



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA
E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

L'incontro tra l'Uno e l'Altro

Natura e spazio in Watsuji Tetsurō

Relatore:
Prof. Marcello Ghilardi

Laureando:
Matteo Cesaro
Matricola n. 1199349

ANNO ACCADEMICO 2021-22

INDICE

INTRODUZIONE	5
CAPITOLO I: L'UOMO COME ESISTENZA STORICO-CLIMATICA	
1.1 <i>Aidagara</i> 間柄 come momento strutturale dell'esistenza umana	7
1.2 Essere umano in quanto <i>ningen</i> 人間	11
CAPITOLO II: <i>FUDOSEI</i> 風土性 E I MODI DI ESSERE DELL'UOMO	
2.1 Accettazione e rassegnazione nell'uomo monsonico	15
2.2 Sottomissione e opposizione nell'uomo desertico	18
2.3 Umanizzazione e dominio nell'uomo pascolare	21
CAPITOLO III: L'INCONTRO TRA L'UNO E L'ALTRO	
3.1 Una vita in simbiosi	25
3.2 Un progressivo distacco	28
3.3 Heidegger e Watsuji: opposizione reale o apparente?	30
3.4 Un soggettivismo stimolante	33
3.5 Lo scarto come punto d'incontro	35
CONCLUSIONE	39
BIBLIOGRAFIA	43

INTRODUZIONE

Il confronto è un tema centrale all'interno del panorama filosofico contemporaneo, poiché è solo tramite il confronto che siamo in grado di uscire dalle categorie pre-definite del nostro contesto e allargare il nostro orizzonte di senso, ed è solo continuando a confrontare che la filosofia può rimanere feconda. L'obiettivo di questa riflessione è proprio quello di comparare due diverse culture, ovvero la tradizione filosofica occidentale e il pensiero filosofico-religioso orientale, ricercando un punto d'incontro tra le due. Il titolo è indicativo della modalità attraverso cui operare nella ricerca di un confronto autentico. Innanzitutto è fondamentale definire l'orizzonte nel quale comparare: sono stati quindi scelti i termini "l'Uno" e "l'Altro" sia per evitare di conferire un qualsiasi tipo di primato a una delle due parti, sia perché ciascuna cultura possa riconoscersi in entrambi i termini. In secondo luogo, il termine "incontro" definisce un preciso metodo di confronto, che non si limita ad evidenziare differenze e somiglianze tra le due culture, ma punta a lavorare nello spazio che distanzia le due culture – per esempio la lingua, la religione, il clima e il rapporto con la natura – per far apparire il comune, non il simile, dove il primo è attivo e creativo, in virtù dell'oltrepassamento che esso implica promuovendosi di continuo, mentre il secondo è semplicemente ripetitivo.¹

Per rappresentare la cultura giapponese è stato scelto Watsuji Tetsurō (1889 – 1960) filosofo giapponese poco conosciuto in Occidente, ma il cui pensiero, espresso nell'opera *Vento e Terra*, offre interessanti spunti di riflessione su temi come il clima, l'ambiente e la relazionalità mediale tra esseri umani. Il pensiero di Watsuji nasce e si sviluppa grazie ad un'esperienza concreta, un viaggio attraverso l'Europa compiuto in prima persona tra il 1927 e il 1928. Come specificato dall'autore stesso nell'introduzione dell'opera, la sua riflessione sul clima inizia nel 1927 a Berlino durante la lettura di *Essere e tempo* di Heidegger (pubblicato esattamente quell'anno). Nel corso di questa lettura Watsuji si sorprende di come allo spazio non sia stato conferito lo

1 Cfr. il percorso speculativo del filosofo e sinologo francese François Jullien, al centro delle analisi di R. Rigoni, *Tra Cina ed Europa. Filosofia dell'écart ed etica della traduzione nel pensiero di François Jullien*, Mimesis, Milano-Udine 2014, p. 13.

stesso statuto di struttura esistenziale del soggetto, conferito invece al tempo. Ed è proprio questo che l'autore identifica come il limite del *Dasein*: una temporalità non ancora connessa alla spazialità non è una temporalità autentica. All'interno di *Vento e Terra* Watsuji si proporrà di oltrepassare questo limite, cercando di esprimere quelle che lui ritiene essere le piene potenzialità del pensiero di Heidegger, includendo quindi la dimensione spaziale.

I primi due capitoli saranno dedicati ad una introduzione al pensiero di Watsuji, seguendo pari passo la sua riflessione operata in *Vento e Terra*. Nel corso del primo capitolo verrà mostrato come, a differenza di quanto sostenuto dalla tradizione filosofica occidentale, l'uomo non vada compreso unicamente a partire da se stesso, ma in quanto sempre in relazione con altri uomini, con la società e con la natura. L'uomo sarà compreso in quanto entità relazionale spazio-temporale: spaziale perché è solo grazie allo spazio che si apre l'accesso all'altro, quindi la possibilità di entrare in relazione; temporale perché è solo nel tempo che si determinano le diverse società, le diverse culture, e i diversi pensieri, con tutte le loro somiglianze e differenze.

Seguendo questa prospettiva, nel secondo capitolo verrà mostrato come l'uomo, in quanto esistenza spazio-temporale in relazione col mondo, si comprenda e si definisca sempre a partire dal suo rapporto con il mondo. Verrà mostrato come diversi rapporti con la natura abbiano generato diverse modalità di esistenza umane e come queste diverse modalità di esistenza abbiano poi portato alla formazione delle culture e dei pensieri che conosciamo oggi.

I primi due paragrafi dell'ultimo capitolo saranno dedicati al confronto generale tra le due culture, con una particolare attenzione rivolta al diverso rapporto tra uomo e natura che ha caratterizzato nel tempo Occidente e Oriente. Dopo un confronto generale tra le due tradizioni, nel terzo e nel quarto paragrafo si passerà ad un confronto specifico tra la posizione di Watsuji e quella di Heidegger, cercando di dimostrare come, a differenza di quanto sostenuto dalla maggior parte degli interpreti dei due autori, le loro posizioni non siano opposte, ma parallele – o addirittura complementari.

L'ultimo paragrafo si concentrerà invece sul tema del confronto in generale, mostrando da un lato quale sia l'orizzonte attraverso cui operare un confronto; dall'altro, seguendo i pensieri di François Jullien e di Giangiorgio Pasqualotto, entro quali termini sia possibile arrivare ad operare una comparazione genuina e feconda.

CAPITOLO I

L'UOMO COME ESISTENZA STORICO-CLIMATICA

1.1 Aidagara 間柄 come momento strutturale dell'esistenza umana

Punto di partenza della riflessione di Watsuji è il termine originale *fudo* 風土, letteralmente “vento e terra”, utilizzato per riferirsi al clima, ai fenomeni atmosferici, all'ambiente in cui viviamo e che “ci avvolge”. Infatti noi abitiamo già sempre in un determinato ambiente e riflettiamo su di esso considerandolo come una moltitudine di fenomeni naturali che ci influenzano e definiscono. Ma è giusto considerare il vento e la terra, ovvero “il clima nella sua immediata realtà quotidiana”, solo come un fenomeno naturale? È proprio per rispondere a questo che Watsuji comincia a riflettere prendendo in considerazione il fenomeno climatico del freddo, come uno dei tanti fenomeni atmosferici esperiti nella quotidianità.

Qui l'obbiettivo di Watsuji va però ben oltre una semplice riflessione sul clima. Egli vuole infatti dimostrare partendo dalla spazialità, intesa come clima-ambiente, la categoria fondamentale dell'Io già definita da Heidegger come ex-istere, primo passo per la riflessione sull'umano a cui l'autore aspira.

Cos'è che proviamo nel sentire freddo? Che cos'è esattamente il freddo? È per caso una conseguenza di una particolare temperatura dell'aria che stimola i nostri organi di senso? Se così fosse nel rapporto tra noi e il freddo ciò che entra in contatto sarebbero solamente due realtà distinte, e “il rapporto intenzionale sorgerebbe solo nel momento in cui il freddo ci viene incontro dall'esterno”. Ma non può e non deve essere così banale: non è possibile che l'Io non svolga alcun ruolo nel rapporto intenzionale subendolo passivamente. Watsuji mostra come nel sentire freddo “siamo noi per primi ad abitare nel freddo dell'aria circostante. Dire che entriamo in relazione con freddo, significa dire che noi stessi usciamo fuori di noi, in mezzo al freddo. In questo senso il nostro modo di essere è caratterizzato proprio da questa intenzionalità, da quell’“uscire al di fuori” che Heidegger ha definito ex-istere”². Questo

² T. Watsuji, *Vento e Terra. Uno studio dell'umano*, tr. it., Mimesis, Milano-Udine, 2015 p. 45.

uscire al di fuori, questa apertura, è la condizione di possibilità di tutte le azioni dell'Io, perché è proprio grazie a questa apertura che l'io può porsi di fronte a se stesso e cogliere se stesso. L'Io è fuori di sé e sentendo freddo, coglie se stesso come all'interno del freddo stesso; ma dal momento in cui il freddo viene colto per la prima volta, l'Io è già "li fuori", nel freddo, e per questo l'ex-istente originario, ciò che è quanto più al di fuori, è l'Io stesso. È però solo grazie alla sua originaria apertura che l'Io può cogliersi all'interno del freddo e rispondere di conseguenza, per esempio vestendosi o avvicinandosi a una fonte di calore. È solo perché ex-iste, perché sta-al-di-fuori, che l'Io può rispondere attivamente alla sensazione di freddo.

Dopo aver ricavato la struttura fondamentale dell'Io come apertura, Watsuji però punta a espanderla oltre la prospettiva della coscienza individuale del *Dasein*. Nella visione del filosofo giapponese, infatti, nulla ci impedisce di dire "Abbiamo freddo", dove a percepire il freddo non è un Io, ma un noi, ovvero una moltitudine di Io diversi che condividono la medesima sensazione di freddo.

"ciò che emerge in questo freddo non è semplicemente l'io, ma il noi: o ancora meglio l'io nel noi, e il noi nell'io. [...] Di conseguenza persino la struttura di questo "uscire al di fuori", ancor prima di emergere in una "cosa" come il vento freddo, esiste grazie al suo presentarsi all'interno dell'io degli altri. Questa non è una relazione intenzionale, ma *aidagara*: "interfaccia". A scoprire l'io nella sensazione di freddo è originariamente il noi inteso come *aidagara*."³

Aidagara 間柄 è un concetto originale di Watsuji che congiunge il carattere *aida* 間, traducibile con "fra", "intervallo"; e il carattere *gara* 柄, significante "modello", "figura", "carattere fisico", "qualità essenziale". "Il termine italiano "interfaccia" restituisce il valore dell'inter-, del framezzo, del rapporto che congiunge mantenendo distinte le parti (*aida*) insieme a quello dell'aspetto, della figura o della faccia (*gara*), come qualità spaziale e corporea della relazione stessa"⁴. L'*aidagara* altro non è che la caratteristica fondamentale dell'apertura dell'Io. Se l'apertura è, infatti, ciò che determina l'Io come ex-istente originario, l'*aidagara* mostra come l'ex-istente originario non sia un Io, ma già sempre un noi, in cui l'Io coglie se stesso nell'Io degli altri.

Ora, questa prima riflessione si avvicina al suo climax nel momento in cui Watsuji spiega come il freddo non è un fenomeno atmosferico percepito in maniera isolata, ma solamente "uno dei tanti anelli all'interno di quella

3 Ivi, p. 46.

4 M. Ghilardi, *La filosofia giapponese*, Scholé, Brescia, 2018, pp. 146-147.

complessa catena che forma il sistema del tempo”. Ma il tempo viene esperito a sua volta in relazione all’ambiente (al tipo di terreno, alla sua conformazione, ecc.). Ed è proprio nei mutamenti di tali fenomeni, in relazione con noi e l’ambiente, che “noi” comprendiamo i mutamenti interni a noi stessi:

“Così come riconosciamo il nostro io, lieto o affranto in quel vento in cui cadono i fiori di ciliegio, [...] comprendiamo noi stessi nello stesso torpore. In altre parole noi scopriamo noi stessi – noi stessi come *aidagara* – nel vento e nella terra: nel clima.”⁵

Watsuji però ci tiene a specificare che la comprensione di noi stessi all’interno del clima non è una comprensione del soggetto. Nel momento in cui esperiamo i mutamenti dell’ambiente, nel momento in cui sentiamo freddo o ci godiamo la vista dei fiori, i nostri occhi non sono mai rivolti ad un soggetto, bensì alla creazione di strumenti pratici in grado di modificare la nostra esperienza della natura: quando sperimentiamo la violenza della natura, che sia attraverso il freddo o attraverso un uragano, ciò che più ci preme è il ripararci da essa, e iniziamo di conseguenza a sviluppare contromisure sia individuali sia sociali atte a salvaguardare la nostra salute.

Ricapitolando, nello scarto presente tra noi, come *aidagara*, e l’ambiente, noi manifestiamo la nostra apertura originaria, condizione di possibilità dell’attività di comprensione di noi stessi, comprensione che si manifesta però nella scoperta di determinati strumenti pratici atti a definire la nostra esperienza dell’ambiente.

Come vedremo, in *Vento e Terra* l’intento ultimo di Watsuji è quello di “dimostrare” come l’influenza della categoria spazio-climatica sia fondamentale nella definizione nel tempo di specifiche società, idee e culture, ma è proprio qui che compie il primo passo fondamentale: è proprio la comprensione di noi stessi nella scoperta di strumenti pratici a determinare nel tempo differenti tipi di culture, in quanto diverse esperienze della natura danno luogo a diversi strumenti pratici atti a definire tali esperienze. Ancora, è sempre qui che anche la componente temporale, così determinante nel pensiero di Heidegger, entra in gioco, perché nella creazione di tali strumenti atti, in certi casi a proteggerci (per esempio da un uragano), in altri a migliorare o semplificare la nostra esperienza, noi non siamo mai solamente in un rapporto con il “noi” presente: fa parte di noi anche “il capitale di

5 T. Watsuji, *Vento e Terra*, cit., p. 47.

conoscenze che i nostri antenati hanno accumulato negli anni”. Nelle parole di Watsuji:

“Lo stile architettonico di una casa è anche un metodo di costruzione definito, un metodo che non potrebbe esistere senza essere in qualche modo coinvolto con il clima. [...] diverse necessità vengono confrontate in base alla relativa importanza, e mentre si continua a cercare un giusto ordine, ecco che viene elaborato lo stile di costruzione di una certa regione. Possiamo dire che il fissarsi del modo in cui una casa è costruita non è che un’espressione dell’autocomprensione dell’uomo all’interno di un certo clima.”⁶

Nelle zone montuose, dove il rischio di precipitazione è molto alto, soprattutto in alcuni periodi dell’anno, le case solitamente utilizzano un tetto spiovente per evitare l’accumulo della neve e il conseguente crollo dello stesso; in zone con il clima più caldo e secco invece, come la Grecia o il Sud Italia, le case sono solitamente costruite a forma cubica, per resistere ai forti venti, e dipinte di bianco, per disperdere il calore durante le stagioni estive. L’esempio della casa è essenziale per la nostra riflessione, in quanto la casa svolge un ruolo centrale nello sviluppo dell’individuo e della società.⁷

Ma questo discorso non vale solo per lo stile di costruzione di una determinata area, quanto anche per la produzione del vestiario o la produzione di materie prime. Già all’interno di un piccolo Paese come l’Italia possiamo riscontrare differenze significative riguardo alla produzione di materie prime nelle regioni. Nel nord Italia la presenza della Pianura Padana, area dal clima temperato e ricca di terreni e acque fertili ha permesso ai suoi abitanti di specializzarsi nel tempo nella produzione di riso, formaggio, mais e barbabietola da zucchero. Nelle zone centrali e meridionali italiane, dove il clima è invece più secco, ci si è specializzati nelle colture orticole e nella coltivazione di agrumi e ulivi.

La digressione sul freddo si rivela quindi come il primo passo fondamentale per definire la climaticità accanto alla storicità come struttura fondamentale della determinazione dell’esistenza umana nella sua totalità, in un percorso iniziato con *Fudo* e continuato in *Rinrigaku* 倫理学 (*Etica*)⁸, scritto più centrato sugli sviluppi etico-culturali che l’influenza climatica ha sull’Io, sul noi e sulla società in generale.⁹

6 *Ivi*, p. 49.

7 Cfr. C. Nakane, *La società giapponese*, tr. it., Cortina, Milano, 1996.

8 T. Watsuji, *Rinrigaku*, III vol, Iwanami shoten, Tokyo 1935.

9 Cfr. O. Frattolillo, *Watsuji Tetsurō e l’etica dell’inter-essere, La costruzione di una relazionalità intersoggettiva*, Mimesis, Milano-Udine 2013.

1.2 Essere umano in quanto ningen 人間

Una delle questioni che più distanzia il pensiero di Watsuji da quello dei più importanti pensatori tradizionali, soprattutto europei, è la sua definizione dell'umano. Il filosofo giapponese infatti contrappone all'umano in quanto "Io" – cuore della filosofia tradizionale occidentale di matrice cartesiana – il concetto di *ningen*. Il termine giapponese *ningen* 人間, traducibile sia con "umanità", sia con "essere umano", si compone con il kanji di "uomo" (nin, oppure hito 人) e quello di "fra" o "intervallo" (gen, oppure aida 間). *Ningen* non è l'uomo in quanto singolo individuo, ma l'uomo in quanto *aidagara*, l'uomo in relazione con gli altri uomini, è l'"uomo-tra-gli-uomini".

"L'umano è sì "l'uomo", ma al tempo stesso è la società, come stato di unione e cooperazione dei singoli individui. Il carattere fondamentale dell'umano è questa sua dualità."¹⁰

L'umano è quindi il "noi" di "abbiamo freddo", già sempre aperto, fuori di sé per scoprirsi e comprendersi grazie all'apertura degli altri. L'esistenza umana è un movimento, e per essere colta in moto autentico, va compresa nel suo duplice aspetto individuale e sociale. Grazie alla sua frammentazione in infiniti "singoli individui", vengono create diverse forme di unione e di comunità. Ma questo duplice movimento di frammentazione e unione può darsi solo grazie alla presenza di spazialità e temporalità: spazialità perché è lo spazio a garantire la possibilità dell'incontro dell'altro; temporalità perché le generazioni di "noi" si costruiscono nel tempo grazie all'incontro e all'unione di individui differenti. All'interno di questo movimento esse, quindi, "rendono chiara la loro reciproca inscindibilità"¹¹. Secondo Watsuji, è proprio qui che si ritrovano i limiti del *Dasein* heideggeriano:

"Il tentativo di cogliere la struttura dell'esistenza umana unicamente come temporalità scade nell'unilateralità di un approccio che cerca di riconoscere l'esistenza umana unicamente sul fondo della coscienza individuale."¹²

Eliminando la spazialità, si elimina anche la possibilità dell'incontro dell'altro, riducendo il duplice movimento dell'esistenza umana alla sola frammentazione e, di conseguenza, all'Io senza il "noi". È proprio grazie alla

10 T. Watsuji, *Vento e Terra*, cit., p. 51.

11 I termini "reciproca inscindibilità" esprimono un concetto originale di Nishida Kitaro, per un approfondimento, cfr. K. Nishida, *Luogo*, tr. it. Enrico Fogarò, Mimesis Edizioni, Milano 2012.

12 T. Watsuji, *Vento e Terra*, cit., p. 52.

struttura spaziale-temporale, che anche la struttura della solidarietà umana viene chiarita:

“Le varie forme di unione e cooperazione elaborate dall’essere umano sono sistemi che si evolvono internamente, con un certo ordine. Non vanno pensati come strutture sociali fisse, sono sistemi attivi e in movimento. È così che acquisisce la sua forma ciò che chiamiamo storia”.¹³

Ricapitolando, sperimentando la violenza della natura, grazie alla loro struttura spaziale gli uomini cooperano nello sviluppo delle contromisure necessarie a contrastare tale “violenza”; e grazie alla loro struttura temporale, queste varie forme di cooperazione mutano evolvendo nel tempo. Ed è proprio grazie a questi due movimenti, di frammentazione e unione da un lato, di mutamento nel tempo dall’altro, che la storia prende forma. Finalmente la struttura spaziale-temporale dell’esistenza umana si manifesta nella sua autenticità: la componente spaziale nella climaticità; la componente temporale nella storicità. Storia e clima sono quindi le due condizioni di possibilità dell’esistenza umana e le strutture su cui si basa l’esistenza sociale. È grazie alla storia che diventa inoltre chiara la dualità dell’esistenza umana nel suo carattere finito e infinito. L’uomo muore e il mondo muta, ma è solo grazie a questo ciclo infinito di morte e mutamento che l’uomo continua a vivere, e il mondo continua a esistere. Se il *Dasein* si definisce nel suo essere-per-la-morte, il *ningen* si definisce nel suo “essere-per-la-vita”. In Heidegger la morte è la possibilità ultima del *Dasein*, ciò che rende la sua esistenza autentica. In Watsuji invece la morte è condizione di possibilità non solo del singolo, ma del *ningen*, ovvero dell’esistenza umana nella sua totalità.¹⁴

Storicità e climaticità, in quanto strutture dell’esistenza sociale, sono “reciprocamente inscindibili” come spazialità e temporalità. Nell’unione di storico e climatico si manifesta anche la vera natura del clima: l’uomo non ha mai solo un passato, bensì un preciso “passato climatico”:

“la struttura formale e generale della storicità viene arricchita e completata da una realtà particolare. È solamente in questo modo che l’esistenza storica dell’essere umano può divenire l’esistenza umana in un determinato periodo e in un determinato paese”.¹⁵

Ma il clima non è mai separato dalla storia, è già sempre storico: “la storia è una storia climatica, e il clima è un clima storico”. Quello che Watsuji sta

13 *Ibidem*.

14 Nel *ningen* il carattere sociale trascende la finitezza di quello individuale o, in termini più astratti, lo spazio relazionale trascende la finitezza della sostanza.

15 *Ivi*, p. 53.

cercando di dire è che l'uomo si autocomprende già sempre nella dimensione storico-climatica: è impossibile separare il suo passato dal contesto storico-climatico in cui è vissuto. Lo stesso Watsuji, nello scrivere queste parole, è profondamente influenzato dal contesto nipponico buddhista in cui è cresciuto e ha studiato.¹⁶

Se, come già anticipato, l'essere umano scopre e comprende se stesso già sempre all'interno di una particolare determinazione climatica, il modello del clima diventa necessariamente il modello attraverso cui comprendiamo noi stessi. È dunque necessario scoprire quali sono i diversi modelli climatici presenti per avere un'autentica comprensione dell'esistenza umana.

16 L'influenza che il bagaglio culturale nipponico di matrice shintoista-buddhista ha avuto su Watsuji verrà affrontata in dettaglio nel corso del terzo capitolo.

CAPITOLO II

FUDOSEI 風土性 E I MODI DI ESSERE DELL'UOMO

Uno dei più grandi contributi filosofici di Watsuji al panorama filosofico contemporaneo è la definizione del concetto originale di *fūdosei* 風土性, come il momento strutturale dell'esistenza umana. Da questo prenderà poi ispirazione Augustin Berque alla fine del XX secolo per coniare il termine *médiance*, inteso come la relazione dinamica presente tra un individuo o una società con un determinato *milieu* o modello climatico. In questo capitolo analizzeremo i diversi modelli climatici individuati da Watsuji, fondamentali per comprendere sia la sua posizione filosofica, sia per meglio definire un orizzonte attraverso cui operare successivamente un confronto tra la cultura occidentale e quella orientale. Nel corso di questa riflessione, verranno portati alla luce quali sono le diverse modalità di esistenza dell'umano, mostrando non solo i risvolti pratico-sociali, bensì anche quelli etico-culturali che ne conseguono. Nello specifico analizzeremo tre modalità di esistenza umane: quella monsonica, quella desertica e quella pascolare.

2.1 Accettazione e rassegnazione nell'uomo monsonico

Watsuji sceglie l'aggettivo monsonico per riferirsi al contesto climatico della fascia costiera asiatica. La parola monzone deriva dall'arabo *mausim*, che significa stagione, e il monzone è infatti un particolare vento stagionale: durante i mesi estivi soffia verso sud-ovest, quindi verso il continente; durante il periodo invernale si dirige a nord-est verso l'oceano. Ma è durante i sei mesi d'estate che il monzone porta verso il continente l'enorme quantità d'aria umida prodottasi sopra la fascia tropicale pacifica, producendo così una delle forme particolari del clima mondiale. Il monzone estivo è quindi caratterizzato dalla combinazione di alte temperature e umidità, ma l'obbiettivo qui non è solo discutere delle caratteristiche del monzone, bensì cogliere tali caratteristiche in quanto esistenza umana.

Caratteristica fondamentale del clima monsonico è l'umidità, condizione che si sopporta più difficilmente del caldo e da cui è anche più difficile ripararsi. Chi ha viaggiato via mare attraverso l'Oceano Indiano in estate, saprà sicuramente che lasciar entrare il vento monsonico così umido rende completamente inabitabile la cabina. Ma questo vento, così sgradevole e insopportabile se si viaggia per mare, è invece considerato un dono della natura per coloro che vivono sulla terraferma: il monsone trasporta infatti sulla terra l'acqua marina, facendo germogliare e maturare tutte le varie piante che necessitano di alte temperature per vivere, e rendendo così queste regioni piene di vita vegetale e animale. Qui la lotta contro la natura non è presente, in quanto la natura porta vita, non morte: la morte appartiene solo al contesto umano. In mancanza di una lotta, il rapporto tra uomo e mondo non è mai stato di contrapposizione, bensì di accettazione. Ma non si tratta di semplice accettazione: combinata alle alte temperature, l'umidità diventa violenza della natura, "schiacciando" l'uomo attraverso uragani, tsunami, alluvioni e periodi di siccità improvvisi. Questa violenza manifesta una forza della natura tanto immensa che l'uomo non può neanche provare a contrastarla, rinunciando così alla "lotta" e scoprendo la rassegnazione.

"Possiamo quindi cogliere il carattere generale della struttura umana dell'area monsonica in questa accettazione e rassegnazione.¹⁷ A mostrarci questa struttura è proprio l'umidità".¹⁸

Ma l'umidità può essere analizzata in modo più preciso. A differenza di Giappone e Italia, il sud-est Asiatico non ha un ciclo stagionale: in questa regione il tempo è "immobile", uniforme, in un'infinita estate. Ma come Watsuji ci tiene a sottolineare, quello che gli abitanti dell'Asia tropicale sperimentano non è estate. Questo perché quello che noi italiani percepiamo come estate, lo percepiamo solo in quanto ciclo di sensazioni: l'estate è sì una stagione, ma anche un modo dell'esistenza umana, così come le altre stagioni. Durante l'estate noi "scopriamo" ed esperiamo pratiche specifiche possibili solo d'estate. Ma nel sud-est Asiatico questa ciclicità non avviene, e questo ci aiuta a capire perché qui l'umanità non abbia mai avuto una vera e propria evoluzione culturale.¹⁹ Qui la natura garantisce una costante presenza di cibo e

17 Il modo in cui Watsuji descrive l'esperienza che l'uomo "monsonico" ha della violenza della natura, ricorda molto il modo in cui Kant descrive l'esperienza che l'uomo ha del sublime dinamico.

18 T. Watsuji, *Vento e Terra*, cit., p. 63.

19 Augustin Berque si è espresso su questo concetto lamentando il "flagrante determinismo ambientale" del giudizio di Watsuji (cfr. A. Berque, *Ecumene vol. III, In The Question of Space: From Heidegger to Watsuji*, 1996). Ma come ha fatto notare Lorenzo Marinucci, la parola

all'uomo basta lasciarsi "coccolare" da essa per vivere, rimanendo quindi immobile, in un rapporto di accettazione e docilità in cui non è necessario alcun progresso delle capacità produttive. Secondo Watsuji però, questa monotonia non è priva di contenuto, ma è un eccesso di energia: gli abitanti del sud-est Asiatico sono uomini dalle "passioni ardenti" in uno stato di eccitazione continua. Se solo si trovasse il modo di prevenire questa stasi mettendo in moto la loro energia latente, l'Asia tropicale vivrebbe un'evoluzione senza paragoni.²⁰

Anche nella maggior parte dell'India, dal nostro punto di vista, si vive in un'estate infinita, ma a differenza dell'Asia tropicale, qui troviamo sostanziali variazioni di temperatura. Questo ha permesso all'energia in eccesso, che caratterizza gli abitanti del sud-est Asiatico, di non rimanere inutilizzata. In India la stagione delle piogge prodotta dai monsoni ha fatto sì che gli abitanti conoscessero sia accettazione che rassegnazione: la mancanza o l'eccesso di pioggia rende i terreni incoltivabili, portando necessariamente alla carestia e a una conseguente malnutrizione della maggior parte della popolazione. L'India rappresenta quindi il modello più tipico del clima monsonico, dove la forza della natura che crea la vita minaccia anche di distruggerla. Non c'è lotta contro natura: il monzone, portando l'umidità e unendola al calore, fa sì che l'uomo rinunci a "combattere".

"La natura intorpidisce lo spirito d'azione dell'uomo e allenta la sua forza di volontà: alla pienezza di sentimento dell'umanità indiana manca infatti proprio la forza unificante della volontà".²¹

La struttura umana di accettazione e rassegnazione si è determinata nell'umanità indiana come "*mancanza di coscienza storica, sentimento traboccante e rilassamento della volontà*"²². Possiamo vederla attraverso un confronto diretto con l'umanità greca, che da un punto di vista linguistico, e quindi razziale, condivide la stessa radice di quella indiana.

A differenza dell'uomo greco, che si è già sempre presentato in quanto uomo della polis, scegliendo la conquista e il commercio per sopravvivere,

utilizzata dall'autore per indicare l'evoluzione culturale non è *bunmei* 文明, ovvero "civilizzazione", bensì *bunka* 文化, che significa invece "cultura", binomio in cui il secondo kanji, 化 (ka o huà) indica proprio il mutamento. Watsuji sta quindi sottolineando probabilmente l'assenza di un'evoluzione o movimento culturale autonomo.

20 L'umanità dell'Asia tropicale si trova nella stessa situazione idilliaca in cui si trovano Adamo ed Eva nella Genesi. È quindi necessaria secondo l'autore l'introduzione di un serpente, di un catalizzatore, che "spinga" l'uomo fuori dal suo guscio verso il mondo, permettendogli così di sperimentare una vera e propria evoluzione culturale.

21 T. Watsuji, *Vento e Terra*, cit., p. 68.

22 *Ibidem*.

l'uomo indiano ha rifiutato i limiti intrinseci della vita della polis, preferendo l'indipendenza garantita dall'agricoltura e dalla cooperazione tra tribù e villaggi. In India il commercio, tanto rilevante in Europa, è quasi assente. Anche la guerra, centrale nell'evoluzione dell'uomo occidentale, assume tratti diversi nell'uomo indiano: la forza unica del guerriero indiano risiede nel fatto che non nasce come combattente, ma come agricoltore. Quindi se da un lato combatte, dall'altro "è celebrante di un rito dedicato alla forza misteriosa della natura". La forza unica dell'uomo indiano rappresenta la filosofia-poesia dei Veda. Questo confronto tra l'umanità greca e quella indiana è centrale all'interno del discorso di Watsuji: separando l'India dal contesto culturale europeo, opera un'"asiatizzazione" dell'India per sottolineare la continuità di un movimento culturale che, grazie al monson, attraversa tutta l'Asia dall'India al Giappone.²³

2.2 Sottomissione e opposizione nell'uomo desertico

Ora, dopo aver analizzato il modello monsonico, iniziamo a riflettere sul modello desertico.²⁴ Quello che noi chiamiamo "deserto", non è solo una distesa di sabbia, ma un luogo disabitato, senza vita. In tutte le lingue, il deserto non è stato concepito a partire dalla sua forma, ma dalla sua assenza di vita: esso non è quindi un luogo indipendente dall'essere umano, bensì un modo di esistere dell'uomo, dove l'uomo è sempre inteso nel suo carattere individuale e sociale, ovvero in quanto *ningen*. Questo perché:

"il deserto in quanto modo di essere dell'umano non deve essere considerato separatamente dal carattere socio-storico dell'essere umano stesso. Il deserto può emergere nella propria concretezza soltanto all'interno della società storica dell'essere umano".²⁵

23 Come osserva Lorenzo Marinucci il gesto di *asiatizzare* l'India ha dei precedenti all'interno del discorso del primo Novecento giapponese. Okakura Tenshin usava l'espressione "*Asia is one*" all'interno del suo *Ideals of the East* (1904) con lo scopo, come in Watsuji, di sottolineare la continuità del movimento culturale complessivo asiatico, ignorando l'identità razziale e linguistica dell'"indoeuropeità", centrale invece per i nazionalismi europei dell'epoca (per un'introduzione sull'argomento, cfr. K. Okakura, *The Ideals of the East: The Spirit of Japanese Art*, tr. ing., Dover Pubns, Mineola, New York 2005).

24 Nella traduzione originale di Vento e Terra (p. 83), Watsuji utilizza il termine *sabaku* 砂漠 (ch. *shāmò*) per riferirsi al deserto. La parola *sabaku* ha origine cinese e veniva in principio impiegata per descrivere unicamente le enormi distese di sabbia del deserto del Gobi (vasta regione desertica di sabbia che si estende tra Mongolia e Cina). La parola *sabaku*, quindi, non si riferisce al deserto in generale, ma unicamente a quello sabbioso. Ma come l'autore ci tiene a sottolineare, utilizza il termine *sabaku* non nel senso originale cinese, ma nel senso occidentale di "deserto".

25 T. Watsuji, *Vento e Terra*, cit. p. 83.

Come si è spiegato nei primi due paragrafi l'Io, in quanto ex-istente temporale e spaziale, comprende se stesso a partire dall'Io degli altri. Per comprendere il deserto nella sua concretezza l'uomo del deserto dovrebbe essere quindi esposto a lunghi periodi di pioggia o entrare a contatto con realtà a lui sconosciute, come i monti innevati o le foreste pluviali; ma per "noi", in quanto uomini non-desertici, la comprensione del deserto nella sua concretezza avviene solo in quanto viaggiatori che scoprono sé stessi attraverso il deserto, quindi attraverso l'altro.

Approcciando l'altro, troviamo ciò che "noi" non siamo, ovvero un rapporto tra uomo e mondo completamente diverso: scopriamo una quasi totale mancanza di vita vegetale e animale, delle montagne prive di vegetazione, aride, minacciose. Ma questo senso di minaccia, questa crudeltà espressa dal paesaggio che scopriamo, non è una caratteristica fisica, ma un modo di essere dell'uomo, che può essere colto a partire dall'aridità.

"Nell'aridità", la vita è "sete": vivere significa vivere cercando di procurarsi dell'acqua. La natura esterna si limita a incalzare l'uomo con la propria minaccia di morte, e non concede il dono dell'acqua a chi si limita ad attendere".²⁶

A differenza del modello monsonico, qui l'uomo vive nel contesto di una lotta con la natura e con le sue "minacce", sempre alla ricerca di acqua e vegetazione, la cui scarsità è ciò che porta gli uomini a scontrarsi tra loro, in una lotta infinita. Se nel modello monsonico sono accettazione e rassegnazione a definire il rapporto tra uomo e mondo, qui la relazione consiste in un rapporto di opposizione e conflitto. Nella natura l'uomo vede solo la morte e proprio per combattere la natura l'uomo diviene "gruppo". Ma nella lotta infinita contro la natura, i vari gruppi formati sono costretti a combattere tra di loro per appropriarsi della limitata quantità di risorse che il deserto ha da offrire. Opposizione e conflitto diventano quindi tratti che caratterizzano non solo il rapporto tra uomo e mondo, ma anche tra uomo e uomo.

Nella natura piatta e "morta" del deserto emerge ciò che è vivo, ciò che è umano, attraverso costruzioni dalle forme e dai colori che spezzano la monotonia monocromatica dell'aridità. Nel deserto l'uomo concretizza quindi la sua opposizione alla natura attraverso la costruzione di città. Le piramidi sono l'esempio più evidente di questo: attraverso la loro forma precisa e regolare contrastano le linee curve e irregolari dell'orizzonte desertico, lasciando così emergere tutta la forza dell'uomo. A partire da questo stile di

²⁶ Ivi, p. 87.

vita “combattivo” che caratterizza l’uomo desertico si possono spiegare le varie particolarità spirituali e culturali nate in questa regione.

La prima di queste particolarità è l’organizzazione sociale in tribù in quanto forma di vita comunitaria che si forma a partire da un legame di sangue. All’interno delle varie tribù i maschi adulti svolgono il ruolo di combattenti e difensori, sempre pronti a proteggere l’area anche a costo di entrare in guerra con altre tribù. La vita tribale fa però emergere un altro aspetto dell’uomo desertico: la sottomissione. In un “luogo” così crudele e pericoloso la vita da soli è impossibile, è necessario affidarsi al gruppo e sottomettersi alla volontà e ai bisogni complessivi. Il destino del singolo è legato indissolubilmente a quello del gruppo e, di conseguenza, la sconfitta della tribù determina la morte dell’individuo. L’umanità desertica acquisisce così il suo carattere duale socio-storico: da un lato *sottomessa* alla crudeltà della natura; dall’altro sempre *combattiva*, sia verso la natura che verso lo stesso uomo.

Una seconda particolarità dell’uomo desertico è quella di aver dato all’umanità un “dio personale”. In origine però questo dio, altro non era che il dio di una singola tribù:

“Il punto di partenza di una simile fede era l’idea che nella totalità della tribù risiedesse una forza divina, e che l’esistenza e la prosperità della tribù fossero possibili grazie a questa forza. I nomi degli dei erano tanto numerosi quanto quelli delle tribù, e Yahweh era soltanto uno di questi”.²⁷

Dio era quindi il simbolo della coscienza dell’unità della tribù e diventava il faro di luce necessario all’umanità desertica per continuare ad avere speranza e ad affrontare le avversità. Il motivo per cui Yahveh è nel tempo diventato non solo un dio personale, ma l’unico Dio dell’umanità desertica, risiede nel fatto che la tribù di Israele era già in origine una federazione di tribù, rappresentando così l’unità nell’unità. Sarà poi passando attraverso la figura di Cristo che la figura di Yahveh assumerà i tratti del Dio dell’amore, “spodestando” gli dei classici del mondo romano-ellenistico e diventando il Dio dell’umanità in generale.

Queste due particolarità che hanno definito nel tempo l’uomo desertico, diventeranno poi le fondamenta su cui si appoggeranno molte delle strutture fondamentali contemporanee.

²⁷ Ivi, p. 95.

2.3 Umanizzazione e dominio nell'uomo pascolare²⁸

L'ultimo modello climatico identificato da Watsuji è il *makiba* 牧場, traducibile in italiano con "pascolo", in quanto carattere particolare del clima europeo. Nonostante le significative differenze tra Europa del sud ed Europa del nord, la caratteristica fondamentale del clima pascolare è la convivenza di umidità e aridità, in una sintesi in cui nessuna delle due "primeggia" sull'altra. Le uniche due differenze tra nord e sud riguardano da un lato la minore o maggiore intensità del sole, dall'altro i cieli più o meno nuvolosi o sereni. Visto che è stata l'Europa del sud a essere per prima "Europa" da un punto di vista storico culturale, Watsuji inizia la sua analisi specifica del clima pascolare dall'Europa meridionale.²⁹

Ciò che rende il clima dell'Europa meridionale unico è la presenza del Mediterraneo. A differenza dell'Oceano che, grazie alla forte umidità è ricco di vita animale e vegetale, il Mediterraneo appare agli occhi di Watsuji come un mare "morto", secco e "sterile".³⁰ Può sembrare poco rilevante, ma questa caratteristica spinge l'autore a operare da subito una prima distinzione tra cultura occidentale e orientale e, nello specifico tra Grecia e Giappone.

A causa della scarsa presenza di vita vegetale e animale nel Mediterraneo, lungo le sue coste né la pesca, né la cucina a base di pesce o alghe si sono mai sviluppate particolarmente nella cultura greca. Più che essere considerato come un'importante fonte di cibo, il Mediterraneo è sempre stato considerato come una via di comunicazione: le isole sono numerose, il vento è costante e il cielo è per la maggior parte dell'anno sereno, rendendo possibile orientarsi grazie alla presenza delle stelle. Questi fattori hanno facilitato l'esplorazione e reso possibile la colonizzazione. Al contrario, in Giappone le coste sono bagnate da acque fertili e ricche di vita, ma l'unione di caldo e umidità rende il tempo imprevedibile e i mari più difficili da navigare: questo ha portato i suoi abitanti da un lato a cercare sostentamento nel mare; dall'altro a una quasi rinuncia all'esplorazione, soprattutto in un primo periodo, quando la

28 Nel testo originale Watsuji non utilizza, a differenza degli altri capitoli, dei termini particolari per riferirsi alle modalità di esistenza dell'uomo pascolare. Ho scelto i due termini "umanizzazione" e "dominio" in quanto credo riassumano adeguatamente l'approccio che l'uomo pascolare ha generalmente nei confronti della natura.

29 Nel corso di questa riflessione verranno discussi unicamente i tratti dell'Europa meridionale in quanto ritengo riassumano adeguatamente i tratti dell'umanità pascolare in generale.

30 Il viaggio di Watsuji in Italia, periodo dove ha sviluppato la maggior parte delle sue idee riguardo alla sua visione del Mediterraneo esplorando le coste amalfitane e della Sicilia, è documentato all'interno di "Pellegrinaggio alle antiche chiese d'Italia" (*Itaria koji junrei* イタリア古寺巡礼 (1935)) (per un approfondimento, cfr. W. Tetsuro, *Pellegrinaggio alle antiche chiese d'Italia*, tr. it. Oliviero Frattolillo, L'Epos, Palermo 2005).

costruzione delle navi era ancora in uno stadio iniziale e la conoscenza dei sistemi di navigazione era limitata.

Nel clima pascolare appare un ulteriore fenomeno di grande rilevanza: la siccità estiva impedisce alle erbacce di crescere,³¹ mentre l'umidità invernale permette all'erba adatta al pascolo di crescere indisturbata sia in pianura che in montagna. Questo influisce particolarmente sull'agricoltura: a differenza del Giappone dove la maggior parte del lavoro nei campi è incentrato sulla rimozione delle erbacce, in Europa la natura è docile, sempre disposta a farsi "guidare" dall'essere umano, il cui unico lavoro è arare, seminare e raccogliere. L'unione di secchezza e umidità ci permette di cogliere il primo tratto della natura pascolare: la docilità.

Possiamo però ricavare un'altra importante caratteristica della natura nella zona europea osservando il fenomeno climatico del vento. In Europa il vento è generalmente debole, gentile, come testimonia la forma degli alberi: talmente regolare e costante da sembrare dipinta. Mentre in Giappone è necessario un costante intervento umano per dare agli alberi una certa regolarità, qui è proprio la natura a essere regolare.

"Qui si può riconoscere una regolarità nel modo di estendere i rami che segue alla lettera uno studio di botanica: di fatto queste forme non danno solamente una sensazione di *artificialità*; con le loro forme costanti, logiche, comunicano uno straordinario senso di *razionalità*".³²

Per noi europei razionale e naturale sono strettamente connessi: siamo infatti sempre stati abituati ad essere immersi in una natura regolare, prevedibile e "quantificabile"³³. Questo ha permesso all'uomo di osservare e studiare i comportamenti della natura per individuare, nel tempo, delle leggi universali in grado di prevedere esattamente molti dei fenomeni che la regolano. Se per noi questo modello comportamentale dell'uomo è immediato, agli occhi di Watsuji appare a primo impatto totalmente estraneo. In Giappone non è il naturale a connettersi al razionale, bensì l'artificiale: è sempre necessario l'intervento dell'uomo sulla natura per renderla razionale. La natura monsonica è imprevedibile: portatrice di doni un giorno, subito pronta a

31 Le erbacce a cui Watsuji fa riferimento sono le *zassō* 雑草, erbe tipiche della zona monsonica che non provvedono alcun valore nutritivo per il bestiame e impediscono la crescita delle *fuyugusa* 冬草, erbe invernali adatte al pascolo. In Giappone queste erbacce sono note come *natsugusa* 夏草, letteralmente erbe d'estate, e prosperano grazie all'unione di calore e umidità.

32 T. Watsuji, *Vento e Terra*, cit. p. 115.

33 Qui Watsuji non sta dicendo che la natura non pone alcuna sfida all'uomo pascolare, ma a differenza di zone come il Giappone, dove fenomeni come terremoti e piogge torrenziali sono all'ordine del giorno, in Europa sono molto più rari o addirittura assenti.

togliere all'uomo quegli stessi doni il giorno seguente. Di conseguenza, possiamo dire che "la natura arriva a manifestarsi in forme razionali lì dove non esercita la propria forza violenta."³⁴

Possiamo iniziare a dedurre i tratti dell'umanità pascolare proprio a partire da questa docilità e prevedibilità della natura, in contrapposizione alla natura crudele del modello desertico e alla natura *onnipotente*³⁵ del modello monsonico. Qui la lotta contro natura non è necessaria: la natura è passiva, prevedibile e sempre disponibile a farsi modellare dalla volontà umana. Nel momento in cui l'uomo pascolare ha preso coscienza della sua capacità di forgiare questa natura così duttile si è liberato dai limiti imposti dalla natura stessa. L'armonia tra uomo e natura così presente nell'uomo greco prima e nell'uomo romano poi, è la conseguenza di un processo di sottomissione e umanizzazione della natura, con la conseguente fondazione di una prospettiva antropocentrica.

³⁴ *Ivi*, p. 116.

³⁵ Utilizzo qui il termine onnipotente non tanto per riferirmi a una potenza naturale di tipo divino, quanto più per definire, in contrasto, l'impotenza che prova l'uomo monsonico di fronte a una natura che è in grado, grazie alla sua forza, di spegnere completamente la sua volontà di combattere.

CAPITOLO III

L'INCONTRO TRA L'UNO E L'ALTRO

Questo terzo capitolo sarà dedicato al confronto specifico tra cultura occidentale e cultura orientale, sia attraverso le posizioni apparentemente contrastanti di Heidegger e Watsuji, sia tramite il confronto di aspetti particolari delle due culture, come il rapporto con la natura e la visione dell'umano, i quali ci permetteranno di comprendere meglio lo scarto presente tra i due mondi.

3.1 Una vita in simbiosi

Nella sua analisi di Watsuji, Berque si chiede come mai sia stato proprio un filosofo giapponese per primo a pensare e a dare un nome alla *médiance*.³⁶ Per rispondere a questa domanda è fondamentale analizzare il diverso rapporto con la natura che caratterizza storicamente la cultura occidentale e quella orientale.

Per comprendere meglio come il rapporto con la natura influenzi il mondo giapponese, è utile analizzarlo attraverso i concetti di arte e sacro. Nel mondo sino-giapponese si utilizzano tre termini differenti per parlare di arte: *shu* 術, traducibile con tecnica o capacità di fare qualcosa; *gongfu* 功夫, utilizzato per riferirsi a particolari discipline, abilità o pratiche ascetiche; e infine *yi* 藝, il quale si riferisce all'arte tipica occidentale ed è traducibile con arte, belle arti o, più in generale, alla capacità di dare forma ad un'opera. Il carattere 藝 di *yi* si scrive utilizzando il radicale di pianta, per indicare una spontaneità, una simbiosi tra l'arte e la natura. Questo perché nel pensiero sino-giapponese vi è una relazione intrinseca tra la cultura, ciò che è proprio dell'uomo, e la natura, ciò che è altro dall'uomo: mentre in Occidente la cultura completa la natura attraverso il bello artistico, qui la qualità del bello si dà tanto nell'opera d'arte, quanto nella pianta. La grandezza di un maestro sta infatti nell'imparare a

³⁶ Cfr. A. Berque, *Ecumene vol. III*, In *The Question of Space: From Heidegger to Watsuji*, pp. 373-383.

divenire naturale: una tecnica viene appresa soltanto nel momento in cui, attraverso la sua assimilazione, viene completamente dimenticata, imparando ad essere naturali. La natura è al contempo origine e fine, ciò da cui l'uomo nasce e ciò a cui l'uomo ritorna attraverso un movimento ciclico. Ed è proprio a partire da questa infinita ciclicità che il sacro si mostra.

Nel contesto sino-giapponese il sacro non corrisponde al divino: non vi è alcuna esperienza o realtà estatica, né una verità eterna rivelata. La nozione di sacro può essere meglio compresa a partire dallo *shintō*, o *kami no michi* 神道, tradizione filosofica-religiosa originale giapponese, il cui nome significa letteralmente “la via degli dei”, intesi come forze presenti nella natura.³⁷ Questa religione:

“concepiva la natura come un insieme integrato e organico, di cui l'essere umano costituisce una parte importante, ma non privilegiata. I fenomeni visibili e invisibili sono in costante interazione; il *ki* 氣 è l'energia animante, il soffio vitale che concentrandosi dà luogo ai corpi e rarefacendosi si fa spirito.”³⁸

Non vi è separazione tra sensibile e intelligibile, ma continuità. Tutto è animato: i *kami* – le energie (divine) naturali – permeano tutto, l'artificiale e il naturale. La dimensione spirituale quindi non è propria dell'uomo, ma non gli è neanche totalmente estranea, in quanto essa si muove attraverso tutta la natura in tutte le sue forme.

Nella nozione shintoista è fondamentale la coppia concettuale *kegare* 汚れ (impurità) – *kiyome* 清め (purezza), rappresentanti i due poli opposti tra i quali la vita oscilla in una ciclicità eterna tra puro e impuro, dove si trova il sacro (*sei* 聖).³⁹ Un esempio di questa ciclicità è il grande santuario di Ise dedicato alla dea del sole Amaterasu Omikami e custodente il Sacro Specchio raffigurante Amaterasu, uno dei tesori nazionali. La peculiarità di questo complesso è che i santuari, costruiti interamente in legno e paglia di riso, vengono smantellati ogni circa venticinque anni per essere poi ricostruiti identici. Questo perché in Oriente l'eternità non è costruire per sempre, ma di continuo: i giovani imparano a costruire e, con il passare del tempo, diventano i maestri che insegneranno l'arte della costruzione alla generazione seguente.

37 In giapponese, il Dio delle religioni monoteiste è chiamato *kami-sama* 神様 proprio per distinguerlo dai *kami* 神 classici dello shintoismo. Questa distinzione avviene perché nonostante in alcuni casi i *kami* siano stati identificati come vere e proprie divinità, simili a quelle romane o greche, nella maggior parte dei casi essi coincidono con forze o energie naturali o “spiriti” che abitano per esempio alberi, rocce o corsi d'acqua. Questa ambiguità del significato di *kami* è funzionale a trasmettere l'ambiguità stessa della natura dei *kami*.

38 M. Ghilardi, *La filosofia giapponese*, cit. p. 30.

39 Per un approfondimento, cfr. M. Raveri, *Il pensiero giapponese classico*, Einaudi, Torino, 2014, pp. 51-60.

Questo binomio generazionale allievo-maestro, unito all'utilizzo di materiali che periscono nel tempo e alla smantellazione e ricostruzione periodica, rappresenta proprio questa ciclicità infinita propria della tradizione shintoista al cui "interno" si trova il sacro.

Possiamo notare l'influenza della tradizione shintoista anche in Watsuji il quale, nonostante non espliciti alcun tipo di riferimento al contesto religioso, sottolinea la presenza e l'importanza di questa ciclicità. Come già introdotto durante il primo capitolo, l'esistenza umana è caratterizzata da un'opposizione tra finito e infinito, tra morte e vita: la morte del singolo è condizione di possibilità per la vita del gruppo. L'esistenza dell'uomo in quanto *ningen* è quindi caratterizzata da un essere-per-la-vita, in un eterno ciclo di nascita e morte di singoli individui.

Con l'introduzione dalla Cina delle scritture buddhiste inizierà a diffondersi in Giappone "un'immagine della natura caratterizzata dall'idea di impermanenza (*mujō* 無常) che mano a mano si sovrappone alla concezione animista tradizionale. Si impone così un pensiero secondo cui la natura viene percepita come qualcosa di fondamentalmente transuente, effimero e bello al tempo stesso (e bello proprio in quanto effimero)".⁴⁰ *Mono no aware* もののあわれ è un concetto che esprime perfettamente questa nuova sensibilità estetica, indicando l'apprezzamento e lo stupore provati davanti all'essere effimero della natura. Questa nuova concezione estetica della natura inizia a modificare anche il modo in cui l'esistenza umana si autocomprende: per esempio il proverbio giapponese *hana wa sakuragi, hito wa busshi* 花は桜木人は武士 – letteralmente "il ciliegio tra i fiori, il guerriero (samurai) tra gli uomini" – esprime una sensibilità unica secondo la quale la bellezza della vita del guerriero viene compresa a partire dalla sua caducità, come l'effimero fiore di ciliegio che sfiorisce dopo soli tre giorni dalla fioritura.⁴¹

Un'altra caratteristica importante della natura, comune a tutte le varie tradizioni filosofico-religiose giapponesi è l'assenza dell'idea della natura come creazione di qualcosa d'altro da sé. Non esiste un demiurgo o un Dio che plasma o crea la natura: qui essa è vista come un divenire spontaneo e libero in virtù di se stesso.⁴² Questo fatto si riflette anche nella scelta dei termini utilizzati per definire la natura stessa. Termini come *physis* o *natura* rimandano nella cultura occidentale all'idea di nascita e sviluppo, mentre la

40 M. Ghilardi, G. Pasqualotto, P. Vidali, *L'idea di natura tra Oriente e Occidente*, Scholé, Brescia 2022, pp. 110.

41 Per un'introduzione allo sviluppo del buddhismo nel Giappone medievale cfr. A. Tollini, *L'ideale della via*, Einaudi, Torino 2017.

42 Cfr. F. Jullien, *Processo o creazione*, tr. it., Pratiche, Parma 1991.

parola giapponese *shizen* 自然 (natura) afferma invece l'idea di spontaneità e autonomia, un esser-così che non rimanda a cause ulteriori e procede senza rimandi a una creazione o a una trascendenza.⁴³

3.2 *Un progressivo distacco*

Anche in Occidente la natura ha rivestito, soprattutto all'inizio, un ruolo centrale. Per i greci la natura è *physis*, che significa “crescere” o “sviluppare” ed è il luogo della vita intesa come mutamento, in continuo divenire. Essa si genera dal *Caos* primordiale, portando ordine, leggi e principi. La riflessione filosofica inizia proprio a partire da questa natura: i primi grandi pensatori rispondevano alla domanda sull'*archè*, inteso come principio e fine, ciò da cui tutto nasce e ciò a cui tutto ritorna, utilizzando varie manifestazioni naturali, quali l'umidità, il fuoco o l'aria. La natura mostrava sotto il suo fluire una costanza, un'incessante razionalità che rasentava la perfezione e a cui l'uomo poteva solo tendere senza mai raggiungerla attraverso le sue creazioni. Ed è proprio a partire da questa razionalità che, come già indicato nel secondo capitolo, l'uomo greco si autocomprendeva.

Con l'avvento del Medioevo e di Dio come principio di tutto, la ricerca dell'*archè* era ormai conclusa: non è più compito dell'intelletto indagare sull'origine e lo scopo del tutto, perché il tutto è ordinato dal grande disegno di Dio, incomprendibile all'uomo, ma di cui l'uomo è una parte fondamentale. La natura non si genera più a partire dal *Caos* per ordinarlo, ma a partire da Dio stesso e secondo il suo volere. L'uomo deve avere fede, studiare e comprendere la natura per accettarla in quanto creazione perfetta di Dio.

Se durante il Medioevo l'uomo e la natura sono ancora legati in quanto creazioni di Dio, l'Umanesimo segna l'inizio di un progressivo allontanamento dell'uno dall'altra. L'attenzione si sposta in campo scientifico verso lo studio del corpo e delle sue componenti, mentre all'interno del panorama artistico la scena è dominata dai ritratti o, più in generale, da dipinti al cui centro stanno l'uomo e le sue vicende quotidiane. Ma questo graduale distacco viene completato durante l'Età Moderna con l'ingresso di Descartes nel discorso filosofico. Il filosofo francese recide il legame secolare presente tra uomo e natura o, più precisamente, tra intelletto e materia, tra soggetto e oggetto. Attraverso lo strumento epistemologico del dubbio tutto il reale viene

43 Per un approfondimento riguardo le varie concezioni della natura in Giappone cfr. M. Ghilardi, G. Pasqualotto, P. Vidali, *L'idea di natura tra Oriente e Occidente*, In *L'idea di natura nel pensiero sino-giapponese*, pp. 91-138.

messo in discussione per arrivare infine alla conclusione che, se anche tutta la conoscenza fosse erronea, rimarrebbe un residuo certo: il soggetto dell'errore, colui che sta dubitando, esiste necessariamente.⁴⁴ L'uomo in quanto soggetto pensante viene quindi elevato allo statuto di *res cogitans*, materia pensante indubitabile, nettamente separato dal resto della vita animale e da tutta la vita vegetale ridotte invece a *res extensa*, caratterizzate da un meccanicismo deterministico assoluto secondo il quale la natura è economica e deterministica e gli animali, in quanto non pensanti, sono ridotti a semplici e pure macchine. Alla natura vengono negati così sia il suo statuto privilegiato di creazione di Dio, sia l'accesso alla dimensione spirituale, possibile solo all'uomo in quanto unico ente pensante.⁴⁵

L'idea dell'uomo come ente privilegiato verrà ripresa all'interno del discorso contemporaneo da Heidegger. All'interno dei Concetti fondamentali della metafisica, l'autore tratta della differenza tra l'uomo e il resto del mondo animale e vegetale definendo una gerarchia ontologica, non qualitativa, basata sul grado di accessibilità all'ente.⁴⁶ Per Heidegger il mondo vegetale occupa il gradino più basso di questa gerarchia: la natura è senza mondo visto che non può strutturalmente commerciare e interagire dinamicamente con esso, "tocca" il terreno ma non lo "tasta", non accede all'ente-"terreno" in quanto tale, ma si limita a occuparlo passivamente, è lì semplicemente presente"⁴⁷. Poco più in alto nella gerarchia sta l'animale, che seppur possieda un grado di accessibilità all'ente superiore a quello della natura, "come l'uomo accede al mondo, ma diversamente dall'uomo esso non ce l'ha di fronte in quanto tale"⁴⁸. L'animale rimane povero di mondo, ha il mondo, ma allo stesso tempo gli manca⁴⁹. Questa prospettiva si riflette anche sul concetto di morte, per cui l'animale è anche "povero di morte": non può averne una reale esperienza, può solo decedere. L'animale cessa di esistere in un senso puramente fisiologico biologico, a differenza del morire, che riguarda la dimensione esistenziale propria solo dell'uomo.⁵⁰

44 Cfr. R. Descartes, *Il discorso sul Metodo*, tr. it., Bompiani, Firenze-Milano 2002.

45 Per un approfondimento sull'argomento, cfr. R. Descartes, *Meditazioni Metafisiche*, tr. it., Bompiani, Firenze-Milano 2001.

46 Per un approfondimento, cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, tr. it. Il Melangolo, Genova 1992, pp. 254-259.

47 G. Gurisatti, *L'animale che dunque non sono. Filosofia pratica e pratica della filosofia come estetica dell'esistenza*, Mimesis, Milano-Udine 2016, p. 187.

48 *Ibidem*.

49 M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, cit. p. 258.

50 Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. Alfredo Marini, Mondadori, Milano 2017, pp. 340-341.

Possiamo quindi vedere come anche per Heidegger, seppure in un'accezione diversa, vi sia una distanza marcata tra l'uomo e la natura, i quali coabitano un mondo cui solo l'uomo può porsi di fronte.

È facile notare come oramai in Occidente:

“Non c'è una filosofia della natura, o meglio non c'è più. [...] Nella visione moderna della scienza la natura è divenuta lo sfondo e il presupposto di un'epistemologia riduzionista, in cui la complessità ambientale è stata ricondotta alle sue componenti semplici e alle leggi che la governano.”⁵¹

In Occidente la riflessione sulla natura si è ridotta nel XXI secolo a una serie di pratiche e preoccupazioni frutto di un senso di colpa, causato principalmente dall'enorme dall'impatto ambientale che l'uomo ha inavvertitamente esercitato a seguito dell'industrializzazione e della globalizzazione. Al contrario, la preoccupazione e l'interesse verso la natura sono già sempre presenti all'interno del contesto culturale giapponese. È proprio per questo che è stato un giapponese che per primo ha pensato a un concetto come la *médiance*: a differenza del panorama occidentale dove la natura è stata prima umanizzata, poi sottomessa e infine allontanata per essere ridotta a *res extensa* o semplice-presenza, eternamente sottomessa ad un uomo al vertice della piramide animale e vegetale, in Oriente l'inclusività verso la natura ha dato vita ad un pensiero onnicomprensivo che guarda all'uomo come parte di un sistema più grande, come un semplice, quanto importante ingranaggio necessario, ma non sufficiente. È solo perché qui la natura non è mai stata allontanata che l'esistenza umana può essere compresa e autocomprendersi a partire da essa.

3.3 Heidegger e Watsuji: opposizione reale o apparente?

La maggior parte degli interpreti che ha analizzato gli scritti di Watsuji ha definito la sua posizione come in forte contrasto rispetto a quella heideggeriana, ma è realmente così? Nell'introduzione di Vento e Terra leggiamo:

“l'accento sulla temporalità è così forte, che la nozione di spazio rimane perlopiù in secondo piano. [...] una temporalità che non è già da sempre connessa alla spazialità non è ancora una temporalità autentica. [...] è per questo che il *Dasein* non è mai andato al di là del singolo.[...] Quando l'esistenza

51 M. Ghilardi, G. Pasqualotto, P. Vidali, *L'idea di natura tra Oriente e Occidente*, cit. p. 11.

umana viene compresa in questa sua concreta duplicità, spazialità e temporalità si intersecano in un rapporto reciproco, e anche l'elemento storico rivela per la prima volta la sua natura."⁵²

Più che una critica ad Heidegger, le parole di Watsuji puntano innanzitutto a mostrare i limiti del *Dasein*, limiti che nel corso dell'opera l'autore cercherà di oltrepassare. Le mie ragioni dietro a questa interpretazione sono da ricondurre a una significativa differenza tra le strategie argomentative tipicamente utilizzate nei contesti culturali a confronto: mentre in Occidente si è soliti utilizzare una strategia confutativa per dimostrare la falsità della posizione avversaria⁵³, al contrario "un pensatore giapponese raramente definisce come falsa o totalmente errata una posizione avversaria. [...] La posizione avversaria viene piuttosto considerata meno efficace perché meno completa o comprensiva. "Saggio" è chi sa pensare più globalmente, chi *con*-tiene e *com*-prende gli opposti perché non si attacca a nessuna posizione privilegiata, ma riconosce la compostibilità delle diverse posizioni. Il punto di vista altrui, anche se in apparenza antitetico, va riassorbito in una prospettiva più ampia".⁵⁴ Ed è proprio questo quello che Watsuji sta cercando di fare. Seguendo questa linea interpretativa, possiamo infatti notare come tutta la prima parte di *Vento e Terra*, dedicata soprattutto alla definizione dei concetti di *ningen* e *aidagara*, sia costruita in parallelo alla riflessione sul *Dasein* di Essere e Tempo. Watsuji riconosce non solo i limiti, ma anche le potenzialità del *Dasein*, e il suo obiettivo è proprio quello di realizzare tali possibilità. Se, quindi, da un lato il *Dasein* può essere visto come il punto di arrivo del lavoro di Heidegger, dall'altro può essere considerato come il punto di partenza della riflessione di Watsuji.

Nella prima parte di *Vento e Terra* vediamo come l'obiettivo iniziale di Watsuji sia quello di dimostrare, partendo dalla spazialità, la categoria fondamentale dell'Io che Heidegger aveva definito come *ex*-istere a partire dalla temporalità. In *Essere e Tempo*, il filosofo tedesco mostra come l'apertura si fondi sulla temporalità e, come a sua volta la struttura temporale del *Dasein* si fondi sull'essere-per, quindi sulla Cura in quanto dimensione spazio-temporale. Watsuji opera seguendo lo stesso paradigma: dopo aver ricavato la struttura fondamentale dell'Io come apertura, punta ad espanderla entro la dimensione sociale spazio-temporale. L'Io diventa noi e l'uomo viene compreso in quanto *ningen*, ovvero a partire dal suo essere

52 T. Watsuji, *Vento e Terra*, cit. pp. 39-40.

53 Cfr. E. Severino, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, Milano 1988.

54 M. Ghilardi, *La filosofia giapponese*, cit. p. 21.

contemporaneamente individuo e società: “un singolo individuo (*hito* 人) all’interno di un’“interfaccia dell’umano” (*aidagara* 間柄人)”⁵⁵. Ma il punto in cui si raggiunge il momento più autentico del confronto tra la visione di Watsuji e quella tipica della tradizione filosofica occidentale riguarda il ruolo dell’umano nei confronti della morte.

Come abbiamo visto nel primo capitolo⁵⁶, secondo Watsuji l’essere-per-la-morte che caratterizza il *Dasein* ricade inevitabilmente nella prospettiva individualistica tipica della tradizione occidentale cartesiana. Heidegger stesso insiste sul fatto che la morte è una possibilità di essere che il *Dasein* deve assumersi da sé:

“La morte è una possibilità d’essere, che l’esserci stesso deve sempre assumersi in proprio. Con la morte, l’esserci incombe a se stesso nel suo più proprio poter essere.⁵⁷ In questa possibilità importa all’esserci del suo esser-nel-mondo, puro e semplice”.⁵⁸

Da questa affermazione, sembra che l’essere-per-la-morte avvenga in un’ottica puramente individuale, ma subito dopo l’autore specifica come “l’esserci muore innanzitutto e per lo più nella maniera della deiezione. L’esistere effettivo non è solo un gettato poter-essere-nel-mondo, ma è già sempre risolto in un “mondo” di cui ci si prende cura. [...] Il morire, rispetto alla sua possibilità ontologica, si fonda nella cura”.⁵⁹ Heidegger chiarisce come l’esserci muoia sempre nella maniera della deiezione, quindi nel suo rapporto quotidiano con il mondo e, nello specifico, nella modalità dell’aver cura, ovvero dell’essere-per. E siccome l’essere-per è un carattere sia spaziale che temporale, l’esserci non sperimenta mai la morte come un individuo isolato, ma sempre nella prospettiva relazionale dell’essere-nel-mondo, allo stesso modo del *ningen*.⁶⁰

Questa interpretazione è peraltro condivisa dalla studiosa Naoki Sakai, che in proposito scrive: “molti hanno cercato di distinguere il pensiero di Watsuji dal progetto filosofico di Heidegger. [...] Ma, come dimostrato dalle posizioni assunte sul concetto di morte, entrambi hanno raggiunto conclusioni

55 T. Watsuji, *Vento e Terra*, cit. p. 180.

56 Cfr. paragrafo 1.2, pp. 11-15.

57 Per Heidegger, la morte in quanto fine dell’esserci è la sua possibilità più propria, certa, indeterminata e insuperabile (per approfondimento riguardo all’essere-per-la-morte cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, pp. 333-376).

58 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit. p. 354.

59 *Ivi*, p. 356.

60 Cfr. O. Frattolillo, *Watsuji Tetsurō e l’etica dell’inter-essere*, pp. 94-96.

identiche”.⁶¹ Ora, seppure parallele, ritengo esagerato definire identiche le conclusioni dei due pensatori, soprattutto riguardo al concetto di morte. L’essere-per-la-vita e l’essere-per-la-morte, caratteristici rispettivamente di *ningen* e *Dasein*, hanno sicuramente la stessa estensione spazio-temporale, ma in due accezioni diverse: mentre il primo si dà in relazione a un infinito percorso ciclico di morte e rinascita del singolo⁶², il secondo si dà in quanto condizione necessaria e ultima per il completamento di un percorso chiuso.

3.4 Un soggettivismo stimolante

Dopo aver confrontato le posizioni di Heidegger e Watsuji, ci si potrebbe chiedere come mai Watsuji stesso non si sia reso conto della vicinanza che le accomuna. Probabilmente la ragione è da ricondurre a una delle maggiori critiche fatte all’autore, secondo la quale egli non riesce ad oggettivare il suo punto di vista nell’analisi dei vari *milieux* presi in esame:

“Instead of an effort to understand objectively the otherness of the other’s proper subjectivness, his approach is in fact a sort of introspection into his own feelings. In other words, Watsuji’s own subjectivity (shukansei) absorbs and suppresses the respective subjectivity or sovereignty (shutasei) of the other subjects, thus falling into a complete contraddiction of the premises of *Fudo*”.⁶³

E ancora:

“I interpret this logic as an identification of the subject with the milieu which subsumes it. This identification works in two ways: fist by suppressing the other’s otherness and second by subordinating the individual to the whole”.⁶⁴

La critica di Berque offre importanti spunti di riflessione.

Innanzitutto, è abbastanza immediato riconoscere nelle parole di Watsuji un implicito conservatorismo verso gli ideali del Giappone imperiale, soprattutto nei confronti di un Occidente che, attraverso una progressiva espansione culturale, sta mano a mano “occidentalizzando” il mondo, inglobando e sopprimendo le altre culture. Il primato che secondo Watsuji la società riveste nei confronti dell’individuo è frutto di una particolare visione della casa per cui, *ie* 家 (casa) indica la totalità della famiglia, luogo in cui i

61 N. Sakai, *Translation and Subjectivity. On Japan and Cultural Nationalism*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1997, p. 100.

62 Cfr. paragrafo 3.1, pp. 25-28.

63 A. Berque, *Ecumene vol. III*, In *The Question of Space: From Heidegger to Watsuji*, cit. p. 381.

64 *Ibidem*.

singoli membri non sono considerati come individui separati, ma come un gruppo cooperativo di esseri umani privi di soggettività, impegnati nell'assicurare il sostentamento della famiglia. Questo porta ad un annullamento dell'individuo che farà di tutto per assicurarsi la sopravvivenza del gruppo, anche se fosse costretto a sacrificare se stesso. La "casa" (*ie* 家) viene colta in quanto "dentro" (*uchi* うち⁶⁵), in opposizione al mondo e alla società rappresentanti "l'esterno". Dentro la casa, la separazione degli individui viene meno e la famiglia è colta come un'"interfaccia senza alcuna distanza interna", separata dal mondo esterno, divenuto ciò che è "fuori" (*soto* 外).⁶⁶ Questa separazione tra interno ed esterno è netta: la casa è sempre circondata da una staccionata o una recinzione, al momento dell'ingresso ci si toglie le scarpe e il registro linguistico utilizzato muta considerevolmente. La struttura della *ie* si allarga fino ad abbracciare tutta la struttura statale:

"La nazione giapponese sarebbe una grande famiglia che considera come proprio ramo principale la casa imperiale. La totalità della nazione non è allora altro che la totalità di una grande "casa" discendente dai medesimi antenati, e lo Stato una "casa delle case" (*ie no ie*). Il recinto attorno alla casa viene allargato fino ai confini nazionali. All'interno della nazione deve realizzarsi quella stessa unione senza separazioni che caratterizza l'interno della casa".⁶⁷

Il *ningen*, l'esistenza umana nel suo carattere individuale e sociale, è quindi inscindibile dall'etica comunitaria del binomio casa-famiglia giapponese. Anche l'antropologa Nakane Chie riconosce come la "coscienza di gruppo" tipica giapponese sia espressa proprio da questo binomio, sottolineando come l'ordine dei rapporti interpersonali rifletta esattamente la struttura di una società verticale, in cui i vari nuclei familiari all'interno del sistema casa-famiglia siano organizzati in una gerarchia fondata sul rapporto genitore figlio.⁶⁸

Dopo un'attenta analisi, le accuse di soggettivismo da parte di Berque appaiono sempre più concrete, soprattutto se si considera che per Watsuji:

"La tendenza del moderno capitalismo europeo è quella di guardare l'essere umano in quanto singolo individuo. Anche la famiglia viene concepita come un insieme di singoli individui legati da un vantaggio economico".⁶⁹

65 È interessante notare come *uchi* うち, qui scritto da Watsuji foneticamente, può significare nel giapponese parlato sia "dentro" che "casa".

66 T. Watsuji, *Vento e Terra*, cit. p. 189.

67 *Ivi*, p. 193.

68 C. Nakane, *La società giapponese*, tr. it., cit. pp. 11-12.

69 T. Watsuji, *Vento e Terra*, cit. pp. 188-189.

Come fa notare Isamu Nagami, Watsuji fatica a riflettere sul significato originario della cultura giapponese dopo che si era verificata una rottura di questa cultura, a causa dell'influenza delle idee occidentali.⁷⁰ Ma è proprio grazie a questo suo sguardo soggettivo, proprio perché non riesce ad andare completamente oltre al suo *milieu*, che nonostante una critica difficilmente condivisibile, Watsuji riesce a sollevare quasi un secolo in anticipo un problema dell'occidentalizzazione divenuto rilevante solo negli ultimi anni: l'eccessivo individualismo occidentale ha provocato nel tempo un così grande distacco dalla natura da causarle un danno semi permanente.

Se da un lato la riflessione di Watsuji può apparire radicale e influenzata da pregiudizi, dall'altro offre importanti spunti di riflessione sia riguardo al ruolo dell'uomo nel mondo attuale sia su quali basi debba avvenire un confronto culturale nel contesto contemporaneo.

3.5 *Lo scarto come punto d'incontro*

Come abbiamo visto Watsuji non riesce ad oggettivare del tutto la sua riflessione distaccandosi completamente dal suo *milieu*. Ma non è vero anche il contrario? Non siamo anche noi, nell'analizzare la sua posizione, costantemente influenzati dal nostro "passato" culturale? Se ciò è vero, ed è apparentemente impossibile oggettivare completamente il nostro punto di vista in una riflessione, come si può effettivamente comparare due culture diverse? Nel corso di questa analisi sono state portate alla luce varie somiglianze e discordanze nelle culture prese in esame. Tuttavia se, come abbiamo visto, siamo sempre influenzati nel momento di un confronto, non è entro questi termini che il confronto stesso deve avvenire.

"Comparare non significa suddividere secondo le categorie dello Stesso e dell'Altro; non significa classificare in "differenze" o "somiglianze"; non significa "etichettare" (delle "caratteristiche" culturali) – non significa *sistemare*".⁷¹

Il lavoro svolto finora, effettuato seguendo le riflessioni degli autori presi in esame, si è limitato a classificare, etichettare, categorizzare, ma l'obiettivo di questa analisi è mostrare come questo non sia sufficiente. Per fare ciò, è necessario ridefinire l'orizzonte attraverso cui comparare. In questo senso è

70 I. Nagami, *Philosophy East and West*, Vol. 31, No. 3, In *The Ontological Foundation in Tetsurō Watsuji's Philosophy: Kū and Human Existence*, 1981, p. 281.

71 F. Jullien, In R. Rigoni, *Tra Cina ed Europa. Filosofia dell'écart ed etica della traduzione nel pensiero di François Jullien*, cit. p. 11.

utile innanzitutto esplorare le parti da confrontare: sono esse identità separate esistenti a priori di per sé, o sono identità che esistono solo in quanto in relazione l'una con l'altra? Filosofia e antropologia condividono ormai la tesi secondo cui “ogni identità non si pone mai come puro *dato* o semplice *fatto*, ma si presenta sempre come *prodotto* e come *processo*: le identità non esistono in sé e per sé, ma nascono, vivono e muoiono come realtà complesse e in continua trasformazione, ossia solo in rapporto ad altre identità”.⁷² Questo significa che persino le due culture e i vari pensatori comparati e analizzati in questa riflessione, non possono essere “compresi in se stessi, come sistemi isolati, come monadi assolutamente impermeabili agli influssi esterni”.⁷³ Secondo questa prospettiva, diventa più chiaro anche quello che accade nel momento di un confronto: non due sistemi isolati dove da un lato abbiamo chi effettua il confronto – noi – e dall'altro le parti confrontate – le due culture. Se, come abbiamo visto, nessun termine è isolato dal resto, neppure il soggetto che opera il confronto può esserlo. Nel comparare, il soggetto quindi va considerato come già sempre parte del confronto stesso. Si avrà così “una situazione in cui il soggetto comparante dipende dai due oggetti comparati; ognuno dei due oggetti comparati dipende dall'altro; e entrambi gli oggetti comparati dipendono dal soggetto comparante”.⁷⁴ Si possono trovare esempi di questa struttura già all'interno di questa riflessione: il motivo per cui né Watsuji, né Berque, né noi possiamo oggettivare completamente il nostro punto di vista nel momento di un confronto tra culture, risiede proprio nel fatto che noi facciamo già sempre attivamente parte di tale confronto.⁷⁵

Se ora sono chiari i termini del confronto, il metodo rimane oscuro: si è visto come limitarsi a evidenziare differenze e somiglianze non sia sufficiente. Se mostrare la distanza quindi non basta, sarà solo facendo lavorare tale distanza che potrà aprirsi l'orizzonte attraverso cui operare un autentico confronto. Jullien introduce il concetto di *scarto* in opposizione a quello di differenza:

“diversamente dalla differenza, che resta debitrice dell'identità, lo scarto risulta fecondo poiché è esplorativo, avventuroso, mette in tensione ciò che ha separato. [...] Aprire uno “scarto” significa produrre un “tra”; e produrre un “tra” è la condizione per promuovere ciò che è “altro”. In questo

72 G. Pasqualotto, *Tra Oriente e Occidente. Interviste sull'interculturale ed il pensiero orientale*, a cura di Davide De Pretto, Mimesis, Milano-Udine 2010, p. 175.

73 *Ivi*, p. 177.

74 *Ivi*, p. 178.

75 Per un approfondimento riguardo al tema dell'identità, cfr. G. Pasqualotto, *East & West. Identità e dialogo interculturale*, Marsilio, Venezia 2003, pp. 17-38.

“tra”, [...] si intensifica la relazione con l’Altro il quale si trova in tal modo preservato da ogni assimilazione”.⁷⁶

È proprio attraverso lo scarto che risultano chiari l’orizzonte attraverso cui operare un autentico confronto e il senso del confronto stesso. È grazie allo scarto che possiamo autenticamente approcciare l’alterità senza assimilarla. Ma mostrare gli scarti presenti tra culture, società e riflessioni non basta: limitandoci a ciò finiamo inevitabilmente per definire l’alterità entro specifiche categorie che non le appartengono, ricadendo così in una prospettiva riduzionista che fa sparire gli scarti “sotto il rullo compressore dell’uniformazione globale”.⁷⁷ È necessario invece far lavorare gli scarti, perché è “attraverso lo scarto, è osando lo scarto, è aprendo attraverso lo scarto un nuovo accesso all’impensato, che si inizia a filosofare. [...] Ed è in tal modo che il filosofare risulta vitale, e che noi inventiamo le nostre vite, così come i nostri pensieri”.⁷⁸ Lo scarto mostra una distanza tra le parti, una separazione sempre in tensione in grado di generare, produrre delle fecondità; al contrario, evidenziare le differenze “non produce nulla, se non una definizione. Lo stesso accade tra le culture, che si scoprono nelle loro rispettive fecondità come altrettante risorse che non sono soltanto da esplorare, ma che ciascuno può sfruttare indipendentemente dall’appartenenza al luogo d’origine iniziale. Lo scarto, infatti, *si esplora e si sfrutta*”⁷⁹, perché è solo esplorandolo che si riesce a far apparire il *comune dell’intelligibile*. Ma il comune non è il simile: il simile è una semplice e banale ripetizione, mentre il comune è attivo e creativo, in virtù dell’oltrepassamento che esso implica promuovendosi di continuo.⁸⁰ Se si applica questa prospettiva al confronto tra le due culture prese in esame, risulta chiaro come solo facendo lavorare gli scarti presenti tra lingue, culture, pensieri, climi, apparirà il *comune*, quale catalizzatore per una riflessione rinnovata e feconda.

Lo scarto potrà così diventare il punto d’incontro tra l’Uno e l’Altro, quale punto di partenza per una nuova e più feconda riflessione sul ruolo dell’umano

76 Cfr. F. Jullien, *Contro la comparazione. Lo “scarto” e il “tra”. Un altro accesso all’alterità*, tr. it., Mimesis, Milano-Udine 2014, risvolto di copertina (la frase è dello stesso autore, che firma sempre i risvolti o le quarte di copertina dei suoi libri).

77 R. Rigoni, *Tra Cina ed Europa. Filosofia dell’écart ed etica della traduzione nel pensiero di François Jullien*, cit. p. 13.

78 *Ibidem*.

79 F. Jullien, *Contro la comparazione. Lo “scarto” e il “tra”. Un altro accesso all’alterità*, cit. p. 47.

80 Cfr. su questo tema il pensiero di Jullien, come viene affrontato in R. Rigoni, *Tra Cina ed Europa. Filosofia dell’écart ed etica della traduzione nel pensiero di François Jullien*, cit. p. 13.

nel mondo, in grado di generare non solo delle distanze, ma di costruire un saldo ponte di comunicazione per un genuino confronto con l'alterità.

CONCLUSIONE

L'obiettivo di questa tesi è stato fin dall'inizio quello di raggiungere un'autentica comparazione interculturale. A tal scopo, si è partiti introducendo il pensiero di Watsuji che, come si è visto, comincia da una riflessione sullo spazio per ridefinire le modalità dell'esistenza umana. Seguendo il suo percorso, nel primo capitolo è stato innanzitutto definito l'Io in quanto *ex-istente*, ovvero capace di "uscire al di fuori di sé". L'*ex-istere* è la proprietà fondamentale dell'Io, grazie alla quale può svolgere un ruolo attivo nel rapporto con il mondo: è solo perché l'Io è "apertura", che può conoscere il mondo e, prima ancora se stesso. Ma la conoscenza di se stesso avviene sempre attraverso il rapporto con il mondo: l'Io comprende i suoi stessi mutamenti proprio a partire dai mutamenti del mondo e dalle azioni che compie per rispondere a tali mutamenti. Come si è visto tali azioni sono sempre sociali: questo perché l'Io, nel suo rapporto con il mondo, non è mai da solo, è sempre immerso in rapporti con altri Io. E se le azioni sono sempre sociali, l'esistenza umana non può essere compresa nei termini di una coscienza individuale soggettiva, ma unicamente nei termini di un'esistenza relazionale: l'Io quindi comprende se stesso non solo a partire dal *mondo*, ma anche, e soprattutto, a partire dagli *altri*. La coscienza individuale emerge quindi dagli aspetti relazionali del rapporto tra uomo e uomo, uomo e società, uomo e natura. Questa proprietà relazionale dell'Io viene definita da Watsuji *aidagara*, quale interfaccia o momento strutturale dell'esistenza umana. Se l'apertura è la proprietà fondamentale dell'Io, l'*aidagara* è la condizione di possibilità dell'apertura e, quindi, la condizione di possibilità per una conoscenza autentica dell'Io. Per definire questo soggetto, già sempre immerso in relazioni con il mondo e altri soggetti, Watsuji utilizza il termine *ningen*, letteralmente "uomo tra gli uomini", in opposizione al termine *hito*, l'equivalente giapponese per dire uomo, *man*, *homo* o *Mensch*. L'esistenza umana è un movimento di frammentazione – in singoli individui – e unione – in società – e, per essere colta in moto autentico, va compresa nel suo duplice aspetto individuale e sociale, ovvero nel suo essere *ningen*. Nel *ningen*, spazialità e temporalità rendono chiara la loro reciproca inscindibilità:

l'esistenza umana è infatti da un lato sempre il prodotto di un determinato passato, dall'altro di un determinato ambiente. Per questo l'esistenza umana può essere compresa solo a partire dal suo essere sia spaziale sia temporale, ovvero dal suo essere storico-climatico.

Visto che l'uomo va sempre compreso a partire dal suo essere storico-climatico, climi diversi genereranno contesti storici diversi, culture diverse e, quindi, differenti *fudosei* o *médiance*, ovvero diverse modalità di esistenza dell'umano. Seguendo il pensiero di Watsuji, l'obbiettivo del secondo capitolo è stato quindi individuare, riconoscere e studiare diversi modelli climatici, per poter determinare quali modalità di esistenza dell'umano essi abbiano formato nel tempo. Sono stati individuati tre modelli climatici particolari corrispondenti a tre diverse regioni: il *monsonico*, tipico della zona indo-asiatica il *desertico*, caratteristico delle regioni nord-africane e del Medio Oriente, e infine il *pascolare*, modello specifico della zona europea. In ciascuno dei tre climi l'uomo ha sviluppato un rapporto unico con la natura che ha determinato nel tempo la cultura specifica della regione.

Nella zona monsonica l'uomo ha incontrato una natura al tempo stesso benevola e crudele, capace da un lato di donare la vita, dall'altro di toglierla. Queste caratteristiche della natura sono causate dall'unione di calore e umidità, in grado di generare sia una natura rigogliosa e piena di vita, sia dei fenomeni naturali in grado di cancellare completamente ogni forma di vita. Questa potenza naturale è talmente soverchiante da annullare completamente la volontà umana di combatterla, e determinando queste caratteristiche come modalità di esistenza umane, l'uomo monsonico assume i tratti di *accettazione* dei doni della natura da un lato, *rassegnazione* davanti alla sua potenza incontrastabile dall'altro.

La caratteristica principale della seconda regione presa in esame, quella desertica, è la secchezza. A differenza della zona monsonica, dove l'unione di calore e umidità genera un'infinità di vita, qui è proprio la vita stessa a mancare: le risorse a disposizione dell'uomo sono estremamente limitate e l'uomo non può mai fermarsi aspettando che sia la natura stessa a provvedere ai suoi bisogni. Nel deserto la vita è una lotta infinita: sia tra uomo e natura, per strapparle quelle poche risorse a disposizione, sia tra uomo e uomo, per proteggere tali risorse e assicurarsi la sopravvivenza. Queste caratteristiche dell'umanità desertica hanno rivelato le sue modalità di esistenza come *sottomissione* alla crudeltà e alle minacce della natura e *opposizione* sia alla natura, che allo stesso uomo.

L'ultimo modello climatico analizzato è stato quello pascolare. Possiamo considerare questo ultimo modello come una sintesi dei due precedenti: l'equilibrio presente tra secchezza e umidità ha determinato lo sviluppo di una natura malleabile, regolare e prevedibile. Qui né rassegnazione né lotta sono necessari: la natura non mostra mai il suo lato crudele, non cerca mai di sottomettere l'uomo, al contrario è l'uomo che nel tempo ha sottomesso e umanizzato la natura, rendendola consona ai propri bisogni e alla propria volontà. Un esempio di questo lo ritroviamo nell'agricoltura, dove all'uomo pascolare non è richiesta una continua "manutenzione" dei campi come all'uomo monsonico, ma gli basta piantare i semi e attendere il momento del raccolto. L'uomo ha quindi imparato a sfruttare le risorse offertegli dalla natura, determinando così le sue modalità di esistenza quali *umanizzazione* e *dominio* della natura.

La comprensione delle modalità di esistenza dell'umano ha permesso non solo di approfondire le teorie di Watsuji, ma di inoltrarsi in quei contesti all'interno dei quali si sono sviluppate le varie posizioni da confrontare (motivo centrale dell'ultimo capitolo).

Nel terzo e ultimo capitolo si è allora giunti al momento più importante di questa riflessione: la ricerca di un autentico confronto tra la tradizione filosofica classica occidentale e il pensiero filosofico-religioso orientale. Questo confronto si apre attraverso una domanda di Berque: come mai proprio un filosofo orientale ha per primo pensato a un concetto come la *médiance*? Per rispondere a questa domanda si è partiti dall'analisi del rapporto tra uomo e natura nei diversi contesti presi in esame. Si è visto come a differenza dell'uomo occidentale, che ha seguito un percorso di progressivo distacco dalla natura, in Oriente la natura non è mai stata allontanata: l'uomo e la natura vivono in simbiosi, sono entrambi una parte del tutto attraverso cui scorre il *ki*, quale energia animante in grado di "dar luogo ai corpi" concentrandosi. Questa vicinanza con la natura ha fatto sì che l'uomo cercasse nella stessa natura una delle componenti fondamentali della determinazione della sua esistenza ed è per questo che è stato proprio un filosofo orientale a definire il ruolo della natura all'interno dello sviluppo del genere umano.

Si è poi passati al confronto specifico delle posizioni apparentemente contrastanti, ma in realtà particolarmente vicine, di Watsuji e Heidegger. Seguendo questa linea di interpretazione, si è visto come a differenza di quanto ritenuto da molti, l'obiettivo di Watsuji sia sempre stato quello di

completare la riflessione del filosofo tedesco, non di formulare un'idea in opposizione ad essa. Per dimostrare la validità di questa interpretazione sono state comparate le due posizioni sia da un punto di vista più generale, con riguardo per esempio all'impostazione della struttura dei testi e alle riflessioni "parallele" al loro interno, sia comparando un punto specifico delle due posizioni: il rapporto tra l'uomo e la morte. Come si è visto i due pensatori, nonostante le premesse diverse, arrivano a conclusioni simili. Ci si è quindi chiesti come mai Watsuji stesso non abbia notato quanto le loro posizioni fossero vicine, e la ragione è stata ricondotta al soggettivismo causato dal contesto: sia Watsuji nel formulare le sue idee, sia noi che verificiamo la validità della sua posizione comparandola con altre, siamo sempre influenzati dal contesto in cui viviamo e siamo cresciuti. Questi pre-giudizi ci impediscono di operare una reale, genuina e feconda comparazione sia tra culture, sia tra riflessioni: ciò che realmente facciamo non è comparare, ma evidenziare differenze e somiglianze, categorizzando le parti entro schemi predefiniti.

La strada per raggiungere un'autentica comparazione, è stata infine aperta dallo *scarto*, concetto originale di Jullien e funzionale non a categorizzare o classificare le posizioni, ma a rilevare il punto di distanza per lavorare al suo interno. Lo scarto, produce un "tra" fra l'Uno e l'Altro sempre in tensione, in grado di far apparire delle fecondità, e si è quindi rivelato come il punto d'incontro tra l'Uno e l'Altro, come il punto di partenza per un nuovo raffronto tra culture.

BIBLIOGRAFIA

TESTI DI FILOSOFIA GIAPPONESE

K. Nishida, *Luogo*, tr. it. Enrico Fognaro, Mimesis Edizioni, Milano 2012.

K. Okakura, *The Ideals of the East: The Spirit of Japanese Art*, tr. ing., Dover Pubns, Mineola, New York 2005.

N. Sakai, *Translation and Subjectivity. On Japan and Cultural Nationalism*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1997.

T. Watsuji, *Rinrigaku*, III vol, Iwanami shoten, Tokyo 1935.

T. Watsuji, *Pellegrinaggio alle antiche chiese d'Italia*, tr. it. Oliviero Frattolillo, L'Epos, Palermo 2005.

T. Watsuji, *Vento e Terra. Uno studio dell'umano*, tr. it., Mimesis, Milano-Udine, 2015.

TESTI CLASSICI DI FILOSOFIA EUROPEA

R. Descartes, *Meditazioni Metafisiche*, tr. it., Bompiani, Firenze-Milano 2001.

R. Descartes, *Il discorso sul Metodo*, tr. it., Bompiani, Firenze-Milano 2002.

M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, tr. it. Il Melangolo, Genova 1992.

M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it., Mondadori, Milano 2017.

STUDI SUL PENSIERO GIAPPONESE

A. Berque, *Ecumene vol. III*, In *The Question of Space: From Heidegger to Watsuji*, 1996.

O. Frattolillo, *Watsuji Tetsurō e l'etica dell'inter-essere, La costruzione di una relazionalità intersoggettiva*, Mimesis, Milano-Udine 2013.

M. Ghilardi, *La filosofia giapponese*, Scholé, Brescia, 2018.

F. Jullien, *Processo o creazione*, tr. it., Pratiche, Parma 1991.

I. Nagami, *Philosophy East and West, Vol. 31, No. 3, In The Ontological Foundation in Tetsurō Watsuji's Philosophy: Kū and Human Existence*, 1981.

M. Raveri, *Il pensiero giapponese classico*, Einaudi, Torino, 2014.

A. Tollini, *L'ideale della via*, Einaudi, Torino 2017.

ALTRI STUDI

C. Nakane, *La società giapponese*, tr. it., Cortina, Milano, 1996.

M. Ghilardi, G. Pasqualotto, P. Vidali, *L'idea di natura tra Oriente e Occidente*, Scholé, Brescia 2022.

G. Gurisatti, *L'animale che dunque non sono. Filosofia pratica e pratica della filosofia come est-etica dell'esistenza*, Mimesis, Milano-Udine 2016.

F. Jullien, *Contro la comparazione. Lo "scarto" e il "tra". Un altro accesso all'alterità*, tr. it., Mimesis, Milano-Udine 2014.

G. Pasqualotto, *Tra Oriente e Occidente. Interviste sull'intercultura ed il pensiero orientale*, a cura di Davide De Pretto, Mimesis, Milano-Udine 2010.

G. Pasqualotto, *East & West. Identità e dialogo interculturale*, Marsilio, Venezia 2003.

R. Rigoni, *Tra Cina ed Europa. Filosofia dell'écart ed etica della traduzione nel pensiero di François Jullien*, Mimesis, Milano-Udine 2014.