

Alessandra Chiricosta

## INFLUENZE CINESI NEL PENSIERO KANTIANO

*Non uscire dalla porta e conoscere il mondo.  
Non stare alla finestra e vedere tutto il cielo.  
Molto lontano si va, molto poco si sa.  
Perciò il saggio non viaggia, eppure conosce,  
non guarda, eppure loda,  
non agisce, eppure compie.  
Lao zi, Tao De Jing*

Le parole di Lao zi con cui s'apre questo articolo, per una strana ironia, sembrano adattarsi perfettamente alla figura e alla vita di Immanuel Kant. È notorio, infatti, come uno tra i più grandi filosofi europei, che ha segnato profondamente la cultura mondiale, si sia allontanato di rado, e di poco, dalla propria città natale, riuscendo, comunque, a ricevere, interpretare e riconfigurare i segnali di novità che provenivano anche da realtà territorialmente lontane.

Proprio questa "staticità" di Kant – unita ad una buona dose di eurocentrismo che ha spesso condizionato valutazioni e studi – ha forse indotto ad ignorare o a sottostimare le influenze di culture altre, che proprio in quel momento storico iniziavano a farsi percepire nella nostra Europa, come quella cinese.

Mediato dall'interpretazione dei Gesuiti, il pensiero cinese inizia ad interessare alcuni filosofi europei già dalla seconda metà del XVII secolo, divenendo una vera e propria moda nel corso del secolo successivo. Motivazioni di ordine politico e religioso determinarono una chiusura dei rapporti tra Europa e Cina alla fine del '700 e una successiva negazione delle influenze reciproche ormai poste in opera. Solo di recente, nell'ultimo ventennio del secolo scorso, l'affermarsi dei *comparative studies* e della filosofia interculturale ha consentito l'apertura di un nuovo approccio, che ha iniziato a gettar luce sul complesso intreccio di queste reciproche influenze, dischiudendo interessanti prospettive di ricerca.

Il panorama filosofico italiano però, con l'esclusione di rare eccezioni, ha fino ad ora scarsamente recepito un tale genere di stimoli, che solo in tempi recentissimi si inizia a prendere in considerazione. Così, i risultati degli ormai consolidati studi sui rapporti tra Kant e il pensiero cinese destano ancora stupore e diffidenza in molti consessi di studiosi italiani.

Nel 2006 è stato pubblicato un numero speciale del «*Journal of Chinese Philosophy*» che il direttore Chung ying Cheng e Martin Schonfeld, dell'University of South Florida e della National Taiwan University, hanno dedicato proprio al rapporto tra Confucianesimo e Kant, raccogliendo articoli di eminenti studiosi sia asiatici che occidentali. In particolare il prezioso e accurato lavoro di analisi compiuto da Schonfeld costituisce la base teorica del presente lavoro.

Attraverso una sommaria e breve indicazione sugli studi sopra accennati vorrei

dare solo un piccolo segnale dell'incremento di interesse per ambito filosofico assai fruttifero e attuale, che aiuta a riconfigurare il nostro passato per una più precipua comprensione del senso stesso della nostra identità.

## 1. *Il “cinese di Königsberg”*

L'epiteto che titola questo paragrafo è opera di Friedrich Nietzsche. Si riferisce, ovviamente, a Kant. L'ovvietà del riconoscimento indica più la notoria città natale del filosofo tedesco che il suo “essere cinese”, che desta, piuttosto, perplessità. Scioglie subito il dilemma affermando che l'epiteto sottendeva una carica di scherno nei confronti al contempo di Kant e dei cinesi, accomunati, nell'ottica nietzscheana, da un eccesso di rigorismo formale, di morale castigata e repressiva, di consuetudini ritualistiche.

Al di là degli studi cinesi contemporanei, che hanno spesso tracciato linee di continuità tra la morale confuciana e quella kantiana<sup>1</sup>, non esenti da forzature che si spiegano nel difficile tentativo di far comprendere il pensiero kantiano in un contesto linguistico e culturale totalmente differente, questo parallelo trova smentita nella stessa *Critica della Ragion Pratica*, in cui l'etica confuciana è inserita tra le morali eteronome, in quanto basa la sua presunta autonomia su un'abitudine tradizionale.

Nietzsche però non sembra curarsi di questa evidenza: che la sua sia un'affermazione condivisibile, o che provenga da una visione stereotipa sia di Kant che del pensiero cinese, non è questione che qui sarà trattata. Ai nostri fini è utile, invece, osservare che all'epoca di Nietzsche si forma una visione, anche se stereotipa, della morale e del pensiero cinese, talmente condivisa e conosciuta da rendere intelligibile la cecità nei confronti di Kant. E che l'accostamento tra le due morali potesse, anche se paradossalmente, essere preso in considerazione.

Ma all'epoca di Kant quanto era conosciuto il pensiero cinese? Poteva Kant, al di là delle annotazioni di ordine antropologico presenti in alcuni suoi testi, in qualche modo essere stato influenzato da una tradizione così lontana? E non sono sufficienti le stesse parole kantiane di scherno nei confronti del Buddismo e del Taoismo cinesi<sup>2</sup>, oltre al già menzionato rifiuto del Confucianesimo – che non gli impedì, tuttavia, di definire Confucio “il Socrate cinese”<sup>3</sup> –, a fugare ogni dubbio circa presunte influenze?

L'analisi di Shonfeld è andata oltre il senso comune che avrebbe dato risposta negativa ai precedenti interrogativi, ricostruendo un percorso sotterraneo che conduceva, non tanto direttamente, da Beijing a Tübingen. In *From Confucius to Kant*<sup>4</sup> Shonfeld ricorda che, durante la sua formazione, Kant ha trovato principi ispiratori in alcuni pensatori tedeschi, tre dei quali si erano fortemente interessati al pensiero cinese, non senza conseguenze: Leibniz, Wolff e Bilfinger.

---

1. In particolare il filosofo cinese Mou Zongsan, autore, tra l'altro, delle traduzioni in cinese delle prime due *Critiche*. In merito alla ricezione in Cina del pensiero kantiano si suggerisce la lettura dell'articolo di Martin Muller, *Aspects of the chinese reception of Kant*, in «Journal of Chinese Philosophy», 2006.

2. Cfr. G.M. Reihman, *Categorically denied: Kant's criticism of Chinese Philosophy*, in «Journal of Chinese Philosophy», 2006.

3. H.Von Glasenapp, *Kant und die Religionen des Ostens*, Kitzingen: Holzner, 1954, p. 89.

4. M. Shonfeld, *From Confucius to Kant*, in «Journal of Chinese Philosophy», 2006.

## 2. La trasmissione del pensiero: accomodatio e interpretazioni.

Leibniz conosce elementi del pensiero cinese grazie all'opera divulgativa dei Gesuiti: David Mungello<sup>5</sup> ricorda come Leibniz fosse in diretto contatto già da prima del 1670 con autori di opere sulla Cina, in particolare G. Spizel, che scrisse *De re literaria Sinensium* (Leiden, 1660) e Athanasius Kircher, S.J. autore di *China monumentis qua sacris qua profundis illustrata* (1667). È poi del 1687 la pubblicazione a Parigi, ad opera di Philippe Couplet, S.J., della prima traduzione di alcuni tra i più importanti classici confuciani, intitolata *Confucius Sinarum Philosophus*, che Leibniz, in una lettera a Ernst del 9/10 dicembre dello stesso anno di uscita del libro, dichiara di aver letto con attenzione. Sarà poi di grande interesse lo scambio epistolare tra il filosofo tedesco e Joachim Bouvet, S.J., successivo alla pubblicazione del leibniziano *Novissima Sinica*, costituito da una quindicina di lettere scritte tra il 1697 e il 1707. In realtà gli interlocutori di Leibniz riguardo alla Cina sono assai più numerosi di quanto i limiti del presente articolo possano segnalare, ma sarà utile ricordare che la biblioteca di Leibniz comprendeva, al termine della sua vita, più di cinquanta testi sul pensiero cinese ed asiatico. Inoltre sono vari gli scritti in cui il filosofo dimostra la propria ammirazione per la Cina, tra cui, oltre al già citato *Novissima Sinica*, il *Discorso sulla Teologia Naturale dei Cinesi* (conosciuto anche come *Lettere sulla filosofia Cinese*), composto da trentadue pagine manoscritte di grande spessore filosofico in cui, tra l'altro, Leibniz prende attivamente parte alle più complesse discussioni sull'interpretazione del pensiero cinese su cui si dibatteva aspramente all'epoca. Prima di proseguire nell'evidenziare quali aspetti della Cina avessero tanto affascinato Leibniz, occorre comprendere in che modo il pensiero cinese si fosse reso fruibile in Europa, e a quale prezzo. Nel VII secolo la fonte principale di trasmissione del mondo cinese era costituita dai Gesuiti. Grazie alla genialità di Matteo Ricci S.J. e al metodo ideato da Francesco Saverio S.J. e da Alessandro Valignano S.J. – inseguito definito come “inculturazione”, si riuscì a creare una breccia nelle insormontabili barriere politiche e culturali che avevano reso il Celeste Impero quasi inaccessibile all'Occidente. Il metodo di Matteo Ricci, che si fece “cinese tra i cinesi”, acquisendo non solo una tale competenza nella lingua e nella scrittura da poter comporre testi direttamente in lingua letteraria, ma anche un'approfondita conoscenza della cultura dei letterati<sup>6</sup>, dai quali fu considerato un interlocutore di pari livello. Comprendendo che la raffinata cultura dell'Impero di Mezzo<sup>7</sup> non avrebbe accettato che alcuna teoria o fede totalmente esterna alla propria tradizione, Ricci tentò un'*accomodatio*<sup>8</sup> una sintesi di Cristianesimo e

---

5. D. Mungello, *Leibniz and Confucianism. The Search for Accord*, University Press of Hawaii, Honolulu 1977.

6. I “letterati”, o *shi*, costituivano la classe dirigente nell'Impero cinese. Già dall'epoca Han, difatti, le cariche statali venivano attribuite tramite esami pubblici, basati sulla conoscenza dei Classici.

7. *Zhong guo*, Paese di Mezzo, è il termine che indica la Cina, in cui si evidenzia la centralità (il carattere rappresenta un quadrato, il territorio, tagliato da una linea verticale proprio nel suo centro) che i cinesi attribuivano al proprio Paese.

8. Per un approfondimento sul concetto di *accomodatio* si rimanda a D. Mungello, *Leibniz and Confucianism. The Search for Accord*, University Press of Hawaii, Honolulu 1977.

Confucianesimo che evidenziasse il carattere di continuità e compatibilità del secondo col primo. Se ciò permise l'ingresso del pensiero europeo in Cina (considerato il fatto che la cultura del Ricci spaziava dalla logica Aristotelico-Tolemaica alle scienze apprese da Clavio, dalla pittura alla musica, e oltre) costrinse nel contempo il gesuita ad una difficilissima opera di adattamento di una cultura nei termini dell'altra, non sempre riuscito e non esente da conseguenze<sup>9</sup>. Se da un lato il Ricci dovette ricercare nella tradizione cinese dei termini propri al pensiero occidentale, che non avevano un corrispettivo esatto nella lingua locale (e li ritrovò spesso nella terminologia buddista e maoista contro cui si era aspramente scagliato), dall'altro presentò all'Occidente un'immagine della Cina molto interpretata alla luce di tale sintesi. Su questa linea, ma in maniera assai più spregiudicata, si mossero i suoi successori nel Celeste Impero, alcuni tra i quali diedero vita ad un'interpretazione ancora più radicale della compatibilità tra Confucianesimo e Cristianesimo, nota come Figurismo.

Come ricorda Thomas Fuchs, il Figurismo, più che un movimento, fu una tendenza comune ad alcuni gesuiti francesi, come Joseph-Henri de Prémare, Alexis de Gollet, Jean-François Foucquet e Joachim Bouvet, che la espressero in modalità diverse e prendendo in considerazione testi e ambiti differenti della cultura cinese<sup>10</sup>. Fondo comune era la convinzione che "semi" del dogma cristiano fossero presenti nei Classici Cinesi, in cui la Rivelazione cristiana era stata anticipata in chiave allegorica e simbolica. Sottesa a ciò è la concezione di *religione naturale*, secondo la quale ogni popolo aveva un accesso alla "Verità" custodito nelle proprie tradizioni, non esplicitamente, ma come *figura*, allusione al Cristo in forma simbolica, allegorica o archetipa. L'opera dei figuristi risulta, quindi, fortemente condizionata dai propri presupposti, e presentò spesso all'Europa una Cina a sua misura, capace di incarnare aspirazioni, modelli e ideali che prendevano allora corpo. Se ne originò quella sinofilia che accompagnò molti filosofi, politici, pensatori europei fino all'Illuminismo. Nel contempo, però, il successo e l'eversività del metodo gesuita determinarono la rovina dell'Ordine stesso. Senza entrare nel merito di una questione storica, politica, religiosa, teologica assai complessa, si accennerà solo al fatto che una complessità di fattori, tra cui la gelosia di altri Ordini che avevano fallito nella penetrazione del Celeste Impero, lo spostamento dell'asse di alleanza politica, da parte della Santa Sede, dalla Spagna alla Francia, la diffidenza nell'eccessivo lassismo teologico dei missionari gesuiti, portarono alla celeberrima *Questione dei Riti*<sup>11</sup> che, dopo alterne vicende, si concluse nel 1742 con la messa al bando dei riti

---

9. Per un maggiore approfondimento di tale questione rimando all'*Introduzione* da me curata, di M. Ricci, *Il vero significato del Signore del Cielo*, Urbaniana University Press, Roma 2006.

10. T. Fuchs, *Leibniz positive view of China*, in «*Journal of Chinese Philosophy*», 2006

11. La "Questione dei riti" rappresenta una delle questioni teologico-filosofiche più dibattute tra Sei e Settecento. Nasce come disputa di giudizio e di metodo nell'apostolato tra i Gesuiti presenti con le loro missioni in Estremo Oriente e altre famiglie missionarie – Francescani e Domenicani –. I primi, soprattutto nelle figure di Matteo Ricci e Martino Martini, avevano deciso di penetrare gradualmente nel mondo cinese, apprezzandone l'alto livello di cultura e di eticità, con esplicito riferimento alla morale confuciana, e ritenendo che ai cinesi che intendevano convertirsi al Cattolicesimo non dovesse essere richiesto di abbandonare le pratiche di venerazione verso Confucio e verso gli antenati, considerate pratiche civili più che religiose. Proprio sul legame di continuità familiare e sul rispetto degli avi e dell'Imperatore si fonda l'ossatura non solo morale, ma anche politica della Cina imperiale: nessun individuo a ragione di essere come singolo, ma solo all'interno di una complicata serie di relazioni,

cinesi. Ne seguirono lo scioglimento dell'Ordine di Gesù, il disappunto dell'Imperatore Kang Xi e la chiusura delle Porte Celesti ad ogni contatto con l'Europa. Fino a che non giunse l'oppio, ma questa, come si direbbe, è un'altra storia.

Leibniz, dunque, venne in contatto principalmente con l'interpretazione figurista della filosofia cinese, intessendo un dialogo assai fecondo soprattutto con Kircher, Couplet e Bouvet.

Oltre che da un'immagine della Cina come un regno retto da un'altissima morale, in cui il minor sviluppo delle scienze teoriche era compensato da un'efficientissima filosofia pratica, che sarà comune a tutti i filosofi dell'Illuminismo, Leibniz rimase assai affascinato in particolare da uno dei Classici cinesi, di cui approfondì lo studio e le interpretazioni: l'*Yi Jing*.

Durante gli ultimi giorni della dinastia Shang (1766-1150 a.C.) e l'inizio della dinastia Zhou (1150-249 a.C.) la tradizione vuole che il re Wen e suo figlio scrivessero il testo dell'*Yi Jing*, o libro dei Mutamenti<sup>12</sup>, ricavando le linee che compongono i trigrammi dall'osservazione delle fenditure che un ferro rovente produceva su di un guscio di tartaruga, procedimento questo effettuato a scopi divinatori. In ciò si rende evidente il fatto che le concezioni legate al libro sono molto più antiche della data di stesura del testo stesso.

Il riferimento alla scapulomanzia mostra l'appartenenza delle teorie presenti nell'*Yi Jing* ad un contesto sciamanico, in cui sarebbe stato necessario scrivere ritualmente il mondo: il rito, in assenza di un mito cosmogonico che stabilisse una volta per tutte la fondazione e la stabilità del cosmo, avrebbe avuto il compito di garantire periodicamente l'adeguazione della dimensione umana alle regole universali. Tale ottica, nel rifiutare la visione di un cosmo stabile ed immutabile, non abbandona, però, tutto al caos (inteso in un'accezione negativa; vedremo in seguito quale importante ruolo rivestirà, viceversa, il «senza-forma»), bensì affida all'operatore rituale il compito di ridefinire ciclicamente i contorni di una realtà in continuo divenire.

La Mutazione, però, avviene non casualmente, ma secondo regole ben precise: solo la perfetta conformità ad esse garantirà all'uomo e al suo mondo (che nella concezione cinese sono la stessa cosa) di trovare un equilibrio dinamico, di mantenersi stabile e non, si badi bene, statico nell'incessante fluire del

---

altamente ritualizzate in rapporto alla posizione sociale rivestita. Inoltre, come già aveva fatto il Buddismo, i Gesuiti tentavano di trovare nel vocabolario cinese i termini per esprimere le verità di fede cattoliche, in modo da poter essere maggiormente compresi e far avvertire un senso di comunanza e di continuità, più che di distanza, dalla tradizione autoctona. Francescani e Domenicani ritenevano tutto ciò una forma di inaccettabile lassismo: i suddetti culti erano per essi intrisi di idolatria e superstizione, pertanto inconciliabili con il "vero" cattolicesimo. Nel 1645 si ebbe la prima condanna dei "riti cinesi", che fu però ribaltata nel 1656 grazie ad un pronunciamento del Sant'Uffizio favorevole ai Gesuiti. La polemica divampò più violenta a cavallo tra i due secoli, quando i "riti cinesi" divennero argomento di moda anche nei salotti e nelle università europee. Nel 1705 giunse in Cina l'inviato papale Tournon per regolare tutte le questioni in pendenza e far applicare un decreto dell'Inquisizione particolarmente rigido. L'imperatore Cinese si oppose all'intransigenza del legato, con conseguenti restrizioni per i missionari che agivano in Cina. Dopo alcuni decenni di tentennamenti e di tentativi di trovare vie compromissorie, una decisione di Benedetto XIV nel 1742 pose fine alla questione bandendo definitivamente i "riti cinesi" e rendendo sempre più difficoltoso il diffondersi del Cattolicesimo nelle province dell'Impero.

12. Il termine *Jing* indica, più precisamente, l'ordito di un tessuto, ed è utilizzato per indicare un libro in maniera analoga all'italiano "testo".

cambiamento. Più che di un testo di divinazione, nella nostra accezione del termine, si tratta, dunque, di un libro «creativo», di un *medium* che mette in contatto con le regole attraverso le quali vengono definiti e delimitati di volta in volta spazio e tempo.

Ma quali sono queste leggi, così particolari da dover essere ricreate ogni volta pur conservando il loro carattere di eternità? La prima è, appunto, quella della Mutazione. Invece di porre l'accento sull'eterno, l'immutabile, il perenne quale meta ultima e ideale dell'uomo, personificata, magari, in un essere divino, lo *Yi Jing* focalizza la propria attenzione sul mutamento, visto come realtà la più autentica della dimensione in cui l'uomo abita, e riconosce nel tempo un fattore essenziale nella struttura del mondo e nello sviluppo dell'individuo.

La periodicità costituisce un altro fattore essenziale della mutazione: essa, infatti, segue un movimento ciclico, come si riscontra nell'osservazione dei fenomeni naturali. Tramite il risveglio delle più intime forze della natura umana, ottenibile solo attraverso l'abbandono di una visione proiettiva, è possibile esperire il carattere potenziale, il «seme» dormiente in ciascun evento, comprendendo, dunque, a quale trasformazione potrà essere soggetto.

Non si tratta, dunque, di «divinare» il futuro, bensì di essere in grado di cogliere le tendenze già presenti, in modo da collaborare con le forze agenti in una determinata circostanza e trasformarle in alleati nella creazione del proprio futuro. Il testo usa semplicemente una linea spezzata e una intera per indicare la polarità di tutti i fenomeni della vita e sei valori delle posizioni delle linee per mostrare la loro relatività nella sequenza del tempo e dello spazio.

Cosa significano queste linee e da dove provengono? Gli antichi filosofi cinesi asseriscono che uno stato di vacuità, o *wu ji*, precede qualsiasi creazione: ciò vale anche per l'origine dell'universo. Il *wu ji* è un concetto non comprensibile razionalmente, ma concepibile solo come limite: esso è la forma priva di forma che precede la forma, l'immagine senza immagine che precede l'immagine. Nell'*Yi Jing* leggiamo che il principio da cui si origina il movimento, e quindi ogni manifestazione della vita, è il *Tai ji*: da esso derivano lo *yin* e lo *yang*, opposti complementari che si uniscono nel formare un tutto. Potremmo asserire che il *wu ji* fosse lo stato di quiescenza del *Tai ji*, che prende questo nome nel momento della sua manifestazione attraverso la polarizzazione dei fenomeni in *yin* e *yang*.

Questi due termini indicano una molteplicità di esperienze. I caratteri che li identificano parrebbero far risalire la loro origine semantica alla descrizione del lato in ombra e quello al sole di una montagna. In tal modo ne sarebbero espresse le due nature complementari e antitetiche: l'una femminile, notturna, acquatica, nascondente, terrena, oscura, fredda, recettiva, ecc., l'altra maschile, solare, focosa, illuminante, celeste, chiara, calda, attiva.

Non bisogna cadere, però, nell'errore di considerare *yin* e *yang* come espressione di valori come cattivo-buono, in cui l'uno sia da preferire all'altro: al contrario, ciò che si esprime nella loro relazione è proprio la complementarietà, la necessità, ai fini della vita stessa, che all'uno succeda l'altro, in un ciclo infinito. Ciò che si rende importante qui sottolineare è, inoltre, la relatività della relazione tra i due aspetti: infatti, non solo, come abbiamo potuto osservare e come si evince dal diagramma *Tai ji* (simbolo ormai ben noto in Occidente, che rappresenta un cerchio, o, per essere più precisi, una sfera, costituita da due pesci, uno bianco rappresentante lo

*yang* e uno nero, indicante lo *yin*) nello *yin* è sempre presente una porzione di *yang* e viceversa, e al momento in cui l'uno culmina, inevitabilmente inizia l'altro, ma uno stesso evento può essere definito *yin* o *yang* a seconda dell'ordine di riferimenti attraverso cui lo si osserva. Questa relazione permea e costituisce ogni aspetto della vita.

La cosmologia della dottrina *yin-yang* si è espressa in una scuola di pensiero, la cui origine è decisamente poco nota, che ne influenzò molte altre, in particolar modo quella daoista, come avremo modo di osservare. Lo Storico Sima Quian la accorpa a posteriori ad un'altra scuola (anche se, in origine, le due dottrine erano separate), anch'essa di datazione antichissima e acquisita, in seguito, nel patrimonio della cultura daoista: quella dei Cinque Agenti.

In tale visione viene sottolineato che i cinque principi agenti di cui costituito l'universo, ovvero Legno, Fuoco, Terra, Metallo, Acqua sono avvinti da un doppio legame ciclico di interdipendenza, secondo il quale da una parte l'antecedente attiva il succedente, (ciclo *Zheng*, legge madre-figlio) e dall'altra il «nonno domina il nipote» (ciclo *Go*), ovvero il primo elemento limita e controlla il terzo, il secondo il quarto, e così via. In tale modo avverrà che il Legno sia la «causa» del Fuoco e domini la Terra, il Fuoco determini la Terra e controlli il Metallo, e così via.

I Cinque Agenti, oltre a possedere le virtù evocate dal simbolo che li rappresenta, sono inoltre associati ai cinque punti cardinali, alle stagioni e al ciclo diurno e notturno, nonché ad un colore, ecc.; così il Legno è legato all'Est, alla Primavera, all'alba e al verde; il Fuoco al Sud, all'Estate, al mezzogiorno e al rosso; il Metallo all'Ovest, all'Autunno, al tramonto e al bianco; l'Acqua al Nord, all'Inverno, alla mezzanotte e al nero; la Terra al Centro, in tutte le accezioni che questo termine ricopre, e al colore giallo.

I Cinque Agenti connotano, quindi, sia lo spazio che il tempo in una manifestazione ciclica: in ciò si uniscono all'alternanza, anch'essa ciclica, di *yin* e *yang*. Il ciclo stagionale, ad esempio, si presenta come rotazione attorno alla terra-centro di Nord-inverno-Grande *yin*, Est-primavera-Giovane *yang*, Sud-estate-Grande *yang*, Ovest-autunno-Giovane *yin*.

Ritornando al sistema in cui si organizza lo *Yi Jing*, osserviamo che le linee *yin*, o deboli, espresse graficamente nel libro dei Mutamenti con una linea spezzata, e quelle *yang*, o forti, simbolizzate da una linea continua, si combinano tra loro a gruppi di tre per formare gli otto trigrammi fondamentali, o *Ba Gua*, letteralmente "otto cancelli". Questi ultimi rappresentano non solo delle entità elementari della natura, ma sono anche in relazione con le più varie manifestazioni della vita universale.

Una grande difficoltà nella descrizione dell'ottica cinese è costituita dall'interdipendenza di ciascuno degli aspetti che la compone. Il fatto di considerare l'universo come un unico organismo comporta che le medesime regole e simbolizzazioni siano estendibili ad ogni manifestazione di tale entità cosmica. Perciò non dovrà apparire strano che una stessa immagine sia usata per indicare sia modelli comportamentali che dinamiche fisiche, ad esempio, oppure che per spiegare il funzionamento degli organi interni al corpo umano si adotti la medesima terminologia usata per la gestione di uno Stato, o per descrivere l'atteggiamento consono alla creazione di un'opera d'arte.

I *Ba Gua* possono fornire un esempio di come la plurivocità che connota un

qualsiasi simbolo venga ancor più potenziata nel contesto cinese (si tenga inoltre conto del fatto che anche le spiegazioni dei trigrammi e degli esagrammi sono espresse in caratteri ideografici, il che comporta un aumento esponenziale della componente sinestetica e simbolica del tutto). *Qian*, il cielo, il primo dei *Ba Gua*, formato da tre linee *yang*, ha in sé la caratteristica della forza, è legato alla testa, intesa come parte del corpo, e nella sfera degli animali, si riferisce al cavallo<sup>13</sup>; *Tui*, il lago, formato da due linee *yang* sotto e un *yin* sopra, ha la caratteristica del piacere, è legato alla bocca e corrisponde alla capra; e così via. I *Ba gua* a loro volta si combinano a formare un totale di sessantaquattro esagrammi, attraverso la lettura dei quali si ottiene il responso. Nell'interpretazione dell'esagramma bisogna tener conto di ogni singolo aspetto che lo compone: dal rapporto tra linee alla disposizione dei due trigrammi da cui è formato; spesso possono essere presenti "linee di mutazione" ovvero linee *yang* che potrebbero diventare *yin* e viceversa, il che comporta il fatto che un esagramma, al mutare degli eventi, possa trasformarsi in un altro, di differente significato. Ognuno dei sessantaquattro esagrammi ha una propria «personalità» e un proprio significato, ma possiede anche la caratteristica di essere mutante, cioè tende per sua stessa natura a trasformarsi in un altro esagramma.

L'interpretazione della risposta dell'oracolo deriva, dunque, non tanto dall'esagramma in sé, quanto dal confronto e dalla mobilità del giudizio che viene espresso. Ogni esagramma è simbolicamente diviso in una parte inferiore, detta Terra, una mediana, o Uomo, e una superiore, o Cielo; da ciò derivano due ordini di considerazioni: il primo è costituito dal ruolo intermedio, di tramite che l'uomo occupa tra cielo e terra, *yang* e *yin*, essendo ugualmente partecipe di entrambe le nature; il secondo dal fatto che in ogni manifestazione dell'universo siano presenti le medesime strutture, sia a livello macrocosmico che microcosmico.

L'influenza del Classico dei Mutamenti fu grande in ogni epoca e in ogni ambito del pensiero cinese, al punto tale che scuole di pensiero all'apparenza assai lontane dalla visione da lui prospettata se ne resero interpreti. L'esempio più lampante è costituito senza dubbio dalle cosiddette *Ali* confuciane, ovvero interpretazioni e chiose ad ogni singolo esagramma curate, secondo la tradizione, dallo stesso Maestro Confucio. Durante le dinastie Tang (618-907) e Song (960-1279) poi, si assiste in Cina a un fenomeno culturale molto importante, in seguito definito come "Neo-confucianesimo". Più che di un movimento unitario, anche qui si tratta di una risposta data da singoli letterati allo stato di crisi determinato dall'affermarsi del Buddismo in Cina. Si assiste a un ritorno alle fonti della cosmologia correlativa Han, e in particolare al libro dei Mutamenti. Tale "ritorno" però ha più che altro l'aspetto di una "sintesi" tra alcune teorie daoiste, buddiste e confuciane, che si integreranno tra loro dando vita ad una visione unica, riassunta nel detto "le Tre Scuole sono una Scuola".

Pensatori come Shao Yong (1012-1077), Zhang Zai (1020-1078) e, soprattutto, Zhu Xi (1130-1200, la cui opera di sintesi gli assegnerà il soprannome di Tommaso D'Aquino cinese) interpreteranno l'*Yi Jing* soprattutto nell'ottica di una contrapposizione-costruttiva tra *li* e *qi*, termini questi della tradizione cinese ma riutilizzati in seno al Buddismo, di cui i filosofi neo-confuciani cercano di recuperare il senso autentico. Anche in questo caso il risultato verrà ad essere più una sintesi che

---

13. Non ci si riferisce qui all'animale, ma, come per l'esagramma successivo, si indica una relazione con i 12 segni zodiacali che connotano ciascuno un anno differente, in un ciclo di sessant'anni.

un reale (e insensato) restauro. Il carattere *li* indica le venature interne alla giada, e viene ad esprimere la regola cosmica, il principio ordinatore immanente, che si manifesta in ogni norma fisica e sociale, e di cui i riti sono sanzione. Il carattere *qi* indica, probabilmente, il vapore che si sprigiona dal riso durante la cottura; esprime il respiro vitale, l'energia costitutiva di ogni fenomeno. Proceede secondo un ritmo diadico di inspirazione ed espirazione, condensazione ed espansione. Non ha una sostanza autonoma dalle forme che viene ad assumere: per questa ragione non si ravvisa una diversità ontologica o sostanziale tra i vari fenomeni. Inoltre il *qi* non si distrugge mai, ma si trasforma, intessendo l'universo in una rete di interrelazioni.

Il Neo-confucianesimo, dunque, accentuerà l'importanza della relazione tra *li* e *qi*, ordine naturale e principio energetico attivo, mostrando, in ciò, un forte debito al Daoismo e al Buddismo.

È a questa interpretazione che molti figuristi accoglieranno, modificandone ancora di più il senso nel tentativo di comprenderla nelle proprie griglie interpretative e consegnarla all'Occidente.

Leibniz, si diceva, rimase affascinato dalla lettura dell'*Yi Jing*: in esso, tra l'altro, seguendo la prospettiva di Kircher e Bouvet, trovò conferma ai principi della matematica binaria che aveva da pochissimo formulato. Nonostante il fatto che, invece che leggere dal basso verso l'altro e da destra a sinistra, Leibniz seguì il procedere degli esagrammi in senso opposto, la struttura stessa del testo pareva al filosofo un preciso diagramma della sua matematica. Ciò stimolò ancora di più l'analisi di altri principi espressi nel testo (o attraverso i quali il testo era stato riletto), ovvero il rapporto tra *li* e *qi*, che Leibniz interpretò, non senza forzature, come affini al suo concetto di monade e armonia prestabilita: a differenza della concezione cartesiana della materia, composta di unità discrete, inerti di materia, le monadi possono essere definite come forza attiva. Altro elemento che Leibniz trovò di grande funzionalità, nella polemica sull'esistenza del vuoto, (che appare anche nella corrispondenza con Clarke) è quello di *Tai ji*, culmine supremo. Uno tra i maggiori teorizzatori di tale concetto, Zhou Dunyi (1017-1073), che lo riprende da *Lao zi*, inizia il suo *Taijitu shuo* (Spiegazione del diagramma del culmine supremo) con la celeberrima affermazione: *wu ji er Tai ji* (senza culmine, eppure culmine supremo) E prosegue:

Il Culmine Supremo nel movimento dà origine allo yang, il moto giunto al suo culmine diventa quiete, nella quiete ha origine lo yin, la quiete giunta al suo culmine fa ritorno al moto. Moto e quiete si alternano, prendendo radice l'uno nell'altro. Uno yin, uno yang, dalla loro ripartizione sorgono i due modelli. Dalla trasformazione dello yang e dalla sua unione con lo yin nascono acqua, fuoco, legno, metallo, terra. Allorché queste cinque energie agiscono in successione armoniosa, le quattro stagioni seguono il loro corso. Un ciclo dei Cinque Agenti corrisponde a un'alternanza dello yin e dello yang. Lo yin e lo yang si fondono nel Culmine supremo. Il Culmine Supremo ha la sua radice nel Senza Culmine [...] I diecimila esseri si riproducono e proliferano, e le loro trasformazioni non hanno fine<sup>14</sup>.

Il rapporto costitutivo tra pieno e vuoto, che non interpreta quest'ultimo come assoluto e oggettivo, ma come concetto limite, esperibile nella sua relazione con ciò

---

14. Traduzione di Anne Chang, in *Storia del pensiero cinese*, Einaudi, Torino, 2000, pp. 464-465.

che è, sarà ampiamente accolto dal filosofo di Lipsia e, come vedremo, non solo da lui.

Leibniz integrò gli studi sull'*Yi Jing* all'interno della sua filosofia creando ciò che Mungello<sup>15</sup> definisce "piano ecumenico", ovvero una corrispondenza tra la contemporanea filosofia occidentale e l'antica (anche se ampiamente reinterpretata) cultura cinese, basata su questi 12 punti:

- Esistono corrispondenze tra l'*Yi Jing* e la matematica binaria leibniziana.
- La filosofia confuciana e leibniziana esprimono una relazione simile tra la dimensione interiore ed esteriore. (Tale relazione può essere descritta come quella che lega le dimensioni del *li* cinese e i fenomeni e le monadi leibniziane e i fenomeni, essenziali intermediari delle quali sono rispettivamente il *qi* e la *vis viva*, che implicano entrambi la nozione di forza fisica).
- La connessione metafisica tra il *li* e le monadi partecipa di un tutto integrato che connette unità uniche ma è privo di parti separabili.
- Parte di questa connessione è svolta da un processo di rispecchiamento.
- Il *li* e le monadi sono ciascuno di una varietà particolare e universale, quest'ultima denotata rispettivamente dal *Tai ji* e da Dio.
- Il *li* e le monadi sono entrambi razionali e spirituali in essenza, e presentano una forma di priorità logica nei confronti delle loro rappresentazioni fenomeniche.
- Il *Tai ji* rappresenta una capacità immensa che, tradotta da un livello metafisico ad uno fisico, contiene tutti gli elementi ed esclude la possibilità del vuoto.
- Il *Tai ji* essenzialmente rappresenta un ordine di relazioni e che è paragonabile alla nozione Leibniziana di spazio, che rifiuta il vuoto, o alla nozione di tempo e spazio come assolutamente reali.
- Esiste un'affinità tra la concezione cinese e cristiana della spiritualità: i sacrifici cinesi riflettono, nel loro ordine e gerarchia, una razionalità simile a quella cristiana.
- *Shang di*, *Tien* e *li* sono quasi equivalenti della concezione cristiana di Dio e *Tai ji*, *li* e *qi*, considerati insieme, corrispondono alla Trinità cristiana.
- I cinesi hanno una nozione di anima eterea distinta da quella materiale, e tale anima eterna, talvolta chiamata *ling-hun*, è affine alla nozione di anima spirituale cristiana.
- I cinesi hanno una dottrina dei meriti e delle punizioni dopo la morte nella quale *Shang di* è il dispensatore di giustizia; questa implica sia il concetto cristiano di immortalità dell'anima sia di giustizia divina.

Questo tentativo di accordo, frutto di notevoli forzature, ma anche di un tentativo di comprensione profondo, come si può notare si muove su molte direzioni. Quelle espresse negli ultimi punti coinvolgono maggiormente un aspetto religioso e morale, sul quale si esprimeranno molti pensatori in seguito. Ma la nostra attenzione rimarrà incentrata maggiormente sulle questioni concernenti la relazione tra forza, spazio e vuoto che ritorneranno, in forma ancora trasformata, in Kant.

Tale relazione, in realtà, trova una perfetta armonia, nel pensiero cinese, soprattutto daoista, con l'agire morale, che si trova retto dalla medesima forza dinamica. Anche se il maggiore Classico daoista, il *Dao De Jing* (Classico della Via e della Virtù), pur essendo stato presentato in traduzione alla British Royal Society già nel 1788, non fu edito che nell'Ottocento, il pensiero daoista giungerà ugualmente in Europa, attraverso le maglie del Neo-confucianesimo cui si ispirarono i Figuristi.

---

15 D.E. Mungello, *Leibniz and Confucianism. The search for Accord*, The University Press of Hawaii, Honolulu, 1977, pp. 116-117.

Nel 1711 François Noël S.J. pubblicò una nuova traduzione di tre dei Classici confuciani *Analecta*, *Dottrina del Significato* e *Il Grande Insegnamento*, a cui aggiunse il *Mencio*, lo *Xiao Jing* (Classico della pietà filiale, uno dei Tredici Classici) e lo *Xiao Xue* (Il piccolo insegnamento, una raccolta di testi per l'infanzia composta da Zhu Xi<sup>16</sup>): tali testi continuarono ad aumentare l'interesse filosofico e a diffondere ben più del Confucianesimo con cui si era confrontato Matteo Ricci.

A differenza delle edizioni precedenti, il libro di Noël presenta scarse interpolazioni cristiane, e cerca fornire una presentazione fedele dei testi antichi. Sebbene nel XVIII secolo il testo fosse ancora raro, è sicuro che di una copia fosse in possesso Christian Wolff, che ne fece una recensione negli *Acta Eruditorum* (1711-12) e che se ne servì ampiamente nel suo *Oratio de Sinarum Philosophia practica* (1726), nonostante nella prefazione sostenga di citare la versione di Couplet, più conosciuta. L'interesse wolffiano per la Cina deriva in gran parte dalla lettura dei *Novissima Sinica* leibniziani, da cui deriva anche la definizione *philosophia practica* come Etica e Politica<sup>17</sup>. L'*Oratio* fu tenuta in forma solenne nel 1721 all'Università di Halle, roccaforte del Pietismo, in pieno dibattito europeo sulla Questione dei Riti. La totale ammirazione per l'etica confuciana espressa da Wolff rispecchia la sua esigenza di una religione e di una morale basta sulla ragione e sull'osservazione più che su dogmi, ovvero di una forma di "religione naturale". La Filosofia pratica (ovvero il Confucianesimo) avrebbero il grande merito, nella lettura wolffiana, di presentare un'etica razionale che, nel contempo, è logicamente consistente e praticamente efficace in termini di beneficio sociale e individuale. Non solo: Wolff ha una formazione di tipo matematico-scientifico, e appoggia le teorie Newtoniane. Anche qui, la ragione e l'osservazione sono sufficienti a spiegare la natura. In un certo qual modo, nell'*Oratio* Wolff armonizza in una visione unitaria gli stimoli provenienti dalle letture confuciane e dai principi newtoniani, in una configurazione assai simile a quelle daoiste e neo-confuciane:

Fin dalla più tenera età, chiaramente ardente del desiderio di conoscere la verità, subito dalla prima giovinezza ho rimosso gli ostacoli per esaminare più approfonditamente le note argomentazioni del metodo Matematico, e applicarle alle discipline filosofiche. In che cosa avessi fatto progressi in tale studio giovanile, mi fu chiaro dal primo esempio accademico della filosofia Pratica universale: che, essendo stato approvato da uomini dotti e prima gli uomini e poi il fato mi conciliarono il favore del sommo Leibniz, aggiunse uno sprone a continuare ogni giorno in quella direzione. [...] compresi che lo studio di tutta la filosofia vada unito a quello matematico.[...]

Appresi, dopo riflessioni, le direzioni delle libere azioni verso la perfezione del macrocosmo, che non differiscono da quelle prescritte dalle leggi di natura, e la stessa direzione, che tende alla perfezione del microcosmo, tende anche a quella del macrocosmo. Così mi convinsi che il primo principio non solo della legge naturale, ma anche dello stesso decoro è la direzione delle azioni umane verso la perfezione del microcosmo e, conseguentemente, del macrocosmo.<sup>18</sup>

Subito dopo introduce il pensiero confuciano, considerato proprio come quella

---

16. Uno dei più grandi filosofi neo-confuciani.

17. "practica Philosophia...id est Ethicae et Politicae", Leibniz, *Novissima Sinica*, 1697; 1699.

18. C. Wolff, *Oratio de Sinarum Philosophia Practica*, Praefatio 1-10; 24-25; 37-45. Traduzione mia.

*philosophia practica* in cui il vettore morale della sfera umana è il medesimo di quello cosmico che conduce lo sviluppo naturale verso la perfezione. Di questa stessa armonia dell'ordine naturale, secondo Shonfeld, tratterà anche Kant<sup>19</sup>.

L'*Oratio* di Wolff fu accolta duramente: l'ambiente fortemente pietista dell'Università, sostenuto da Federico Guglielmo I, avversava sia le idee Newtoniane che l'attenzione prestata ai "pagani" cinesi. Il risultato del coraggio di Wolff fu la sua espulsione dall'Università, la rimozione dei suoi testi e di tutti i Classici cinesi dagli scaffali della biblioteca. Nel 1923 il filosofo tedesco scappò a Hesse per evitare l'esecuzione.

Vittima indiretta di tale politica repressiva fu anche un suo brillante studente, Georg Bernhard Bilfinger, che sarebbe stato cacciato da Tübingen, ove insegnava, per aver preso parte in difesa del maestro col suo *Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus*, del 1725 e per aver proseguito, approfondendoli in ampiezza e metodo, gli studi sulla filosofia cinese, pubblicati in *Specimen doctrinae veterum sinarum moralis et politicae*, del 1724.

Bilfinger trovò migliore accoglienza nella più aperta S. Pietroburgo, presso l'Accademia di Russia, dominata dalla dinamica leibniziana e dal fondatore della meccanica dei fluidi, Daniel Bernoulli.

Bilfinger era particolarmente interessato alla struttura dinamica della natura, che derivò da quattro fondamentali influenze: l'*entelecheia* leibniziana, forza di ogni sostanza; il concetto di sostanza come forza organizzata in una griglia cosmica di Wolff; il *nexus rerum*, l'armonia delle entelechie; il pensiero cinese, di cui fu studioso assai più attento e competente di Wolff stesso.

Nel suo *Specimen doctrinae veterum sinarum* dà prova di una profonda conoscenza (per l'epoca) non solo dei già citati contenuti del pensiero cinese, ma anche della struttura della lingua, della scrittura in caratteri, della differenza tra pittogrammi, ideogrammi e caratteri, dell'ambiguità semantica insita in tale sistema così come della sua capacità evocativa e sinestetica, dei toni, delle differenze tra il sistema linguistico cinese e quelli europei che rende assai complessa la traducibilità di concetti e contesti. Inoltre la maggiore competenza di Bilfinger sulla cultura e la lingua lo portano ad una più attenta analisi dei differenti elementi e correnti del pensiero cinese, permettendogli di individuare con più precisione gli elementi confuciani e i sostrati daoisti. Anche la trattazione si apre sulla questione della *philosophia practica*, ma le appendici, dedicate, tra l'altro, una alla descrizione della lingua Han e un'altra all'*Yi Jing*, costituiscono una novità e un approfondimento di notevole spessore. L'analisi dell'*Yi Jing*, che ne spiega organizzazione e struttura in modo dettagliato, nonché i vari livelli di lettura e le interpolazioni successive alla stesura, segue l'interpretazione di Leibniz, riscontrando nel testo cinese la conferma della matematica binaria e del concetto di "forza vivente", inteso come tessuto attivo di armonizzazione di forze opposte, proprio come descritto nell'*Yi Jing* e nel pensiero daoista. Sarà proprio questo il tema che continuerà ad approfondire, in particolare nel suo trattato *Sulle Forze* (1725). La lettura di quest'ultimo influenzerà profondamente il giovane Kant: per sua stessa ammissione, il suo primo testo *Pensieri sulla vera valutazione delle forze vive* (1747) è ispirato all'approccio di Bilfinger, ovvero ricercare la verità

---

19. M. Shonfeld, *Kant Thing in itself, or the Tao of Konisberg*, in *Florida Philosophical Review*, Vol. III, Issue 1, Summer 2003.

nell'armonia degli opposti.

Abbiamo così potuto osservare come tre dei maggiori ispiratori nella formazione kantiana fossero fortemente influenzati dal pensiero cinese, ad un punto tale da subire gravi conseguenze per la difesa della sua dignità. Sicuramente ciò che arriva a Kant è una forma ibridata e sincretizzata di pensiero, che tende, però, a ritornare mano a mano verso una manifestazione filologicamente più corretta. La chiusura politica dei rapporti tra Cina e Europa produrrà una cristallizzazione di un certo tipo di stereotipo riguardo ai pensatori cinesi, di cui per molto tempo non giungeranno più documentazioni dirette e filologicamente più precise. Confucio sarà visto dagli illuministi francesi come esempio fulgido della possibilità di una morale laica efficace, che non necessita della presenza di Dio, e l'Impero cinese dell'epoca classica come realizzazione della razionalità politica. Sarà da questo stereotipo che prenderà le distanze Kant, ravvisandone l'inconsistenza, così come assorbirà la visione negativa con cui i Gesuiti e altri missionari avevano presentato il pensiero buddista e daoista. Purtroppo soprattutto quest'ultimo, attraverso i passaggi che si è tentato brevemente di descrivere, influenzerà molta parte dell'opera kantiana.

### 3. Spazio come forza

Secondo l'interpretazione di Shonfeld<sup>20</sup>, il primo testo di Kant esprime una concezione dello spazio e dell'ontologia, influenzata dal pensiero cinese secondo i sentieri che abbiamo ripercorso, che sopravviverà, con leggere mutazioni, lungo tutto l'arco della produzione kantiana. La natura consiste di punti di forza, le cui attività sono finalizzate, causali e armoniose. Elementi ultimi sono le forze attive, che governano tutto ciò che accade, non solo il movimento dei corpi: le forze governano l'interazione tra corpo e mente.

Lo spazio risulterebbe formato dalla rete di interazione di forze dinamiche che, a loro volta, necessitano dello spazio per irradiarsi e contrarsi: il legame tra forza e spazio avrebbe dunque una natura ontologica. La realtà è una dinamica tra il legame dell'energia e il continuum, energia-momento e spaziotempo. Shonfeld continua ribadendo che, nonostante il "fallimento" di molte delle concezioni espresse in questo testo giovanile, certe altre diverranno strutturanti del pensiero kantiano, in particolare la sollecitazione di Bilfinger: la natura è energia; l'energia è un'interattività dinamica; l'interattività dinamica è armonia di opposti.

La traduzione Gesuita aveva reso il termine paradossale ed elusivo, che per sua stessa definizione non può essere definito, *Dao*, con il più uniforme e razionale *natura rationalis* (altre volte con questa traduzione veniva indicato anche il *li*, aumentando incomprensioni). Con questa semplice sostituzione terminologica, la somiglianza tra l'ontologia dello spazio così espressa in Kant e quella daoista si mostra in tutta la sua evidenza. Non solo: secondo Shonfeld questa concezione dello spazio come campo di forze sarebbe ribadita anche nella *Critica della Ragion Pura*, in cui la possibilità stessa della percezione sarebbe data da una relazione attiva tra

---

20. M. Shonfeld, *From Confucius to Kant. The question of information transfer*, in «Journal of Chinese Philosophy», 2006.

l'oggetto che si dà all'esperienza e il soggetto che la esperisce. Shonfeld arriva ad affermare che l'idea stessa di noumeno, come concetto-limite, in conoscibile, di cui non si possa avere una conoscenza teoretica, ma che trovi un suo ruolo nell'azione morale, presenti delle caratteristiche affini al *Dao* così come è stato recepito in Occidente, secondo la trasmissione di pensiero di cui si è trattato.

Non volendo spingerci troppo in avanti in questa direzione, appena abbozzata e necessitante di ulteriori chiarimenti e prove nell'articolo di Shonfeld, ci basterà qui seguire brevemente la sollecitazione a rintracciare elementi "cinesi" nello sviluppo della concezione Kantiana dello spazio.

Nell'articolo *Kant's material dynamics and the field view of physical reality*<sup>21</sup>, scritto insieme a Jeffrey Edwards, Shonfeld individua nell'*etere*, elemento presente negli Scritti Precritici e ripreso nell'*Opus Postumum*, il concetto chiave che connette l'opera del filosofo di Königsberg con le assunzioni del pensiero daoista e neo-Confuciano. Non solo: benché apparentemente assente nell'ambito della prima *Critica*, l'etere e la teoria ad esso legata, ovvero che l'esperienza di eventi spaziali sia possibile solo se lo spazio in quanto tale sia determinato da un continuum dinamico di forze materiali, attrattive e repulsive, influenzerebbe fortemente anche la concezione dello spazio lì proposta. Opponendosi a quei critici che considerano la deduzione dell'etere come un "progetto fuorviante e a breve termine" nella produzione kantiana, i due autori statunitensi vedono nell'idea di uno spazio determinato dinamicamente, e nelle implicite teorie delle dinamiche materiale e dell'etere, uno dei fili conduttori che, in modo più o meno evidente, si snodano ungo tutta la storia del pensiero kantiano.

Nell'opera del 1747, ispirata da Bilfinger, Kant sostiene che l'universo sia "intessuto" da una dinamica di forze che, in quanto tali, sono dotate di un aspetto binario. Nelle *Meditazioni sul fuoco* del 1755 utilizza nuovamente la dinamica di attrazione e repulsione come base per una prima teoria dell'etere, ma è nel 1756, nella *Monadologia Fisica*, che Kant fornisce la prima teoria sistematica su base dinamica. In quest'opera sostiene che i principi metafisici della filosofia naturale richiedono un'interpretazione delle monadi come unità fisiche, e non meramente spirituali, come sostenuto da Leibniz. Le unità elementari irradierebbero *sphaera activatis* attraverso un gioco di autolimitazioni reciproche delle loro forze attrattive e repulsive: ciò determinerebbe l'estensione corporea. Fino alla *Fondazione Metafisica della Scienza Naturale* (1786) Kant non fornirà nessun'altra teoria sistematica in merito; tuttavia Edwards e Shonfeld sostengono che anche durante la "decade silente" Kant abbia mantenuto e approfondito la teoria espressa nella *Monadologia Fisica*. Nelle *Riflessioni sulla Fisica* viene, difatti, ribadito il concetto che la materia, per come possiamo conoscerla, è la risultante dell'interazione tra forza attrattiva e repulsiva: quest'ultima riempie lo spazio, determinando l'estensione materiale e l'impenetrabilità, laddove la prima limita gli effetti repulsivi dell'espansione, rendendo possibili volumi specifici dei corpi. Nel '70, quindi, Kant sostenerrebbe che lo spazio fisico sia "riempito" da un medium dotato di proprietà quali elasticità, espansività e onnipervasività: l'etere, appunto, concepito come entità onnipresente, la cui azione genera i corpi e la loro organizzazione. Il modello dell'etere, come sistema di interazioni dinamiche, fonda il realismo monistico discusso da Kant in *Riflessioni*

---

21. In «Journal of Chinese Philosophy», 2006

44: la realtà è un campo di forze che determinano lo spazio, ma la loro realtà fisica è possibile solo in presenza dell'etere, che è strutturato dai limiti che l'attrazione impone alla repulsione.

Il concetto di etere sembra eclissarsi nel periodo Critico, per riapparire nell' *Opus Postumum*. In realtà, commentano Edwards e Shonfeld, la Terza Analogia dell'Esperienza, nell'*Analitica Trascendentale*, chiama in causa la "comunanza dinamica" delle sostanze come condizione dell'esperienza della simultaneità. Su questa base Kant nega la possibilità che uno spazio vuoto possa essere oggetto di alcuna esperienza umana. La tesi si sviluppa secondo due linee: la prima indica che l'esperienza richiede una continuità di interazioni tra sostanze; la seconda che tale continuità sia possibile solo a condizione che lo spazio si presenti come un *plenum* dinamico o come un *continuum* di influenze. Pur non essendo direttamente citato, i due autori americani sostengono che l'etere, o, perlomeno, la concezione dello spazio che ad esso si lega, rimanga da sfondo a tali asserzioni. Certo, la concezione di un etere materiale come condizione epistemica sembra incompatibile con la condizione necessaria di aprioricità nella conoscenza, ma nella forma in cui è presente nella *Critica* (in cui non si nega la possibilità di un vuoto al di fuori delle capacità e degli spazi esperienziali umani) la contraddizione appare meno stridente. Rimane, comunque, da sfondo che l'etere possa essere considerato come una condizione trascendentale e materiale di tutte le possibili percezioni spaziali.

L'*Opus Postumum*, infine, è il luogo privilegiato delle dissertazioni sull'etere: pur subendo modificazioni determinate dall'evoluzione della scienza chimica, l'etere kantiano manterrà anche qui tratti risalenti alle prime sollecitazioni di Bilfinger. Uno dei punti chiave dell'opera è il problema di creare un ponte che colleghi Fisica e Metafisica: Kant definisce tale questione "Transizione" (*Übergang*). Oltre a tentare una mediazione tra i principi a priori della natura con i concetti, principi e metodi della fisica, la Transizione implica una prova *a priori* del fatto che l'etere materiale determini lo spazio cosmico. Tale prova, esposta in una serie di manoscritti tematicamente interrelati, "Transizione 1-14", costituisce la deduzione dell'etere.

Secondo Edwards e Shonfeld, la deduzione dell'etere mostra la preoccupazione di Kant di dimostrare l'esistenza *a priori* di un *continuum* dinamico nello spazio fisico percepibile, ovvero di trovare una prova concettuale della realtà di un campo di forze che agisca nel cosmo e che renda possibile, come condizione *a priori*, l'esperienza di oggetti esterni. Tale condizione è definita in termini di forza attrattiva e repulsiva, di campo interattivo ed energetico chiamato "etere" (*Äther*), "calorico" (*Wärmestoff*) o "lumen" (*lichtstoff*). L'azione ondulatoria dell'etere è, secondo Kant, uniforme, continua e autordinantesi<sup>22</sup>, fornendo condizioni sotto le quali l'esperienza di oggetti spaziali possa darsi, e coinvolge una cosiddetta unità *collettiva* superiore, come distinta da un'unità distributiva esperienziale. L'etere è, dunque, "l'oggetto" (*das Eine Object*) della nostra esperienza unificata. Poiché, però, la sua esistenza non può essere esperita alla stessa maniera degli oggetti, la deduzione dell'etere non è una prova empirica, ma un argomento *a priori*. Senza un campo continuo e dinamico, l'esperienza spaziale sarebbe impossibile.

Essendo il campo un continuum materiale di forze, e non una categoria formale del

---

22. Kant, *Gesammelte Schriften*, Akademie der Wissenschaften, Berlin: Reimer, 1902, 21:561.7-12; 563.3-4; 565.10-15; 573.6-8; 575.12-15/24.

pensiero o una forma soggettiva dell'intuizione, e comprendendo tutti i possibili contenuti della nostra percezione esterna, può essere definito come una condizione trascendentale materiale. Tale definizione contrasta in maniera evidente con i limiti esposti nell'*Analitica Trascendentale* della *Critica della Ragion Pura* e, per tale ragione, a detta di Edwards e Shonfeld, è stata ignorata da molti studiosi, che hanno preferito mantenere una raffigurazione più tradizionale di Kant.

Questa “decisione” ha reso, però, più umbratile e meno evidente una sollecitazione che ha interessato Kant per l'intero arco della sua produzione filosofica, e che vede le sue origini nello spazialmente e temporalmente lontano pensiero cinese.