un paio di tratti maggiormente rilevanti al fine del discorso. Il clan facente capo al duca di Zhou era stanziato verso il confine nord-occidentale della fertile Pianura centrale, rispetto alla quale si trovava dunque in posizione periferica; al contempo, il regno dei Zhou era uno stato di piccole dimensioni, le cui risorse demografiche ed economiche non potevano certo sovrastare quelle della ben più fertile piana del Fiume Giallo, le cui sole forze armate non sarebbero certo state sufficienti a sottomettere gli altri clan e regni locali per unificare il *tianxia*: pertanto, quando, in seguito al declino della dinastia regnante, fu possibile per il duca Wang di Zhou, forte del proprio carisma, guidare una coalizione vittoriosa contro l'ultimo sovrano Shang, non era tuttavia per lui percorribile la via della sottomissione, della conquista della Cina di allora con la forza. Zhao Tingyang nota a tal proposito:

> sappiamo che il modello tradizionale di governo si era sempre realizzato a opera di un sovrano despota più grande e più forte degli altri: il grande aveva sino ad allora governato il piccolo secondo un esercizio naturale del dominio. Nella società antica, la popolazione non solo costituiva la più importante risorsa economica ma anche la più importante risorsa politica e militare, era quindi il fondamento della potenza di un paese. Zhou invece era un piccolo regno, con una popolazione limitata, e non poteva certo essere 'il grande che governa i piccoli'; al contrario, si trovava nella condizione di dover 'governare i grandi partendo dal piccolo', ed essere 'l'uno che governa i molti': un'evenienza del tutto nuova.[21]

Per comprendere la logica della risposta del duca di Zhou a tale sfida, possiamo con profitto ricorrere all'undicesimo capitolo del *Laozi*, in cui si legge: «Trenta raggi con in comune un mozzo: grazie al suo essere cavo [*wu* 无], il carro assolve alla propria funzione; si modella l'argilla per farne un vaso: grazie al suo essere cavo [*wu*], il vaso assolve alla propria funzione; si ricavano porte e finestre per farne una stanza: grazie al suo essere cava [*wu*], la stanza assolve alla propria funzione. Pertanto, la presenza assegna l'utilità, ma l'assenza [*wu*] rende possibile la funzione»; commentando questo passo, il già citato Wang Bi segnala: «Ciò in grazia del quale il mozzo può governare (*tong* 统) i trenta raggi è la sua cavità: con la propria assenza si è in grado di accogliere le ragioni degli enti, pertanto si riesce a governare i numerosi con quanto è scarso». La necessità che si imponeva ai Zhou era precisamente quella di governare i molti con il poco, pertanto ricorsero non a una strategia del "pieno", che forte di una posizione di

[21] *Ivi*, pp. 59-60.

superiorità netta sottopone attivamente l'altro, ma del "cavo" che attrae e internalizza le forze precedentemente esterne, riassorbendo le potenziali opposizioni, «al modo in cui nel vaso vuoto immerso nell'acqua, l'acqua entra con naturalezza».[22] Nel concreto, queste considerazioni si tradussero nell'istituzione di un sistema "feudale" (*fengjian* 封建) costruito sull'interdipendenza reciproca dei vari livelli e dei vari stati locali, nonché sulla garanzia universale che un rapporto cooperativo con il potere centrale e un'attiva adesione all'ordine politico fossero in ogni momento più vantaggiosi della ribellione, garanzia fondata *in primis* sulla costituzione di interessi reali condivisi e comunemente vantaggiosi.[23] Nella concreta articolazione istituzionale in cui questa costruzione prese corpo, riassumibile nei tre fondamentali elementi di conferimento di territori tramite il sigillo (*fen feng* 分封), cerimoniale rituale condiviso ("riti e musica", *li yue* 礼乐) e governo della virtù (*dezhi* 德治), tale sistema rappresenta un'istanza storicamente concreta di modello politico universalmente internalizzante, di tentativo di internalizzazione del mondo conosciuto.

All'interno di tale cornice, l'elemento centrale nella legittimazione del potere, nella legittimazione, cioè, del controllo politico dei Zhou sullo stato centrale (*zhongguo* 中国) del *tianxia*, la guida di questo stato sull'insieme, nonché dei singoli feudatari e gruppi dirigenti locali sui rispettivi territori e popolazioni, non poteva più essere la religione del culto degli antenati divinizzati della dinastia regnante imposta con la forza all'intera Pianura centrale, come sotto gli Yinshang, ma era di necessità il già citato governo della virtù, intesa non come conformità a un'alta e astratta perfezione morale, ma come il rispetto della ragionevole e corretta spartizione dei benefici e degli oneri all'interno del sistema, nonché, in senso performativo, come l'abilità nel portare benefici condivisi a tutti i partecipanti, consolidando l'intero secondo la massima di Confucio: «chi è prossimo è felice, il lontano arriverà» (*Lunyu. Zilu*). In quest'ottica, la

[22] CHENG, *Yishu*, in *Er Cheng ji*, p. 8.

[23] «[L]a soluzione di questo problema specifico [del governare i molti con l'uno] portò alla creazione di un modello politico di portata universale, la cui universalità risiedeva proprio nel rendere manifeste le caratteristiche fondamentali che un sistema mondiale condiviso deve possedere: 1) il sistema *tianxia* deve garantire a tutti i paesi che i vantaggi di cui gode chi aderisce sono superiori a quelli di chi resta fuori: tutti i paesi, quindi, aspirano a riconoscere il sistema e a farne parte; 2) dev'essere in grado di stabilire interdipendenza e relazioni di vantaggio reciproco tra i diversi paesi per creare un ordine mondiale garante di sicurezza universale e pace duratura; 3) dev'essere in grado di sviluppare un insieme di benefici condivisi, di interessi e progetti comuni vantaggiosi per ogni paese partecipante, così da garantirne l'effettiva universalità» (ZHAO, *Tianxia*, p. 62).

chiave di cui il partecipante all'ordinamento politico si serve per interpretare il divenire dello stato dell'ordine stesso e delle sue fortune, nonché per anticipare le sorti cui si appresserà nel suo futuro, cessa di essere l'arte oracolare della divinazione, per divenire lo studio attento della condotta degli attori politici (attivi, cioè, nella sfera del cosiddetto *wei zheng* 为政) della contemporaneità e del passato, accompagnato dal costante esame della sua conformità o meno con i requisiti del governo della virtù, uno studio e un esame che, condotti con dedizione e sapienza consentono di «conoscere anche lo spazio di cento generazioni a venire» (*Lunyu. Wei zheng*). In altre parole, il governo della virtù è per sua natura un concetto proteso verso la comprensione e la riflessività storica, verso la creazione all'interno di quanti partecipano dell'ordine politico e ideologico del *tianxia* di una coscienza storica, di un'attenzione nei confronti del divenire storico delle vicende umane e delle costruzioni politiche in cui queste si iscrivono e cui queste danno forma:[24] emerge qui non solo uno dei tratti caratteristici della tradizione culturale cinese, particolarmente attenta alla coltivazione degli studi storici, ma anche una riproposizione, all'interno della sfera del *tianxia* fin qui tratteggiato, della centralità, qui nella forma concettualizzata e spiritualizzata della comprensione storica, dell'assolutamente diveniente che caratterizzava il cielo che la sovrasta, nonché un abbozzo del modo in cui la specificità dell'architettura del *tianxia* possa aver influenzato la genesi di aspetti caratteristici della civiltà sinica.

L'introduzione dell'agire storico in conformità col governo della virtù che nel sistema *tianxia* dei Zhou trova il proprio radicamento fa germogliare, di fatto, una ricca tradizione di indagine intorno al significato autentico e alle adeguate modalità di attuazione dell'agire conforme a virtù; in particolare, sin da un celebre passo del capitolo *Grande studio* (*Da xue*) all'interno delle *Memorie dei riti* (*Li ji*), la questione viene in parte inquadrata all'interno di un paradigma relazionale concentrico, che collega gradualmente la singola coscienza agente all'intero *tianxia*:

[24] È interessante a questo proposito notare come questi elementi emergano in controluce dalla presentazione del *Libro degli Han* (*Han shu*) alle *Memorie di uno storico* di Sima Qian: «raccoglie le vecchie testimonianze perdute del mondo, le mette alla prova secondo i fatti storici, esamina la razionalità dentro al successo, alla sconfitta, al fiorire, al decadere di questi, in un totale di centotrenta libri, inoltre mira a comprendere il legame tra le azioni umane e il cielo [inteso come regolarità del divenire naturale], mettere in comunicazione i mutamenti del passato con quelli odierni, costituire una dottrina sistematica propria» (*Han shu. Sima Qian zhuan*).

> gli antichi che miravano a manifestare la luminosa virtù [*ming ming de* 明明德] nel *tianxia* dapprima reggevano il proprio paese, mirando a reggere il proprio paese dapprima reggevano la propria famiglia, mirando a reggere la propria famiglia dapprima reggevano se stessi, mirando a reggere se stessi dapprima rettificavano il proprio cuore, mirando a rettificare il proprio cuore dapprima rendevano trasparente il proprio intendimento [...]. (*Li ji. Da xue*)

Al di là del ricco apparato di gradi di coltivazione personale con cui il passo procede, quanto preme notare è come il relazionarsi alla realtà complessiva del *tianxia* venga inteso come una processualità graduale, un anello di relazioni che collega l'universale al singolare, il singolare all'universale: tale approccio circolare costituisce l'essenza del modo in cui il *tianxia* e l'agire politico al suo interno si ponevano nella coscienza del singolo sotto i Zhou, andando a costituire un complesso circolo ermeneutico. In una realtà fortemente comunitaria come quella della Cina di allora, questo particolare circolo si innestava non soltanto a partire dal rapporto tra singolo e *tianxia*, ma ancor più nella relazione tra famiglia e *tianxia*, entrambe realtà accomunate dall'essere, almeno idealmente, comunità internalizzate, in cui il rapporto tra i membri dovrebbe essere esclusivamente di natura cooperativa, così che:

> il nucleo innovativo del sistema *tianxia* di epoca Zhou era costituito da un principio bidirezionale che trasformava simultaneamente la famiglia in mondo e il mondo in famiglia. Questa doppia direzione si basava sull'isomorfismo tra la famiglia e il mondo. Prendendo il *tianxia* come punto di partenza, l'ordine '*tianxia*-paese-famiglia' possiede senza dubbio un senso politico; se invece si parte dalla famiglia, allora l'ordine 'famiglia-paese-*tianxia*' è di tipo morale. Ecco, quindi, che nella convergenza e nella fusione dei due ordini abbiamo la struttura circolare '*tianxia*-paese-famiglia-paese-*tianxia*', che genera un circolo ermeneutico sia morale sia politico.[25]

Secondo questa originale interpretazione della vita politica nella Cina del primo millennio avanti Cristo, la problematica cui una tale bidirezionalità dava adito consisteva nella scelta di un polo, di un verso da prediligere, cui conferire un primato pratico ed ermeneutico nella gestione comune dell'agire morale e della vita pubblica: l'esistenza di una doppia chiave di lettura per intendere la vita nel *tianxia*, in direzione, cioè, ascendente famiglia-paese-*tianxia*, o discendente *tianxia*-paese-famiglia, diede adito a una feconda divisione filosofica tra i sostenitori (ruisti, o confuciani) di una dialettica che, partendo dall'inserimento del soggetto all'interno della famiglia, vedesse

[25] ZHAO, *Tianxia*, p. 87.

gradualmente l'estendersi delle sue relazioni e della sua comprensione fino all'universalità del mondo conosciuto, e i fautori del primato fondante dell'universale, o, il che è lo stesso, del rapporto diretto del singolo di volta in volta con la più estesa realtà politica presente (legisti) o con il mondo stesso nel suo complesso (moisti e daoisti), dell'assorbimento dell'agire cosciente del singolo in tale dimensione. Secondo questo secondo paradigma, il quale, richiamandoci al passo di Zhao, subordina l'ordine morale all'ordine politico, la conformità a virtù di un comportamento pubblico dev'essere determinata a partire o dalla sua relazione con l'universale nel suo complesso, o con le norme universalmente valide che l'autorità politica statale promulga pubblicamente. Nel primo caso, semplificando, ci troviamo di fronte alla teoria politica dei moisti, secondo i quali «ciò per cui si adopera l'uomo benevolo [*ren ren* 仁人] è l'incremento dei benefici dell'intero *tianxia*, l'eliminazione dei gravami dell'intero *tianxia*» (*Mozi. Jian ai zhong*), o del daoismo di Laozi, il cui "guardare il *tianxia* a partire d*al tianxia*" implica evidentemente che la dimensione del *tianxia* non debba essere esaminata a partire dal particolare dei legami familiare, ma dalla sua propria universalità. Al secondo caso possiamo invece ricondurre le posizioni della scuola legista, la quale ritiene che, data la natura egoistica ed edonistica dell'essere umano, l'ordine nel *tianxia* possa essere mantenuto solamente mettendo al centro la validità incompromissoria della legge sovrana: «ogni modo di reggere il *tianxia* deve confarsi alla sensibilità umana (*ren qing* 人情); ora, la sensibilità umana contempla apprezzamento e repulsione, pertanto ricompense e punizioni sortiscono la loro funzione, e se esse funzionano allora è lecito imporre divieti e decreti, ed ecco la via del governo» (*Hanfeizi. Ba jing*), sicché «nel paese di un sovrano illuminato [*ming zhu* 明主], il decreto è la parola più nobile, la legge è il criterio più appropriato per operare.» (*Hanfeizi. Wen bian*).

Al formalismo e alla potenziale astrazione di un simile approccio al circolo ermeneutico del *tianxia* si opponeva la lettura dei filosofi ruisti, detti anche, per il loro rifarsi agli insegnamenti di Confucio, confuciani, i quali sottolineavano il valore fondativo del momento morale del circolo, l'essenzialità, vale a dire, del movimento ascendente e concentrico (io-)famiglia-paese-*tianxia*: rifiutando l'astrattezza di un improbabile comportamento che pretenda di dimenticare gli affetti più prossimi per agire sempre in conformità con una virtù rarefatta o la fredda imposizione legale, sottolineando la centralità del già citato isomorfismo ideale tra famiglia e *tianxia*, la tradizione confuciana delle origini prendeva le mosse dal rimarcare l'importanza e la

legittimità politica dei rapporti familiari all'interno del contesto di comunità più ampie. Come testimonia il passo precedentemente citato del *Grande apprendimento*, la singola coscienza agente può costruire una relazione genuinamente proficua con l'universalità del *tianxia* solamente procedendo per gradi, prendendo le mosse dalla propria singolarità e passando *in primis* per gli affetti familiari più prossimi, secondo il principio dell'«espandere se stessi nel contatto con gli altri» (*tui ji ji ren* 推己及人),[26] principio nella cui coltivazione l'educazione e l'esperienza familiari giocano un ruolo imprescindibile, secondo quanto suggerito plasticamente da Mencio: «accudisco in modo adeguato i miei vecchi, per estendere le cure ai vecchi di altri; accudisco adeguatamente i miei bambini, per estendere questa cura ai bambini di altri» (*Mengzi. Lianghui wang shang*). Un simile modo di intendere l'ordinamento della comunità politica a partire dalla ricchezza e dall'armonia dei rapporti familiari, rapporti, cioè, tra individui che condividono carne e sangue e, attraverso la graduale coltivazione, intenti e prosperità e afflizione, presuppone, evidentemente, un'altissima concezione della natura umana (*ren xing* 人性), quantomeno della sua adeguatezza e immensa virtualità nel partecipare al percorso di crescita concentrica che porta dal cuore del singolo all'interezza del *tianxia*: la virtù[27] è qui essenzialmente risolta nella benevolenza, *ren* 仁,[28] l'estensione dell'animo umano alla piena comprensione della dualità della relazione con l'altro da sé, alla più profonda internalizzazione del rapporto con un'alterità che viene in tal modo a trovarsi rimossa, conservata nella sua determinatezza, ma rifusa in un'unità intenzionale superiore.[29]

---

[26] A tale principio fa capo l'equivalente confuciano della biblica regola aurea, che recita al negativo «non porre agli altri quanto non si desidera per sé» (*Lunyu. Yanyuan*), e al positivo «chi esercita benevolenza, desiderando essere saldo fa sì che lo siano gli altri, desiderando progredire fa sì che progrediscano gli altri» (*Lunyu. Yongye*). Si tratta del cosiddetto "miglioramento confuciano" di cui scrive Zhao, ad esempio, a pagina 262 (ZHAO, *Tianxia*).

[27] «Giustizia [*yi* 义], senso del rito [*li* 礼], sapienza [*zhi* 智], fedeltà [*xin* 信] sono tutti benevolenza» (CHENG, *Shi ren pian*, in *Er cheng ji*, p. 16).

[28] «Il sinogramma *ren* 仁 rappresenta, anche graficamente, una delle più importanti virtù confuciane: l'immagine è formata dall'accostamento di due sinogrammi: a sinistra un 'uomo in piedi' 亻 che è accanto al 'numero 2', *er* 二: due uomini, uno di fronte all'altro e quindi in un costante rapporto di scambio, da cui *ren* 'benevolenza', *ren'ai* 仁爱 'altruismo'. Cfr. *infra* p. 109» (nota 25 all'edizione italiana, ZHAO, *Tianxia*, p. 44).

[29] Per rifarci al passo hegeliano di cui alla nota 11, notiamo come nella conciliazione della benevolenza: «il Sì della riconciliazione, in cui i due Io si spogliano della loro *esistenza* opposta, è l'*esistenza* dell'Io esteso fino alla dualità, Io che con ciò resta uguale a sé e che ha la sua certezza di se stesso

Il confronto e la conversazione tra le diverse correnti di pensiero così delineate si estese ben oltre i limiti temporali della dinastia Zhou (XI-III secolo a.C.), al punto che alcuni dei tratti distintivi sviluppati da ciascuna posizione, con particolare riferimento a quella confuciana, all'interno di questo dialogo andarono man mano a costituire l'ossatura dell'intera tradizione filosofica cinese. Parimenti, anche il concetto politico di *tianxia* sopravvisse alla propria implementazione pratica, entrata in crisi già a partire dallo spostamento della capitale del paese centrale verso il cuore della Pianura centrale avvenuto con i Zhou orientali (VIII sec.):[30] con il disgregamento dell'architettura "feudale" ideata dal duca di Zhou e l'unificazione della Cina in un impero burocratico centralizzato da parte di Qin Shihuang (221 a.C.), il primo augusto imperatore (*huangdi* 皇帝), cui seguirono oltre due millenni di storia istituzionale volta al consolidamento e allo sviluppo dello stesso sistema, il *tianxia* cessò di essere una realtà istituzionale, ma permase in qualità di ideale politico-geografico del nuovo impero cinese. Di fatto, seppure la Cina successiva ai Zhou si conformasse come uno Stato burocratico e centralizzato, unificato, quantomeno in un primo momento, con la forza delle armi, esso continuava almeno in parte a coincidere con la vecchia sfera *del tianxia*, sotto il profilo dell'estensione geografica ed etnica, delle categorie ideali di internalizzazione pacifica e convivenza armoniosa, del moto attraente su cui si fondava la solidità dell'architettura del duca di Zhou.

Nel corso della sua storia successiva, infatti, l'impero cinese non si costituì né secondo il modello del moderno stato nazione, per molti versi ancora difficilmente applicabile alla Cina attuale, né secondo il paradigma dell'impero espansionista: esso venne invece di volta in volta a innestarsi su un diverso moto vorticoso avente per centro l'area geografica circostante la Pianura centrale, un moto che, sulla scorta del *Classico delle odi* (*Shi jing*) e delle *Memorie di uno storico*, prende il nome di «caccia al cervo nella Pianura centrale» (*zhu lu zhongyuan* 逐鹿中原).[31] Questo movimento centripeto era materialmente favorito dai benefici dalla cooperazione reciproca che caratterizzavano il sistema *tianxia* di epoca Zhou, nonché dalla competizione virtuosa per usufruire delle risorse economiche della fertile e prospera Pianura centrale, due elementi la cui interconnessione esercitava una forte attrattiva su popoli all'apparenza

nella sua esteriorizzazione perfetta e nel suo contrario [...]» (HEGEL, *Das Phaemenologie des Geistes*, p. 893).

[30] Cfr. ZHAO, *Tianxia*, pp. 123-131.

[31] Cfr. *ivi*, pp. 180-181.

periferici rispetto alla possibilità di partecipare all'ordinamento imperiale della Cina, per tentare in un secondo momento di avvicinarsi ulteriormente al cuore di tale ordinamento, arrivando finanche a sostituire la dinastia sovrana (da questo punto di vista i casi più celebri sono quelli dell'istituzione delle dinastie Yuan e Qing, rispettivamente a opera di popolazioni mongole e mancesi).

Tuttavia, la caccia al cervo non era esaurita da tali elementi di ordine materiale, ma era arricchita da una dimensione spirituale, da un moto, potremmo dire, di sinizzazione: secondo Zhao tale movimento era reso possibile dall'ascendente culturale conferito alla civiltà della Pianura centrale dalla sua forma di scrittura, quella dei sinogrammi (*hanzi* 汉字), nonché dal suo ineguagliato (nell'ambito dell'Asia orientale) patrimonio di pensiero, la cui autorevolezza e ricchezza tradizionali erano le più adatte a fornire alla classe dirigente la legittimazione del suo controllo *sul tianxia*, il cosiddetto "mandato del cielo" (*tianming* 天命), conquistato solo in accordo con il "cuore del popolo" (*min xin* 民心), e dalla cornice ideale del *tianxia* da essa elaborata.[32] A ben vedere, questi tre elementi non erano mutuamente isolati, ma costituiscono momenti diversi di un unico intero culturale, il cui veicolo essenziale, i caratteri, sono al tempo stesso veicolo dell'universo di significato gradualmente costruito e portato alla luce dalla stessa tradizione filosofica, il cui pensiero, politico e non solo, è saldamente connesso, come brevemente accennato sopra, alle diverse sfaccettature del concetto di *tianxia*. Quest'ultimo, proprio in virtù dei suoi legami vitali con questa profonda tradizione, nonché con la concezione storica dell'agire dell'uomo, si rivela così come un imprescindibile catalizzatore dello sviluppo della civiltà cinese informata con irresistibile attrattiva sulla Pianura centrale e sulle istituzioni Zhou:

> i Zhou riuscirono ad appropriarsi in modo legittimo del mondo spirituale della Pianura centrale e del diritto di interpretazione della storia. In più, creando il concett*o di tianxia*, dilatarono i confini di questo mondo spirituale fino agli estremi limiti dello spazio. Possiamo dire quindi che il pensiero del duca di Zhou costituì una rivoluzione nella sacralità politica di quei concetti, in termini sia di tempo sia di spazio. Il tempo si trasformò in storia, e il mondo si fuse nel *tianxia*. Grazie a questa trasformazione concettuale, la Cina si aprì a un modello esistenziale dotato di un profondo senso della storia e di una più ampia consapevolezza del mondo: in accordo costante con il cielo sconfinato per costruire una storicità continuativa, e con la terra per una mondialità veramente inclusiva, senza 'niente fuori'. L'atteggiamento inclusivo di questo mondo spirituale fu veramente

[32] *Ivi*, pp. 153-155.

> totale; ciò potrebbe spiegarci la precoce maturità della cultura cinese e le ragioni della sua continuità nel lungo scorrere delle generazioni.[33]

Ritornando al nostro proposito originale e ricollegandomi al senso profondo di queste parole, mi azzardo qui a proporre una sorta di schema trascendentale per l'interpretazione di quella realtà storico-culturale che si è trovata ad aver inglobato il *tianxia*, a partire peraltro proprio dall'osservazione del *tianxia* stesso: se il senso storico della continuità della civiltà cinese non può essere adeguatamente compreso con criteri di omogeneità etnica o politica, può tuttavia essere collocato nei termini di un movimento sintetico, di una sintesi sempre aperta dell'agire politico delle popolazioni della sinosfera, attratte dalla ricchezza materiale e immateriale della Pianura centrale, una sintesi inserita entro la percezione temporale della storia e il senso spaziale del *tianxia*, catalizzata dal preesistente e sempre crescente patrimonio di pensiero, dalla tradizione filosofica fissata nei sinogrammi, al tempo stesso veicolo e ricettacolo di un più profondo e duraturo movimento riflessivo di sintesi e sedimentazione spirituale. A parere dello scrivente, è questo il senso più profondo di quell'affresco della "caccia al cervo nella Pianura centrale" i cui contorni si delineano a partire dalle osservazioni riportate e dalle riflessioni svolte fin qua. Sulla scorta di ciò, penso si possa recuperare quel concetto di nazione che l'opera di Zhao Tingyang scarta nella sua accezione etnica, nel suo valore di realtà genetico naturale, effettivamente, come è noto, inadatta a compendiare il carattere della Cina e della sua storia: penso, cioè, si possa recuperare il concetto di nazione intendendolo non più in senso "naturale", ma in quel senso spirituale che si affaccia, per lasciare momentaneamente la realtà cinese, nel primo discorso de *La riforma dell'educazione* del Gentile:

> È la nazionalità la terra comune? o il comune linguaggio? o la vita politica vissuta in comune? [...] In verità i detti elementi, ad uno ad uno e nel loro insieme, possono avere un doppio significato; [...] possono cioè avere un valore puramente *naturale*, e possono avere un valore morale o *spirituale*. [...] Non è quello che mettiamo dentro al nostro concetto della nazione che dà realtà e consistenza a questo concetto; ma è quell'atto di energia spirituale con cui raccogliamo un certo elemento o un certo numero di elementi nella coscienza della personalità collettiva a cui sentiamo di appartenere. La nazionalità non consiste nel suo contenuto, che può variare; bensì nella forma che un certo contenuto della coscienza umana assume quando si ritenga costitutivo del carattere di un popolo.

[33] *Ivi*, p. 186.

> [...] la nazione per lui non è niente di esistente in natura, sì [...] uno scopo, qualche cosa da recarsi in essere e realizzare: un'azione.[34]

Al netto dell'abissale diversità di contesto, nonché del trasporto retorico della prosa gentiliana, la concezione attualistica della nazione come atto spirituale, come azione del costante divenire della volontà, non è del tutto aliena dal senso profondo della "caccia al cervo", del costante movimento centripeto in direzione della Pianura centrale e della sua eredità culturale, un movimento incessante di "vita virente" (*sheng sheng* 生生) che si squaderna tra un cielo strutturalmente accogliente nei confronti di un tale divenire sintetico e una terra che, in quan*to tianxia* si apre costitutivamente all'apertura di questo cielo, all'internalizzazione di questo movimento: parafrasando Confucio, l'essenza profonda della storia della nazione-azione cinese, del *tianxia* fatto Paese, si risolverebbe così nella volontà attiva dei partecipanti di questa storia nei confronti di tale partecipazione: io voglio il *tianxia*, ecco che il *tianxia* è arrivato.[35]

Riferimenti bibliografici

Hao CHENG, Yi CHENG, *Er Cheng ji* ['Raccolta delle opere dei due fratelli Cheng'], Zhonghua shuju, Pechino 1981.

CONFUCIO, *Dialoghi*, tr. it. Tiziana Lippiello, Einaudi, Torino 2003.

ID., *Lunyu*, Zhonghua shuju, Pechino 2009.

Giovanni GENTILE, *La riforma dell'educazione. Discorsi ai maestri di Trieste*, Le Lettere, Firenze 2012.

Zhong GUAN, *Guanzi*, 3 voll., Zhonghua shuju, Pechino 2004.

[34] Giovanni GENTILE, *La riforma dell'educazione. Discorsi ai maestri di Trieste*, Le Lettere, Firenze 2012, pp. 9-12.
[35] "Io voglio la benevolenza, ecco che la benevolenza è arrivata" (*Lunyu. Song er*).

Xiang GUO, *Zhuangzi zhu* ['Commentario allo *Zhuangzi*'], Zhonghua shuju, Pechino 2011.

Fei HAN, *Hanfeizi*, Zhonghua shuju, Pechino 2015.

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Das Phaemenologie des Geistes*, Joseph Anton Goebhardt, Bamberga e Wurzburg 1807; tr. it. Vincenzo Cicero, *Fenomenologia dello Spirito*, Rusconi, Milano 1995.

I CHING. LIBRO DEI MUTAMENTI, tr. it. Rudolf Ritsema – A. S. Sabbadini, Mondadori, Milano 2014.

LAOZI, *Daodejing*, tr. it. A. Andreini, Einaudi, Torino 2018.

ID., *Laozi*, in G. CHEN (a cura di), *Laozi jin zhu jin yi*, Zhonghua shuju, Pechino 2020.

LIJI ['Memorie dei riti'], Zhonghua shuju, Pechino 2002.

MENCIO, *Mengzi*, Zhonghua shuju, Pechino 2020.

Di MO, *Mozi*, 2 voll., Zhonghua shuju, Pechino 1993.

SHANGSHU ['Libro dei documenti'], Zhonghua shuju, Pechino 2002.

Bi WANG, *Laozi zhu* ['Commentario al *Laozi*'], Zhonghua Shubanshe, Pechino 2016.

Shen XU, *Shuo wen jie zi* ['Spiegazione della scrittura e scomposizione dei caratteri'], Shehui kexue wenxue chubanshe, Pechino 2006.

Tingyang ZHAO, *Tianxia de dangdaixing, shijie zhixu de shijian yu xiangxiang. A possible World of All-under-heaven System*, CITIC Press Corporation, Pechino 2016; tr. it. Alessandra Lavagnino, Astrolabio, Roma 2024.

Kai ZHENG, *Daojia xingershangxue yanjiu* ['Ricerche intorno alla metafisica daoista'], Zongjiao wenhua chubanshe, Pechino 2003.

ZHOU YI ['Mutamenti dei Zhou'], Zhonghua shuju, Pechino 2002.

Xi ZHU, *Jin si lu*, Zhongzhou guji chubanshe, Zhengzhou 2008.