



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO

FACOLTÀ DI GIURISPRUDENZA

Dottorato in Studi Giuridici
Comparati ed Europei

Scuola di Dottorato in Studi Giuridici Comparati ed Europei

XXV ciclo

Tesi di Dottorato

**L'IMMAGINE DELLA CINA
NEL PENSIERO GIURIDICO
DELL'EUROPA DEL SETTECENTO**

Relatore

Prof. Diego Quaglioni

Dottorando

Ivan Cardillo

anno accademico 2011-2012



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO

FACOLTÀ DI GIURISPRUDENZA
Dottorato in Studi Giuridici
Comparati ed Europei

candidato: Ivan Cardillo

L'IMMAGINE DELLA CINA NEL PENSIERO GIURIDICO DELL'EUROPA DEL SETTECENTO

Tutor Prof. Diego Quaglioni

Anno Accademico 2011-2012

Indirizzo specialistico in Storia del diritto romano e del pensiero giuridico europeo

XXV ciclo

Esame finale: 08/04/2013

Commissione esaminatrice:

Prof. Luisa Antonioli, Università di Trento

Prof. Jérôme Bourgon, Directeur de recherche au CNRS, Institut d'Asie orientale, ENS, Lyon

Prof. Diego Quaglioni, Università di Trento

Prof. Xue Jun, Peking University

Alla mia famiglia

INDICE

	Pag.
ABSTRACT.....	3
CAPITOLO PRIMO	
LA CULTURA GIURIDICA DELLA CINA IMPERIALE	
1. L'ordine naturale.....	5
2. L'ordine sociale e l'applicazione della legge.....	19
3. Idee di ordinamento: il Confucianesimo ed il Legismo.....	30
4. Caratteristiche del diritto cinese.....	53
5. La dinastia Qing.....	71
CAPITOLO SECONDO	
IL RUOLO DEI GESUITI	
1. I gesuiti, la Chiesa cattolica e la politica europea del XVII e del XVIII secolo.....	83
2. I gesuiti e la cultura cinese	99
3. La politica dell'accomodamento.....	104
4. La reazione cinese	129
5. Le pubblicazioni dei gesuiti sulla Cina ed il suo sistema giuridico.....	139
CAPITOLO TERZO	
LA CINA E IL PENSIERO GIURIDICO SETTECENTESCO TRA RELIGIONE, NATURA E RAGIONE	
1. I termini dell'esperienza giuridica medievale.....	159
2. Le caratteristiche del sovrano cristiano.....	169
3. La riflessione in età moderna.....	180
4. Il nuovo metodo scientifico.....	197
5. Leibniz.....	201
6. Wolff.....	238
7. La Cina e l'Illuminismo giuridico.....	252
CONCLUSIONI.....	287
BIBLIOGRAFIA.....	289

ABSTRACT

Con il presente lavoro si cerca di ricostruire il dibattito sulla natura del sistema giuridico cinese che caratterizzò l'Europa nei secoli XVII e XVIII. Questo periodo lasciò in eredità un giudizio negativo, definendo il sistema giuridico cinese come un modello dispotico. Maggior artefice di tale conclusione è considerato Montesquieu, il quale dedicò molto tempo allo studio dell'esperienza giuridica cinese. Analizzando nel dettaglio i temi che coinvolsero il modello cinese, si scopre che questi non sono semplicemente luoghi della comparazione con un diverso sistema, ma sono momenti di riflessione critica sulla stessa tradizione giuridica europea.

Ciò che si tenta di fare è di recuperare la complessità e le implicazioni di un tema che solo apparentemente sembra ridursi alla semplice circolazione di modelli. Per comprendere a pieno il giudizio europeo sul “modello cinese” bisogna storicizzare i principi coinvolti, e vedere come dialogano con le esigenze del loro tempo.

Per avere un quadro d'insieme affianco tre campi di indagine: la cultura giuridica cinese ed il governo della dinastia Qing, ovvero della dinastia in diretto contatto con il mondo europeo; l'evoluzione del pensiero teologico ed in particolar modo le riforme protestanti; il pensiero giuridico settecentesco che traghetta le idee della prima modernità, ancora intrise di influenze medievali, fino alle esperienze della codificazione. Ciò permette di evitare le semplificazioni che fino ad ora hanno caratterizzato non pochi contributi scientifici. Molti sinologi, giuristi, ed esperti di storia della chiesa scontano un'incompletezza di fondo delle loro informazioni proprio per via di questa settorialità scientifica: settorialità dannosa per chi scrive nella misura in cui appiattisce il giudizio finale in una presa di posizione assoluta ed autoreferente.

Indagare l'immagine della Cina in Europa è un atto di interpretazione che deve farsi carico di un dialogo interculturale fra intellettuali appartenenti a culture diverse,

a campi del sapere diversi, e partecipi di una stagione di cambiamento religioso e politico.

Si impone dunque una doppia comparazione, diacronica per sottolineare l'evoluzione di un pensiero, quello europeo, e al tempo stesso sincronica fra due culture giuridiche in un dato periodo storico. Da questa prospettiva l'immagine della Cina diventa poliedrica, destabilizzatrice della tradizione giuridica europea, e luogo di trasformazioni.

La convinzione di chi scrive è che il dibattito sul modello cinese non è stato una mera espressione di un gusto orientaleggiante. Al contrario esso riflesse tutti gli elementi critici della modernità, divisa fra tradizione e tensione verso il futuro.

La Cina rappresentò un'esperienza difficile da recepire, che poteva comportare una “rivoluzione” per il pensiero giuridico settecentesco. Il suo modello conduceva a conclusioni contraddittorie. Tutti gli esponenti delle varie scuole di pensiero occidentale potevano puntare le loro lenti sul mondo cinese e trovarvi esperienze a sostegno delle proprie tesi.

Nel dialogo con la Cina si fa ricorso all'intera tradizione occidentale per comprendere questo o quell'aspetto del meraviglioso impero cinese (tentativo reso più arduo dalla carenza degli strumenti linguistici). La questione del dispotismo cinese diventa il punto di partenza per rimettere in discussione tutta una tradizione di pensiero. Il giudizio finale dunque non riguarda solamente l'impero cinese, ma riguarda la tradizione europea stessa.

Infine il dibattito settecentesco sulla Cina è il dibattito precedente la Rivoluzione. Il rifiuto del modello cinese partecipa al rifiuto del ruolo della morale nell'ordinamento della società. A ciò seguirà l'elogio della ragione e della legge come espressione di autorità e comando.

Una migliore comprensione della Cina forse avrebbe permesso di recuperare diversamente il sistema di valori della tradizione ed evitare di cadere, nel tentativo di laicizzazione del pensiero giuridico, nella fede assoluta per il normativo.

CAPITOLO PRIMO

LA CULTURA GIURIDICA DELLA CINA IMPERIALE

1. L'ordine naturale

Quando si parla di Cina imperiale si intende l'arco temporale che va dalla dinastia Qin, *Qin Chao* 秦朝 (221 – 206 a. C.) alla dinastia Qing, *Qing Chao* 清朝 (1644 – 1912).

La grande dicotomia nel pensiero cinese è fra la natura, ovvero ciò che è naturale e fatto dalla natura, e l'uomo, ovvero ciò che è artificiale. Cercare di capire la relazione che intercorre fra questi due elementi, quali le regole che ne scandiscono la convivenza, è il grande contributo che la saggezza cinese offre alla riflessione dell'uomo odierno¹.

Il pensiero giuridico cinese dunque concerne tutti gli aspetti dell'essere umano e dell'ordine naturale, nel tentativo di giungere ad una comprensione d'insieme dell'uomo e del macrocosmo che lo circonda. Per ciascuno degli aspetti presi in considerazione è possibile trovare un classico che ne affronta i problemi interpretativi ed applicativi. Lo studioso quindi si scontra fin da subito con il problema delle fonti ed è costretto ad una vasta ricerca di concordanze e di taciti

¹Ottimo punto di partenza per colui che volesse approfondire questi temi è il saggio di FENG YOU-LAN, *Why China Has No Science. An Interpretation of the History and Consequences of Chinese Philosophy*, in «The International Journal of Ethics», 32, 3 (1922), pp. 237-263.

rinvii fra i diversi classici. Per ogni classico poi si pone il problema della datazione, delle interpolazioni, delle glosse, dei rimaneggiamenti ed adattamenti che le varie dinastie imposero ai testi. Dunque al simbolismo originario del testo ed alla difficoltà del cinese tradizionale, si aggiunge la storia del documento, spesso oscura e fatta di costanti rimandi ad una tradizione primordiale di tipo orale. Tale bagaglio di informazioni può spesso dare adito a contraddizioni nell'esame incrociato dei contenuti dei vari classici. Queste incongruenze sono superabili solo se si accetta l'idea di un sapere inespresso² il cui contenuto fu sempre dato per conosciuto dai saggi cinesi e mai tradotto in una lingua umana per via dell'imperfezione del linguaggio. Tale sapere è racchiuso nel classico dei Mutamenti³ dove si lasciò alla semplicità del tratto, inteso come segno scritturale, il compito di tramandare. Tale novità nella tradizione del pensiero cinese, ovvero il ricorso a strumenti di scrittura, fu dettata dal cambiamento dei tempi, cambiamento che riguardò anche il vivere sociale. Ciò viziò e continua a viziare la possibilità di comprensione di un sapere primordiale, poiché si è abbandonato il metodo tradizionale del passaggio della conoscenza che procede per intuizione attraverso il compimento costante di pratiche sotto la guida di un maestro. La pratica è il solo strumento che può parlare all'uomo in quanto essere della natura e non essere razionale⁴.

Detto ciò si possono comunque tracciare dei tratti distintivi e riassuntivi del pensiero giuridico cinese attraverso l'incrocio trasversale di vari classici. La riflessione giuridica ha sempre avuto come oggetto principale d'indagine l'ordine

²Questa è una differenza essenziale con il pensiero occidentale. Mentre la tradizione filosofica greca ha sempre cercato di raggiungere la definizione perfetta considerata come l'unico strumento per accedere alla realtà delle cose, i pensatori cinesi invece sono attenti a non fornire definizioni dei termini che usano. Ciò perché per essi l'enfasi non è sul significato teorico, ma sull'applicazione pratica, sul come vivere una data nozione.

³Noto come *I King* o *Yi Jing* esso è il depositario di una saggezza maturata in migliaia di anni. Questo classico, spesso definito riduttivamente come libro oracolare o magico, contiene in realtà la griglia capace di decifrare la natura. Tutte le future scuole cinesi del pensiero ricondurranno ad esso le loro radici. Per un primo approccio al testo si segnala il lavoro di R. WILHELM, *I King. Il libro dei mutamenti*, Roma, Astrolabio-Ubaldini Editore, 1955.

⁴Il lettore che volesse approfondire tali argomenti può rivolgersi al testo di MATGIOI, *La via metafisica*, Roma, Basaia, 1983.

naturale e come armonizzare la società civile con esso⁵. In tale ricerca i cinesi non si limitarono a vivere secondo natura, ma trassero dalla natura un modello di organizzazione della società. L'ordine sociale e naturale risultano così in reciproca interdipendenza, fino al punto che i turbamenti dell'uno si ripercuotono sull'altro. Lo scopo è quello di conservare una concordanza armonica fra l'universo e la società. Questa idea di organizzazione sociale trova le sue origini nelle antiche feste stagionali, che dovevano armonizzare l'attività dell'uomo con i cicli della natura. Tali consuetudini dominarono interamente la vita quotidiana di tutti i membri della società, dal soggetto più nobile a quello più umile. La conoscenza dell'ordine naturale sottesa al vivere quotidiano è conservata nel *Che King*, un libro di canzoni per feste⁶. Esso è l'espressione di un sapere folklorico molto vasto, ed il suo contenuto fu trasferito nei codici di regole sociali ad opera dei confuciani. Nel *Che King* si celebrano “*les correspondances qui existent de fait entre les événements de la nature et les observances des hommes*”⁷. Il mezzo attraverso cui perpetuare tali usanze sono appunto le feste stagionali:

«Dans ces fêtes, qui tenaient lieu de tout culte, toutes les croyances premières se sont formées: et, d'abord, l'idée que les pratiques religieuses sont efficaces et d'une efficacité, singulière et indéfinie, telle qu'elle

⁵Si veda il capitolo *Human Law and the Laws of Nature in China and the West*, in J. NEEDHAM, *Science and Civilisation in China*, II, Cambridge, Cambridge University Press, 1956, pp. 518-583.

⁶Il *Che King* o libro delle Odi e dei Versi è un classico che descrive le forme antiche della religione cinese. Esso è composto da quattro parti e contiene componimenti in prosa ed in versi. La tradizione vuole che la scelta dei testi sia stata opera di Confucio. Il suo contenuto si è andato arricchendo nel tempo ed è stato affiancato da glosse ed interpolazioni, ma alcune parti del testo, come le canzoni d'amore, sono rimaste intatte. I versi delle canzoni suonano come l'eco di una vecchia morale, e la loro utilizzazione, al fine di tramandare un sapere, bene si adatta al carattere rituale originario della tradizione cinese. Il *Che King* descrive i regolamenti stagionali del vivere sociale e di conseguenza le credenze popolari. All'origine di tale forma di sapere ci sono i riti orali essenziali delle antiche feste agrarie. Il testo è fortemente intriso di simbolismo, metafore e richiami alla tradizione. Esso contiene le idee direttrici dello spirito cinese e perciò divenne presto anche un libro di insegnamento e di guida per gli uomini di governo che vi cercavano precetti della morale e della politica. Per approfondimenti si vedano M. GRANET, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine* (1919), Paris, Albin Michel, 1982; *Feste e canzoni dell'antica Cina*, trad. it. di B. Cambian, Milano, Adelphi, 1990; J. LEGGE, *The Chinese Classics*, 5 Voll., Hong Kong, Legge – London, Trubner, 1861 – 1872; W. GRUBE, *Geschichte der chinesischen Literatur*, Leipzig, Amelang, 1909; H.A. GILES, *A history of Chinese Literature*, New York, D. Appleton, 1901. Per un inquadramento storico dell'opera all'interno della tradizione cinese si veda l'introduzione di E. CHAVANNES, *Les mémoires historiques de Se-ma Ts'ien*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1967.

⁷M. GRANET, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, cit., p. 231.

dépasse les intérêts proprement humains. Dès que les Chinois pensèrent que leurs actes cultuels déterminaient les événements naturels, ils se représentèrent le cours de la nature sur le modèle de l'activité déployée dans les fêtes; comme, dans leurs assemblées, ils se haussaient à imaginer les bienfaits de l'ordre social, ils y conçurent aussi l'idée de l'ordre naturel; comme ils arrivaient à se représenter, d'après le dessin de leurs pratiques, les règles dont l'ordre devait sortir, ils imaginèrent que la nature, puisqu'elle obéissait à des usages, en suivait d'analogues aux règles sociales dont ils venaient de prendre conscience. En effet, *l'origine des principes qui, dans la pensée chinoise de tous les temps, dominent la marche du monde, se trouve dans la structure de la société des anciens âges ou, plus exactement, dans la représentation donnée de cette structure par les pratiques des anciennes fêtes*»⁸.

Dunque le feste stagionali avevano il compito di celebrare l'unione dell'uomo con la natura, di rinnovarne il sodalizio, ma avevano anche un potere creativo sulla natura e sulla società.

Della corrispondenza fra natura e società l'imperatore era l'interprete, il tramite, il custode, ed il responsabile. La sua condotta si sarebbe ripercossa sull'ordine universale. La sua legittimazione dipendeva dalla sua buona amministrazione che si dimostrava nell'armonia non solo della società ma della natura stessa (prova di un buon governo erano l'assenza di calamità naturali, di siccità ecc...). I classici ammoniscono che l'esercizio della sovranità doveva seguire i nove articoli della grande regola, *Hong fan* 洪範:

«Le premier article concerne les cinq éléments, le deuxième l'accomplissement attentif des cinq actes, le troisième l'emploi diligent des huit parties de l'administration, le quatrième l'emploi des cinq régulateurs du temps pour fixer exactement les saisons, le cinquième l'acquisition et l'exercice de la haute perfection qui convient à la dignité impériale, le

⁸Il corsivo è presente nel testo citato. M. GRANET, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, cit., p. 244.

sixième l'acquisition et l'exercice des trois vertus (requisies en celui qui gouverne), le septième l'usage intelligent des moyens de scruter les choses incertaines, le huitième la méditation et l'usage des effets divers, le neuvième la promesse et l'usage des cinq bonheurs, la menace et l'usage des six malheurs extrêmes»⁹.

La natura dava le sue risposte ad un cattivo uso di tali regole: la pioggia eccessiva annunciava l'ingiustizia del sovrano; la siccità prolungata indicava gli errori del sovrano; il calore intenso ne indicava la negligenza; il freddo estremo stava per la mancanza di considerazione del sovrano; un vento violento denunciava l'apatia del sovrano.

Il cielo insegnava che ci sono delle regole e dei riti, incombeva poi sul sovrano stabilirne le corrispondenze e fissare le cinque relazioni, *wu lun* 五伦, i cinque riti, e le cinque punizioni, *wu xing* 五刑.

La corrispondenza numerica è molto importante. Per il pensiero cinese essa è la base di tutto. Partendo dai cinque elementi¹⁰, acqua fuoco legno terra metallo, troviamo le cinque virtù, le cinque istruzioni, le cinque influenze atmosferiche, le cinque felicità, i cinque lutti, i cinque cereali, i cinque metalli, i cinque colori, i cinque suoni, i cinque pianeti, ecc... Questi temi sono ricorrenti in tutto il pensiero giuridico cinese, dai tempi antichi fino al codice penale del 1928-1935, dove troviamo i cinque gradi della pena.

La cultura giuridica è impregnata di tali conoscenze, che sembrano avere un'origine sciamanica, e potrebbero sembrare, all'occhio occidentale, una forma raffinata di un sapere che è semplicemente tribale. Non è così poiché tali regole oltre a governare il macrocosmo sono le regole del microcosmo, ovvero dei cicli

⁹S. COUVREUR, *Chou King, Les Annales de la Chine* (Traduction), Paris, Cathasia, 1950, p. 195.

¹⁰Ivi, p. 196: «Premièrement, les cinq éléments. Le premier est l'eau, le deuxième le feu, le troisième le bois, le quatrième le métal, le cinquième la terre. Les propriétés de l'eau sont de mouiller et de descendre, celles du feu sont de brûler et de s'élever. Le bois se laisse courber et redresser. Le métal obéit à la main de l'ouvrier et prend différentes formes. La terre reçoit la semence et donne les récoltes. L'eau mouille, descend et devient salée. Le feu brûle, s'élève et prend une saveur amère. Le bois courbé et redressé prend une saveur acide. Le métal obéit, change de forme et prend une saveur âcre. La terre reçoit la semence, donne les récoltes et prend une saveur douce».

biologici dell'uomo. Sulla teoria dei cinque elementi si svilupparono le arti mediche, il *qi gong* 氣功 dei cinque animali di Hua Tuo, i cicli costruttivi e distruttivi degli elementi, le tecniche di meditazione e di elevazione spirituale. Questo bagaglio culturale è stato appannaggio del Taoismo, che raggiunse notevoli risultati nell'alchimia interna, i cui principi furono usati per lo sviluppo della moderna chimica. Questa conoscenza dunque era considerata semplicemente irrefutabile ed irrinunciabile.

L'idea arcaica cinese di ordinamento va intesa nel senso di un ordinamento rituale piuttosto che di un ordinamento oggettivo rispondente a una concezione teleologica. Lo spirito cinese è impregnato dello spirito del lapidario: questi sperimenta la resistenza della giada, ed impiega tutta la sua arte unicamente per trar partito dal verso degli strati della materia grezza, ricavandone la forma che vi preesisteva e di cui nessuno poteva avere l'idea prima di scoprirla¹¹. Lo scopo essenziale del pensiero cinese è di trovare lo spirito rituale tra le nervature dell'universo e rivelarlo in senso fotografico, e non attraverso costruzioni teoriche astratte. Ciò rende il risultato della ricerca indiscutibile, legittimo, sperimentabile da tutti. Il legame con la natura resta così intatto a tutti i livelli, a vantaggio della comunicazione, indispensabile per la trasmissione del sapere e dell'ordine. In questa ricerca il senso etico ed il senso religioso coincidono. La ritualizzazione degli atti fu sempre ammantata da un carattere di sacralità. In epoche successive tale conoscenza residuò nel rapporto fra uomo e cielo-natura entrambi membri di un ordine cosmologico. La cosmologia fornì il modello autoritario della sanzione naturale dell'ordine politico¹². Per il pensiero cosmologico «l'universo si autocrea perpetuamente in un'evoluzione costante, in perpetua genesi e divenire, a partire da una sostanza unica, il Soffio (o energia) primordiale (*yuan qi* 元氣) che non è né materia né spirito»¹³. Centrale è il concetto di *qi* 氣, sostanza di tutte le cose. Zhuangzi, pensatore taoista del IV sec. a.C., afferma che l'uomo deve la sua vita a

¹¹L. VANDERMEERSCH, *Wangdao ou la voie royale: recherches sur l'esprit des institutions de la Chine archaïque*, II, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1980, p. 285.

¹²Cfr M. E. LEWIS, *Sanctioned Violence in Early China*, Albany, State University of New York Press, 1990.

¹³I. ROBINET, *Storia del taoismo. Dalle origini al XIV secolo*, Roma, Ubaldini, 1993, p. 12.

una condensazione di *qi*. La morte si traduce in una dispersione di energia vitale, *qi*, e quindi ad un ritorno allo stato indefinito di potenzialità. Il *qi*: «non è una sostanza che abbia un'esistenza individuabile, al di là delle forme che assume... si ha così, da una parte, l'energia che è distinta dalle forme concrete, senza essere a loro esteriore, in quanto ne è la fonte, cioè il potenziale indefinito ed infinito, in quanto rimane quando queste forme concrete spariscono; dall'altra, le forme che quest'energia prende non sono nient'altro che essa stessa. In virtù di questa doppia possibilità di fermarsi in una forma e di superarla, il *qi* “dà forma e trasforma” tutte le cose, in un'operazione a doppio effetto, poiché esso definisce la forma fissata, ma anche il cambiamento costante»¹⁴.

Nel rapporto fra uomo e cosmo i pensatori cinesi ricercano le analogie fra il Cielo e l'Uomo, una sorta di “antropo-cosmologia”¹⁵. Questo rapporto parte ed è regolato da due elementi essenziali: lo Yin 陰 e lo Yang 陽. Lo Yin rappresenta l'ombra, il versante freddo e umido della montagna o il sole che si cela fra le nubi. Lo Yang rappresenta la luce, l'irradiamento solare, il versante solatio di una montagna o il sole che esce dalle nuvole. I classici cinesi, *Commentario di Zuo* ed il *Classico delle Odi*, configurano tali elementi dall'osservazione dei fenomeni concreti: l'alternanza naturale del giorno e della notte, dell'estate e dell'inverno, del caldo e del freddo, ecc.. L'interazione di questi elementi primi regola l'evoluzione dell'universo. Essi nascono dall'unità primordiale del *Dao* 道 e danno vita a tutte le manifestazioni dell'essere. Il celeberrimo capitolo 42 del *Dao de jing* 道德经 recita: «uno ha prodotto due; due hanno prodotto tre; tre hanno prodotto i diecimila esseri.... il soffio vuoto ne fa una mescolanza armoniosa»¹⁶. La regola del *Dao* prevede un'alternanza: uno Yin e uno Yang. Scrive Granet:

«L'antithèse du Yin et du Yang peut, semble-t-il (sans doute parce qu'elle est particulièrement émouvante), servir à évoquer tous les contrastes possibles: d'où une tendance à retrouver en chacun de ceux-ci l'antithèse

¹⁴I. ROBINET, *Storia del taoismo. Dalle origini al XIV secolo*, cit., pp. 12-13.

¹⁵A. CHENG, *Storia del pensiero cinese*, trad. it. di A. Crisma, Torino, Einaudi, 2000, p. 254.

¹⁶J.J.L. DUYVENDAK, *Tao Tê Ching, il Libro della Via e della Virtù*, trad. it. di A. Devoto, Milano, Adelphi, 2005, p. 107.

du Yin et du Yang, qui paraît les résumer tous. Cette antithèse n'est en rien celle de deux Substances, de deux Forces, de deux Principes. C'est tout simplement celle de deux Emblèmes, plus riches que tous les autres en puissance suggestive. À eux deux, ils savent évoquer, groupés par couples, tous les autres emblèmes. Ils les évoquent avec tant de force qu'ils ont l'air de les *susciter*, eux et leur accouplement. Aussi prête-t-on au Yin et au Yang la dignité, l'*autorité* d'un couple de *Rubriques-maîtresses*. C'est en raison de cette autorité que le couple Yin-Yang se voit attribuer cette union harmonique, cette action concertante (*tiao ho*) que l'on imagine saisir au fond de toute antithèse et qui paraît présider à la totalité des contrastes qui constituent l'Univers»¹⁷.

Lo Yin e lo Yang scandiscono una formula ritmica del regime di vita. Tale formula non va interpretata come una successione di fenomeni, distinti e concatenati, ma piuttosto come un'alternanza di aspetto. Sia la natura che la vita umana sono soggetti alle stesse regole. È in ciò che si crea il legame saldo ed indissolubile fra uomo e natura, fra natura e società. In tale impostazione non è pensabile un individuo estraneo alla natura, emancipato da essa e pronto a regolarla secondo i propri modelli. Scrive Wang Chong 王充, autore del I sec. d.C.: «Nel cuore dell'inverno, è il *qi* gelato che prevale, e l'acqua si rapprende in ghiaccio. In primavera, il *qi* s'intiepidisce, e il ghiaccio si scioglie in acqua. Il corso della vita dell'uomo fra Cielo e Terra è simile al ghiaccio: i *qi* Yin e Yang si coagulano in un essere umano che, giunto alla fine dei suoi giorni, muore per ridiventare *qi* indifferenziato»¹⁸. Lo Yin e lo Yang sono al contempo solidali e complementari: l'uno non può operare senza l'altro ed il declino dell'uno implica al contempo lo sviluppo dell'altro. Il culmine dello Yin politicamente si traduce in un regime punitivo, mentre il culmine dello Yang si traduce in umanità e benevolenza.

¹⁷M. GRANET, *La pensée chinoise* (1934), Paris, Albin Michel, 1968; *Il pensiero cinese*, trad. it. di G. R. Cardona, Milano, Adelphi, 1971, pp. 108-109.

¹⁸A. CHENG, *Storia del pensiero cinese*, cit., p. 256.

In ciò è evidente la tendenza della cultura cinese a concepire i contrari come complementari anziché reciprocamente escludenti¹⁹.

Verso la fine degli stati combattenti, III e II secolo a.C., i due soffi primordiali Yin e Yang vennero combinati con i cinque elementi *wu xing* 五行, percepiti come cinque fasi o porzioni di tempo corrispondenti a qualità determinate che si succedono ciclicamente a dei punti di riferimento fissati nello spazio²⁰.

Con la stabilità dell'impero raggiunta dalla dinastia Han (*Han Chao* 汉朝 202 a. C. - 220 d. C.) la cosmologia divenne un sapere indispensabile per la solidità del potere politico.

Sulla base del pensiero cosmologico e dei cinque elementi fu stabilito un comportamento ritualizzato, fissato nei minimi dettagli da ordinanze mensili che regolavano l'armonia fra il cielo e la terra, fra il corso degli astri ed i lavori agricoli, fra il Figlio del Cielo ed il popolo minuto. Tale equilibrio si realizzava da sé senza il ricorso ad un intervento particolare²¹. Si riportano a titolo di esempio le prescrizioni previste per il primo mese dell'anno:

«Nel primo mese di primavera, il sole è in Pegaso. Alla sera, Orione è al mezzo del suo corso; al mattino, v'è la coda (dello scorpione). I giorni più fasti sono i giorni *jia* e *yi*. Regna allora in posizione di Sovrano dall'alto Tai Hao (cioè il Sovrano verde) con l'assistenza di Goumang. La specie zoologica che domina è quella degli squamiferi. La nota della gamma che domina è *jue*; il tubo sonoro conveniente è il *taicu*. Il numero appropriato è l'8. Il sapore appropriato è l'acido. L'odore appropriato è il rancido. Il culto

¹⁹Tale concezione ha notevoli ripercussioni nella Cina contemporanea sulla concezione del diritto e dell'uso del processo.

²⁰La combinazione può essere espressa mediante lo schema seguente:

Yang crescente		cede il posto a	Yin crescente
legno	Fuoco	terra	metallo
primavera	estate	transizione	autunno
est	sud	centro	ovest
verde	rosso	giallo	bianco
			nero

A. CHENG, *Storia del pensiero cinese*, cit., p. 258.

²¹La mancanza di un intervento richiama il principio taoista del non agire. Vedi nota 77.

degli spiriti della casa si rivolge allora allo spirito della porta. Durante i sacrifici, il pezzo che si presceglie è la milza.

Il vento dell'est provoca il disgelo. Le specie zoologiche in letargo cominciano a destarsi. I pesci risalgono alla superficie sotto il ghiaccio. Le lontre fanno offerte di pesce. Le oche selvatiche, grandi e piccole, fanno ritorno.

Il Figlio del Cielo dimora nella sala adiacente di sinistra (del Palazzo della Luce) dello Yang giovane. Sale sul carro di gala a sonagli, che è trainato da cavalli chiamati “draghi azzurrini” e porta lo stendardo verde. È vestito di verde, e porta al berretto e alla cintura ciondoli di giada azzurra. Si nutre di grano e di carne di montone. Gli utensili di cui si serve sono cesellati con motivi effigianti germogli d' ortaggi...

In questo mese il Figlio del Cielo, nel giorno propizio, rivolge una preghiera al Sovrano dall'alto per ottenere un buon raccolto. Si sceglie un giorno favorevole in cui il Figlio del Cielo regge lui stesso l'aratro: lo pone nel carro di funzionario che porta la corazza. Accompagnato dai Tre duchi e dai Nove ministri, dai vassalli e dai grandi dignitari, egli ara in persona il campo del Sovrano dall'alto...

In questo mese, scendono i soffi del Cielo e s'innalzano quelli della Terra. Cielo e Terra sono in armonia, piante ed alberi si ricoprono di gemme. Il re ordina e dispone l'organizzazione dei lavori agricoli...

È proibito abbattere gli alberi. Ci si astiene dall'abbattere i nidi, dall'uccidere i piccoli animali, gli embrioni nel ventre delle femmine e gli uccellini che cominciano a volare. Si risparmiano i cerbiatti e le uova»²².

Tutto era armonizzato secondo un rigido sistema di decodificazione dei ritmi della natura associati al tempo e allo spazio, e scanditi dallo Yin e dallo Yang. Le combinazioni spazio-tempo sono: est, primavera, Yang giovane; nord, inverno, grande Yin; ovest, autunno, Yin giovane; sud, estate, grande Yang; centro.

²²Estratto del *Liji*, citato in A. CHENG, *Storia del pensiero cinese*, cit., pp. 260-261. Per il testo completo si veda J.-M. CALLERY, *Li-Ki, ou Mémorial des Rites*, Turin, 1853, pp. 23-24. Su questo tema si veda anche E. CHAVANNES, *Les mémoires historiques de Se-ma Ts'ien*, cit.

Il concetto di spazio e tempo diventano di centrale importanza per poter attuare la ritmica della vita e la politica di governo.

Lo spazio venne raffigurato, dal II sec. a. C., con il quadrato quadrettato in una scacchiera di 3 caselle di lato, per un totale di 9 caselle²³. Il quadrato va letto come composto di 8 quadrati attorno ad un quadrato centrale, esso è noto anche come “quadrato magico”²⁴:

4	9	2
3	5	7
8	1	6

In questo modo si riproduceva la configurazione dei 4 orienti attorno al centro. Su questa geometria era costruito il palazzo reale, il palazzo della Luce, *ming tang* 明堂, composto da quattro sale disposte a mo' di croce greca attorno ad una sala centrale²⁵. Esso era l'immagine del mondo. Nella sua geometria è possibile vedere coniugati il tempo e lo spazio attraverso il collegamento fra le stagioni e gli orienti. Scrive Granet:

²³A. CHENG, *La notion d'espace dans la pensée traditionnelle chinoise*, in *Asie, aménager l'espace*, sous la direction de F. Blanchon, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1993, pp. 33-34;

²⁴Se si prova a sommare le serie di 3 numeri, verticali orizzontali o diagonali, il risultato sarà sempre 15. Questa simbologia è molto importante per la tradizione cosmologica in ragione della sua associazione multipla con le figure del *Classico dei mutamenti*.

²⁵Sull'origine del quadrato magico, la disposizione interna dei numeri nonché sul suo simbolismo non ci sono opinioni concordanti. Alcuni lo fanno risalire a circa 3000 anni fa, attribuendone la creazione a Yu il Grande. In questo tempio della luce, luogo illuminatissimo e regolarissimo, il tempo (cicli stagionali, i dodici animali dello zodiaco cinese) e lo spazio (figurativo per tutto l'impero e poi tutta la terra) erano riuniti in un punto, e la circuambulazione che il sovrano (prototipo dell'uomo perfetto) vi compiva all'interno era una vera e propria attività di regolazione dell'ordine cosmico stesso. Ciò era possibile perché il sovrano riuniva in lui o per mezzo di lui gli influssi celesti e gli influssi terrestri. Se si guarda l'ideogramma cinese per “re”, *wang* 王 esso è composto da tre tratti orizzontali, che simboleggiano il Cielo, L'uomo e la Terra, uniti da un tratto verticale. La funzione del sovrano è quella di unire, egli opera da mediatore (si può leggere nel capitolo XXV del *Dao De Jing*: “la Via è grande; il Cielo è grande; la Terra è grande; anche il Re è grande. Nel mezzo ci sono perciò quattro cose grandi, ma solo il Re è visibile”: J.J.L. DUYVENDAK, *Tao Tê Ching, il Libro della Via e della Virtù*, cit., p. 142).

La legittimazione a governare deriva dal mandato o decreto del cielo, *Tian ming*, che funge da porta per l'apertura del canale verticale, con il flusso discendente che legittima il Re nel suo ruolo, e flusso ascendente con funzione armonizzatrice, promanato dal Re stesso. Il Re era dunque titolare del potere temporale e del potere spirituale. Egli era Re e sacerdote del suo impero.

«Le *Ming tang* constitue une prérogative proprement royale et la marque d'un pouvoir solidement établi. C'est une Maison du Calendrier, où l'on voit comme une concentration de l'Univers. Édifiée sur une base carrée, car la Terre est carrée, cette maison doit être recouverte d'un toit de chaume, rond à la façon du Ciel. Chaque année et durant toute l'année, le souverain circule sous ce toit. En se plaçant à l'orient convenable, il inaugure successivement les saisons et les mois. La station qu'il fait, au deuxième mois de printemps, revêtu de vert et placé au plein Est, équivaut, puisqu'il ne se trompe ni sur le site ni sur l'emblème, à une visite équinoxiale du Levant. Mais le chef ne peut poursuivre indéfiniment sa circulation périphérique sous peine de ne jamais porter les insignes qui correspondent au Centre et sont l'apanage du suzerain. Aussi, quand est fini le troisième mois de l'Été, interrompt-il le travail qui lui permet de singulariser les diverses durées. Il se vêt alors de jaune, et, cessant d'imiter la marche du soleil, va se poster au centre du *Ming tang*. S'il veut animer l'Espace, il faut bien qu'il occupe cette place royale et, dès qu'il s'y arrête, c'est d'elle qu'il semble animer le Temps: il a donné un centre à l'année. Pour permettre au souverain d'exercer son action centrale, il a fallu, entre le sixième mois qui marque la fin de l'Été et le septième qui est le premier de l'Automne, instituer une sorte de temps de repos que l'on compte pour un mois, bien qu'on ne lui attribue aucune durée définie. Il n'a qu'une durée de raison; celle-ci s'enlève rien ni aux douze mois ni aux saisons, et cependant elle est loin d'être nulle: elle équivaut à l'année entière, car c'est en elle que paraît résider le moteur de l'année»²⁶.

Recita un detto cinese *tian yuan di fang* 天圓地方, il cielo è tondo (ed abbraccia nel suo ventre) e la terra è quadrata (e sostiene sul suo dorso). Il palazzo della luce ha la base quadrata ed il tetto tondo. Esso rappresenta i giorni dell'anno, le stagioni. Il sovrano vi doveva camminare secondo un preciso ordine, che ricalcava l'ordine della natura. Egli, entrando di volta in volta in una delle stanze, visitava

²⁶M. GRANET, *La pensée chinoise*, cit., pp. 90-91.

fittiziamente anche i territori dell'impero corrispondenti. Egli reggeva così il ritmo dell'impero.

I maestri del calendario si sforzarono sempre di dare una descrizione dettagliata e coerente dell'universo. Essi erano anche esperti del movimento degli astri²⁷, esperti geografi ed esperti di geometria.

Scrivendo ancora Granet: «La théorie du gouvernement par l'histoire se résume dans l'idée que l'histoire et le gouvernement dépendent de l'art du Calendrier»²⁸.

Il ruolo del sovrano risulta egualmente ritualizzato. La sua condotta deve conservare l'armonia fra il cielo e la terra. Egli è obbligato nella stessa misura dei suoi sudditi, secondo un diritto naturale che non lascia niente al caso. Tutto è scandito precisamente e deve essere pedissequamente eseguito.

Affinché tutto fosse perfettamente armonizzato, la vita dell'uomo doveva seguire i cicli della natura, il ritmo della natura. Il calendario diventa allora il perno regolatore, il cuore del meccanismo sociale. La promulgazione del calendario era l'atto inaugurale di un regno e segnava l'inizio della dominazione. Con esso si instaurava un ordine nuovo del tempo, che abrogava il precedente. Contemporaneamente a questo atto, l'imperatore destinava parte dei feudi dell'impero ai membri della famiglia imperiale deposta. Questi diventavano la testimonianza vivente di un ciclo storico ormai concluso, ed il loro contributo per l'ordine della civiltà restava impresso nella storia, anche a beneficio di un possibile ritorno di fortuna.

Il ritmo scandito dal calendario sembra ammantare di sacralità gli atti rituali. A ciò si aggiunge l'identificazione fisica del tempo in un determinato luogo geografico, attraverso gli ulteriori atti che l'imperatore era tenuto a fare contestualmente alla promulgazione del calendario. A tale proposito sottolinea Granet:

²⁷Lo zodiaco cinese è un'ulteriore manifestazione di questo sapere. Esistono 12 animali, ed ognuno di essi dura circa un anno. Ogni animale ha specifiche caratteristiche collegate ai 5 elementi, allo Yin e Yang. La loro alternanza non è fissa, ma di anno in anno segue il capodanno cinese tradizionale calcolato secondo le fasi lunari.

²⁸M. GRANET, *La pensée chinoise*, cit., p. 469.

«L'ordre liturgique qui caractérise une ère et a sa source dans un pouvoir régulateur d'essence finie paraît émaner d'une sorte de centre d'émission que déterminent simultanément la proclamation d'un calendrier et l'inauguration d'une capitale fédérale. L'idée que toute durée ne se conçoit point sans un centre n'est pas passée sans artifice des unités de temps de nature proprement sociale (comme le sont les ères) à l'année, unité de durée conventionnelle, mais liée à des données d'expérience. Il n'a été possible de l'appliquer à une durée définie par le cours des astres qu'en vertu d'une liaison préétablie des représentations de Temps et d'Espace»²⁹.

I cinesi vedono nel calendario una legge suprema. Tale legge governa le pratiche della natura ed organizza l'insieme delle abitudini umane. All'interno del calendario i due principi Yin e Yang sono i regolatori del ritmo, del cambiamento, dell'alternanza delle stagioni, grazie alla loro natura di coniugare ritmicamente due aspetti concreti antitetici:

«Les notions de Yin et de Yang ont pu servir à organiser le Calendrier, parce que, comme les dictons dont est fait celui-ci, ces notions ont pour fondement *une ordonnance rythmique de la vie sociale qui est la contrepartie d'une double morphologie*. Cette double morphologie s'est traduite, dans le domaine des mythes, par le thème des alternances de forme»³⁰.

L'ordine sociale è dunque costruito sul calco dell'ordine naturale. I due ordini sono talmente compenetrati che è difficile separarli e rintracciare un'attività creativa dell'uomo. Natura, morale, religione, sovranità sembrano riuniti indissolubilmente in un unico grande principio di ordine universale che regola la vita.

Il concetto di diritto in Cina, con la sua valenza di elemento ordinante della realtà, è parte strumentale di questa complessa architettura del *Dao*. Questo è

²⁹Ivi, p. 90.

³⁰Ivi, p. 116.

l'elemento catalizzatore dell'ordine naturale, morale e politico, in quanto ordini in interazione continua³¹.

2. *L'ordine sociale e l'applicazione della legge*

Il rapporto che intercorre fra la legge e la società è fortemente caratterizzato dalla tradizione culturale. È infatti molto difficile capire in che misura sia stata la tradizione a fissare determinate consuetudini che hanno poi influenzato l'evoluzione del diritto, oppure se si debba al diritto la creazione di determinate consuetudini che hanno costituito una tradizione giuridica costante. In entrambi i casi si è portati a concludere a favore di una immobilità o staticità della tradizione giuridica cinese. Tale staticità non deve essere intesa come sterilità del pensiero. Anzi le scuole di pensiero furono numerose e le diatribe non cessarono mai, ma tutte ebbero per oggetto lo stesso sistema di valori e di principi etici³². La questione è una questione di metodo, di arte di governo, di come rispettare dati valori e garantirne la condivisione. In questa missione tutti i sudditi devono agire in modo virtuoso. L'imperatore funge da garante, da controllore della condotta generale. A livello particolare l'autorità di controllo ricade su ciascun capo famiglia, il quale può adire la pubblica amministrazione per invocare la punizione del singolo³³.

³¹J. ESCARRA, *Le droit chinois*, Pékin – Paris, Henri Vetch-Recueil Sirey, 1936, p. 13.

³²Sul sistema morale confuciano si veda D.A. BELL, *Hierarchical Rituals for Egalitarian Societies*, in *Ritual and the Moral Life, Reclaiming the Tradition*, ed. by D. Solomon, Ruiping Fan, Ping-cheung Lo, Dordrecht-Heidelberg-London-New York, Springer, 2012, pp. 173-193.

³³Questa procedura di ricorso all'autorità locale era un altro elemento caratterizzante il diritto cinese. Il diritto cinese imperiale operava verticalmente, dall'alto verso il basso e non orizzontalmente fra gli individui. Il soggetto ricorrente non poteva portare in giudizio direttamente la controparte, ma doveva rivolgersi all'autorità, la quale decideva se procedere o meno.

I tratti essenziali del sistema giuridico cinese possono essere efficacemente evidenziati nel sistema familiare, unità elementare del potere politico, e nella divisione del corpo sociale in classi.

La famiglia cinese imperiale aveva una struttura patriarcale. Essa seguiva la linea di discendenza paterna. I familiari per parte materna non erano considerati ed i rapporti con essi erano molto limitati. La legge attribuiva al nonno, o al padre, l'autorità su tutti i membri, incluse la moglie e le concubine, i figli e i nipoti, le mogli e i figli di queste, le figlie non sposate, i parenti collaterali più giovani e residenti nello stesso domicilio, gli schiavi ed i servi. Egli controllava anche la situazione economica della famiglia. Inoltre il capo famiglia era anche colui che curava l'importantissimo rito della lode e rispetto degli antenati, fondamentale per la perpetuazione della stirpe.

Per il pensiero cinese governare una famiglia richiede la stessa cura richiesta per il governo di una nazione. Il termine *fu* 父, che indica “padre” in cinese, simboleggia una mano che tiene un bastone³⁴. Padre è dunque colui che ha la responsabilità di capo famiglia, di educatore, ed è il titolare del potere coercitivo³⁵. Egli può punire il figlio disobbediente, e tale potere è approvato dalla società ed autorizzato dalla legge. Recita il *Yen-shih chia-hsün*, Istruzioni della famiglia Yen:

«If beating and anger are abandoned in the family, the faults of children will immediately appear; when punishments are not properly administered, the people do not know how to move hand or foot. To rule a family strictly should be the same as to rule a nation»³⁶.

Un comportamento non rispettoso dell'autorità paterna era un crimine molto serio e veniva severamente punito. Esso poteva essere denunciato dal padre e le autorità non potevano rigettarne l'accusa. Il padre aveva diritto di vita e di morte

³⁴È interessante sottolineare un'analogia: il sovrano è considerato il padre del popolo, e la sua politica ha un carattere paternalistico. La pena più frequente che egli comminava era la bastonatura.

³⁵La legge riconosceva al padre anche la facoltà di avvalersi dell'autorità locale per punire il proprio figlio.

³⁶Yen Chih-t'ui 颜之推, *Yen-shih chia-hsün* 颜氏家训, A, 7b – 8a, citato in T'UNG – TSU CH'Ü, *Law and Society in Traditional China*, Peking, The Commercial Press, 2011, p. 15.

sul figlio, senza alcuna possibilità per le autorità locali di interferire con la sua volontà. Una massima popolare recitava “nessun genitore al mondo può sbagliare”. Il governo agiva come mero esecutore della volontà paterna, come agente punitivo, e la legge era lo strumento dell'autorità paterna.

L'ordine gerarchico e politico all'interno della famiglia era garantito dalla divisione della parentela in quattro livelli o status. In base ad essi si computavano le sanzioni e si organizzava il sistema del lutto. Maggiore era l'anzianità che separava i soggetti coinvolti nella disputa, più gravoso sarebbe stato l'onere in capo al soggetto più giovane.

Il compito della legge era di assicurare lo status all'interno della famiglia, non di stabilire chi aveva torto e chi ragione. Scrive Tai Chen 戴震 (1723 – 1777): «il superiore rimprovera a ragione l'inferiore; il più anziano rimprovera a ragione il più giovane; il nobile rimprovera a ragione l'umile; anche se essi sono in errore, saranno considerati nel giusto. Se l'inferiore, il giovane, l'umile difendono essi stessi con ragione, anche se essi sono nel giusto saranno considerati nel torto... colui che muore per via della legge sarà compianto da qualcuno, ma chi compiangerà colui che muore per via della ragione?»³⁷.

Quando un giovane accusava un anziano, quest'ultimo doveva essere considerato come accusatore di se stesso, mentre il giovane veniva punito per avere sporto denuncia. In questi casi qualora l'accusato fosse stato riconosciuto colpevole egli doveva essere tollerato e perdonato. Nessuna forma di punizione doveva essere somministrata per evitare che si fosse potuto dire che un anziano era stato punito per colpa di un giovane. Questa era l'essenza di tale principio etico.

Le pene venivano calcolate tenendo in considerazione il sistema del lutto familiare, incorporato nel codice stesso: *zhun wufu yi zhi zui* 准五服以制罪, ovvero basarsi sui cinque gradi del lutto per amministrare le punizioni. Esso riconosceva diversi livelli: *chi*, della durata di un anno, tale lutto veniva portato per

³⁷TUNG – TSU CH'Ü, *Law and Society in Traditional China*, cit., p. 73. È evidente che il valore che si vuole difendere è la coesione sociale. Il compianto funge da collante fra tutti i consorti della scure della legge. Si vuole evitare il conflitto individualizzante derivante dalla dimostrazione del torto o della ragione fra i singoli.

i nonni paterni, zii paterni; *hsiao-kung*, della durata di cinque mesi, tale lutto veniva portato per i nonni materni, zii, fratelli del nonno paterno ed i loro figli; *takung*, della durata di sette mesi, tale lutto veniva indossato per i cugini paterni; *ssu-ma*, della durata di tre mesi, tale lutto veniva indossato per i cugini dal lato materno. Recita un commentario che prima di procedere a giudicare un caso fra famigliari era importante avere chiara la relazione che li unisce ed il tipo di lutto che devono indossare nei loro reciproci confronti³⁸.

Il principio di ordine morale e regolatore dell'armonia all'interno dell'unità elementare che è la famiglia risiede nella pietà filiale. Recitava l'insegnamento tradizionale «not to be angry and resentful, but be (still) more reverential and more filial»³⁹. Confucio non approvava che un figlio potesse testimoniare contro il proprio padre, anzi era da elogiare il padre che nascondeva le colpe del figlio ed il figlio che nascondeva quelle del padre. Poiché la legge cinese è stata fortemente influenzata dal confucianesimo, detto principio venne riaffermato nelle leggi delle varie dinastie. Esso proibiva ad una persona anziana di accusare un giovane. In tale caso anche l'accusatore sarebbe stato punito. Solo i genitori ed i nonni potevano accusare un figlio o un nipote senza incorrere in punizioni.

La pietà filiale ha inciso fortemente sull'applicazione della giustizia e sulla possibilità di ottenere il perdono. Nel 327 il magistrato Kung Hui 孔诒 era stato condannato a morte, ma un editto dell'imperatore Cheng (326 – 342) statui che sebbene Hui meritasse la punizione, considerato che suo padre è molto malato ed ha un solo figlio, per rispetto del padre si concede la grazia⁴⁰. La pietà filiale imponeva ad ogni singolo il dovere di onorare gli antenati mediante i riti, senza alcuna restrizione. Tali riti erano inseriti nel tessuto sociale e soggetti a differenziazioni dovute al rango. Per un uomo virtuoso era adeguato onorare più generazioni di antenati rispetto ad un uomo meno virtuoso. Al tempo dei Chou l'imperatore aveva sette templi per onorare sette generazioni di antenati. Avere un

³⁸*Shen-li tsa-an* 审理杂案, citato in T'UNG – TSU CH'Ü, *Law and Society in Traditional China*, cit., p. 85.

³⁹J. LEGGE, *The Chinese Classics*, II, cit., p. 457.

⁴⁰Citato in T'UNG – TSU CH'Ü, *Law and Society in Traditional China*, cit., p. 95.

figlio, prendere una concubina, vivere separatamente dal proprio fratello erano comportamenti considerati non filiali durante il periodo di lutto e perciò erano puniti.

Il sistema familiare influenzava fortemente anche il sistema amministrativo. Il figlio rimaneva sempre soggetto all'autorità paterna anche dopo aver superato l'esame pubblico per ufficiale. Quando il nonno o il padre di un ufficiale diventava anziano ed aveva bisogno di assistenza, l'ufficiale doveva abbandonare il suo incarico. Gli ufficiali che non si attenevano a questo dovere, che era morale e legale insieme, venivano dimessi dal loro incarico e condannati ad un anno di prigionia. Alla morte di un genitore, l'ufficiale doveva ritirarsi dai suoi uffici per tutto il periodo del lutto, altrimenti era considerato colpevole. Dopo il periodo di lutto l'ufficiale poteva riprendere la sua attività.

La società cinese era divisa in tre classi: gli ufficiali o pubblici funzionari, le persone comuni, le persone mediocri o di poco conto. A tale distinzione va accostato il riconoscimento delle qualità morali, gentiluomo 君子 *junzi*, oppure 小人 *xiaoren* uomo dappoco. Sia la legge che la società riconoscevano tali status. Gli ufficiali erano considerati superiori e godevano di privilegi legali e politici come l'esenzione dalle tasse, esenzione dalle punizioni corporali, e protezione legale contro gli assalti dalle persone comuni. Gli ufficiali appartenevano tutti al qualifica di *junzi* uomini di valore, mentre tale qualifica era preclusa alle persone comuni. In quest'ultima categoria ricadevano gli studiosi, i proprietari terrieri, gli artigiani, i mercanti. Tra questi gli studiosi erano i più elevati del gruppo sociale. I più discriminati erano i mercanti e gli artigiani, cui era preclusa la possibilità di partecipare agli esami governativi e quindi di aspirare alla carriera di ufficiale. Leggi suntuarie venivano spesso emanate per distinguere meglio il tessuto sociale.

La classe delle persone mediocri o di poco conto era composta da schiavi, prostitute, pagliacci, accattoni. A questi era preclusa ogni possibile strada verso la scalata sociale, poiché non potevano partecipare agli esami pubblici, ed il matrimonio misto fra classi sociali era strettamente proibito.

La situazione economica degli individui non aveva alcuna influenza sulla struttura sociale. Un mercante poteva essere più ricco di un ufficiale, ma lo status sociale del secondo era più elevato di quello del primo. Il lavoro mentale era tenuto in maggiore considerazione del lavoro fisico. Esso aveva a che fare con lo studio della letteratura e dei classici, con un certo tipo di educazione che richiedeva anni di addestramento e di sacrificio. Detta conoscenza era tenuta in alta considerazione poiché era necessaria per superare gli esami pubblici per l'accesso all'amministrazione. Anzi lo scopo di tale educazione era proprio quello di preparare a governare. Per tale motivo gli studiosi che si preparavano per gli esami pubblici godevano di uno status sociale superiore. Il vertice era comunque costituito dagli ufficiali, poiché già coinvolti nel governo dell'impero. In una società così costituita la scala del prestigio sociale rifletteva anche la scala del potere sociale.

L'ordine sociale era mostrato con un appropriato stile di vita. Ogni classe sociale era collegata ad un certo cibo, vestiario, abitazione, animali domestici, barche, carrozze, camerieri, utensili, salari, terre, bare, vestiti funebri e tombe. Insomma doveva potersi identificare lo status sociale ed il potere di un uomo guardando il suo vestito ed i suoi ornamenti. In questo tipo di società la semplice proprietà non dava alcun prestigio, e non dava il diritto di consumare determinati beni. Nessuno poteva possedere beni che non gli erano accordati dal suo status sociale, indipendentemente dalla disponibilità economica.

I differenti stili di vita corrispondevano a differenti status. Un'amministrazione era considerata buona se riusciva a mantenere dette differenziazioni sociali, prerequisiti per il mantenimento dell'ordine sociale e politico. Per tale motivo gli status non erano riconosciuti solo all'interno di consuetudini, o dei *li* 礼, e conservati attraverso l'educazione e le sanzioni sociali, ma erano anche riaffermati all'interno della legge. Le leggi suntuarie e le sanzioni avevano il compito di assicurare a ciascuno il proprio stile di vita ed i propri privilegi, senza la minaccia di una classe proprietaria.

Il matrimonio fra persone appartenenti a classi differenti era scoraggiato. In una società così strutturata l'endogamia risultava naturale. Questa era la prassi soprattutto nella Cina feudale. Nel 220 d. C. Wei introdusse il sistema del *chui p'in chung-cheng* 九品中正, con il quale era possibile classificare gli uomini in gradi secondo il loro talento e la loro integrità, per poterli nominare ufficiali. La condizione familiare era uno dei criteri guida seguiti. Coloro che appartenevano a famiglie prominenti per generazioni ricevevano i posti più alti. Le famiglie ordinarie erano escluse. Risultato finale fu che la storia familiare divenne il criterio principale per determinare lo status sociale e politico di un individuo. Le genealogie familiari erano conservate sia dalle famiglie sia presso gli uffici governativi come base per la considerazione dei matrimoni e delle nomine a ufficiale. Le famiglie prominenti (*shih-tsu* 士族) e le famiglie ordinarie (*shu-tsu* 庶族) diventarono un criterio di distinzione sociale, dove la prima indicava la classe elevata e la seconda la classe inferiore. La regola generale voleva che gli ufficiali fossero scelti nel gruppo degli *shih*, solo in via del tutto eccezionale poteva essere scelto dal gruppo degli *shu*. È da sottolineare che il successo politico di un individuo non avrebbe mutato il suo status sociale né quello della sua famiglia. Essi avrebbero continuato a far parte del gruppo *shu*. All'interno della classe degli ufficiali, la distinzione di base in *shih* e *shu* continuava ad essere rilevante. L'imperatore stesso non poteva cambiare lo status sociale di un individuo, poiché ciò avrebbe alterato l'ordine naturale della società e portato al disordine. I funzionari dell'imperatore cercavano di determinare il matrimonio con membri delle antiche famiglie, per potersi giovare del loro prestigio, ma ciò era reso impossibile dalla forte endogamia che rendeva queste nobili famiglie una vera e propria casta.

L'opinione degli *Shih* come gruppo sociale era molto importante nella società in generale e nella vita politica in particolare. Quando una persona era censurata per un comportamento improprio essa veniva espulsa dal gruppo degli *shih*, perdeva ogni carica pubblica e la possibilità di partecipare alla scena politica.

Con la dinastia Tang (唐朝 618-907) molti registri famigliari vennero bruciati. Il criterio di distinzione basato sulla famiglia verrà eliminato, e a contare sarà solo la nomina ad ufficiale, quale sola espressione del livello culturale del singolo.

Nella Cina arcaica e feudale la legge aveva scarso peso, e quando promulgata era tenuta segreta ai sudditi. In questo modo si preferiva la classe dominante, quella dei nobili, che avrebbe agilmente controllato il popolo. Shu-hsiang 叔向 osservava che i re antichi deliberavano su tutte le circostanze e determinavano le punizioni per i crimini, non emanavano leggi penali⁴¹. Ogni caso era considerato unico e giudicato nel suo merito. Solo in seguito, con la rivoluzione del sistema legale che si ebbe intorno al V e IV sec. a. C., la legge venne resa pubblica da Wei. Ciò scatenò le proteste della classe dominante. Quando Tzu-ch'an 子产 promulgò la legge di Cheng nel 536 a. C., Shu-hsiang di Chin scrisse, polemizzando, che gli antichi re si limitavano a deliberare e punire casi concreti, e non a promulgare leggi. Ciò perché quando il popolo conosce la legge, esso non ha più rispetto per i superiori, in esso si sviluppa uno spirito contenzioso e si appellano alle parole contenute nella legge sperando di ottenere ragione. In definitiva esso non può più essere governato⁴². Il pericolo che voleva essere scongiurato era la promiscuità sociale ed il decadimento verso la legolatria ed il tecnicismo a scapito di qualsiasi ordine morale ed etico.

Nella Cina feudale la legge era uno strumento di governo del popolo ed i nobili non ne erano soggetti. Si diceva che i *Li*, i riti, non erano applicabili al popolo, e che le punizioni, *hsing* 刑, non erano applicabili agli ufficiali⁴³. I *Li*, in quanto espressione di condotte virtuose, potevano operare per le persone colte mentre le pene erano adatte agli stolti. Gli ufficiali erano esonerati dalle punizioni per onorare i *Li*. Chia I 贾谊 (200 – 168 a. C.) spiegava tale distinzione sottolineando come l'elevata educazione dell'ufficiale lo rendeva particolarmente sensibile alla vergogna, e ciò bastava a regolare la sua condotta. Dunque non era necessario punirlo. Il popolo comune ed ignorante invece andava regolato e guidato con le

⁴¹Citato in T'UNG – TSU CH'Ü, *Law and Society in Traditional China*, cit., p. 226.

⁴²Ivi, p. 227.

⁴³J. LEGGE, *The Chinese Classics*, III, cit., p. 90.

punizioni. La condizione dell'ufficiale trovava conferma nella legge e nei privilegi che essa gli accordava, come appunto l'esenzione dalla punizione anche nei casi di colpa evidente. Tale privilegio in seguito diventò un vero e proprio strumento per salvare la nobiltà dalla disgrazia e dal disonore della punizione. Questo era considerato come un modo per rispettare i governanti, per favorire l'integrità dei ministri e per accostumare il popolo. La classe governante, composta da nobili *ta fu* 大夫, era appunto una casta, separata dal resto del popolo e composta da gentiluomini, che condividevano la carriera politica, gli interessi letterari, lo studio, la coltivazione della virtù. I trascorsi di ciascun membro erano di dominio pubblico, e l'opinione pubblica era molto influente sulla loro sorte. Qui è visibile il riscatto sociale in capo all'uomo comune, che doveva essere rispettato e trattato virtuosamente, in modo tale che il nobile avesse salva la reputazione, la faccia *mian zi* 面子. Chiunque fosse stato diffamato, censurato o ridicolizzato non avrebbe avuto alcun posto dove nascondersi e sarebbe stato espulso dalla classe sociale e la sua carriera politica irrimediabilmente interrotta.

I nobili non potevano essere puniti dalla legge. Le tradizionali cinque sanzioni: la pena di morte, il tatuaggio del volto, il taglio del naso, il taglio del piede, la castrazione, non potevano essere applicate⁴⁴. L'unica punizione era l'esilio tra i barbari.

Con l'avvento dell'impero⁴⁵ e la fine del feudalesimo, solo la legge del sovrano verrà applicata. Egli sarà l'unico al di là della legge, e la legge costituirà il suo strumento di governo. Tutti i soggetti, nobili e umili, governanti e governati, saranno sottoposti alla sua giurisdizione, e dovranno obbedienza. I privilegi saranno aboliti. Questa fu la situazione durante la breve dinastia Qin. In seguito, con la dinastia Han 汉朝 (206 a. C. - 220 d. C.) e la vittoria del Confucianesimo sui Legisti, le differenziazioni del corpo sociale tornarono in voga. La distinzione, *fen* 分, fra persone comuni e classe privilegiata passò a fondarsi sulle “otto

⁴⁴La bastonatura venne legalizzata come strumento punitivo solo dopo l'imperatore Wen (179 – 157 a. C.). Nell'ideogramma cinese hsing o xing che indica la punizione è contenuto anche il radicale della parola coltello, con chiaro riferimento al contenuto stesso delle punizioni.

⁴⁵L'impero inizia con la dinastia Qin 秦朝 (221 – 206 a. C.).

condizioni da considerarsi” *pa yi* 八议: 1 parenti del sovrano; 2 vecchi conoscenti del sovrano; 3 persone di grande virtù; 4 persone di grande abilità; 5 persone meritevoli; 6 alti ufficiali; 7 coloro che erano particolarmente zelanti nei loro doveri di governo; 8 gli ospiti del sovrano (in genere i discendenti della precedente famiglia imperiale)⁴⁶. Tale sistema fu inserito nella legge dal regno di Wei 魏 (220 – 265 d. C.) e fu perpetuato dalle dinastie seguenti. In seguito a questa nuova distinzione i nobili tornarono a non essere soggetti alla giurisdizione ordinaria. Le autorità non avranno il diritto di arrestare o investigare su di loro senza il permesso speciale, *hsien-ch'ing* 先请, rilasciato dall'imperatore. Dopo la fase di indagine si rese necessaria un'altra autorizzazione del sovrano, *yi* 议⁴⁷, per l'eventuale condanna. La sentenza fu soggetta alla considerazione dell'imperatore che era il solo in grado di prendere la decisione finale. Detti privilegi nobiliari venivano meno nei casi dei reati imperdonabili, *shih-o* 十恶. Questi erano: 1 ribellione; 2 tradimento contro il sovrano; 3 tradimento per il nemico; 4 offese perverse contro i genitori e gli anziani (picchiare o uccidere i nonni o i genitori, uccidere gli zii paterni o le loro mogli, le sorelle del padre, i fratelli maggiori e le sorelle, i nonni materni, il marito, i genitori o i nonni del marito); 5 massacro (uccidere tre o più persone in una stessa famiglia, smembrare qualcuno con l'intenzione di fare della magia nera); 6 mancanza di rispetto nei confronti dell'imperatore; 7 mancanza di pietà filiale; 8 discordia in famiglia; 9 ingiustizia (l'uccisione dell'ufficiale locale da parte del popolo, l'uccisione dell'ufficiale superiore ad opera dei suoi subordinati, l'uccisione dell'insegnante di qualcuno, non vestirsi a lutto per la morte

⁴⁶Citato in T'UNG – TSU CH'Ü, *Law and Society in Traditional China*, cit., p. 236.

⁴⁷Per maggiori approfondimenti si veda G. Boulais S.J., *Manuel du code chinois*, Taipei, 1966. Scrive l'autore a pagina 25: «Quand une personne privilégiée aura commis un crime ou délit, le mandarin exposera l'affaire dans un rapport qu'il scellera lui-même, et l'adressera à l'empereur en lui demandant son autorisation. Il ne lui est pas permis de procéder témérairement à l'interrogatoire de l'inculpé. Lorsque l'autorisation de procéder à l'interrogatoire aura été donnée, il exposera la qualité du délit et toutes les circonstances dignes d'être prises en considération, puis il demandera l'autorisation d'en délibérer. La délibération terminée, il en communiquera les divers motifs dans un rapport à l'empereur et laissera à Sa Majesté le soin de prononcer le jugement. Si le privilégié a commis un des 10 crimes abominables, rapport secret du fait sera adressé à l'empereur, mais les délibérations auront lieu et la sentence sera portée comme à l'ordinaire sans tenir compte de la loi précédente».

del marito); 10 incesto⁴⁸. Ad eccezione dei casi su menzionati, generalmente la punizione di un ufficiale e la sua riduzione di grado dipendevano interamente dalla volontà del sovrano.

La legge imperiale prevedeva anche dei modi con il quale l'ufficiale poteva evitare la punizione. Per le punizioni meno severe bastava l'impegno personale a redimersi. Per evitare la prigionia invece, l'ufficiale doveva rinunciare alla sua carica. In base al grado che insigniva l'ufficiale, potevano essere scontati un certo numero di anni. Ad esempio coloro che appartenevano al quinto rango e oltre potevano vedersi sottratti fino a tre anni di prigionia.

I processi fra il popolo ed i nobili erano caratterizzati da forti diseguaglianze. I nobili erano protetti in special modo e le pene previste per i reati erano aggravate se le azioni lesive erano commesse da un umile a svantaggio di un nobile. Il nobile inoltre non aveva il dovere di comparire personalmente in giudizio. In sostituzione poteva inviare un fratello minore, un vicino, un servo, un rappresentante, oppure inviare uno scritto.

I privilegi della classe governante caratterizzarono sempre la Cina imperiale ma in misura alterna, con maggiore o minore incidenza a seconda della dinastia di volta in volta al potere.

La classe delle persone di poco conto era la più miserabile ed era soggetta alle maggiori costrizioni e alle pene più severe. Le disparità fra essa e la classe degli uomini comuni erano notevoli. Lo schiavo era di proprietà del padrone e sottostava al suo completo controllo. I danni che lo schiavo apportava al padrone erano severamente puniti. In caso di morte del padrone, indipendentemente dallo stato soggettivo dello schiavo, questo veniva condannato alla decapitazione o allo smembramento. Un ufficiale che uccideva il suo schiavo era condannato a cento bastonate e doveva lasciare il suo incarico. Se ad uccidere lo schiavo era la madre o la moglie dell'ufficiale queste potevano redimersi, e pagare una sanzione che variava a seconda del rango del marito. Il padrone poteva chiedere delle prestazioni sessuali alle sue schiave. Qualora una di esse avesse dato vita ad un figlio, allora la

⁴⁸Citato in T'UNG – TSU CH'Ü, *Law and Society in Traditional China*, cit., p. 239.

relazione sarebbe divenuta ufficiale e la schiava sarebbe stata accolta in casa con il titolo di concubina. Se la schiava al momento della relazione fosse stata già formalmente fidanzata con una persona comune, allora il padrone sarebbe incorso in una condanna a centosette bastonate. Fino al 1673 il padrone poteva richiedere prestazioni sessuali anche dalle mogli dei loro schiavi, ma dopo tale anno i diritti sessuali del padrone furono limitati solo alle schiave dirette e le relazioni illecite sarebbero state punite con quaranta bastonate⁴⁹.

Nel corso delle successioni al trono di varie dinastie, appartenenti a gruppi etnici diversi, le differenziazioni basate sulla razza vennero riconosciute legalmente. L'etnia di volta in volta al potere sarebbe stata considerata superiore e quindi titolare di speciali privilegi.

3. Idee di ordinamento: il Confucianesimo ed il Legismo

Nella storia del pensiero cinese⁵⁰ due sono le scuole che maggiormente hanno influenzato l'evoluzione del pensiero giuridico: la scuola confuciana⁵¹, *ru jia* 儒家,

⁴⁹Citato in T'UNG – TSU CH'Ü, *Law and Society in Traditional China*, cit., p. 265.

⁵⁰ Secondo il libro di Han, verso la fine della dinastia Chow (periodo delle primavere ed autunni, periodo degli stati combattenti, IV – III sec. a.C.) c'erano nove scuole di pensiero, nate quasi simultaneamente (questo è uno dei periodi più fertili per il pensiero cinese): confucianesimo, taoismo, moismo, scuola della religione, legisti, scuola della logica, scuola della diplomazia, scuola dell'agricoltura, scuola della miscellanea. Rincreosce non poter approfondire in questa sede l'importanza del taoismo per il pensiero giuridico cinese, cosa che meriterebbe un lavoro appositamente dedicato. Le caratteristiche di questa scuola di pensiero la rendono forse la più enigmatica e la più difficile da interpretare. Ad essa va comunque riconosciuto un ruolo centrale nella tradizione cinese, la cui conoscenza della natura ed i cui principi hanno influenzato tutta la cultura cinese. Esempi di ciò sono i concetti di *Dao* e di *Yin Yang*. Per un approfondimento si invita il lettore a rivolgersi a I. ROBINET, *Storia del taoismo. Dalle origini al XIV secolo*, cit.

⁵¹ Scuola fondata da Confucio 孔子 (551 – 479 a.C.).

e la scuola dei legisti⁵², *fa jia* 法家. Entrambe hanno come scopo quello di mantenere l'ordine sociale. Per i confuciani ciò è possibile solo attraverso il mantenimento delle differenze nella natura delle cose, ed evitare un eguagliamento di ciò che per natura è diverso. Tale eguagliamento forzato causerebbe la distruzione della divisione razionale del lavoro e una destabilizzazione dell'ordine naturale. Per Confucio ogni uomo è caratterizzato da un diverso livello di virtù e di intelligenza, ed in base ad esso si deve basare la divisione del lavoro. Il lavoro è distinto in due forme: lavoro mentale e lavoro fisico. Gli intellettuali e gli ufficiali svolgono il lavoro mentale e devono dedicarsi alla coltivazione della virtù, allo studio, e al governo del popolo. Questo è il compito del gentiluomo. Le persone comuni invece devono svolgere il lavoro fisico ed il loro compito è quello di fornire beni e servizi. Scrisse Mencio⁵³:

«Governare l'impero è cosa che si possa fare coltivando la terra? Vi sono attività proprie dei grandi uomini, e ve ne sono altre per i mediocri. Per sopperire ai bisogni di una sola persona, occorre il lavoro di cento artigiani. Se ognuno dovesse fare tutto da sé per potersene servire, dovrebbe correre dappertutto senza tregua. Ecco perché si dice: alcuni lavorano con la mente, altri lavorano con le braccia. I primi governano, gli altri sono governati. Coloro che sono governati nutrono; coloro che governano sono nutriti. Questo è il principio che vale in tutto l'universo»⁵⁴.

Una relazione di subordinazione è dunque tracciata fra questi due gruppi. Il lavoro dei contadini è organizzato in “campi a scacchiera”, *jingtian* 井田 secondo la visione economica di Mencio ispirata dalle antiche istituzioni rituali. Scrive Mencio:

«Nessuno avrà sepoltura o andrà a stabilirsi fuori della comunità del villaggio. I campi di uno stesso villaggio faranno parte di una scacchiera.

All'esterno come all'interno, i membri della comunità saranno amici, si

⁵²Scuola fondata durante il periodo degli Stati combattenti (475 – 221 a.C.). I maggiori esponenti sono Han Fei 韩非, Li Si 李斯 e Shang Yang 商鞅.

⁵³Mencio, latinizzazione di Mengzi 孟子, vissuto circa fra il 372 – 289 a.C. è considerato l'erede spirituale di Confucio.

⁵⁴A. CHENG, *Storia del pensiero cinese*, cit., p. 158.

presteranno mutuo sostegno nella vigilanza e mutuo soccorso nella malattia; allora soltanto le cento famiglie ne costituiranno soltanto una nell'armonia.

Cento *li*⁵⁵ quadrati delimiteranno una scacchiera, e ogni scacchiera conterà novecento are. Al centro vi sarà il campo comune. Otto famiglie sfrutteranno cento are ciascuna per provvedere ai propri bisogni, e coltiveranno in comune il campo centrale. Soltanto dopo aver finito il lavoro comune, ciascuno potrà dedicarsi ai propri affari; è questo a caratterizzare la condizione del contadino»⁵⁶.

Il talento è la discriminante per la divisione sociale in letterati e contadini. Cosa essenziale per l'ordine sociale è che ciascun individuo abbia uno status chiaro e definito, che identifica il suo ruolo all'interno della comunità. In base ad esso il soggetto è membro della comunità ed interagisce attraverso dei modelli di comportamento (*li* 礼, in cinese tradizionale 禮). I *li* sono lo strumento attraverso il quale il sovrano può governare, portare avanti la sua politica e mantenere l'ordine. Essi indicano anche le regole del cielo, i principi della terra, e le azioni dell'uomo.

I *li* sono dunque un corpo di regole comportamentali che variano a seconda dello status del singolo. Spesso tale termine è stato tradotto in “rito”, ma tale concetto nella cultura europea è collegato alla religione, a credenze tribali che invece sono assenti nel pensiero cinese quando ci si riferisce a questo termine. Il termine “rito” deriva dal sanscrito *rita* che, nei Veda, indica la partecipazione dell'uomo all'ordine e alla struttura naturale degli esseri e delle cose⁵⁷. Il termine sanscrito ha

⁵⁵Il *li* 里 è noto come il “miglio cinese”. Nel corso della storia ha avuto quantificazioni diverse che lo hanno portato a misurare da circa 80 metri fino a circa 580 metri. Oggi la misura fissata è pari a 500 metri.

⁵⁶A. CHENG, *Storia del pensiero cinese*, cit., p. 159. Sull'argomento si veda anche la lucida riflessione di Granet, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine* (1919), cit., p. 242, il quale scriveva: «Quand une répartition géographique du travail vient ajouter ses effets à ceux de sa répartition technique, quand la structure du groupe fondamental implique non seulement une division en corporations sexuelles, mais aussi une division en groupes locaux, alliés certes, mais distingués par un certain génie spécifique, chaque groupe élémentaire, à l'intérieur duquel, l'homogénéité étant par faite, l'alliance matrimoniale serait une absurdité, s'interdit d'user de ce principe de cohésion autrement que pour marquer sa solidarité avec les groupes voisins; il se contraint à la fois à pratiquer l'exogamie et à ne participer aux échanges matrimoniaux qu' à l'intérieur de la communauté et au profit de l'union commune».

⁵⁷M. MESLIN, *Les rites*, in *Encyclopédie des religions*, Bayard, 1997, p. 1947.

la stessa radice del termine latino *ordo*, dunque rito è «ciò che viene compiuto conformemente ad un ordine»⁵⁸. Tale ordine i cinesi lo ricavano dalla natura.

Altri studiosi sottolineano come una parte dell'ideogramma tradizionale indichi il vaso sacrificale, richiamando l'usanza dei sacrifici offerti agli spiriti per ottenere la prosperità. Hou Che traduce *li* con il tedesco *sittlichkeit*, ossia «ciò che è conveniente, ciò che deve essere moralmente fatto, ciò che è conforme al buon ordine sociale»⁵⁹.

Il rito una volta compiuto produce immediatamente i suoi effetti, senza bisogno di un'ulteriore legittimazione. L'atto rituale non è meramente descrittivo, ma coincide in sé con l'atto critico. Tale capacità di incidenza nella pratica sociale è comprensibile attraverso un paragone con gli enunciati performativi⁶⁰. I *li* sono vere e proprie istituzioni politiche e sociali, includenti la legge ed il governo⁶¹. Essi erano utilizzati per stabilire le istituzioni (以设制度) per realizzare le istituzioni (以考制度).

I *li*, per la loro importanza ed il rispetto che ricevevano dai singoli, costituiscono anche il punto di congiunzione tra il sacro ed il secolare. Essi ricevevano un carattere sacro in quanto espressione del *Dao*, espressione di un ordine superiore alla società civile. Nel contrassegnare il passaggio da un ambito umano ad uno trascendente essi realizzano il senso autentico dell'esistenza umana. Il rito è il mezzo di congiunzione tra il *Dao* e la società civile, esso rappresenta la formalizzazione dell'armonia cerimoniale e della Via ideale. La vita stessa diventa un unico ed esteso rito che catalizza la comunità umana. Il rito diventa più importante della vita dell'individuo⁶².

Attraverso i *li* si regolano i comportamenti umani collegati ai differenti status sociali. Lo scopo dei riti è quello di conservare le differenze nel corpo sociale, a

⁵⁸R. GUÉNON, *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*, Milano, Adelphi, 1982, p. 32 nota 1.

⁵⁹J. ESCARRA, *Le droit chinois*, cit., p. 16.

⁶⁰Detti enunciati sono delle affermazioni che rappresentano a tutti gli effetti l'esecuzione dell'atto stesso. Un esempio sono gli enunciati come: "io ti battezzo", "io ti nomino", "io ti sfido", "io ti autorizzo". Per un approfondimento si rinvia a J.L. AUSTIN, *Enunciati performativi* in Id. *Saggi filosofici*, trad. it. di P. Leonardi, Milano, Guerini e Associati, 1990, pp. 221-236.

⁶¹T'UNG – TSU CH'Ü, *Law and Society in Traditional China*, cit., p. 310.

⁶²H. FINGARETTE, *Confucio. Il sacro nel secolare*, Vicenza, Neri Pozza Editori, 2000, p. 50.

differenza della musica, il cui scopo è quello di omogeneizzare. I *li* individuano le condotte corrette e giuste, tra i nobili e gli umili, gli anziani ed i giovani, tra il sovrano ed i ministri, tra il superiore e l'inferiore, tra il padre ed i figli, tra i virtuosi e le persone dappoco. Secondo Confucio tali riti realizzano una società basata sulle relazioni umane, dove il sovrano agisce da sovrano, il ministro da ministro, il padre da padre, il figlio da figlio, il fratello maggiore da fratello maggiore, il fratello minore da fratello minore, il marito da marito e la moglie da moglie. Confucio stabilisce le cinque relazioni umane, *wu lun* 五伦: nobile – umile, superiore – inferiore, anziano – giovane, vicino – remoto, amico – amico. L'armonia di queste cinque relazioni è garantita dal rapporto di fiducia, *xin* 信⁶³. È scritto nel *Li chi* che il sovrano deve essere benevolo; il ministro deve essere rispettoso; il figlio deve coltivare la pietà filiale, *xiao zi* 孝子; il padre deve essere premuroso; in amicizia ci deve essere buona fede. La premura del padre è corrisposta con la pietà filiale, la gentilezza del fratello maggiore è corrisposta con l'obbedienza del fratello minore, la giustizia del marito deve essere corrisposta con la sottomissione della moglie, la dolcezza dell'anziano deve essere corrisposta con la deferenza del giovane, la benevolenza del sovrano deve essere corrisposta con la lealtà dei ministri⁶⁴. La qualità astratta può essere realizzata concretamente solo con il comportamento adatto, individuato dai *li*. Nel classico *Li chi* troviamo scritto che quando i servizi nei templi sono regolati secondo i *li* allora troveremo riverenza nella società; quando i *li* sono osservati nelle corti allora i nobili e gli umili avranno le loro posizioni; quando la famiglia è regolata dai *li* allora troveremo affezione tra padre e figlio e armonia fra i fratelli⁶⁵. I *li* sono lo strumento per realizzare il buon governo, eliminare le dispute ed il disordine, garantire l'ordine sociale. I re antichi fanno ricorso ai *li* per regolare gli istinti dell'uomo. Essi vengono usati per insegnare all'uomo come regolare i suoi sentimenti di piacere e di dispiacere, in

⁶³L'ideogramma indica un uomo di fronte alla sua parola, ovvero piena corrispondenza fra ciò che si dice e ciò che si fa. Tale integrità rende il singolo degno di fiducia. Affinché ciò possa realizzarsi è necessario che il significato delle parole sia chiaro. Si rinvia il lettore a quanto si dirà in questo capitolo circa la rettificazione dei nomi.

⁶⁴J. LEGGE, *The Chinese Classics*, IV, cit., p. 416.

⁶⁵J. LEGGE, *The Chinese Classics*, III, cit., p. 366.

modo da indirizzarli verso il normale corso dell'umanità. Compito del sovrano è quello di conservare il principio celeste all'interno dell'uomo, ed evitare che la conoscenza e la discriminazione lo corrompano. Inoltre egli deve evitare che il suddito fraintenda la natura delle cose e si lasci influenzare da tale distorsione, cedendo definitivamente ai suoi desideri. In caso di fallimento del sovrano avremo cuori ribelli ed ingannevoli, licenziosi e violenti. Il più forte opprimerà il più debole; la maggioranza si scaglierà contro la minoranza; i dotti si imporranno sugli stolti; i malati non saranno curati; i giovani, gli anziani, gli orfani e i solitari saranno trascurati. Quando gli antichi re istituiscono i *li* e la musica lo fanno basandosi sui requisiti dell'umanità⁶⁶. Per i confuciani tutto riposa sui *li*: il buon governo, l'ordine pubblico, la realizzazione di qualsiasi cosa. Quando ci si allontana dai *li* allora il disordine fa il suo ingresso e porta alla rovina il popolo ed il governo. I *li* sono uno strumento indispensabile per il governo. Governare attraverso il loro uso è qualcosa che va oltre la semplice applicazione di principi astratti di etica e di morale.

I confuciani presuppongono una natura buona dell'essere umano che può diventare virtuosa attraverso l'educazione e la morale. Ciò è possibile anche senza dover sperimentare la sofferenza portata dai comportamenti negativi. Lu Chia 陆贾 (circa 216 a. C. - circa 172 a. C.) scrive che la legge è usata per punire le malignità, non per incoraggiare al bene. La legge è utile per punire un uomo ma non per renderlo incorruttibile, essa può uccidere un uomo ma non può darvi la vita. In cinese ciò è reso dal principio *ming de shen fa* 明德慎罰 ovvero essere chiari circa la virtù e cauti con le punizioni. L'educazione è all'origine dei comportamenti virtuosi. Solo quando l'uomo è guidato dalla virtù allora conoscerà il senso della vergogna e diventerà buono⁶⁷. Gli uomini allora non cercheranno di danneggiarsi vicendevolmente e la società sarà armoniosa. In uno stato così regolato non c'è posto per la legge e per le punizioni, esso è il risultato dell'educazione. Per i confuciani usare la legge per correggere la società è come voler bloccare l'acqua

⁶⁶J. LEGGE, *The Chinese Classics*, IV, cit., pp. 96-97.

⁶⁷J. LEGGE, *The Chinese Classics*, I, cit., p. 10.

che bolle aggiungendo altra acqua calda, oppure voler estinguere un fuoco aggiungendo altra legna. Il grande sovrano Shun, dicono gli annali, non puniva il popolo, ma preferiva spendere del tempo con loro per coltivarli ed indirizzarli sulla retta via. Questo è il modo migliore per esercitare un'influenza morale sul popolo attraverso un processo di imitazione di coloro che governano. Tale processo è noto come il principio del “ruling by man”, *ren zhi* 人治, che deriva dal principio “ruling by virtue”. Il secondo riguarda l'influenza morale, il primo invece riguarda l'atto pratico in cui partecipa l'uomo. I due principi sono inseparabili. L'uomo al vertice è colui dotato della migliore abilità per influenzare il popolo. La sua personalità è ammirata da tutta la popolazione; il suo comportamento è imitato da tutti; egli è capace di creare un certo costume popolare. L'azione dei superiori sugli inferiori agisce come il vento sull'erba: l'erba deve piegarsi quando il vento vi soffia sopra”⁶⁸. La relazione fra governanti e governati è paragonata a quella fra sole e ombra, fonte e ruscello, stampo e il metallo fuso. Se la meridiana del sole è corretta allora anche l'ombra sarà corretta; se la fonte è chiara allora anche il ruscello sarà chiaro; è lo stampo che determina la forma di recipiente per il metallo⁶⁹. Questo meccanismo presuppone un modello di partenza come esempio, che è rappresentato dal modello di santità *sheng* 聖 del sovrano, vertice dell'impero. La dicotomia che si sviluppa è fra l'ideale “esterno della regalità”, *wai wang* 外王 (ossia l'autorità e le norme istituzionali), e quello “interiore della santità”, *neisheng* 内聖 (ossia l'introspezione ed il valore personale)⁷⁰. I due ideali erano le due tappe del governo confuciano: “coltivazione morale personale” (*xiushen* 修身) tesa alla “santità interiore”, ed il compito di “dare ordine al paese” (*zhiguo* 治國) che tende all'ideale della “regalità esteriore”.

Affinché ciò possa realizzarsi virtuosamente il sovrano doveva per prima cosa emendare se stesso, rettificare se stesso. Governare è per prima cosa rettificare, in

⁶⁸Ivi, p. 123.

⁶⁹T'UNG – TSU CH'Ü, *Law and Society in Traditional China*, cit., p. 344.

⁷⁰Questi due concetti conobbero varie definizioni nel corso della storia. Essi vanno interpretati considerando il principio affine del “perfezionare se stessi per essere in grado di governare gli uomini”, *xiuji zhiren* 修己治人”, punto d'incrocio fra l'etica individuale e la responsabilità collettiva.

modo tale che il popolo possa seguirne l'esempio, senza il bisogno di ricorrere alle ordinanze. Tale tendenza all'imitazione è di vitale importanza per la conservazione dell'ordine sociale. Essa giustifica la destituzione dalla carica di ufficiale di tutti coloro che vengono meno alle virtù morali. Da qui l'ulteriore principio per cui il governo si poggia sull'uomo. Hsun-tzu dice che è l'uomo a governare, non la legge. La legge non può applicarsi da sé, ottenendo la persona giusta essa perdrerà, ma perdendo la persona giusta essa perirà. La legge è l'estremità, la punta del governo ma l'uomo virtuoso ne è la fonte. Pertanto avendo un grande uomo al governo, quand'anche la legge fosse incompleta essa regolerà qualsiasi cosa. Senza un grande uomo, quand'anche la legge fosse completa, la sua applicazione sarà disordinata e non potrà seguire il mutamento degli eventi, e quindi porterà al disordine. L'ordine deriva da un grande uomo e non da una buona legge⁷¹. Tale concezione è alla base del cosiddetto umanesimo confuciano⁷². Scrive Leang K'i-tch'ao:

«L'école confucéenne prenant comme point d'appui une conception de la vie animée, vivante et spiritualiste, sa doctrine du gouvernement se ramène obligatoirement à la doctrine du gouvernement par l'humanité, donc à celle du gouvernement par les hommes»⁷³.

Il *Tai hio*, o *Da xue* 大学, uno dei libri canonici del confucianesimo, ribadisce questo principio:

«Les anciens (Rois) qui désiraient faire resplendir le *Tö* 德 (l'Efficace) dans l'Empire, commençaient par bien gouverner leur domaine; désirant bien gouverner leur domaine, ils commençaient par mettre de l'ordre dans leur famille; désirant mettre de l'ordre dans leur famille, ils commençaient par se cultiver eux-mêmes; désirant se cultiver eux-mêmes, ils commençaient par rendre conforme aux règles (正 *tcheng*) leur vouloir (leur coeur);

⁷¹T'UNG – TSU CH'Ü, *Law and Society in Traditional China*, cit., p. 348.

⁷²Per un approfondimento si veda CAO PEI, *La dottrina confuciana e il "governo dell'uomo": l'umanesimo cinese originario*, in *Lo Stato di diritto. Storia, teoria, critica*, a c. di P. Costa, D. Zolo, Milano, Feltrinelli, 2002, pp. 739-757.

⁷³LEANG K'I-TCH'AO, *La conception de la loi et les théories des Légistes à la veille des Ts'in*, Pékin, China Booksellers, 1926, p. 66.

désirant rendre leur vouloir conforme à la règle, ils commençaient par rendre sincères (誠 *tch'eng*) leurs sentiments; désirant rendre sincères leurs sentiments, ils commençaient par pousser au plus haut degré leur sagesse (知 *tche*). —Pousser sa sagesse au plus haut degré, c'est scruter les êtres.— Quand ils avaient scruté les êtres, leur sagesse était poussée au plus haut degré; quand leur sagesse était poussée au plus haut degré, leurs sentiments étaient sincères; quand leurs sentiments étaient sincères, leur vouloir était conforme aux règles; quand leur vouloir était conforme aux règles, eux-mêmes étaient cultivés; quand eux-mêmes étaient cultivés, leur famille était en ordre; quand leur famille était en ordre, leur domaine était bien gouverné; quand leur domaine était bien gouverné, l'Empire jouissait de la Grande Paix. — Depuis *le Fils du Ciel jusqu'aux gens du peuple*, tout le monde doit avoir pour principe: cultiver sa personne (脩身 *sieou chen*)»⁷⁴.

Il sovrano per svolgere le sue funzioni è investito del decreto celeste, *tian ming* 天命⁷⁵, che lo rende interprete dell'ordine della natura. Egli come una stella polare guida il suo popolo dimorando immobile e lasciando che tutto il resto li graviti intorno⁷⁶. Il relativo principio giuridico recita *yi de pei tian* 以德配天 ovvero usare la virtù per realizzare la virtù del cielo. Caratteristica del sovrano confuciano è la sua incarnazione dell'ideale del *ren*, dell'uomo di valore, che si impone con l'uso della benevolenza poiché possiede la virtù, *de* 德⁷⁷. La sua autorità, *quan* 權, è

⁷⁴M. GRANET, *La pensée chinoise* (1934), cit., pp. 396-397.

⁷⁵Secondo la tradizione il *tian ming* veniva ricevuto direttamente dal fondatore di una nuova dinastia, il quale poi lo trasmetteva ai suoi successori. Se si verificava una degenerazione delle qualità dei membri della dinastia, allora questa doveva terminare ed essere sostituita da un'altra.

⁷⁶S. LEYS, *I detti di Confucio*, trad. it di C. Laurenti, Milano, Adelphi, 2006, p. 41: «Il Maestro disse: chi governa con la virtù è come la stella polare, che rimane immobile mentre tutte le altre stelle le ruotano rispettosamente attorno». Tale principio, ancorché ribadito da Confucio, trova un'altra enunciazione nel *Dao De Ching* 道德经, dove si può leggere: 無為而無不為, *wu wei er wu bu wei*, non agire in modo che nulla non sia fatto. Ciò indica un non agire creativo, che si basa sulla realizzazione della natura cui l'uomo non può opporsi, ma deve imparare ad uniformarvisi. Tale ideale è incarnato dal mitico sovrano Shun. Tale principio ha notevoli implicazione che non è possibile indagare in questa sede. Per un approfondimento si rinvia a J.J.L. DUYVENDAK, *The Philosophy of Wu Wei*, in «Études Asiatique», 3/4 (1947), pp. 81-102.

⁷⁷È importante qui richiamare l'attenzione sulla costruzione dell'ideogramma. Esso è composto da tre parti, una indicante la condotta dell'uomo, una il cuore, e poi in altro a destra è visibile una freccia che punta per l'esterno della parte bassa (ossia il cuore). Generalmente con tale ideogramma si indica la virtù del *Dao*, la condotta morale, la fede, le aspirazioni, la benevolenza, la profonda

un'autorità morale e di accertamento dei cambiamenti, delle circostanze, in modo tale da adeguare la propria condotta, che è personale e politica insieme.

Strumenti di governo sono la benevolenza *ren* 仁, e la giustizia *yi* 義. L'ideogramma *ren* 仁 è composto da due parti: la parte sinistra che indica l'uomo e la parte destra, due tratti paralleli, che indica il numero due. Esso esprime le relazioni che ineriscono agli esseri umani, il senso della relazione che deve essere umana, benevola, buona, ed ispirata alla virtù. Il punto di partenza nella relazione con l'altro è dentro se stessi, per un'esigenza di lealtà verso se stessi, di equilibrio, d'equità, e di misura. Questo concetto è spesso affiancato a quello di *shu* 恕, mansuetudine, ovvero non fare agli altri ciò che non vuoi sia fatto a te. I legisti spiegano il concetto di *ren* associandolo all'interesse pubblico⁷⁸.

L'ideogramma *yi* 義 include l'elemento *wo* 我 che tradotto in italiano vuole dire "io". Ciò ad indicare l'investimento del singolo verso il modo di stare nel mondo e nella comunità umana attraverso la personale interpretazione della tradizione collettiva. Quindi giusto è ciò che è appropriato a una circostanza particolare, ad una data situazione. La situazione in questione è data dal *li*, che caratterizza la qualità del tempo. *Yi* indica anche ciò che è corretto in riferimento a persone dotate di autorità come il padre o il sovrano. Esso implica il corretto uso dell'autorità secondo le norme morali⁷⁹.

Fase fondamentale per il potere sovrano individuata dal confucianesimo è la rettificazione dei nomi, *zheng ming* 正名. Nella rettificazione dei nomi si esplica in maniera più autentica il carattere ordinante del sovrano. Bisogna rettificare i nomi secondo rettitudine, secondo l'ideale di giustizia, per eliminare il dubbio e consentire alla condotta virtuosa di emergere. Una famosa glossa recita: "governare, *zheng* 政, equivale ad essere nella rettitudine, *zheng* 正". Ordinare

gratitudine. Ciò che importa è che questi sentimenti si generano nel cuore per poi essere manifestati all'esterno.

⁷⁸Si rinvia a WING-TSIT CHAN, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1963, pp. 788, 789; ZHANG DAINIAN, *Key Concepts in Chinese Philosophy*, E. Ryden (translated and edited by), Beijing, Foreign Languages Press, New Haven-London, Yale University Press, 2005 pp. 311-321; A. CHENG, *Storia del pensiero cinese*, cit., p. 54.

⁷⁹Si veda A. CHENG, *Storia del pensiero cinese*, cit., p. 61; ZHANG DAINIAN, *Key Concepts in Chinese Philosophy*, cit., pp. 285-310;

vuol dire rettificare per poter conservare la rettitudine, e con essa l'armonia sociale, ossia la salute del corpo sociale. Questo concetto è sintetizzato bene nel duplice significato dell'ideogramma *zhi* 治, che significa governare ma anche curare un organismo malato per ristabilirvi un equilibrio perduto⁸⁰. Celeberrimo a tale proposito è il dialogo XIII, 3 di Confucio. Esso recita:

«Zilu chiese: se il sovrano di Wei vi affidasse il governo del paese, che fareste per prima cosa?

Il Maestro: rettificarei senz'altro i nomi.

Zilu replicò: sul serio? Non sarà un po' forzato? A che cosa serve rettificare i nomi?

Il Maestro disse: come sei rozzo a volte! Un gentiluomo non parla di ciò che non conosce. Se i nomi non sono corretti, il linguaggio è privo di oggetto. Quando il linguaggio è privo di oggetto, agire diventa impossibile. Quando agire diventa impossibile, i riti e la musica inaridiscono. Quando i riti e la musica inaridiscono, le pene e i castighi non vanno a buon fine. Quando le pene e i castighi non vanno a buon fine, il popolo non sa più come comportarsi. Per questo, un gentiluomo deve essere in grado di dire quello che pensa e di fare quello che dice. In materia di linguaggio, un gentiluomo non lascia nulla al caso»⁸¹.

Denominare qualcuno in un certo modo equivale a nominarlo tale. Una stretta relazione deve essere tracciata tra i nomi e la realtà. Importante a tale scopo quindi è anche la capacità di differenziazione.

La posizione dei legisti, *Fa Jia* 法家, è diametralmente opposta a quella dei confuciani. Essi riconoscono la virtù dei saggi sovrani del passato, Yao e Shun, ma li ritengono dei casi eccezionali difficili da ripetersi nei tempi moderni. Per loro, la benevolenza verso gli altri non può generarvi benevolenza. Il saggio sovrano deve

⁸⁰È utile ricordare che per la medicina tradizionale cinese curare significa prevenire. L'attività del medico consiste nell'evitare che l'organismo si ammali, attraverso la conservazione dell'equilibrio interno, che dipende da una corretta alimentazione. Nella politica di governo la corretta alimentazione dipende dall'applicazione della virtù e dei principi morali.

⁸¹S. LEYS, *I detti di Confucio*, cit., pp. 98-99.

poggiarsi sulla legge e non sulla saggezza. Egli ha bisogno della legge così come l'artigiano ha bisogno del compasso per disegnare un cerchio. La legge infatti indica un modello cui conformarsi. Spesso essa è associata al compasso, *gui* 規, e alla squadra, *ju* 矩, del carpentiere⁸². Le due parole *gui ju* 規矩 designano l'insieme delle regole da rispettare. La legge, una volta promulgata, diventa la misura dell'agire umano, uno strumento neutro che si applica da sé, senza l'intervento soggettivo e morale di colui che la utilizza.

Un altro termine con cui si indica la legge è *lu* 律. Esso compare solo all'interno dei codici, e designa i capi in cui è diviso il codice stesso. Spesso è usato anche per tradurre il termine statuto⁸³.

Il concetto di autorità, traducibile in senso lato con *quan* 權 (letteralmente il peso di una stadera), indica per il legisti il potere assoluto del sovrano esercitato nella giusta misura, idonea a conservare la retta norma. Potere assoluto in quanto il principe è il solo che può stabilire la retta norma, ma una volta fissata anche egli vi è soggetto. Recita il libro di Lord Shang⁸⁴:

«Orderly government is brought about in a state by three things. The first is law, the second good faith, and the third right standards. Law is exercised in common by the prince and his ministers. Good faith is established in common by the prince and his ministers. The right standard is fixed by the prince alone. If a ruler of men fails to observe it, there is danger; if prince and ministers neglect the law and act according to their own self-interest, disorder is the inevitable result. Therefore if law is established, rights and duties are made clear, and self interest does not harm the law, then there is

⁸²Per un approfondimento del rapporto fra i pesi e le misure con il concetto di legge si veda A.F.P. HULSEWÉ, *Weights and Measures in Ch'in Law*, in *State and law in East Asia: festschrift Karl Büniger*, ed. by E. Dieter, F. Herbert, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1981, pp. 25-39.

⁸³Per approfondire la nascita del concetto di legge nella Cina antica, pre-imperiale, e le implicazioni mitologiche (il mito dei barbari Miao) in cui essa sembra coinvolta, si segnalano D. BODDE, *Myths of Ancient China*, in *Mythologies of the Ancient World*, ed. by S.N. Kramer, New York, Anchor Books, 1961, pp. 372-376; J. NEEDHAM, *Science and Civilisation in China*, II, cit., pp. 550-552; J. LEGGE, *The Chinese Classics*, III, cit., pp. 591-593.

⁸⁴Un classico del pensiero legista, attribuito a Shang Yang, 商鞅, ministro di Qin, scritto tra il IV ed il III sec. a.C. Il testo riporta le idee di governo dell'autore. Le sue politiche permisero all'imperatore Qin di unificare per la prima volta il mondo cinese in un unico impero.

orderly government. If the fixing of the right standard is decided by the prince alone, there is prestige. If the people have faith in his rewards, then their activities will achieve results, and if they have faith in his penalties, then wickedness will have no starting point. Only an intelligent ruler loves right standards and values good faith, and will not, for the sake of self interest, harm the law. For if he speaks many liberal words but cuts down his rewards, then his subjects will not be of service; and if he issues one severe order after another, but does not apply the penalties, people will despise the death penalty»⁸⁵.

Il potere autoritario dei legisti è nella nozione di “posizione di forza”, *shi* 勢. Il potere è legato non più al valore personale del sovrano, ma all'efficacia delle istituzioni, espressione della legge e della posizione di forza. Quest'ultima è caratterizzata dalla neutralità, strumentalità, oggettività, e può essere impiegata da chiunque. Qui trova origine la struttura burocratica del potere amministrativo cinese.

I legisti arrivano alla conclusione di uno stato ordinato partendo dalla legge che genera armonia ed ordine, e non dalla benevolenza come fanno i confuciani. Per i legisti non ci deve essere spazio per la premiazione dei virtuosi ma solo per la punizione delle violazioni. La saggezza appartiene alla natura dell'uomo come singolo, ed egli non può apprendere la sua natura da un'altra persona. Solo la certezza della pena e della punizione può frenare gli individui e la società dal degenerare nel disordine. In cinese legge è tradotto con *fa* 法. Essa indica al contempo modello e punizione. I legisti promuovono la teoria del governo della legge, *fa zhi* 法治, contro l'idea confuciana del governo dell'uomo. Yin Wen illustra molto bene la differenza fra il governo per mezzo dell'uomo ed il governo per mezzo della legge:

«Tien-tsen (田子), en lisant le Chou (king), dit: L'époque (où régnait) Yao (堯) était en grande paix. Song-tseu (宋子) dit: Est-ce le gouvernement de l'homme saint (聖) qui a procuré cela?. P'ong Mong (彭蒙), qui se tenait à

⁸⁵J.J.L. DUYVENDAK, *The Book of Lord Shang*, London, Arthur Probsthain, 1928, p. 261.

côté, quittant le rang, répondit: C' est le gouvernement des lois saintes (聖法之治) qui a produit cela; non pas le gouvernement de l'homme saint. Song-tseu répliqua: Entre l'homme saint et la loi sainte, quelle est la différence? Pong Mong ajouta: La confusion que le maître apporte dans les noms (亂名) est extrême; sa sainteté à lui, l'homme la tient de lui-même; sa sainteté à elle, la loi la tient de sa raison propre (自理). La raison, on la tient de soi-même (己), mais le soi n'est pas la raison. Le soi peut susciter la raison, mais la raison n'est pas le soi. Quand un homme saint gouverne, il gouverne seul; quand c'est la loi sainte qui gouverne, alors il n'y a personne qui ne gouverne: c'est l'intérêt des dix mille générations, mais il n'y a que l'homme saint qui puisse parfaire cela»⁸⁶.

I legisti credono nella natura malvagia dell'uomo, che deve essere controllata con leggi severe e rigore militare. Il principio recita *ming fa zhong xing* 明法重刑, essere chiari circa la legge e severi con le punizioni. La legge è per loro l'unico strumento adatto a governare. Il suo carattere è eminentemente penale, poiché il suo scopo è quello di fissare premi, *chang* 賞, che incoraggiano i buoni comportamenti e punizioni, *xing* 刑, che scoraggiano i cattivi comportamenti. Bisogna dunque premiare le gesta positive e punire gli errori. Le azioni encomiabili non si basano su distinzioni soggettive. Per i legisti le differenze fra nobili, ministri, umili, superiori, inferiori, anziani, giovani non possono in alcun modo influenzare l'applicazione della legge. Anche il merito acquisito in passato non deve influire in alcun modo sul demerito acquisito successivamente, così come la condotta esemplare passata non può derogare al male commesso successivamente. Detto eguagliamento è il risultato di un forte accentramento politico. Scrive Lord Shang:

«The way in which a sage administers a state is by unifying rewards, unifying punishments, and unifying education. The effect of unifying rewards is that the army will have no equal; the effect of unifying

⁸⁶P. MASSON-OURSSEL, KIA-KIEN TCHOU 朱家燧, *Yin Wen-tseu* 尹文子, in «T'oung Pao», Second Series, 15 (1914), pp. 557-622: 592.

punishments is that orders will be carried out; the effect of unifying education is that inferiors will obey superiors. Now if one understands rewards, there should be no expense; if one understands punishments, there should be no death penalty; if one understands education, there should be no changes, and so people would know the business of the people and there would be no divergent customs. The climax in the understanding of rewards is to bring about a condition of having no rewards; the climax in the understanding of punishments is to bring about a condition of having no punishments; the climax in the understanding of education is to bring about a condition of having no education»⁸⁷.

La legge viene scritta in documenti conservati negli uffici governativi e annunciata al popolo. In tal modo il popolo è messo a conoscenza delle punizioni e di ciò che è considerato illegale e legale, nonché esso è reso immune dalla manipolazione dei nobili⁸⁸. Lord Shang ribadisce che la legge deve essere chiara, e facile da comprendere, in modo tale che il popolo sappia che cosa evitare e a che cosa aspirare. Con la legge scritta gli ufficiali di governo non osano trattare il popolo non conformemente alla legge, e non lo sfidano ad infrangerla. In modo da favorire la conoscenza della legge, lord Shang suggerisce che tutti gli ufficiali coinvolti nella sua redazione devono essere obbligati a rispondere alle domande sollevate dal popolo circa la comprensione ed interpretazione del dato normativo. Si può leggere nel libro di Lord Shang:

«The Duke questioned Kung-sun Yang, saying:

“Supposing that one established laws and mandates today, and wished that, tomorrow, all government servants and people, throughout the empire, should understand them clearly and apply them, so that all should be as one, and should have no selfish intentions — how can one bring this about?”

⁸⁷J.J.L. DUYVENDAK, *The Book of Lord Shang*, cit., p. 275. È utile ricordare che la prima decisione assunta da Qin Shihuang, unificatore del mondo cinese, fu l'unificazione dei pesi e delle misure. Unificazione che è a un tempo esigenza pratica per il commercio, ma in senso lato anche eguagliamento del metro di giudizio, della misura della giustizia.

⁸⁸Citato in T'UNG – TSU CH'Ü, *Law and Society in Traditional China*, cit., p. 228.

Kung-sun Yang replied:

“There should be instituted, for the laws, government officers who are able to understand the contents of the decrees, and who should be the regulators of the empire. Then they should memorialize the Son of Heaven, whereupon the Son of Heaven would personally preside over the law and promulgate it. All should then issue to their inferiors the mandates they have received, and the law officers should preside personally over the law and promulgate it. When people venture to neglect practising the items named in the promulgations of the *officers presiding* over the law, then each one is punished according to the item in the law which he has neglected. In the eventuality of these officers, who preside over the law, being transferred or dying, students should be made to read the contents of the law and a standard of knowledge should be fixed for them, so that, within a certain number of days, they should know the contents of the law, and for those students who do not reach the standard, a law is made for punishing them. Should any one dare to tamper with the text of the law, to erase or add one single character, or more, he shall be condemned to death without pardon. Whenever government officials or people have questions about the meaning of the laws or mandates, to ask of the officers presiding over the law, the officers should, in each case, answer clearly according to the laws and mandates about which it was originally desired to ask questions, and they should, in each case, prepare a tablet of the length of 1 foot 6 inches, on which should be distinctly inscribed the year, month, day and hour, as well as the items of law about which questions were asked, for the information of the government officials or of the people”⁸⁹.

⁸⁹J.J.L. DUYVENDAK, *The Book of Lord Shang*, cit., pp. 327-328.

Il valore infallibile della legge è dato dalla rettificazione dei nomi o unificazione delle parole e dalla determinazione delle specificità, 定分 *ding fen*. Attraverso questo meccanismo si può assicurare l'universalità e l'oggettività della legge⁹⁰.

Tra i legisti più importanti citiamo qui Han Fei Tseu 韓非子, morto nel 233 a.C., la figura più rappresentativa della scuola, per importanza paragonabile a Confucio. Han fei nei suoi discorsi ribadisce che il governo non si deve basare solo sulle qualità soggettive del sovrano e sulla sua abilità di controllare le circostanze. Le leggi e le ordinanze devono essere affisse negli uffici dell'amministrazione, e le pene rivolte a tutti i soggetti. Le ricompense devono essere attaccate all'osservanza rispettosa della legge, ai meriti militari, e le punizioni alla sua violazione. Può capitare che i superiori considerino onorabile qualcosa che sia contraria al buon governo e quindi cadono in errore durante la loro funzione. È necessario governare senza essere influenzati da interessi egoistici, altrimenti ciò porterà al disordine nel paese. Per evitare che ciò si verifichi bisogna ricorrere alla legge, unico strumento adatto per governare. Han fei critica l'utilizzo dei mezzi di governo dei tempi antichi poiché non convengono più all'epoca attuale. Un aneddoto pittoresco illustra la sua tesi: un uomo dei Song arava un campo. Al centro del campo c'era un albero. Una lepre correndo arriva e si scontra contro il tronco, si rompe il capo e muore. L'uomo allora abbandonò l'aratro e si mise vicino all'albero nella speranza di prendere un'altra lepre, ma non la prese mai e venne deriso dalla gente dei Song. Nel tentativo di governare le generazioni attuali utilizzando i metodi antichi ci si comporterà come l'uomo che attende sotto l'albero. Viene fatta tabula rasa della tradizione, in quanto difficile da identificare chiaramente⁹¹. Han fei critica molto le

⁹⁰Si rinvia il lettore al paragrafo 8 del libro di Lord Shang, intitolato *The unification of words*. In J.J.L. DUYVENDAK, *The Book of Lord Shang*, cit., pp. 234 e seguenti.

⁹¹J.J.L. DUYVENDAK, *The Book of Lord Shang*, cit., p. 173: «Former generations did not follow the same doctrines, so what antiquity should one imitate? The emperors and kings did not copy one another, so what rites should one follow? Fu Hsi and Shen nung taught but did not punish; Huang ti, Yao and Shun punished but were not angry; Wen wang and Wu wang both established laws in accordance with what was opportune and regulated rites according to practical requirements; as rites and laws were fixed in accordance with what was opportune, regulations and orders were all expedient, and weapons, armour, implements and equipment were all practical. Therefore, I say: «There is more than one way to govern the world and there is no necessity to imitate antiquity, in order to take appropriate measures for the state».

idee confuciane del governo per mezzo della benevolenza *ren* 仁, e giustizia *yi* 義. Egli considera tali metodi non più adatti per le nuove generazioni. Solo la legge, con il timore della punizione, può correggere i malvagi. La legge deve essere uniforme e stabile, ed il sovrano deve ricompensare senza riserve e punire senza concedere grazie. Han fei ammonisce che non bisogna concedere troppo onore ai letterati e a coloro che praticano lo *ren* e *yi*. Essi indeboliscono il paese. Egli elogia il sovrano che si impegna ad incrementare la ricchezza e la potenza militare dello stato, *fu guo qiang bing* 富国强兵, ovvero arricchire lo stato e potenziarne la forza militare.

Due esempi vengono illustrati per attaccare le idee confuciane. Uno riguarda un figlio che denunciando il padre in tribunale viene punito per mancanza di pietà filiale. Un altro riguarda un figlio che non partecipa alla guerra del suo principe per non lasciare il padre anziano solo e senza attenzioni, e quindi viene lodata la sua pietà filiale. Entrambe queste condotte, approvate dal confucianesimo, sono invece condannate dai legisti poiché non permettono al sovrano di lavorare per il bene del paese, poiché le cattive condotte non vengono denunciate ed il popolo diserta la guerra.

Han fei individua i “cinque vermi roditori” dannosi per lo stato: 1. gli intellettuali che prendono in prestito dagli antichi sovrani ed invocano incessantemente lo *ren* e lo *yi*, si vestono a festa, creano problemi alla legge attraverso i loro discorsi, disorientano il cuore del principe; 2. i loquaci che falsificano le istituzioni e le parole, che usano degli appoggi esteriori per sostenere i loro interessi privati a danno dell'interesse generale; 3. i bulli che si circondano di una clientela, influenzano la sincerità per mettersi in valore, ma violano le regole amministrative; 4. i commercianti e i lavoratori che consegnano della merce di cattiva qualità per accumulare ricchezza, ed intendono usurpare i profitti che dovrebbero ritornare all'agricoltura; 5. coloro che conducono gli affari pubblici e lavorano per il loro solo interesse privato, e aspettano la visita degli uomini importanti senza prendersi alcun disturbo. Questi sono i cinque vermi roditori della

società. Se il sovrano non riesce a debellarli dal suo regno non dovrà meravigliarsi se vedrà il suo stato perire e la sua dinastia rovinarsi.

L'arte di governare non può basarsi sulle qualità naturali del popolo, ma deve invece sottomettere tutti ad una legge permanente ed inesorabile:

«Lorsque le pays est gouverné par un homme saint, celui-ci n'attend pas que les hommes fassent le bien pour lui plaire, mais il fait en sorte que les hommes ne puissent faire le mal. S'il attendait que les hommes fissent le bien pour lui plaire, dans le territoire, on n'en compterait pas dix qui le feraient; mais s'il fait en sorte que les hommes ne puissent faire le mal, alors, dans le pays tout entier, il peut obtenir ce résultat. Celui qui gouverne emploie ce qui est nombreux [adopte le général] et rejette ce qui est rare [néglige le particulier]; c'est pourquoi il ne se préoccupe pas de la vertu, mais de la loi. S'il fallait attendre [qu'on eût trouvé] une tige qui fut droite naturellement, on ne ferait pas une flèche en cent générations; si l'on attendait [qu'on eût trouvé] un bois naturellement rond, on ne ferait pas une roue en mille générations. Des tiges naturellement droites, des bois naturellement ronds, en cent générations, on n'en trouve pas une fois. Et cependant, depuis des générations, on monte dans des chars et l'on chasse avec l'arc. Comment cela? C'est que l'art de redresser et de courber le bois a été appliqué. Bien qu'il y ait [des cas dans lesquels] on n'ait pas à attendre de redresser et de courber [le bois], et qu'il existe des tiges naturellement droites et des bois naturellement ronds, le bon ouvrier n'en fait pas cas. Pourquoi? Parce que ceux qui montent dans les chars, ce n'est pas qu'un seul homme; ceux qui tirent à l'arc, ce n'est pas qu'un seul coup (il n'y aurait donc pas assez de chars ou de flèches pour tous les hommes). Le système qui consiste à ne pas s'en remettre aux récompenses et aux châtiments, mais à compter sur la bonté naturelle du peuple, le souverain avisé n'en fait pas cas. Pourquoi? Parce que la loi d'un pays ne doit pas se perdre et ceux qui sont gouvernés, ce n'est pas qu'un seul homme (c'est-à-dire la loi a une existence objective et le souverain ne gouverne pas que

pour un seul homme). C'est pourquoi le souverain qui a l'art [de gouverner] ne fait pas fonds sur le bien qui n'est qu'accidentel, mais se conduit d'après ce qui est permanent (c'est-à-dire la loi)»⁹².

I legisti non condividono il principio confuciano per cui l'ordine non può essere cambiato dalla volontà del sovrano in quanto vi è sottomesso. Al contrario la legge è uno strumento di governo nelle mani del figlio del cielo. Essi riconoscono solo al saggio sovrano Yao 尧 la possibilità di governare senza l'uso della legge. Alla frase di Mencio per cui l'amore verso i genitori ed il rispetto degli anziani avrebbero portato ad un mondo tranquillo, i legisti rispondono dicendo che l'amore verso i genitori è un amore parziale che dimostra discriminazione, parzialità. Se le persone sono numerose e discriminanti ciò produrrà un disordine⁹³. A tale proposito argomenta Lord Shang dicendo che governare attraverso la virtù conduce il popolo ad amare i propri famigliari. Governando invece con mezzi non virtuosi, conduce il popolo ad amare le regole. Quando il governo mostra virtù, allora i trasgressori saranno portati a nascondersi, quando invece esso fa ricorso a strumenti diabolici allora i crimini saranno puniti. Quando i trasgressori restano nascosti allora il popolo è superiore alla legge. Quando i crimini sono puniti allora è la legge ad essere superiore al popolo. Quando le persone sono superiori alla legge allora ci sarà il disordine, quando invece è la legge ad essere superiore allora l'esercito sarà forte⁹⁴.

Affinché la macchina statale ideata dai legisti possa funzionare correttamente, questa deve basarsi su un corpo burocratico. Attraverso una serie di tecniche, *shu* 術, il sovrano si garantisce uno stretto controllo sui burocrati e tramite questi sul popolo. Han fei scandisce la tecnica politica in due momenti: mettere a riscontro la realtà dei fatti, *shi* 實, e la denominazione della funzione, *ming* 名. Il nome, *ming*, indica in questo contesto il titolo o la denominazione di una funzione con la competenza richiesta⁹⁵ per esercitarla, e la realtà, *shi*, o forma, ovvero la modalità

⁹²J. ESCARRA, *Le droit chinois*, cit., pp. 54-55.

⁹³J.J.L. DUYVENDAK, *The Book of Lord Shang*, cit., p. 225.

⁹⁴Ivi, p. 207.

⁹⁵Da qui l'importanza cruciale per il reclutamento dei più capaci nel corpo dei burocrati.

in cui la funzione è effettivamente adempiuta in pratica⁹⁶. Si tratta di verificare la competenza reale del burocrate in base al suo titolo, ossia l'adeguatezza fra forme e nomi, e di conseguenza elargire punizioni e castighi. Questa è una caratteristica essenziale dell'amministrazione cinese che si risolse nell'istituzione del sistema degli esami statali per il reclutamento dei funzionari⁹⁷.

La concezione totalitaria del potere allo stato puro, incentrata esclusivamente sulla figura del sovrano, è assicurata dalla legge, dalla posizione di forza, e dalle tecniche di controllo.

Le due scuole sopra descritte convissero nel tessuto sociale e nell'organizzazione politica per circa due millenni. I loro contenuti furono tenuti in perenne tensione dal confronto dialettico, che ne assicurò il dinamismo ed in un certo senso l'avvicinamento. Si delineano così i lineamenti del pensiero giuridico cinese, che è in parte confuciano ed in parte legista (ma anche moista e logica). Il filosofo che ha tentato questa sintesi è stato Xunzi⁹⁸ (nato fra il 340 e il 305 a.C.), allievo di Confucio. Egli rimprovera ai legisti il loro esclusivo ricorso alla forza, proponendo un modo di governare capace di integrare senso d'umanità e punizioni, carisma morale e gestione del potere. La novità del suo pensiero è nella concezione dell'uomo e del suo ruolo nella natura. L'uomo, facendo uso della sua capacità di distinguere, è colui che deve portare a compimento l'opera cosmica del cielo e della terra. Nel fare ciò egli non deve eccedere l'ambito in suo potere. La sua opera consiste nel conferire ordine all'universo, attraverso il ricorso ai *li*, ai riti. Il principio dell'ordinamento è nei riti e nel senso morale, posti dall'uomo di valore.

⁹⁶A. CHENG, *Storia del pensiero cinese*, cit., p. 242. Si veda anche J. MAKEHAM, *Name and Actuality in Early Chinese Thought*, Albany, State University of New York Press, 1994, p. 69.

⁹⁷Il sistema dei concorsi ufficiali fu adottato per la prima volta in epoca Song (960 – 1279 d.C.). Molti giovani, grazie all'aiuto della famiglia o addirittura di tutto il villaggio d'origine, si dedicavano allo studio, frequentavano scuole private, nel desiderio di cambiare le sorti della propria vita ed il destino di una famiglia o di un villaggio, diventare da contadini dei dignitari. In molti fallivano e si guadagnavano da vivere facendo da precettori, segretari, maestri, scrittori di opere teatrali, di epitaffi, di romanzi, di manuali, di biografie, ecc... Di conseguenza il tasso di alfabetizzazione era piuttosto alto. Il sistema degli esami statali fu oggetto di attenzione da parte degli illuministi europei.

⁹⁸Per una traduzione dei suoi scritti si veda J. KNOBLOCK, *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*, 2 voll., Stanford, Stanford University Press, 1988, 1990.

Per Xunzi la natura dell'uomo è malvagia, e ciò che vi è di buono è artificiale. La natura umana ha bisogno di essere raddrizzata, e ciò è possibile solo con il ricorso alle leggi. La morale invece risiede nei riti, che furono creati dai santi, come il vasaio modella l'argilla per farne dei recipienti, e non invece prodotti dalla natura umana. I riti sono un prodotto del principio di equa ripartizione delle risorse, *fen* 分, elemento essenziale che sta all'origine del vivere in società, e che lega gli individui in un rapporto di reciproca dipendenza. Il principio di ripartizione dipende dalla conoscenza oggettiva e dal giudizio di valore. Tale conoscenza si basa sulla rettificazione dei nomi, per cui conoscere equivale a riconoscere distinzioni di categorie qualitative preesistenti⁹⁹.

Tale processo di avvicinamento delle due scuole è noto come confucianizzazione della legge, *ru jia hua* 儒家化. Dunque un riconoscimento legale dei *li* senza turbarne l'obiettivo originario. Durante i regni dei saggi sovrani del passato le cinque punizioni (tatuaggio, taglio del naso, taglio della gamba, castrazione e pena capitale, così come le bastonature ed il riscatto) vengono istituzionalizzate. Semplicemente l'influenza morale è la base e le punizioni il supplemento dell'arte di governo. Mencio sostiene che la virtù sola non è sufficiente per l'esercizio del governo, e la legge non può applicarsi da sola. La legge deve essere un avvertimento. Bisogna trattare con educazione coloro che si rivolgono con correttezza, e punire coloro che si presentano scorrettamente, con cattiveria. Si legge nel *Chou king*: punire per non dover più punire, 辟以止辟 *pi yi zhi pi*¹⁰⁰. Educare e punire sono dunque due strumenti complementari che vanno dosati continuamente. Punire senza educare non porterà mai a debellare il male dalla società, così come educare senza punire non porterà mai alla punizione dei malvagi, questo è l'ammonimento di Hsun-tzu. Dunque è necessario che i *li* siano incorporati nei codici. Molti confuciani si adoperano per scrivere commentari delle leggi, utilizzati poi nei processi. Si inizia a fare ricorso agli antichi annali del

⁹⁹A. CHENG, *Storia del pensiero cinese*, cit., p. 226.

¹⁰⁰J. LEGGE, *The Chinese Classics*, I, cit., p. 541. Il primo ideogramma contiene anche il senso di legge oltre che punizione, quindi la frase può essere tradotta anche in legiferare bene per non dover più legiferare.

periodo delle primavere e autunni, per decidere casi giudiziari, *chun qiu jue yu* 春秋决狱¹⁰¹. Il confucianesimo esercita molta influenza sull'amministrazione della giustizia. Come ufficiali i confuciani assumono responsabilità giudiziali. Nella Cina imperiale i poteri legislativo, esecutivo e giudiziario non sono separati. Spesso le sentenze vanno oltre il dato legale, e l'interpretazione della legge è molto libera. Essi comunque godono di estrema considerazione sociale ed i loro principi etici sono tenuti in maggiore considerazione rispetto all'autorità della legge. L'incorporazione nella legge dei principi confuciani avviene tecnicamente attraverso la locuzione “antichi principi”, che è un esplicito richiamo ai testi classici, i cui custodi ed interpreti sono i confuciani stessi. La connessione fra i *li* e la legge è visibile nei codici delle varie dinastie. Per capire a fondo la legge bisogna compararla con gli antichi libri dei *li*. Le distinzioni sociali formate dai *li* sono visibili nella legge attraverso i privilegi riconosciuti, o attraverso le leggi suntuarie ecc... il sistema del lutto è tenuto in considerazione nei processi per il computo della pena, così come la pietà filiale funge da scriminante. I *li* influenzano molto le leggi sulla famiglia, matrimonio ed eredità. Ch'en Ch'ung, ministro della giustizia del I secolo scrive che ciò che non è considerato dai *li* è punito, andare oltre i *li* significa entrare nella punizione, *li* e punizione sono l'interno e l'esterno della stessa cosa¹⁰². Una regola di comportamento quando sanzionata a livello sociale è considerata *li*, quando sanzionata dal giudice allora rientra nella legge, *fa* 法. Una stessa regola quindi può essere sanzionata socialmente e legalmente. Ciò le conferisce maggiore forza per ordinare i membri della società.

L'unificazione delle idee legiste ed i riti confuciani si ha formalmente con il codice della dinastia Tang nel 653 d.C., in cui i *li* sono per la prima volta formalizzati nella legge, e la legge diviene espressione del diritto naturale. Il prodotto finale di questa tradizione giuridica è il codice Qing del 1740, l'ultimo codice della Cina imperiale.

¹⁰¹Tali annali rappresentano il modello canonico del giudizio secondo equità.

¹⁰²T'UNG – TSU CH'Ü, *Law and Society in Traditional China*, cit., p. 379.

Sebbene i legislatori non hanno avuto la meglio sui confuciani, è possibile trovare molte tracce dei loro contributi nei codici imperiali. Un esempio possono essere: la costante enfasi sulle materia di diritto penale, la mancanza di procedure giudiziarie, la presunzione di colpevolezza dell'imputato e la tecnica della differenziazione all'interno del processo. Tale tecnica riconduce il dato normativo da una dimensione generale ed astratta alla dimensione concreta del caso da giudicare¹⁰³.

La confucianizzazione della legge è stato un processo graduale, iniziato con la dinastia Han (dal 206 a.C. al 220 d.C.)¹⁰⁴, e completato con le dinastie Sui (581 – 618 d.C.) e Tang (618 – 907 d.C.).

4. Caratteristiche del diritto cinese

Nella storia del pensiero politico cinese il diritto non è in relazione dialettica con la religione. Non troviamo tracce di una legge rivelata da Dio, né l'applicazione della legge dipendeva da un potere religioso o magico. La giustizia è declinata secondo l'ordine naturale e morale. Gli spiriti protettori riconosciuti erano onorati con i *Li* appropriati, ma raramente se ne faceva uso in processo attraverso le ordalie. Si trova scritto negli annali ufficiali che tutti i reati commessi dai sudditi sarebbero stati riportati dagli spiriti al dio della città, che avrebbe fatto in modo di

¹⁰³Per una ricostruzione del dibattito legista e confuciano intorno a questo concetto si veda D. BODDE, C. MORRIS, *Law in Imperial China, Exemplified by 190 Ch'ing Dynasty Cases, with Historical, Social, and Juridical Commentaries*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1973, pp. 30-38.

¹⁰⁴Il primo atto in questa direzione fu compiuto dall'imperatore Wu (140 – 88 a.C.) con l'adozione della teoria *bachu baijia, du zun rushu* 罢黜百家, 独尊儒术, ovvero abolire tutte le scuole non confuciane e adottare il confucianesimo come ideologia dello stato.

causare la punizione di tali condotte facendone scoprire l'accaduto alle autorità di governo¹⁰⁵. L'ufficiale Wang Hui-tsu 汪輝祖 (1730 – 1807) era popolare per recarsi nel tempio del dio della città, offrire incenso e preghiere, ed informare il dio della responsabilità ricevuta per i casi che di volta in volta doveva risolvere. In questo modo egli confidava che il timore generale della popolazione verso le punizioni soprannaturali avrebbe spinto i colpevoli a confessare il crimine.

L'amministrazione della giustizia era il momento in cui si garantiva la sopravvivenza dell'ordine politico. Come evidenziato in precedenza, questo era collegato con l'ordine naturale e morale. I casi di cattiva amministrazione della giustizia e la condanna di innocenti avrebbero alterato l'armonia generale e portato alla caduta della dinastia stessa.

Un'istruzione di Kung Chih-kuei 孔稚珪 ministro della giustizia del V secolo dice: «adesso ci sono più di mille prigionieri nei vari governi locali. Se c'è un caso di ingiustizia in ogni prigione nel corso di un anno, allora più di mille innocenti saranno uccisi. Le lamentele dei morti incideranno sull'ordine armonioso della natura. Questo è di estrema importanza per un governatore saggio, il quale deve essere molto attento circa le cause che porteranno a tale risultato»¹⁰⁶. Quando il paese era soggetto a carestie, siccità, alluvioni, o guerre, molti casi venivano riesaminati. In tali circostanze si faceva spesso ricorso alle amnistie¹⁰⁷. Se un imperatore era insensibile alle calamità, e non poneva un freno alle punizioni, il suo comportamento avrebbe portato a maggiori calamità. Tale sovrano sarebbe stato accusato e considerato in errore.

La giustizia era amministrata in accordo con i cicli delle quattro stagioni. Le esecuzioni capitali avevano a che fare con la fine della vita e quindi dovevano essere eseguite in autunno ed inverno, e non in primavera ed estate che invece sono i periodi della crescita e maturazione. Il governo sospendeva i processi e non

¹⁰⁵Citato in T'UNG – TSU CH'Ü, *Law and Society in Traditional China*, cit., p. 283.

¹⁰⁶Ivi, p. 288.

¹⁰⁷Le amnistie erano concesse anche in occasioni di festa e di gioia per la famiglia imperiale, come l'accesso al trono di un nuovo imperatore, il cambio del titolo del regno, la nomina di un'imperatrice, il compleanno dell'imperatore o dell'imperatrice, il compleanno del futuro erede, la nomina dell'erede.

condannava nel secondo mese, e gli ufficiali dovevano iniziare la loro attività giudiziaria nel primo mese dell'autunno.

Sulla giustizia riposa l'intero ordine giuridico e naturale. Essa è l'attività dinamica che riunisce tutti gli elementi dell'ordine naturale e politico, con l'intento di conservarne la coerenza. Tramite la giustizia i nomi conservano il loro significato, la virtù non viene alterata, le azioni umane sono in armonia con i ritmi della natura, la ritualità sacralizzata dei *Li* esplica tutto il suo carattere ordinante. La giustizia è l'espressione di una volontà costante e perpetua di salvaguardare l'ordine del cielo e della terra. Questa definizione è molto vicina alla visione teologizzante della giustizia di stile platonico e ciceroniano. È interessante richiamare alla mente il passo delle *Institutiones* 1.1 del digesto:

«Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi. [1] Iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere. [2] Iuris prudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia»¹⁰⁸.

L'argomento meriterebbe un approfondimento che purtroppo non è possibile sviluppare in questa sede. Nei capitoli successivi si riprenderanno queste riflessioni nella misura in cui saranno funzionali al presente lavoro.

Il potere politico cinese si è sempre caratterizzato come principio di ordine sociale e morale, ordine inteso come totalità organica¹⁰⁹. Nella formazione del diritto inteso in senso più ampio, come fenomeno ordinante, si ricomprendono generalmente varie fonti: la legge scritta, la consuetudine, l'autorità (giurisprudenza e dottrina), la tradizione¹¹⁰. Tali categorie quando ricercate nel

¹⁰⁸«La giustizia è la volontà costante e perpetua di attribuire a ciascuno il suo diritto. [1] I precetti del diritto sono i seguenti: vivere in modo onorato, non ledere altrui, dare a ciascuno il suo. [2] La giurisprudenza è conoscenza di ciò che appartiene all'ordine delle cose divine e umane, scienza del giusto e dell'ingiusto». Per un approfondimento della storia della giustizia nella tradizione giuridica occidentale il lettore può rivolgersi a D. QUAGLIONI, *La giustizia nel Medioevo e nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2004;

¹⁰⁹J. GERNET, *Cina e Cristianesimo, Azione e Reazione*, trad. it. di A. Crespi Bortolini, Casale Monferrato, Marietti, 1984, p. 28.

¹¹⁰Per un'efficace sintesi e comparazione dell'evoluzione del diritto cinese si rinvia a TSIEN TCHÉ-HAO, *Le modèle du législateur et la science de la législation en Chine*, in *L'educazione giuridica*, V, *Modelli di legislatore e scienza della legislazione*, II, *Modelli storici e comparativi*, a c. di A. Giuliani, N. Picardi, Perugia, Edizioni Scientifiche Italiane, 1988, pp. 489-521; I.J. INSABATO,

sistema giuridico cinese perdonò i tratti tipici assegnateli dalla tradizione giuridica occidentale.

Il diritto cinese tradizionale non conobbe il formalismo giuridico di stampo occidentale. Alcuni studiosi, come Escarra e Granet, parlano di formalismo extra giuridico basato sui rituali, i protocolli, l'impiego di termini appropriati, l'osservanza dei giorni fasti e nefasti, in cui il diritto giocò un ruolo ordinante e la legge positiva ebbe solo un ruolo secondario. Concludono dicendo che si può parlare di formalismo del diritto cinese nella misura in cui tale formalismo formi la base e la realizzazione dei caratteri giuridici. Per loro i cinesi sono inadatti alla regola di diritto, al discorso sillogistico. Scrive su questo punto Granet:

«Cette entente des choses et des hommes est un souple régime d'interdépendances ou de solidarités qui jamais ne saurait reposer sur des *prescriptions inconditionnelles*: sur des Lois. Le prestige du concret, le sentiment de l'occasionnel sont trop puissants, l'ordre humain et l'ordre naturel paraissent trop étroitement solidaires pour que le principe de tout ordre puisse être loué d'un caractère d'obligation ou de nécessité. Ni dans la nature, ni dans la pensée, on ne découvre de véritables contraires, mais uniquement des oppositions d'aspects qui procèdent de simples différences de situations. Aussi l'ascèse naturiste des Taoïstes ne comporte-t-elle ni contre-indications ni indications formelles; aussi l'étiquette confucéenne ne comporte-t-elle ni prescriptions impératives ni tabous stricts. *Puisque tout dépend de congruences, tout est affaire de convenances*. La loi, l'abstrait, l'inconditionnel sont exclus — l'Univers est un — tant de la société que de la nature. De là la haine tenace qu'ont excitée les Légistes et aussi les Dialecticiens. De là le mépris de tout ce qui suppose l'uniformité, de tout ce qui permettrait, induction, déduction, une forme quelconque de raisonnement ou de calcul contraignants, de tout ce qui tendrait à introduire

Lineamenti dello sviluppo del diritto cinese, in «Rivista giuridica del Medio ed Estremo Oriente e giustizia coloniale», 15 (1937), pp. 129-166; WU SHUCHEN, *The Traditional Legal Culture in China*, Beijing, Beijing University Press, 1994; REN XIN, *Tradition of the law and law of the tradition: law, State, and social control in China*, Westport, Conn., London, Greenwood Press, 1997.

dans le gouvernement de la pensée, des choses, des hommes, rien de mécanique ou de quantitatif. On tient à conserver à toutes les notions, même à celle de Nombre, même à celle de Destin, quelque chose de concret et d'indéterminé qui réserve une possibilité de *jeu*. Dans l'idée de *règle*, on ne veut guère voir que l'idée de *modèle*. La notion chinoise de l'Ordre exclut, sous tous ses aspects, l'idée de Loi»¹¹¹.

Per Escarra nel diritto cinese non troviamo categorie astratte, ad esempio mancano i contratti. Le regole sono tratte dalla realtà sociale e, sotto l'imperio di un principio di giustizia che domina tutto il mondo morale, devono essere colate in stampi attraverso dei processi intellettuali (fintanto che questi sono necessari per donare, a queste direzioni di vita, una formula capace di guidare le menti intelligenti). In questo processo la realizzazione ideale del diritto si ha quando l'influenza delle costruzioni pure dello spirito sia minima o nulla. La costruzione del diritto cinese è un esempio di tale ricerca. La volontà artificiale ha trovato poco spazio nella formulazione, e l'argomentazione si è sempre basata su elementi di lavoro concreti¹¹². La nozione di legge come comando o imperio non si poteva sviluppare nel contesto cinese poiché i cinesi hanno sempre preferito riferirsi al concetto di modello.

Tale disconoscimento della legge nella tradizione giuridica cinese è ormai obsoleto¹¹³. La legge ed il codice sono presenti nell'esperienza cinese. Accanto al pensiero filosofico cinese, “filosofia del diritto”, circa l'ordine sociale e la sua organizzazione politica troviamo un solido sistema giuridico, organico e coerente. Accanto alla realtà rurale, alla pratica giornaliera, alla situazione di condivisione tipica delle comunità che vivono in piccoli villaggi, troviamo la poderosa macchina burocratica dell'organizzazione imperiale. Due realtà sembrano convivere, quella informale della ricerca del compromesso, della trattazione fra singoli, e quella formale della giustizia imperiale.

¹¹¹M. GRANET, *La pensée chinoise*, cit., pp. 478-479.

¹¹²J. ESCARRA, *Le droit chinois*, cit., p. 69.

¹¹³Per un giudizio sul contributo di Jean Escarra allo studio del diritto cinese si veda J. BOURGON, «Jean Escarra» in *Dictionnaire des orientalistes français de langue française*, sous la direction de F. Pouillon, Paris, Karthala, 2008.

Il pensiero cinese non si è mai allontanato dal concreto, ed i ragionamenti completamente astratti hanno sempre peccato, agli occhi degli intellettuali, di inconsapevolezza, inattendibilità, inapplicabilità. A questo va aggiunto la naturale ritrosia del linguaggio cinese per le definizioni nette. Ne deriva un “diritto per principi” impregnato da un'esigenza che è eminentemente pratica, dove lo spazio della discrezione è colmato dalla conoscenza-interpretazione dell'ordine naturale¹¹⁴. Il comando della legge diventa imperativo per salvaguardare una conoscenza rituale tradizionale, per tutelare l'ordine politico.

Il diritto cinese non fu mai differenziato dalla morale. Anzi esso è la messa in opera della morale. I precetti giuridici sono utilizzati per completare le regole morali. Nell'obbligazione civile la regola morale è tutto. La legge era considerata un modello, cui l'individuo doveva tendere con la sua condotta. Molte regole venivano ereditate dal passato, e risultavano inadeguate alla mutata realtà sociale, ma erano conservate come modello, come memoria storica. Nella prefazione della revisione del *Ta Ming houei tien* 大明會典 prescritta da Tcheng-tö, 正德, nel 1509, Li Tong-yang 李東陽 dice:

«Ce qui est bon [en soi], actuellement, bien qu'on ne l'applique pas, on l'écrit aussi, 今之善者雖寢亦書 *kin tche hi tchö, souei ts'in yi chou*.— On garde les règles des ancêtres par respect, on n'ose pas les critiquer, et on conserve les faits et exemples de l'antiquité pour servir de modèles. Ce qui est dans le code n'est pas forcément en vigueur. C'est pourquoi les faits ne sont pas conformes à la loi et l'on ne peut corriger [les différences]. L'habitude, en Chine, est de discuter sur des chimères, 鑿空之論 *tsao kong tche louen*; on ne recherche pas l'exactitude»¹¹⁵.

La maggior parte delle disposizioni legali riguardano materie di diritto pubblico-amministrativo e diritto penale secondo il principio *zhu fa he ti, min xing bu fen* 诸法合体, 民刑不分, le varie leggi sono integrate in un'unica legge, senza

¹¹⁴Non ci si può trattenere dal menzionare l'idea del “diritto per principi”. Cfr. G. ZAGREBELSKY, *Il diritto mite. Legge diritti giustizia*, nuova ed. Torino, Einaudi, 1992 («Einaudi Contemporanea», 14).

¹¹⁵WANG TCHEN-SIEN, *中国古代法理学 Tchong kouo kou tai fa li hio, Principes juridiques de l'antiquité chinoise*, Chang-hai, 1925, p. 5.

distinzione fra civile e penale. Le norme di diritto privato sono minime e previste solo in quanto funzionali all'ordine pubblico e allo stato. In materia di diritto di famiglia i codici dinastici prevedevano, rifacendosi ai riti, solo il matrimonio, il ripudio e la successione. In materia di beni la proprietà ed il pegno, in materia di obbligazioni la vendita ed il prestito con interessi. Tali norme erano molto generali e si astenevano dal prevedere dettagli. Gli autori cinesi (黃宗羲 Houang Tsong-hi, 1609-1695) affermano che tale scarsità è imputabile al fatto che le codificazioni antiche erano fatte unicamente per il principe, per lo stato, e che il diritto del principe è superiore a tutto il resto. La nozione del popolo titolare di diritti era sconosciuta alla codificazione imperiale.

La legge altresì non deve contenere previsioni volte a proteggere i beni personali del principe. Recita un principio: tutto ciò che è sotto il cielo è cosa pubblica e non di proprietà privata del principe (天下為公 *tian xia wei gong*). La legge consiste per il principe nella ripartizione delle terre, nel farla coltivare per nutrire e vestire il popolo, aprire scuole per l'istruzione, stabilire il matrimonio per evitare relazioni irregolari, mantenere una forte armata per evitare i disordini. In breve a regolare la vita di tutto il popolo e a proteggere il bene comune¹¹⁶.

Un'altra ragione che spiega la scarsità delle regole civili sta nel fatto che l'enfasi era posta su quelle istituzioni che potevano garantire la conservazione dell'ordine universale. Una vendita o una locazione non rientravano in questo progetto, in questo ordine. Più importanti invece erano il matrimonio e l'eredità. I vuoti del diritto civile erano colmati dagli usi, dall'autorità di immemorabili istituzioni stabilite dalla collettività raggruppata in clan, famiglie, gilde, villaggi. Queste collettività, veri e propri organi extra giuridici, hanno sempre cercato di realizzare delle regole ispirate alla giustizia, all'equità e non a rigidi principi giuridici. Il senso di appartenenza obbligava i singoli a determinati usi, al di fuori del sistema giuridico. Quando qui si parla di usi non si intende un diritto consuetudinario, ma semplici *mores* di una comunità rurale.

¹¹⁶J. ESCARRA, *Le droit chinois*, cit., p. 76.

Inoltre il ricorso al giudice era scoraggiato dagli ingenti costi e dall'incertezza del giudizio. Recita un detto cinese: “di dieci ragioni che possono influenzare il giudice nella sua decisione, nove sono ignote al pubblico”. Questi organi extra giuridici giudicavano attraverso il ricorso a procedure flessibili di concessioni, compromessi, arrangiamenti, in cinese *jiang* 讓 cedere, fare mostra di moderazione. Con questo termine i cinesi indicavano la grande arte del cedere su alcuni punti per poterne rivendicare altri. Non rivendicazione ma compromesso, conciliazione, contrattazione.

Altra peculiarità del pensiero giuridico cinese è l'idea di responsabilità. Questa non trova la sua fonte esclusivamente nella violazione di un obbligo legale. La responsabilità riguarda la violazione dell'ordine umano e dell'ordine universale. Tale violazione si manifestava attraverso le calamità che flagellavano lo stato e l'indigenza del popolo. Questi erano chiari segni dell'inefficacia del sovrano. Se gli inferiori commettevano degli errori è perché i superiori non erano stati in grado di essere da esempio. Se il popolo commetteva dei crimini era perché i capi non osservavano le loro obbligazioni. L'assunzione della responsabilità dunque muove dal basso verso l'alto fino all'imperatore, vertice dell'impero. Punito non sarà il colpevole ma colui che non ha saputo dare il buon esempio. Il padre sarà punito per le colpe del figlio, il villaggio sarà solidale con i suoi membri che hanno commesso un errore. In questo modo tutti sono partecipi e sentono forte la responsabilità per la realizzazione dell'ordine universale. Scrive Lattimore:

«Moreover, in sympathy with the respect for will inherent in the Western concept of responsibility, we judge the ability of a man by his capacity to “do things” with the forces of nature, and to “make things happen” in the world of men. The type of the settler in the wilderness, the pioneer colonizer, that emerges against the background of this tradition of assertive personal responsibility is obvious and to us familiar; but there can be no doubt that he differs from the frontiersman nourished by the Chinese tradition. For the Chinese tradition inevitably tends to appear, to the Westerner, one of passivity. It is probably, in truth, more neutral than

passive; there seems to be a profound instinct for adjusting the forces of nature and of humanity and, in the affairs of humanity, active forces and negative forces, in order to produce a pure harmony in which any conflict of negative and positive is as completely eliminated as possible. So impatiently assertive is the West, however, that it invariably assesses as negative this method of “cancelling out”. To begin with the Chinese method appears, in practice, to fix responsibility not in terms of “who has done something”, but of “what has happened”»¹¹⁷.

Per la tradizione cinese dunque è più corretto parlare di rischio di alterazione dell'armonia che di colpa vera e propria.

Il sovrano cinese era investito del potere assoluto di disporre. Tutto l'impero era controllato dalla sua macchina burocratica che lo rendeva presente ovunque. L'imperatore aveva occhi ed orecchie ovunque. La sua attività politica si realizzava nello studio dell'uomo, e nella comprensione del rapporto cielo-uomo-terra. I risultati di tale riflessione dovevano esprimersi soprattutto nella sua condotta. Questa imponeva ai sottoposti l'imitazione, ma vincolava anche il sovrano stesso. Il sovrano e la sua famiglia erano da esempio per il padre famiglia e la sua famiglia.

Quello che la storia mostra è un popolo cinese da sempre abituato all'idea di collettività. Non esiste appunto l'individuo, ma il singolo è parte di una stretta e complessa rete di relazioni familiari, di clan, locali, di casta ecc... Tali sconfinamenti del collettivo nel privato si rifanno sempre ad un'idea di comunità naturali, e queste comunità vivono, per quanto possibile, in autarchia, conservando una forte volontà di indipendenza dal potere statale, proteggendo i loro membri dalle sue ingerenze. Purché l'ordine pubblico non fosse alterato, dal canto suo il governo delegava volentieri l'organizzazione della vita privata alle istituzioni tradizionali. In contraccambio il popolo sopportava il peso ed il costo di una imponente macchina burocratica, e della stessa corte imperiale, a condizione che l'autonomia privata e delle attività tradizionali fosse rispettata e priva di ingerenze

¹¹⁷O. LATTIMORE, *Manchuria cradle of conflict*, New York, Macmillan, 1932, pp. 80-81.

da parte del potere pubblico. A tale proposito Simon Leys parla di tacito contratto¹¹⁸ fra governanti e governati.

Il sistema giuridico cinese sviluppatosi in circa due millenni è un diritto complesso, precocemente codificato e sistematizzato. Il codice penale ripreso di dinastia in dinastia ha assicurato la continuità delle istituzioni. Accanto alla legge si sviluppò anche una tradizione colta di commentari, costituente una letteratura che influenzò tutta l'Asia. La compiuta codificazione e sistematizzazione del diritto cinese si ebbe solo tra il III ed il VI secolo d.C. Prima di tale periodo troviamo i codici legisti (ed il loro processo di confucianizzazione in epoca Han), testi poco coerenti ed incompleti. La riflessione giuridica cinese ruota principalmente intorno alla pena, strumento ideato inizialmente per controllare ed arginare i barbari e poi in seguito esteso a tutta la popolazione cinese per una sorta d'estensione dello *jus gladii*¹¹⁹. La pubblicazione delle pene aveva lo scopo di dissuadere i trasgressori e di controllarne l'applicazione. L'intero sistema penale era ispirato all'addolcimento delle pene, esigenza sorta dopo il rovesciamento della crudele dinastia Qin. Le cosiddette pene carnali ereditate dall'antichità vennero a poco a poco abolite, a favore del nuovo sistema delle cinque pene. Le gradazioni delle pene variarono nel tempo, fino a raggiungere il numero di trenta alla fine dell'impero. La legge restò sempre la misura delle misure destinata a regolare il mondo civile, designatrice di un sistema fisso e coerente. Tale concetto è riassunto nel termine *lü* 律. Esso porta con sé il concetto di codice, di sistema coerente, ispirato alla gamma pentatonica musicale. Ogni singola legge portava con sé una “denominazione penale” che richiamava una pena calcolata secondo il sistema delle cinque punizioni. Consapevoli della limitatezza delle previsioni legali rispetto alla molteplicità delle condotte umane, i giuristi cinesi, da sempre ispirati ad un principio di semplificazione normativa, (le leggi diminuirono costantemente nel corso delle

¹¹⁸S. LEYS, *La foresta in fiamme. Saggi sulla Cina*, trad. it. di A. Marchetti, J. Pauchard, Firenze, Le Lettere, 2006, p. 57.

¹¹⁹J. BOURGON, *L'équité, c'est la vie. Quelques exemples du vitalisme qui imprègne l'idée de justice en Chine*, in *Disputes au village chinois. Formes du juste et recompositions locales des espaces normatif*, sous la direction de I. Thireau, Wang Hansheng, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2001, pp. 287-309: 309.

varie dinastie), decisero di anteporre al codice una parte introduttiva che condensava le acquisizioni della giurisprudenza antica. Questa parte consisteva in una serie di articoli che definivano i regimi particolari, di tavole che richiamavano il sistema familiare, e una lista delle cosiddette “parole vuote”, una sorta di congiunzioni proprie della sintassi del cinese classico, collegate agli otto ideogrammi fondamentali¹²⁰. Questi richiamavano criteri interpretativi limitandone l'uso arbitrario. L'analogia, ad esempio, era utilizzata solo a favore dell'accusato. A tale parte generale seguiva una parte speciale che definiva le singole infrazioni. Le leggi, ritenute fisse ed immutabili, erano tenute ben distinte. Per le leggi penali era fatto divieto del giudizio per analogia, ed un rigido principio di legalità dei delitti e delle pene era rispettato. L'analogia giuridica, ossia pretendere di interpretare lo spirito generale della legislazione per pronunciare condanne e pene arbitrarie era proscritto. Invece l'analogia legale, ossia il ricorso al testo di un'altra legge, era ammessa solo se a vantaggio dell'accusato.

Il codice regolava l'attività dello stato, le ordinanze, i decreti ed i regolamenti, ed era progettato per adattarsi alla natura mutevole di tali atti.

Il diritto cinese era fondato sull'idea della retribuzione. Un esempio è rintracciabile nel codice Tang (618-907 d.C.). All'interno del codice così ideato, vi era una parte “straordinaria”, ridotta, un'*enclave* del diritto sacrificale volto a salvaguardare le tre relazioni cardinali: principe-soggetto, padre-figlio, marito-moglie. Le procedure previste in questi casi erano straordinarie e derogavano alle tutele ed alle sanzioni ordinarie. Lo scopo di tale diritto era quello di fornire un esempio, di tutelare una condotta esemplare. Le pene previste si estendevano a tutta la famiglia del condannato ed ai collaterali per le tre generazioni successive e venivano applicate a mezzo di una procedura speciale. Le pene stesse erano straordinarie e non rientravano nelle categorie tradizionali. Queste occupavano una porzione ridotta del codice ed erano estremamente crudeli ed atroci. Questo corpus di norme aveva lo scopo di proteggere la sovranità dell'imperatore, e scomparve

¹²⁰Per un approfondimento si rinvia a J. BOURGON, *Les vertus juridiques de l'exemple. Nature et fonction de la mise en exemple dans le droit de la Chine impériale*, in «Extrême-Orient, Extrême-Occident», 19 (1997), pp. 7-44.

solo nel 1905 con l'adozione delle norme occidentali. Esso è una sorta di sistema giuridico alternativo che compariva nella parte introduttiva del codice. Anche il sistema del lutto familiare era inserito in questa parte del codice. Un'altra sezione era dedicata alla descrizione dei doveri coniugali ed il ruolo delle concubine. I processi riguardanti questa parte speciale del codice non erano soggetti al sistema di revisione e alla possibilità di grazia del sovrano. Data l'indisponibilità delle materie riunite nel diritto sacrificale da parte del sovrano ed il bene che si voleva custodire, non è ardito ritenere che questa parte era il deposito dei valori tradizionali del sistema giuridico cinese. Questi attribuivano il potere sovrano, lo definivano, e ne controllavano eventuali abusi. I valori dichiarati in questa parte non potevano essere soggetti al controllo umano, qualora si verificasse una condizione di condanna, questa doveva essere eseguita, ed il giudizio era insindacabile.

In questa sede non è possibile approfondire l'evoluzione del diritto cinese nel dettaglio, e neanche affrontare il problema delle procedure¹²¹. Ci si limiterà a fornire le informazioni necessarie per il presente lavoro.

Le decisioni giurisprudenziali venivano raccolte ed inserite nel codice stesso, questo allo scopo di ordinarle e di favorirne la diffusione. Le leggi venivano spesso glossate a margine del testo da studiosi. Tali glosse furono in seguito incorporate nel codice stesso influenzando così sull'attività decisionale. Questa letteratura giuridica, così formatasi, rendeva il dato legislativo più vicino alla realtà sociale e culturale.

Il giudice incarnava l'ideale del giusto attraverso una condotta ispirata all'equità. Egli era un giudice investigatore dal carisma confuciano. Il giudice locale giudicava secondo equità, autorizzando degli adattamenti del dato legale ed interagendo con i costumi locali attraverso un lungo processo di “percolazione

¹²¹Per un approfondimento dell'evoluzione del diritto cinese si veda J. BOURGON, «Chine, Culture juridique», in *Dictionnaire de la culture juridique*, sous la direction de D. Alland, S. Rials, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, pp. 188-194.

burocratica”¹²². Non veniva creato alcuno diritto civile distinto basato sugli usi locali.

La massima espressione dell'equità del giudice riposava nell'abilità di questo nel saper combinare i due principi del “salvare la vita”, graziando i condannati, e “compensare una vita con un'altra vita”, base della pena capitale, ossia l'equilibrio fra la mansuetudine e la vendetta penale. Per la legge l'unico che poteva dispensare la grazia era l'imperatore, in quanto simbolo della virtù d'amare la vita, in quanto fontana della giustizia. Accanto all'imperatore i giudici agivano in quanto funzionari burocrati. Ciò non precluse a degli esperti specialisti, non membri della burocrazia ufficiale ed in virtù delle loro competenze specializzate, la possibilità di arrogarsi un “diritto di vita”, e non di morte, attraverso un processo di decentralizzazione del diritto di grazia e deregolamentazione della giustizia¹²³. La cultura giurisprudenziale cinese è ispirata ad una morale contraria alla pena di morte. Spesso si faceva ricorso all'analogia giuridica in favore dell'accusato, ed in generale l'interpretazione della legge era fatta a favore dell'accusato. Ciò voleva dire salvare una vita. Un detto dice “il giudice cerca il vivo tra i morti, e non il morto fra i vivi”, *si zhong qiu sheng* 死中求生¹²⁴. Il buon giudice dimostra la sua virtù attraverso i suoi giudizi, il pacificare i conflitti con la sua benevolenza, così come i profumi della primavera esercitano la loro influenza sugli esseri.

L'attività del giudice favorisce l'armonia tra Cielo e Terra. La morale del giudizio secondo equità del giudice è inseparabile da una concezione d'insieme, cosmologica, caratterizzata dal vitalismo. La complessa morale ha una base religiosa, essa deriva dalla credenza religiosa della retribuzione, ossia che i meriti acquisiti nel risparmiare la vita ricadranno nel karma dei discendenti. Quest'idea ha

¹²²Ivi, p. 193.

¹²³Per un approfondimento si rinvia a J. BOURGON, *L'équité, c'est la vie. Quelques exemples du vitalisme qui imprègne l'idée de justice en Chine*, cit.

¹²⁴Cfr. J. BOURGON, *L'équité, c'est la vie. Quelques exemples du vitalisme qui imprègne l'idée de justice en Chine*, cit., p. 301. Si richiama il lettore ad un'altra analogia fra il diritto e la medicina cinese. Se prima è stato sottolineata la similitudine fra gli ideogrammi che indicano “governare” e “curare”, ora si vuole sottolineare il loro scopo comune, ovvero salvare la vita, proteggere la vita.

influenzato tutto il pensiero sullo stato e sulla legislazione¹²⁵. Tale superstizione ha impresso un marchio duraturo nello spirito popolare per ciò che concerne le speranze che il giustiziando può formulare all'amministrazione. Questa è un'altra espressione del tacito patto che regola i rapporti fra stato e amministrati, fra governanti e governati.

Il funzionario è il padre e la madre, *fu mu guan* 父母官, ossia è colui che mette in dialogo il lato paterno dell'autorità, il rigore della legge e delle pene, ed il lato materno della benevolenza e della grazia.

La mancanza del contraddittorio era bilanciata dalle diverse istanze di revisione messe a disposizione dall'ordinamento.

L'attività del giudice doveva essere svolta in armonia con la missione generale dello stato, che era quella di proteggere il popolo, assicurarne il benessere e la sopravvivenza, tutelarne tutte le attività produttive. La giustizia è nella cultura giuridica cinese l'espressione più manifesta dello spirito delle istituzioni, lo strumento di una certa reciprocità dei doveri. Da un lato il popolo deve adempiere ai suoi doveri, ovvero seminare, raccogliere, pagare i tributi, crescere e moltiplicarsi. Dall'altro lato il funzionario, espressione dello stato, deve proteggere la vita del popolo. Questo era il tacito patto fra sovrano e sudditi.

Gli aspetti tecnici dell'equità erano collegati ai principi morali sottostanti, ossia sottomettere l'arte di interpretare la legge all'intenzione benevola del giudice. Questi due aspetti non erano confusi, ma uno subordinato all'altro, ciò al fine di evitare il risultato per cui *summus ius, summa injuria*.

La legge in Cina era regolarmente pubblicata, e resa conoscibile a tutti. Il dato legale era chiaro nelle sue prescrizioni, in modo tale che il popolo potesse regolare di conseguenza la propria condotta. L'esecuzione della pena erano pubbliche, al fine di dissuadere i criminali¹²⁶. In questo senso i cinesi redassero un sistema giuridico “moderno” già tra la fine del III e l'inizio del VII secolo.

¹²⁵Tale influenza della religione non entrò mai in contrasto con il potere politico. Il dualismo potere spirituale-potere temporale è assente.

¹²⁶Sul tema si rinvia a J. BOURGON, *Chinese executions: visualizing their differences with European supplices*, in «European Journal of East Asian Studies», 2, 1 (2003), pp. 151-182.

Dalla dinastia Song in poi, i giuristi cinesi edificarono un sistema giuridico senza falle, ricorrendo all'immagine della “rete giuridica”, *fa wang* 法网. Secondo tale metafora le maglie della rete non devono essere troppo serrate altrimenti bloccherebbero tutto e sarebbero impossibili da gestire. Parimenti se le maglie al contrario sono troppo larghe, allora anche il “pesce grosso” vi passerebbe attraverso liberamente. L'intenzione è quella di creare un diritto come sistema unificato e coerente di norme, ovvero il codice. Le leggi, *lü*, sono ordinate in maniera da formare un sistema armonico di relazioni e di proporzioni necessarie e costanti, basato sulla natura delle cose.

Le pene nel sistema giuridico cinese, ossia le cinque pene fondamentali, conoscevano diversi gradi, da venti a trenta, a seconda delle epoche. Le pene corporali potevano essere convertite in ammende pecuniarie, attraverso il riscatto della pena. Il calcolo della pena era fatto considerando l'ammontare del danno. Un altro elemento di gradazione della pena era il sistema del lutto. Tutte queste griglie, tabelle, permettevano di calcolare la pena con una precisione aritmetica. Tale tabelle erano di solito poste all'inizio del codice. Il senso della legge ed i crimini erano rigorosamente qualificati nel diritto imperiale cinese. Per i crimini vigeva il principio di legalità. La qualificazione non era una mera etichettatura, ma più profondamente era l'espressione di un principio, dello spirito e dell'intenzione che ispirava non la singola legge, ma essa nel suo rapporto con l'intero codice¹²⁷. Le sentenze testimoniano questo complesso processo di valutazione del caso e quindi del livello di colpevolezza dell'imputato. Usando le parole di Bourgon per rimarcare i tratti essenziali del diritto cinese imperiale:

«Le système d'évaluation arithmétique des peines s'appuie sur une taxinomie des actes humains établie selon des critères de responsabilité individuelle ou de dangerosité sociale, en bref, des critères rationnels, qui

¹²⁷Cfr. J. BOURGON, *Principe de légalité et règle de droit dans la tradition juridique chinoise*, in *La Chine et la démocratie. Tradition, droit, institutions*, sous la direction de M. Delmas-Marty, P.-E. Will, Parigi, éditions Fayard, 2007, pp. 157-174.

nous paraissent banals parce qu'ils sont devenus les nôtres, bien des siècles après avoir été expérimentés en Chine»¹²⁸.

Le leggi penali cinesi, o meglio gli articoli addizionali contenuti nelle leggi, erano soggetti al principio di irretroattività della legge penale, ad eccezione nel caso in cui la nuova disposizione fosse più favorevole per l'accusato. Il *modus operandi* del giudice nell'interpretazione della legge ricorda molto il sillogismo perfetto indicato da Beccaria. Numerose sono le regole che impongono al giudice di attenersi ai fatti e giudicare secondo la legge. Il ricorso al principio del sillogismo non era che una routine in Cina, e non il fine ultimo dell'attività giurisprudenziale. L'esperto giurista è colui che sa quando conviene non citare una legge, ossia non applicare meccanicamente una pena prescritta quando ciò equivarrebbe a commettere un'ingiustizia¹²⁹. In questi casi si rendeva necessario il ricorso all'equità, principio superiore cui doveva sottomettersi l'applicazione del diritto.

L'imperatore nel sistema giuridico cinese è la fonte della legge, la fontana della giustizia. Prerogativa del sovrano era la concessione della grazia. Questa era però completamente formalizzata all'interno del sistema: il sovrano poteva intervenire solo nella fase finale e si limitava a controllare lo status del condannato e vedere se le contingenze ne giustificavano la grazia. Il sistema burocratico attraverso i suoi funzionari costituiva un forte elemento di temperamento del rigore autocratico del potere sovrano¹³⁰. I grandi sovrani dispotici, che fecero ricorso all'arbitrio

¹²⁸Ivi, p. 165.

¹²⁹Questo era il commento di un famoso giurista di epoca Qing, Wang Huizu (1731-1807) citato in J. BOURGON, *Principe de légalité et règle de droit dans la tradition juridique chinoise*, cit., p. 170.

¹³⁰Sul punto si veda LIANG QICHAO, *Political Thought History of Earlier Qing Dynasty*, Beijing, Zhong-Hua-Shu-ju Press, 1936. Per l'autore il contributo dei legisti al pensiero giuridico cinese fu quello di limitare il potere dispotico del governo. La sacralità del diritto non ammetteva azioni al di fuori di esso. Egli associa l'assetto costituzionale cinese alle moderne monarchie costituzionali. È evidente l'antinomia con i poteri riconosciuti al sovrano. Questa era chiara ai pensatori cinesi e si traduceva in una storia, ossia la storia del mercante che voleva vendere al mercato la sua lancia ed il suo scudo. Egli proclamava la sua lancia la più acuminata al mondo ed in grado di oltrepassare qualsiasi scudo, ed il suo scudo il più solido al mondo ed in grado di fermare qualsiasi lancia. La domanda dei clienti era: "e che succede se usi la tua lancia contro il tuo scudo?". Questo il dilemma centrale della discussione fra legisti e confuciani. Il diritto risultava dunque soggetto al potere politico che agiva con virtù. Su questo punto si veda anche YAN BUKE, *The History of the Development of Literati and Officialdom Politics*, Beijing, Beijing University Press, 1996.

autocratico, nella storia della Cina furono tutti sovrani populistici che attaccarono i privilegi ed i benefici delle classi alte, e non le povere vittime innocenti del popolo. Il ricorso all'autorità del potere sovrano era spesso giustificato dall'esigenza di evitare che l'applicazione della legge portasse verso decisioni ingiuste, quindi era lecito abbandonare le regole di diritto per rendere giustizia. In questi casi i giuristi utilizzavano tali distorsioni come precedenti e cercavano di inscrivere nella legislazione. Quest'attività del sovrano non era esterna al diritto, ma ne era un'ulteriore fonte rispetto al principio di legalità.

Sul rapporto fra consuetudine e legge scritta nel diritto imperiale cinese ci sono varie opinioni discordanti. Il monumentale lavoro di Jean Escarra¹³¹ fissò la consuetudine come ordinatrice delle materie civili, dei rapporti fra privati, supervisionata da un magistrato locale. La legge scritta invece era riservata alle materie penali. Studi americani ricevono questa impostazione di fondo per le proprie ricerche¹³². Tale approccio è stato fortemente criticato da alcuni studiosi giapponesi come Shiga Shūzo¹³³. Nel loro giudizio il termine consuetudine diventa vuoto nel momento in cui si approccia la cultura cinese. La nozione cinese più prossima a quella di consuetudine è *fengsu* 風俗, che indica il comportamento del

¹³¹J. ESCARRA, *Le droit chinois*, cit..

¹³²Sulla questione si veda J. BOURGON, *Coutumes, pratiques et normes en Chine: quelques remarques sur des termes couramment employés dans l'historiographie récente*, in «Etudes chinoises», XXII (2003), pp. 243-282; J. BOURGON, *La coutume et le droit en Chine à la fin de l'Empire*, in «Annales, Histoire, Sciences sociales», 5 (1999), pp. 1073-1107; J. BOURGON, *Le droit coutumier comme phénomène d'acculturation bureaucratique au Japon et en Chine*, in «Extrême-Orient, Extrême-Occident», 23 (2001), pp. 125-143; T. BUOYE, *Monslaughter, Markets, and Moral Economy. Violent Disputes over Property Rights in Eighteenth-Century China*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000; C.C.P. HUANG, *Civil Justice in China. Representation and Practice in the Qing*, Stanford, Stanford University Press, 1996; C.C.P. HUANG, *Code, Custom, and Legal Practice in China. The Qing and the Republic Compared*, Stanford, Stanford University Press, 2001; M. MACAUSLEY, *Social Power and Legal Culture. Litigation Masters in Late Imperial China*, Stanford, Stanford University Press, 1998; S. VAN DER SPENKEL, *Legal Institutions in Manchu China: A Sociological Analysis*, London, University of London, Athlone Press, 1962.

¹³³Si rinvia a SHIGA SHŪZO, *Custom as a Source of Law in Traditional China*, in «La Coutume», *Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions*, 53 (1992), pp. 414-425.

popolo così come osservato dagli ufficiali e dagli studiosi con lo scopo di verificarne la moralità¹³⁴. Scrive Bourgon:

«Le regroupement de *feng* et *su* suggère donc une hiérarchie entre l'élite lettrée et le peuple ignare, et de fait, la distinction des manières était un marqueur social de l'élite, dont la préservation était censée prévenir la cupidité, l'ostentation, et les troubles sociaux qui ne manqueraient pas d'en résulter»¹³⁵.

I comportamenti analizzati non venivano considerati come fonte di una pratica comune, nessun magistrato fondò mai la sua decisione o si ispirò ad un *fengsu*. La consuetudine in Cina non costituì una fonte del diritto. Ciò non significa che gli usi locali erano completamente ignorati dagli amministratori. L'attenzione che vi dedica Wang Huizu nel suo manuale è indice di una certa considerazione degli amministratori della giustizia verso la realtà sociale. Questa attenzione però non va intesa nel senso che gli usi possono influenzare l'applicazione della legge, come ha cura di spiegare Bourgon¹³⁶. Questi invece vengono usati dai magistrati come supplementi pedagogici della legge, per mettere il popolo nella condizione di comprendere meglio il dato normativo. Grazie ad essi il freddo linguaggio scientifico ritrovava i coloriti e le sfumature semantiche delle realtà locali dell'impero. Non esiste dunque alcun diritto consuetudinario cui far riferimento, la coscienza popolare non è per il magistrato indice di una regola sociale indipendente. È necessario tenere presente la cultura locale per spiegare meglio come i singoli saranno giudicati dalla legge penale.

Un uso poteva diventare una regola solo dopo un processo di “percolazione burocratica”. Più precisamente quando un uso locale diventava un caso e dava adito all'apertura di un fascicolo locale, inserito nell'agenda locale. Da qui partiva

¹³⁴Importante era la figura del *fengsu shi* 風俗使 ossia l'ispettore della moralità pubblica, incaricato, ogni primavera, di investigare circa le condizioni delle varie amministrazioni locali dell'impero. Altra figura era quella del *Lian cha shi* 廉察使 ossia ispettore dell'integrità del governo che aveva il compito, ogni autunno, di controllare la condotta degli ufficiali.

¹³⁵J. BOURGON, *La coutume et le droit en Chine à la fin de l'Empire*, cit., p. 1093. Si veda anche l'interpretazione dell'ideogramma cinese ivi offerta dall'autore.

¹³⁶Ivi, p. 1097.

un processo di valutazione della sua nocività, esemplarità, utilità, della pratica. Una volta che la questione entrava negli archivi poteva influenzare l'attività dei giudici nell'affrontare casi analoghi. Dunque si tratta di semplici regole amministrative locali, questioni di opportunità burocratica. Poteva accadere però che tali regole finissero nei regolamenti provinciali e da qui passare nei memoriali e divenire proposte di legge per la provincia o l'intero impero. In caso di esito positivo venivano annesse al *Huidian* 会典 o 會典, codice amministrativo, oppure diventare dei *li* 例 di una legge fondamentale *lü* 律 del *Da Qing lüli* 大清律例. Attraverso questo lento processo di percolazione il diritto imperiale si rendeva flessibile e si adattava alla realtà locale. L'esperto giuridico agiva alla base per qualificare l'uso, e le autorità centrali dell'apparato burocratico provvedevano a farne una regola amministrativa o penale generalmente applicabile. Si vede come questo influsso tenue ma costante dell'uso abbia inseminato il sistema giuridico, senza però dare vita ad un diritto consuetudinario¹³⁷.

5. La dinastia Qing

La dinastia Qing o Ch'ing (*Qing Chao* 清朝 1644 – 1911 d.C.) è l'immagine della Cina che i gesuiti dipinsero agli occhi degli europei. Essa era una dinastia proveniente dalla Manciuria, ossia un famiglia di barbari agli occhi dei cinesi discendenti degli Han. I Manciù erano i discendenti delle tribù tunguse fondatrici nel XII sec. dell'impero Jin nei territori del nord-est della Cina. Essi in seguito si

¹³⁷J. BOURGON, *La coutume et le droit en Chine à la fin de l'Empire*, cit., p. 1106. Sullo stesso tema si veda anche J. BOURGON, *Uncivil dialogue: Law and custom did not merge into civil law under the Qing*, in «Late Imperial China», 23 (2002), pp. 50-90.

installarono nella Manciuria, luogo che ebbero cura di conservare scevro da ogni influenza esterna alla tradizione tungusa dopo la loro conquista della Cina.

I generali che aiutarono i Qing a salire sul trono ed i collaboratori della nuova dinastia erano tutti cinesi, membri dell'amministrazione imperiale precedente. Essi furono incorporati all'interno della famiglia mancese, e furono di vitale importanza per il consolidamento del nuovo potere.

In principio la politica della nuova dinastia fu molto dura e con una tassazione molto forte. Essa si basava sullo sfruttamento diretto degli schiavi, categoria in cui rientravano tutti i contadini e faceva ricorso alla forza ed al terrore, con lo scopo di voler applicare a tutto il territorio dell'impero una concezione di governo che si adattava solo al contesto della steppa. Il cambiamento e la mitizzazione del governo non si fecero attendere, e ciò portò al più basso livello di fiscalità agraria che la Cina abbia mai conosciuto, ed a uno dei periodi più floridi dell'impero cinese.

Parte della classe colta cinese non collaborò con gli invasori, anzi si arroccarono in posizioni di resistenza. Resistenza che non si esprime in movimenti politici, ma in un'apparente inerzia, sintomo di una nuova forma di azione in linea con i nuovi ideali. Molti studiosi si ritirarono nei villaggi dove aprirono delle scuole e si dedicarono allo studio del passato, lontani dall'ambiente politico. Questo è il caso di Wang Fuzhi (1619-1692). Per questi intellettuali i riti confuciani, fondati sull'ordine delle nascite e sulla differenza di talenti e di capacità, espressione di un ordine naturale, sono il mezzo per cui il principio d'ordine celeste si può tradurre a livello umano¹³⁸. Da ciò deriva l'inseparabilità fra il Cielo e l'uomo. Wang Fuzhi nella sua lettura dello "Specchio completo ad uso dei governanti" afferma un principio che richiama molto la tradizione etnografica occidentale: «a terra diversa, clima diverso; e a clima diverso, costumi diversi. Essendo diversi i costumi, conoscenze e comportamenti non possono che differire»¹³⁹. In genere gli intellettuali furono tormentati dal rapporto fra ideale morale e pratica politica. Il

¹³⁸J. GERNET, *L'intelligence de la Chine. Le social et le mental*, Paris, Gallimard, 1994, p. 308.

¹³⁹A. CHENG, *Storia del pensiero cinese*, cit., p. 622.

disprezzo verso la dinastia Ming ed il suo dispotismo egoista, avallato dall'inerzia politica dagli intellettuali, fu lo stimolo per una nuova stagione del pensiero politico. Ciò dettò un ritorno allo studio dei classici con l'aggiunta di un'istanza pratica ispirata al legismo, “cercare l'utilità pratica nell'organizzazione del mondo attuale”, *jing shi zhi yong* 經世致用. Venne riconosciuta la necessità di leggi e di istituzioni assennate: «soltanto allorché le leggi sono in ordine l'ordine regna fra gli uomini»¹⁴⁰. Lo studio di un uomo di valore, per gli intellettuali del tempo, deve servire a chiarire il Dao e per applicarsi a salvare il mondo. Per il Santo, studiare, insegnare e governare sono una sola e medesima cosa. Lo studio storico venne preferito a tutti gli altri, poiché gli studiosi cercarono nel passato le origini degli errori del presente. La storia è fatta per testimoniare dell'azione degli uomini, per risalire alle cause del presente. Va ricordata in questa sede l'opera di ricerca e di studio critico della scuola degli “studi Han”. Essa riesaminò tutta la tradizione cinese e avvalendosi delle nuove tecniche di studio, archeologia, epigrafia, fonetica storica, geografia storica, filologia ecc., svecchiò ed epurò i testi classici dalle superstizioni. La sua attività, attaccando l'autenticità dei documenti oggetto dei programmi per i concorsi ufficiali, finì per rappresentare una minaccia per il mandarinato in carica. A titolo di esempio si può citare Gu Yanwu, il quale dimostrò che le Canzoni dei principati del venerabile Libro delle Odi non sono altro che semplici canzoni d'amore.

In risposta a questa tendenza, la nuova dinastia, consapevole della necessità dell'appoggio del mondo intellettuale nella sua interezza, adottò politiche a favore delle arti. Nel 1656 furono riaperti i concorsi ufficiali per l'accesso alla carriera pubblica, e furono commissionate grandi opere intellettuali. Il governo Qing diventò presto l'incarnazione del modello di governo caro agli ambienti letterati. Tale politica aveva sicuramente lo scopo di voler soffocare ogni possibile movimento culturale reazionario, ma al contempo era anche espressione di un reale interesse della dinastia mancese verso le lettere cinesi. L'imperatore Kangxi fu un sincero amante della cultura, di cui finanziò lo sviluppo e la crescita. Egli fornì a

¹⁴⁰Ivi, p. 602.

Voltaire l'ideale del sovrano filosofo destinato a diventare il termine di paragone della condotta dei sovrani illuminati europei. Fra le grandi opere commissionate troviamo una Storia dei Ming, delle compilazioni di cataloghi di pitture e di calligrafie, di dizionari, una grande raccolta dei poeti dei Tang, ecc... La mastodontica opera di collezione di tutte le opere classiche, “Collezione completa di opere nelle quattro categorie¹⁴¹”, impegnò 360 letterati dal 1772 al 1782, per un totale di 79582 volumi redatti. Ciò procurò molto lavoro ai letterati, ed in parte risolse il problema del loro impiego, assicurandone la stabilità e la regolarità delle risorse. Questi ebbero l'occasione di esprimere i loro talenti, con grande giovamento per lo sviluppo delle arti in genere.

Gli imperatori Kangxi (1662 – 1722), Yongzheng (1723 – 1735) e Qianlong (1736 – 1796) uomini colti ed illuminati, furono dei veri e propri despoti illuminati¹⁴². Pur mantenendo un regime autocratico, essi favorirono lo sviluppo delle arti e delle lettere. Il loro regno appare come un'applicazione concreta del neoconfucianesimo, agevolato da un periodo storico in cui si predilige lo studio della storia e della classicità. In questo periodo gli intellettuali si rivolgevano al passato, alla classicità del pensiero cinese per studiarlo e valutarlo con le nuove acquisite conoscenze tecniche, come ad esempio la filologia. Durante il regno di Qianlong si raggiunse l'apogeo della critica dei testi canonici del Confucianesimo. Questo periodo può essere definito come il rinascimento cinese¹⁴³. I letterati cinesi

¹⁴¹Collezione completa di opere nelle quattro categorie *Siku Quanshu* 四库全书: *Jing* 经 “Classici”, testi classici cinesi; *Shi* 史 “Storie”, storie e geografie dalla storia cinese; *Zi* 子 “Saggi”, filosofia, arte e scienza dalla filosofia cinese; *Ji* 集 “Collezioni”, antologie dalla letteratura cinese. Il testo dell'opera è disponibile sul sito della Biblioteca Nazionale di Pechino. Per un approfondimento si rinvia a P. CROSSLEY, *A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Ideology*, Berkeley, University of California Press, 1999; R.K. GUY, *The Emperor's Four Treasuries: Scholars and the State in the Late Ch'ien-lung Era*, Cambridge, Harvard University Press, 1987; W. HONG, *Preface to an “Index to Ssu-k'u ch'üan-shu tsung-mu” and “Wei-shou shu-mu”*, in «*Harvard Journal of Asiatic Studies*», 4 (1939), pp. 47-58; E. WILKINSON, *Chinese History. A Manual*, Cambridge, Harvard University Press, 2000; P.Y. YUE, *Title Index to the Si ku chuan shu*, Beijing, Standard Press, 1934.

¹⁴²J. GERNET, *Il mondo cinese. Dalle prime civiltà alla Repubblica popolare*, Torino, Einaudi, 1978 p. 444.

¹⁴³Sull'influenza occidentale in questa fase culturale della Cina non ci sono opinioni concordanti. I sostenitori dell'impulso occidentale al rinascimento cinese vedono in Matteo Ricci la chiave di volta del nuovo movimento intellettuale. Vero è che una relazione fra gli intellettuali rinascimentali cinesi e i gesuiti è ancora da dimostrare. Infatti questi liberi pensatori agivano al di fuori della corte

non espressero mai tanto bene le tradizioni estetiche, letterarie e filosofiche della loro civiltà. In questo senso si può parlare di paternalismo dei sovrani cinesi, ma ciò non esclude il ricorso che essi fecero all'autorità del potere. Molti classici, per ordine del governo, furono rivisitati con l'intento di epurare dal loro contenuto ogni possibile denigrazione o presunzione di inferiorità dei popoli barbari. Il problema della legittimità del nuovo potere era collegato alla sua origine barbara, straniera. Ciò impose una vera e propria azione culturale. Gli anni 1774-89 furono gli anni dell'inquisizione letteraria che si svolse parallelamente alle nuove compilazioni delle opere classiche. La riscoperta dei classici e degli esami pubblici, furono un modo per riaffermare il principio dell'autorità e le virtù dell'ubbidienza, e per inculcare le virtù di devozione e di sottomissione indispensabili all'impero autoritario. Le opere leggere e licenziose furono bandite. Solo l'erudizione trovava il favore della corte. Ciò caratterizzò il governo dei Manciù come un governo mansueto ed equilibrato, dove forse si vede con maggiore evidenza il legame fra l'ortodossia morale, ordine morale, ed il sistema politico.

La grande opera di mecenatismo mancese coinvolse anche i gesuiti, che grazie alle loro competenze conquistarono la fiducia della corte, e parteciparono indirettamente alla legittimazione del potere barbaro presso gli ambienti colti degli intellettuali cinesi. Questo è uno dei grandi contributi della scienza occidentale alla scienza cinese, o come ebbe cura di specificare l'imperatore Kangxi alla scienza mondiale. Prescindendo dal dibattito circa il progresso scientifico, i gesuiti portarono un'ondata di novità nella cultura cinese, novità che fu abilmente usata dai primi imperatori della dinastia Qing per potersi accreditare presso lo zoccolo duro della classe colta cinese, ancora legata all'ortodossia del pensiero risalente all'epoca Han. Tale novità si espresse con la grande opera di cartografia che l'imperatore commissionò agli europei. Per la tradizione cinese possedere una

e del mondo ufficiale, anche se avevano delle conoscenze delle scienze occidentali. Per un approfondimento del pensiero cinese del periodo Qing si rinvia a A. CHENG, *Storia del pensiero cinese*, cit., pp. 597-644; P. DEMIÉVILLE, *Letteratura cinese*, Roma, Casini, 1957, p. 976; SHEN FUWEI, *Cultural flow between China and outside world throughout history*, Beijing, Foreign Languages Press, 2009, pp. 227-298; HE ZHAOWU, BU JINZHI, TANG YUYUAN, SUN KAITAI, *An intellectual history of China*, Beijing, Foreign Languages Press, 2008 pp. 360-417.

mappa di un territorio, equivaleva a possederne il controllo¹⁴⁴. Qui è la grandezza dell'operazione culturale del XVIII secolo cinese. I progressi dei gesuiti nel campo della scienza non vanno di pari passo con i progressi della loro campagna di evangelizzazione. Anzi è possibile tracciarne due storie separate.

La politica mancese si risolse con il reclutamento di parte delle élite nel nuovo potere. Essa portò grande benessere all'impero che raggiunse l'estensione massima della sua storia, pari a 11 milioni e mezzo di chilometri quadrati con un pluralismo etnico molto ricco. Tale diversità contribuì alla nascita degli uffici di interpretariato per l'integrazione sociale. Il progresso agricolo, artigianale e commerciale causò un rapido sviluppo demografico¹⁴⁵ ed un notevole incremento delle ricchezze. Nel confronto con il contadino europeo, quello cinese risulta più ricco e più istruito¹⁴⁶.

In seguito le tendenze accentratrici del governo di Pechino raggiunsero livelli estremi che causarono l'insorgere di una tendenza viziosa che paralizzò la macchina amministrativa. Conflitti e corruzione diventarono lo spauracchio del governo dopo un periodo florido di circa 130 anni. La politica, inizialmente adottata, era funzionale al periodo di prosperità generale. Prosperità ed agiatezza che assopirono la coscienza politica delle classi dirigenti, divenute inabili a governare le mutate circostanze sociali. Da qui il declino della dinastia ed i tentativi di riforma della metà del XIX sec. con l'importazione dei modelli occidentali.

I Manciu ripresero il sistema legale adottato dalla precedente dinastia Ming. Così facendo esse ereditarono un sistema giuridico millenario, le cui fondamenta furono gettate dalla dinastia Tang (618-907 d.C.). La dinastia Yuan (1277-1368) cercò di modificarlo, ma esso fu ripreso nella sua interezza dalla dinastia Ming, assecondando un forte spirito nazionalistico contro la precedente dinastia mongola,

¹⁴⁴Era consuetudine per ogni nuova dinastia che acquistava il potere politico disegnare nuove mappe dell'impero.

¹⁴⁵L'Europa passò da 144 milioni di abitanti nel 1750 a 193 milioni nel 1800. La Cina da 143 milioni di abitanti nel 1741 passò a 360 milioni nel 1812.

¹⁴⁶Ciò stimolò il forte interesse dei Fisiocratici per il sistema di governo cinese.

che causò un ritorno alle origini, al modello cinese. Il codice della dinastia Qing¹⁴⁷ fu promulgato nel 1646, *Ta Ch'ing lü*, revisionato nel 1670, ed esteso nel contenuto tra il 1723 – 1727. Il codice del 1646 fu essenzialmente una copia del codice della dinastia Ming del 1397, a cui si aggiunsero delle revisioni negli anni successivi. La versione definitiva si ha nel 1740 denominato *Ta Ch'ing lü li*¹⁴⁸. Esso è composto da 436 statuti, noti come i 436 *lü* 律. Gli statuti sono corredati da commentari. I commentari sono di due tipi: ufficiali, ossia scritti da membri degli uffici governativi oppure privati, ossia scritti da studiosi privati su iniziativa propria¹⁴⁹.

Il sistema legale si basa su due elementi: *lü* 律, termine che deriva dalle note musicali di base che formano la scala, esse erano definite come norme permanenti di base, con carattere fondante. Esse definivano i crimini e prevedevano le pene, inserite nella scala penale delle cinque punizioni: bastonatura con bambù leggero, bastonatura con bambù pesante, servitù penale, esilio, morte. Ogni sanzione conosceva circa trenta gradi diversi di severità. I *lü* dovevano restare immutati per l'intero corso di una dinastia, poiché essi corrispondevano al mandato celeste conferito all'imperatore. Essi erano uno dei poli della coerenza e fissità del sistema legale.

Il secondo elemento fondamentale era il polo della flessibilità e dell'apertura all'evoluzione. Esso consiste di tutti quei documenti e testi che vengono generalmente denominati ordini, *ling* 令. Questi variavano molto nella forma e nel contenuto, vi troviamo dagli editti imperiali ai regolamenti osservati in un

¹⁴⁷Per una descrizione più dettagliata si rinvia a D. BODDE, C. MORRIS, *Law in Imperial China Exemplified by 190 Ch'ing Dynasty Cases with Historical, Social, and Juridical Commentaries*, cit.; HSIEH PAO CHAO, *The Government of China (1644 – 1911)*, Baltimore, John Hopkins Press, 1925; Opera fondamentale per lo studio del sistema legale Qing è T.A. METZGER, *The Internal Organization of the Ch'ing Bureaucracy*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1973.

¹⁴⁸Le traduzioni oggi disponibili sono quelle di G.T. Staunton del 1810, P.L. Philastre del 1876, e del gesuita G. Boulais del 1924. Purtroppo nessuna delle traduzioni può dirsi completa ed esaustiva, ma la più accessibile resta quella redatta da Boulais.

¹⁴⁹Spesso a livello locale i magistrati raramente avevano conoscenze giuridiche, e questo li obbligava a rivolgersi ad esperti legali privati, che fungevano da segretari. Questi soggetti privati spesso svolgevano la libera professione che consisteva nello scrivere degli atti per i contadini. Ciò accadeva molto spesso, poiché i quattro quinti della popolazione era analfabeta. Quest'attività era mal vista dal governo che la considerava come disturbatrice dei costumi del popolo e causa continua di dispute.

particolare ufficio. La struttura del sistema amministrativo era conservata nel *Huidian* 会典 o 會典, o collezione di canoni.

Questi due poli si sovrapponevano in varie aree, particolarmente per ciò che concerneva l'azione disciplinare contro un fallimento giudiziario, e presto i due furono confusi. L'epoca Ming vide un grande proliferare delle regole amministrative, *li* 例 *substatuti*, che ingenerarono una vera e propria confusione del dato normativo, al punto da alterare la fissità che caratterizza il codice penale. Ciò portò alle grandi riforme di epoca Qing degli imperatori Yongzheng (1723-1735) e Qianlong (1736-1796), risultanti nel nuovo codice¹⁵⁰ *Da Qing lüli* 大清律例, promulgato nel 1740. I *li* vennero convertiti in legge con la stessa autorità dei *lü*. Uno speciale ufficio, ufficio della codificazione, *lü li guan* 律例管 aveva il compito di armonizzare la copiosa legislazione, eliminare i conflitti tra leggi e *substatuti*, innovare la legislazione. Ogni cinque anni l'ufficio pubblicava una collezione dei nuovi *substatuti* codificati, ed ogni dieci anni una nuova versione completa e revisionata del codice.

Le cinque pene previste nel codice Qing erano: la bastonatura con bambù leggero, la bastonatura con bambù pesante, servitù penale, esilio a vita o militare, pena di morte (morte per strangolamento dopo una procedura di inchiesta; per decapitazione dopo una procedura di inchiesta; per strangolamento immediato; per decapitazione immediata; per morte da taglio). La bastonatura costituiva in ogni caso, ad eccezione nella condanna a morte, una pena accessoria. La redenzione era possibile dietro pagamento di una somma di denaro, ma parte della pena doveva comunque essere scontata.

Il governo mancese operava a quattro diversi livelli: il livello più basso era costituito da 1300 distretti e 150 dipartimenti; poi troviamo le 180 prefetture; le 18 provincie rette da un governatore; ed infine il vertice composto

¹⁵⁰I codici imperiali rientravano nella categoria dei libri politici, *zhengshu lei* 政書類, ed erano divisi in: regole generali *tongzhi* 通制之屬, riti *yizhi* 儀制之屬, regolamenti amministrativi *bangji* 邦計之屬, regolamenti militari *junzheng* 軍政之屬, regolamenti giurisdizionali *faling* 法令之屬, regolamenti circa i lavori pubblici *kaogong* 考工之屬. La classificazione è molto generale e sommaria. La denominazione delle varie parti ed il loro contenuto cambiò nel corso delle varie dinastie.

dall'amministrazione centrale di Pechino. La giustizia era esercitata come uno fra i tanti doveri amministrativi.

L'amministrazione era divisa in nove ranghi, ciascuno dei quali aveva due livelli. In tutto dunque 18 divisioni con appropriate funzioni, salari, insegne e procedure di promozione e di degradazione. Tale sistema riuscì ad amministrare un territorio vasto come l'Europa ed altrettanto ricco di diversità etnica¹⁵¹.

La giurisdizione era modellata secondo la scala della pene: per le condanne che prevedevano la bastonatura, ossia i primi due gradi, erano lasciati alla discrezione del giudice distrettuale, sotto la supervisione del prefetto. La servitù penale e l'esilio erano sistematicamente revisionate dalle autorità provinciali, che agivano in nome del governo, e trasmettevano il verdetto finale all'ufficio per le punizioni. La pena capitale doveva essere sottoscritta dall'imperatore in persona, dopo un lungo processo di revisione svolto dalle autorità centrali, le "tre corti" o "i tre ministri della giustizia" *San fasi* 三法司: ministro delle pene, *xingbu* 刑部, la corte di revisione giudiziale *da lisi* 大理寺, censore *du cha yuan* 都察院¹⁵².

Con le riforme avutesi dalla metà del XVIII sec. la mole del dato normativo, arricchito e reso sempre più complesso dall'attività dei singoli uffici che era compilativa e creativa ad un tempo, diventò presto un serio problema per l'attività giurisdizionale. Presto i confini tra legge codificata e regolamenti amministrativi divennero sempre più sfocati. Orientarsi nella ricerca delle regole appropriate era una difficoltà per i giudici locali, e la loro imperizia era costantemente monitorata e punita. I magistrati inesperti e non specializzati dovettero dunque rivolgersi ad esperti legali per preparare dei verdetti conformi alla legge in modo da evitare di incorrere in sanzioni disciplinari. Nel processo automatico di supervisione e controllo dell'operato dei giudici locali, gli esperti privati servivano anche per

¹⁵¹Per un approfondimento si rinvia a T. BUOYE, *Monslaughter, Markets, and Moral Economy. Violent Disputes over Property Rights in Eighteenth-Century China*, cit.; C.C.P. HUANG, *Civil Justice in China. Representation and Practice in the Qing*, cit.; C.C.P. HUANG, *Code, Custom, and Legal Practice in China. The Qing and the Republic Compared*, cit.; M. MACAUSLEY, *Social Power and Legal Culture. Litigation Masters in Late Imperial China*, cit.

¹⁵²Per i titoli riportati si è fatto riferimento a C.O. HUCKER, *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*, Stanford, Stanford University Press, 1985. Per un inquadramento generale delle istituzioni dell'epoca Qing si vedano le pp. 83-96.

contrastare i ricorsi dei privati alle corti superiori. I privati infatti, grazie ad esperti avvocati, riuscivano a saltare dei livelli di giurisdizione per presentare le loro rimostranze direttamente alle autorità centrali¹⁵³.

Le figure degli esperti legali erano tre¹⁵⁴, *Mu you* 幕友 ossia segretario privato. Una prima figura è quella dello scriba incaricato di revisionare i casi inviati dalle autorità provinciali, ricercare i precedenti negli archivi, leggere i classici della letteratura giuridica¹⁵⁵. Questi lavoravano principalmente negli uffici delle punizioni, della codificazione ed in quelli degli appelli autunnali.

La seconda figura era quella dell'esperto, non ufficiale, della terminologia penale assunto privatamente dai magistrati distrettuali, *xing ming shiye* 刑名师爷. Il loro compito era di scrivere le sentenze, che dovevano poi essere approvate, e di restare sempre aggiornato sulla produzione normativa. Egli svolgeva funzioni di consulente legale. Accanto al *xing ming shiye* spesso troviamo il *cheng bi* 澄比 il segretario fiscale, esperto di tasse e contabilità.

La terza figura era quella degli avvocati privati, *Song shi* 讼师 maestri del litigio¹⁵⁶. Durante i Qing la loro attività fu proibita. Essi erano attivi come consulenti legali presso le famiglie ed i clan. Essi erano molto richiesti quando un privato voleva intentare un'azione contro un ufficiale, ossia una procedura d'appello.

¹⁵³J. BOURGON, «Chinese Law, History of Qing Dynasty (AD 1644–1911)», in *The Oxford International Encyclopedia of Legal History*, ed. by S.N. Katz, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 435.

¹⁵⁴La classificazione riportata è una semplificazione di un fenomeno molto più complesso. Essa ci è utile per fornire un'idea del livello di complessità e specializzazione del sistema giuridico cinese imperiale. Per un approfondimento si rinvia a LI CHEN, *Legal specialists and judicial administration in late Imperial China, 1651-1911*, in «Late Imperial China», 33, 1 (2012), pp. 1-54 e alla bibliografia indicata. Li Chen parla del sistema giuridico cinese come uno dei più sofisticati al mondo.

¹⁵⁵Le raccolte di casi e commentari erano molto popolari in epoca Qing ed erano destinate al grande pubblico. La letteratura giuridica abbondava di guide per i pratici e di sommari nonché di novelle e storie di giudici detective, come le avventure del giudice Di, tradotte da Van Gulik. Risultato di questa grande attività editoriale fu la grande informazione e preparazione dei Cinesi circa il loro sistema giuridico, come ebbe modo di sottolineare George Staunton traduttore ed importatore in Europa del codice Qing nel 1810. Per un approfondimento si rinvia a R.E. HEGEL, *Images in Legal and Fictional Texts from Qing China*, in «Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient», 89 (2002), pp. 277-290.

¹⁵⁶Per un approfondimento si rinvia a M. MACAUSLEY, *Social Power and Legal Culture. Litigation Masters in Late Imperial China*, cit.

Wang Huizu 汪輝祖 (1731-1807) famoso esperto legale, così descrive la sua attività nella prefazione di un manuale per consulenti legali:

«Private advisors (*muke* 幕客) can assist officials only because they have studied and understood the law. All legal provisions have their essence and are designed to promote benevolence (*ren* 仁) and justice (*yi* 義) ultimately and it is not easy to fully understand them. Without grasping the similarities and differences between these legal provisions, few can avoid mistakes that seem insignificant but actually make the outcome [of the judgments] vastly different. Law to private advisors may be like the Four Classics (*sizishu* 四子書) to an examination candidate (*xiuca* 秀才), [but] the consequences of misconstruing the Classics are limited to failure in the exams while misinterpretation of the law can put human lives in danger»¹⁵⁷.

Si evince l'importanza capitale di questa figura per l'attività giudiziale della società cinese. Molti letterati cinesi si dedicavano all'attività di consulenza. La loro formazione prevedeva un periodo di apprendistato, studio sui testi e pratica legale. Tale periodo durava in media tre anni. È evidente come gli ideali confuciani ispiravano l'attività legale dell'impero attraverso l'interpretazione della legge e l'attività dei consulenti, la cui condotta era ispirata dal mantenimento della virtù e dell'integrità morale nonostante le circostanze contingenti. Essi erano obbligati da una sorta di codice deontologico che rinviava al rispetto dei principi caratterizzanti l'esercizio della giustizia, come salvare la vita, e ridurre l'uso delle punizioni. La legge e la giustizia dovevano trionfare nella società.

La legge era promulgata in quattro lingue, cinese, mongolo, mancese, tibetano. Ciò era dovuta alla multi etnicità dell'impero. Le minoranze etniche erano soggette a speciali giurisdizioni.

In conclusione nel sistema giuridico cinese il diritto aveva il compito di riallineare il corpo sociale secondo l'ideale di giustizia e di morale così come

¹⁵⁷Il testo è il WANG HUIZU, *Zuozhi yaoyan* 佐治藥言 (Medicinal words for assisting governance). Il passo è citato in LI CHEN, *Legal specialists and judicial administration in late Imperial China, 1651-1911*, cit., p. 12. Per un approfondimento sulla figura di Wang Huizu si rinvia a S. VAN DER SPENKEL, *Legal Institutions in Manchu China: A Sociological Analysis*, cit.

CAPITOLO I

interpretato dal fondatore della dinastia regnante, legittimato dal decreto celeste che lo ha posto sul trono. La promulgazione della legge fondamentale della dinastia rappresentava l'apposizione della pietra fondante, la fissazione di un punto certo, di un nucleo, di un centro attorno il quale far orbitare il sistema sociale, all'unisono con il macrocosmo.

CAPITOLO SECONDO

IL RUOLO DEI GESUITI

1. I gesuiti, la Chiesa cattolica e la politica europea del XVII e del XVIII secolo

Il grande problema della Chiesa nel periodo delle grandi scoperte geografiche fino all'Illuminismo è quello della salvezza dell'uomo nel nuovo mondo delle leggi di natura, del pensiero razionale e del suo *modus operandi* per cause. In questo problema si pone il nuovo rapporto che lega il singolo con i modelli di santità proposti dall'alto. L'uomo fa ricorso nel concreto alla sua creatività nel riproporre il tema della salvezza nel suo rapporto con la Scrittura, la tradizione, l'esperienza personale¹. Questa riflessione si esplica nell'idea di pietà, come espressione del rapporto fra l'uomo e la presenza percepita del divino².

La Chiesa cattolica del dopo Concilio è caratterizzata dalla necessità di uniformità e di adesione ad un modello. La liturgia viene rinnovata ed uniformata. In parallelo troviamo l'uniformazione del rito religioso e della musica devozionale, espressione dell'esigenza di omogeneizzazione ma anche di conservazione.

¹P. PRODI, *Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa*, Brescia, Morcelliana, 2010, p. 152.

²Sul tema si veda G.M. VISCARDI, *Tra storia dell'eresia e storia della pietà. Delio Cantimori e Don Giuseppe De Luca*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», 73 (2008), pp. 157-192.

La secolarizzazione del Settecento spingerà la Chiesa a chiudersi nelle trincee della restaurazione palestriniana. Le traduzioni dei libri sacri sono vietate o controllate. Viene istituita nel 1571 la Congregazione dell'Indice per la conservazione e difesa dell'ortodossia cristiana³. I testi sacri e la loro interpretazione vengono isolati dal moderno pensiero scientifico. La riflessione sulla teodicea, sul rapporto tra la presenza nel mondo di Dio, della sua giustizia ed il senso del male è al centro della riflessione dei teologi e dei filosofi come Leibniz, ed al contempo penetra tutta l'esperienza del mondo cattolico. Il dualismo fra l'idea religiosa della giustizia e la giustizia di ordine naturale, derivante dalla ragione naturale, diventa sempre più accentrat⁴. Dietro le questioni e le dispute accademiche e clericali sulla casistica, le controversie dei gesuiti e dei giansenisti, i grandi dibattiti come quelli di Giordano Bruno e Galileo, si cela la trama di un tema più ampio che domina tutta la cultura europea, cattolica e no, del Sei e Settecento, ossia il tema della grazia e della salvezza⁵. Temi che ora devono necessariamente prendere in considerazione anche le culture asiatiche con le loro tradizioni.

Durante il Concilio di Trento le fondazioni di nuovi ordini religiosi si moltiplicano, acquistando un nuovo ruolo nella Chiesa post-tridentina. Ciò è espressione del nuovo modo di intendere il percorso di salvezza, caratterizzato dal pluralismo dei cammini dell'uomo nella sua tensione verso l'assoluto. Vari cammini diventano possibili per il raggiungimento della perfezione. Prende forma una nuova morfologia dell'uomo moderno. Le rivalità fra gli ordini investono i grandi nodi teologici della grazia e della salvezza, con importanti ricadute anche sul piano politico per il ruolo ricoperto dai religiosi nelle corti⁶. Questo intreccio è molto evidente nell'esperienza delle missioni in Cina. Per tale motivo le rivalità fra i vari

³Per un approfondimento si rinvia a E. BRAMBILLA, *Corpi invasivi e viaggi dell'anima: santità, possessione, esorcismo dalla teologia barocca alla medicina illuminista*, Roma, Viella, 2010; G. FRAGNITO, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologna, Il Mulino, 1997.

⁴Cfr. D. QUAGLIONI, *La giustizia nel Medioevo e nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2004. Sui gesuiti e la mistica fra 500 e 600 vedi M. DE CERTEAU, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, Milano, Jaca book, 2008.

⁵P. PRODI, *Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa*, cit., p. 167.

⁶Per un approfondimento del tema si rinvia a P. BROGGIO, *La teologia e la politica. Controversie dottrinali, curia romana e monarchia spagnola tra Cinque e Seicento*, Firenze, Olschki, 2009.

ordini nell'impero cinese scontavano il ruolo riconosciuto ai gesuiti come membri privilegiati della burocrazia cinese. La Compagnia di Gesù, da sempre caratterizzata dal voto di obbedienza assoluta al pontefice, vede affiorare al suo interno varie correnti intellettuali e nuove propensioni politiche molto differenziate⁷. Tale atteggiamento è particolarmente evidente nella discussione circa i riti cinesi. I gesuiti divennero sostenitori di una certa chiave di interpretazione dei riti cinesi, sfidando il dettato della Chiesa. Gli ordini religiosi aspirano a diffondersi in vari paesi, costruendo dei nuovi modelli di appartenenza organizzati fuori dei contenitori della Chiesa e dello Stato. Con il Concilio di Trento abbiamo un tentativo di riforma disciplinare interna con il progetto di inserire gli ordini all'interno delle nuove strutture ecclesiali, con l'autorità riconosciuta del papato e dell'episcopato. Nonostante il tentativo gli abusi permangono, e dipendono da una prassi che va ricollegata alla nascita degli ordini, nel Quattrocento ossia alla situazione politica dell'Europa pre-rinascimentale, la nascita delle signorie, dei principati, delle nuove dinastie. Lo stato tende sempre più a prendere il controllo di tutta la vita religiosa. Assistiamo a vere sintesi dell'apparato ecclesiastico e del potere politico⁸. L'Inghilterra è un caso di nazionalizzazione della vita religiosa. Il Concilio di Trento tenterà di operare una semplificazione tra gli ordini religiosi, di regolare in maniera uniforme tutta la vita religiosa, maschile e femminile, ma senza avere la forza di intaccare il potere e i privilegi degli ordini esistenti⁹. In questo quadro i gesuiti risultano come non inquadrati, al di fuori rispetto alle organizzazioni tradizionali dei grandi ordini religiosi. Il Concilio non li considera. Lo stesso fondatore Ignazio de Loyola era stato incarcerato nel 1527 dall'Inquisizione. Una regolamentazione dei nuovi ordini tra cui i gesuiti arriverà solo con la Controriforma.

Il tardo Cinquecento è un periodo di trasformazione della società e dello Stato che culmina nel processo di confessionalizzazione e modernizzazione. La riforma della

⁷M. CATTO, *La compagnia divisa. Il dissenso nell'ordine gesuitico tra '500 e '600*, Brescia, Morcelliana, 2009.

⁸Con la pace di Augusta del 1555 si afferma il principio *cuius regio, eius religio*.

⁹P. PRODI, *Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa*, cit., p. 174.

vita religiosa non si basa su regole imposte dall'alto, ma su una pluralità e diversità di iniziative dal basso. Essa non è un fenomeno interno alla vita della Chiesa, ma invece essa è sempre più intrecciata alla vita sociale e politica.

La strategia del papato attraverso l'istituzione della Congregazione dei vescovi e dei regolari era di sottomettere e di costruire la propria autorità nel periodo post-tridentino, anche usando gli ordini religiosi come strumento della propria autorità sempre più centralizzata¹⁰.

Il grande problema che la Chiesa imposta già nel Quattrocento è il ruolo nel mondo moderno del voto religioso. Scrive Prodi: «Il problema centrale è se il voto rafforza o no la virtù: se l'obbligazione per se stessa non conferisce un vantaggio spirituale, inutilmente si promettono castità, ubbidienza e povertà: il grande dramma dei religiosi è che all'inizio dell'epoca moderna viene contestato proprio il fatto che il voto religioso rappresenti nel cammino verso la perfezione evangelica qualche cosa di più rispetto a un impegno nel mondo»¹¹. Questo è l'attacco vero cui devono rispondere i nuovi ordini, e non le accuse legate agli abusi dei vecchi ordini. Il Vangelo è l'unica regola per il cristiano, più importante dei voti, degli abiti e delle cerimonie. Il dialogo con la Cina offre ai gesuiti l'opportunità di vedere una condotta perfettamente virtuosa ma anche perfettamente laica. Una condotta riconosciuta ed incoraggiata non dalla religione, ma dal potere politico stesso. La Cina offriva l'esempio di una condotta tesa alla perfezione senza la necessità del voto religioso.

La riflessione sulla *pietas* come ricerca di un cammino verso la perfezione adatto all'uomo moderno è il problema dei nuovi ordini religiosi. Nell'età moderna le nuove comunità religiose giustificano la loro presenza sul territorio grazie al loro apporto nel campo sociale, nella scuola, nella cultura. Quando l'utilità sociale scompare, allora la loro presenza diventa un peso ed apre la porta ai processi di secolarizzazione.

La grande esplosione missionaria del Cinquecento porta con sé un rinnovamento religioso che vuole la religione cattolica come vera religione universale. Mentre il

¹⁰Ivi, p. 182.

¹¹Ivi, p. 183.

protestantesimo si espande in Europa, la Chiesa cattolica cerca altrove nuove anime. L'espansione europea costituisce una componente fondamentale del mondo cattolico tridentino. Essa è in linea con l'ideologia papale di Alessandro VI, Giulio II e Leone X, che vuole estendersi al mondo intero uscendo dai confini ristretti della cristianità occidentale medievale¹². Recita il *Libellus ad Leonem X*, 1512, dei veneziani Querini e Giustiniani:

«Verum Tu certe omnibus melius sentis, Pater Beatissime, qualis tibi a Domino commissa provincia fuerit; non enim angustissimae huius Italiae modo, aut etiam non satis latae Europae solum, sed etiam ampliora potentioraque Africae, Asiaeque, totius scilicet universa regna tuae subiecit potestati, tuaeque fidei commisit»¹³.

Al Papa è affidato il governo di tutta la terra, di tutta l'umanità, di tutti i popoli, di tutti i governi, di tutte le religioni, in quanto vicario di Dio, ma non in concorrenza con i principati terreni. Il potere spirituale è destinato ad estendersi su tutte le nuove terre scoperte. La sua è una vera e propria sovranità spirituale-terrena, in cui confluiscono la successione apostolica a Pietro e la successione all'antico Impero romano. Non si tratta dunque di una mera giurisdizione sul peccato per la salvezza delle anime secondo l'affermazione tradizionale della teocrazia medievale, ossia l'appartenenza alla Chiesa *pro necessitate salutis*. Il Papa può disporre delle nuove terre e le divide tra i sovrani di Spagna e Portogallo. Vi è il recupero della *missio* apostolica, della predicazione del Vangelo a tutte le genti. Ciò fa da contraltare alla crisi della Chiesa e alle teorie dell'universalismo medievale. La Chiesa esce dai confini stretti, dal mondo chiuso che è l'Europa. I sovrani cattolici dal canto loro unirono la missione apostolica alla conquista coloniale. Le nuove monarchie europee sono le grandi protagoniste anche della “conquista religiosa” delle rispettive sfere di dominio politico ed economico. L'interazione delle missione con l'Asia ha la peculiarità che qui non si ha a che fare con un paese conquistato, ma invece con

¹²Ivi, p. 191.

¹³P. GIUSTINIANI, V. QUIRINI, *Libellus ad Leonem X*, in «Annales Camaldulenses», IX, Venetiis, 1773, col. 617, citato in P. PRODI, *Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa*, cit., p. 191.

paesi considerati alla pari, come l'India, la Cina, il Giappone, l'Indocina, dove esiste già un potere politico sovrano ed una cultura. Le relazioni non possono che partire dagli scambi economici, ma sostanzialmente assistiamo al fallimento storico del tentativo di trapiantare il messaggio evangelico. Diverso è il discorso per il nuovo mondo, abitato da popoli conquistati e composti da “minori” incapaci di autogovernarsi. Questo è il giudizio del colonizzatore, che rielabora la categoria dello schiavo per natura¹⁴.

Le missioni presto diventano una sintesi degli interessi degli stati confessionali che le finanziavano ed assicuravano loro l'approvvigionamento di risorse e di materiali dall'Europa e degli interessi della papato. In questo senso il potere politico diventa il filtro, lo snodo, fra l'attività delle missioni e la Chiesa.

Varie organizzazioni politico-religiose specializzate furono create per la conversione degli ebrei e dei musulmani nel 1543, dei pagani e degli eretici nel 1568, ed infine per l'Asia con le iniziative di Papa Gregorio XIII. Con il tempo si resero necessari degli sforzi per la centralizzazione dell'amministrazione delle missioni straniere, tentativo intrapreso da Papa Clemente VIII (1592-1605) nel 1599. Questa idea di un'agenzia centralizzata risale fino a Raimondo Lullo (1232-1316). Subito dopo il concilio di Trento, Papa Pio V, contro la volontà di Filippo II, creò nel 1568 due congregazioni di cardinali, una per promuovere la contro riforma in Germania ed un'altra per le missioni d'oltre oceano. I cardinali subito specificarono a Filippo II che la loro competenza riguardava solo le questioni spirituali, e non le questioni *in materialibus* delle missioni. In seguito Filippo II appose il suo veto contro ogni potenziamento di questa congregazione. Il passo successivo fu possibile appunto solo nel 1599, un anno dopo la morte del re di Spagna¹⁵, e si ebbe con Gregorio XV e la creazione della Congregazione *De propaganda fide* nel 1622. La *Propaganda fide* fu creata come espressione della controriforma ed il suo scopo era quello di controllare meglio l'attività delle missioni. Attribuzione principale della

¹⁴Sulla questione americana si rinvia a T. TODOROV, *La conquête de l'Amérique, la question de l'autre*, Paris, Seuil, 1982.

¹⁵Per un approfondimento si rinvia a R. HOFFMAN, «*Propagation of the Faith, Congregation for*», in *New Catholic Encyclopedia*, XI, New York, 1967, pp. 840-844.

congregazione era l'accentramento della gestione delle missioni. Il successo in questa direzione si ebbe solo nel 1622 con Papa Gregorio XIII. Questo fu un atto sia religioso che politico poiché era l'espressione della volontà romana di creare un corso indipendente per le missioni straniere, rispetto alla Spagna. Un esempio della forte influenza spagnola è la politica del vicariato regio spagnolo, che influenzò lo stesso diritto canonico coloniale. L'atto papale fu un chiaro segnale del sostegno alla Francia e dell'intenzione di limitare il potere spagnolo. Urbano VIII (1623-1644), educato presso i gesuiti, aprì nel 1633 la Cina ed il Giappone a tutti i missionari, e rifiutò le condizioni spagnole circa le missioni in oriente. Nelle comunicazioni del Papa troviamo il divieto per i missionari di agire come i rappresentanti politici o diplomatici o agenti di commercio della loro madrepatria. Essi erano ordinati di apprendere le lingue locali e di permettere la conservazione delle pratiche locali ai convertiti se non in contrasto con la morale e la religione. Basti pensare ai tentativi di Matteo Ricci che diventa mandarino in Cina, o a Roberto De Nobili che assume l'abito da asceta bramino in India, o ad Alessandro Valignano che traduce i costumi della società giapponese nel suo Cerimoniale cristiano¹⁶.

Quanto alla penetrazione in Cina, in un primo momento la Chiesa appoggia la politica di adattamento ideata da Matteo Ricci. Viene permesso l'uso dei costumi e delle tradizioni cinesi, nonché l'uso del cinese come lingua di trasmissione del messaggio evangelico. Recita una istruzione del 1659 ai vicari apostolici in Cina:

«Che cosa c'è di più assurdo che trapiantare in Cina la Francia, la Spagna, l'Italia o qualche altro paese d'Europa? Non è questo che voi dovete introdurre, ma la fede che non respinge e non lede i riti e le consuetudini di

¹⁶Si richiama l'attenzione sulla contraddittorietà della politica religiosa in questo periodo. Se in Europa c'è un ritorno all'ortodossia dell'uniformità del messaggio di salvezza, in Oriente si vota per l'accomodamento del messaggio cristiano alle realtà sociali e culturali. Accomodamento giustificato in nome della "necessaria" universalità della religione cattolica. In Europa la cristianità deve essere ortodossa, in Asia, pur di conquistare anime si cede sull'integrità del messaggio di salvezza. Questo processo interno alla chiesa fallisce prima della Rivoluzione francese e delle secolarizzazioni. L'implosione era inevitabile e maggiormente voluta dai sovrani europei in ragione degli interessi economici. Sarebbe interessante ripercorrere l'evoluzione del concetto di universalità della chiesa nelle sue diverse declinazioni come *universitas fidelium* subito dopo lo scisma d'occidente, durante la riforma, e nelle rivendicazioni nei confronti della Cina.

alcun popolo, purché non siano cattivi, ma vuole piuttosto salvaguardarli e consolidarli»¹⁷.

Verso la fine del Medioevo il pensiero teologico recupera la filosofia classica e teorizza la trascendenza di Dio rispetto al mondo, creando quindi una nuova autonomia della sfera del sacro. Grazie ad essa il messaggio religioso diventa esportabile.

Un'imponente attività di stampa finanziata dalla Propaganda si avviò ad uso dei missionari per diffondere meglio le notizie circa i costumi, la morale e le tendenze politiche del paese ospitante. La Propaganda assunse anche il ruolo di dirimere le controversie fra i vari ordini. La congregazione creò in Cina dei vicari apostolici, con la dignità *in partibus infidelium*, e dipendenti direttamente dal Papa. L'appoggio della Francia all'attività delle missioni arrivò con Enrico IV, che riammise i gesuiti a Parigi nel 1603, lodando i loro successi in Cina. Con il regno di Luigi XIII (1610-1642) la Francia sperimentò il cosiddetto Rinascimento Cattolico. Questo fenomeno religioso portò nel 1664 alla creazione della *Société des missions étrangères*, sotto il duplice patrocinio del re e del Papa¹⁸. Questa società non nacque come un ordine religioso, ma come un'organizzazione di preti secolari e persone laiche dedicate alla propagazione della parola di Dio in terre straniere. Tra il 1660 ed il 1700 essa inviò circa cento missionari in Asia. Lo scopo esplicito della società era di formare un corpo clericale indigeno, e chiese locali. Essa lavorava in accordo con la congregazione, contribuendo alla formazione di giovani cinesi.

Le missioni dei gesuiti furono soggette a duri periodi di repressione e a sorti alterne. Nel 1640 la loro posizione in Asia era in serio pericolo. La loro attività nel Tonchino, Cocincina, Cambogia, Siam, Giappone era regolarmente osteggiata dai sovrani locali. I gesuiti scontarono la loro posizione nei diversi regni dell'Asia costantemente in conflitto fra loro, specialmente nel Sud della Cina. Ciò si ripercuoteva sulle politiche interne di tolleranza. Un esempio fra tanti è il conflitto

¹⁷Il testo integrale dell'istruzione in M. MARCOCCI, *Spiritualità e vita religiosa tra Cinquecento e Novecento*, Brescia, Morcelliana, 2005, pp. 693-735.

¹⁸Per un approfondimento si rinvia a J. GUENNOU, *Les Missions étrangères*, Paris, Ed Saint- Paul, 1963 pp. 79-90. Sulla presenza francese in Cina invece si rinvia a H. CORDIER, *La France en Chine au Dix-huitième siècle*, Paris, Ernest Leroux éditeur, 1910.

fra la dinastia Qing e Trịnh Tráng, sovrano del Tonchino, che portò al bando della “nuova legge” del Cristianesimo. Nel luglio 1658 tutti i gesuiti furono imbarcati per Macao, ad eccezione di Joseph Tissanier (1618-1688). La vittoria cinese portò al blocco di tutti i traffici con Macao (1662-1667) ed alla definitiva messa al bando dei gesuiti in quelle zone.

L'alterna stabilità politica nei paesi stranieri, le rivalità fra gli ordini, e gli interessi commerciali delle potenze europee in Asia, erano tutte variabili che incidevano molto sulla stabilità dei missionari e sulla loro sorte. Spesso essi diventavano rappresentanti degli interessi commerciali europei, e cercavano espedienti per non essere condannati. Roma difficilmente riusciva ad avere cognizione di quanto accadeva in tempo utile. Il sistema epistolare faceva scontare un notevole scarto di tempo. Allo stesso tempo le guerre in Europa¹⁹ si ripercuotevano pesantemente sulle relazioni in Asia. Esse causavano il blocco delle tratte navali, e la chiusura dei canali di approvvigionamento di risorse materiali e di fondi. Un esempio di questo delicato equilibrio lo testimonia la missione diplomatica di Jacques de Bourges del 1664 e l'organizzazione dei vicariati in Cambogia, Champa, Cocincina e Siam²⁰.

In Cina i gesuiti ricevettero un riconoscimento legale con l'editto del 22 marzo 1692. Essi poterono godere dello stesso status legale dei templi Lama. Fu attribuita loro libertà di predicazione, furono riconosciuti i loro meriti e la loro dottrina non fu più classificata come perturbatrice dell'ordine pubblico²¹. Gli anni successivi videro una costante crescita dell'influenza dei gesuiti in Cina. Nel 1693 l'imperatore Kangxi inviò Bouvet come suo emissario a Luigi XIV. In questo caso i gesuiti agivano come emissari dell'imperatore cinese verso il mondo esterno²².

¹⁹Sulla situazione politica dell'Europa del tempo si veda C. VIVANTI, *Lotta politica e pace religiosa in Francia fra Cinque e Seicento*, Torino, Einaudi, 1963.

²⁰Per un approfondimento delle dinamiche in Asia si veda D.F. LACH, E.J. VAN KLEY, *Asia in the making of Europe. 3, 1, A century of advance: trade, missions, literature*, Chicago, London, The University of Chicago Press, 1993, pp. 222-269.

²¹Per il testo dell'editto si veda A.H. ROWBOTHAM, *Missionary and Mandarin, The Jesuits at the Court of China*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1942, p. 110.

²²Questo non è l'unico caso in cui i gesuiti agivano come rappresentanti del governo cinese. Un altro caso fu l'attività di Verbiest come mediatore tra i Qing e l'impero russo, nel delicato problema di tracciare i confini geografici dei due imperi dopo le espansioni degli anni 1670-1680.

CAPITOLO II

Nel 1700 in Cina si stimano circa 300.000 convertiti, 59 gesuiti, 29 francescani, 8 domenicani, 15 preti laici, 6 agostiniani. I francescani, agostiniani, e domenicani erano spagnoli. Francesi erano parte dei laici e parte dei gesuiti. I portoghesi erano gesuiti e laici, e gli italiani erano gesuiti e francescani.

Nonostante i successi le questioni politiche in Europa non cessarono. Papa Alessandro VIII restituì il controllo delle missioni al *padroado* nonostante le proteste del *Propaganda fide* e delle *Missions étrangères*. Con la bolla *Romani Pontifices* del 10 aprile 1690 egli cedette alle richieste portoghesi, ed il consenso della corona divenne fondamentale per rendere le decisioni papali operative a Goa, Macao e nelle aree controllate dai missionari portoghesi. La giurisdizione delle nuove diocesi fu regolata nel 1695 secondo il piano proposto dal Portogallo. Le missioni cinesi così non furono più sotto il controllo della congregazione. Nel 1700 la Francia riuscì a sottrarre dal controllo del Portogallo le missioni dei gesuiti francesi²³.

Il 1689 è un anno molto importante per l'Europa. Il Bill of rights è il vessillifero di un nuovo equilibrio tra il potere spirituale ed il potere temporale in Europa. C'è l'abolizione del giuramento. I conflitti di giurisdizione fra enti religiosi ed enti laici dipendenti direttamente dalle corone vengono uno ad uno risolti.

La Francia degli ultimi decenni del XVII sec. è nel cuore di un dibattito politico-religioso. Assistiamo ai movimenti del gallicanesimo politico, i quattro articoli gallicani, la questione delle regalie, la *Déclaration* di J.-B. Bossuet, e poi la successiva revoca dell'editto di Nantes, la controversa fra giansenisti e gesuiti sulla grazia, il quietismo, ed infine la controversia sui riti cinesi. Le parti coinvolte nella questione cinese premevano sul papato per una definizione del problema. Papa Innocenzo XII assegnò a Maigrot, vicario apostolico nel Fukien dal 1687, il compito di investigare sui termini del problema. Questo dipendente dall'appoggio del *padroado* per la sua attività in Cina non esitò a schierarsi contro i gesuiti. Questi erano accusati di denigrare il nome di Dio e di renderlo ridicibile ad una delle tante divinità del pantheon cinese. I riti confuciani furono interdetti ai cristiani. La risposta

²³Sulla storia delle missioni in Cina si veda K.S. LATOURETTE, *A History of Christian Missions in China*, New York, Russell & Russell, 1929.

dei gesuiti fu in punto di diritto sollevando un problema di giurisdizione. Presto una serie di documenti e pubblicazioni, come l'importante opera di Le Comte *Nouveaux mémoires sur la Chine*, furono stampate ed inviate al Papa come ulteriori motivazione per supportare la tesi dei gesuiti. Lo stesso Leibniz nei suoi *Novissima Sinica* (1697) supporta le tesi dei gesuiti per evitare la fine dei rapporti con la Cina. In Francia, Bossuet e la *Missions étrangères* sottoposero al giudizio della Sorbonne passi dell'opera di Le Comte chiedendo ed ottenendone la censura²⁴. La motivazione era la colpevolezza dei gesuiti per aver reciso il legame fondamentale fra religione rivelata e morale. In questa manovra è evidente l'interesse tutto economico della politica gallicana contro l'attività del Papa in Oriente. I gesuiti non restarono a guardare e subitamente si rivolsero all'imperatore cinese per ottenerne una dichiarazione circa la propria comprensione della questione cinese²⁵. Il responso fu inviato con una lettera di accompagnamento al Papa. La morte di Innocenzo XII nel settembre del 1700 causò un ritardo nella procedura. La questione si protrasse per tutto il XVIII secolo. La *Propaganda fide* e l'inquisizione condannarono ufficialmente i gesuiti nel settembre del 1701. L'imperatore cinese con il suo giudizio fu qualificato come incompetente e privo di qualsiasi autorità sulle questioni cristiane.

Il tentativo di trapianto del messaggio cristiano in Cina fallisce. Il forte radicamento della struttura sociale nella cultura dei popoli asiatici rende impenetrabile il messaggio straniero. L'instabilità religiosa ed i conflitti fra i vari ordini potevano compromettere seriamente gli interessi commerciali dei paesi europei in Oriente. Lo stesso messaggio evangelico veniva messo pericolosamente in discussione, grazie alla comparazione con gli annali e la cronologia dei paesi

²⁴La censura attaccava l'idea che la Cina avesse potuto conservare per duemila anni la purezza della morale, la santità dei costumi, ed il paragone della morale cinese alla religione quanto alla purezza. Per il testo delle proposizioni censurate e le motivazioni addotte per giustificare tali misure si rinvia a I. LANDRY-DERON, *La preuve par la Chine, la "Description" de J.-B. Du Halde, jésuite, 1735*, Paris, éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2002, pp. 99-101.

²⁵Si veda *infra* in questo capitolo.

stranieri. Detta instabilità portò allo scoppio della “controversia dei riti” che si concluse nel peggiore dei modi.

La questione dei riti cinesi raggiunse il suo punto critico all'inizio del Settecento. Nel settembre del 1701 il sacerdote Carlo Tommaso Maillard de Tournon²⁶ accetta l'invito del Papa Clemente XI di recarsi in Cina e trattare la questione dei riti direttamente con l'imperatore. Nei mesi successivi fu preconizzato patriarca di Antiochia *in partibus infidelium* e nominato vescovo. Subitaneamente partì per l'Asia con il breve di nomina a visitatore apostolico con poteri di legato *a latere* ed una notevole capacità di negoziazione. Lo stesso viaggio fu supportato da navi spagnole e francesi, contro il *padroado* portoghese sulle missioni in Estremo Oriente. Giunto nel 1703 a Pondichéry, pubblica, su impulso dei cappuccini, nel 1704 una formale condanna *Inter graviores* dei riti malabarici, condannando la politica di contaminazione con il cristianesimo inaugurata dal missionario gesuita Roberto de Nobili. Tappa successiva fu Manila ultimo passaggio prima di arrivare in Cina. In quei giorni il Sant'Uffizio emana un decreto di condanna dei riti cinesi, *Cum Deus optimus*, (20 novembre 1704). Nell'aprile del 1705 arrivò in Cina e prontamente l'imperatore lo fece accompagnare a Pechino. La benevola accoglienza fece guadagnare al legato il titolo cardinalizio, conferito *in pectore* da Clemente XI. Giunto a Pechino egli fu ospite della missione francese che lo trattò senza riguardi per il suo titolo. Dopo insistenti richieste dei funzionari imperiali che gli facevano regolarmente visita, il legato dichiarò che il papa lo aveva inviato in Cina per stabilire regolari rapporti con l'imperatore e individuare un superiore di tutte le missioni cristiani nell'impero. Allo stesso tempo De Tournon fu invitato ad esprimersi circa la dichiarazione imperiale del 1700, *Brevis relatio* redatta su sollecitazione per sottolineare il carattere civile e non religioso dei riti cinesi. La risposta fu scritta in un memoriale che Kangxi visionò un paio di giorni dopo la traduzione in cinese. In questo periodo, forse per intercessione di Tomás Pereira gesuita portoghese, la buona propensione dell'imperatore si tramutò in conflitto, e

²⁶Per un inquadramento delle problematiche connesse a Tournon si veda R. ÉTIEMBLE, *L'Europe chinoise, II: De la sinophilie à la sinophobie*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 31-37.

l'imperatore esprime la volontà che uno dei gesuiti presenti già da tempo a corte ricoprisse il ruolo di superiore delle missioni, ossia l'esatto opposto degli scopi della missione del legato che doveva ridurre ad obbedienza i gesuiti. Il 31 dicembre del 1705 ci fu l'incontro del legato con l'imperatore. Il tutto si svolse secondo l'etichetta ufficiale con scambi di doni e rispetto reciproco. L'imperatore rifiutò l'idea di un superiore di tutte le missioni e contestualmente ripose piena fiducia nei gesuiti, condannando la scarsa importanza e diffidenza che la legazione riservava ai gesuiti in Cina. L'idea di un superiore degli stranieri in Cina era un problema di ordine politico. Con esso si apriva il problema dell'extraterritorialità di parti dell'impero, soggette a leggi diverse. Questo è il grande problema che si propone nel XIX secolo con la perdita di Hong Kong le cui conseguenze ancora animano i dibattiti dei costituzionalisti cinesi contemporanei²⁷.

L'imperatore inoltre rifiutò anche di rilasciare l'autorizzazione per l'acquisto di una casa a Pechino per conto della *Propaganda fide*. All'incontro fece seguito una condotta sempre più irriverente da ambo le parti e sempre più tesa. I gesuiti erano costantemente bersagliati dalla legazione. Nel 1706 De Tournon condannò formalmente il prestito usurario concesso dai gesuiti portoghesi a un mandarino. Nello stesso mese arrivò il consiglio-ordine di Kangxi per il legato di recarsi ai bagni termali della città di Tong Xian dove si verificò il presunto episodio dell'avvelenamento. L'intossicazione è certa, ma resta ancora da dimostrare se i gesuiti avvelenarono deliberatamente il legato con veleno in una caraffa di frutta sciroppata, come sostenne il suo segretario Marcello Angelita, in uno scritto che fece circolare per tutta Roma al suo ritorno dalla Cina.

Nelle successive udienze a corte il legato fu accusato di fomentare disordine nell'impero e la sua presenza fu qualificata come sgradita.

De Tournon cercò appoggio in Charles Maigrot, vicario apostolico del Fujian e nemico dei gesuiti, autore di decreti di condanna dei riti cinesi. L'imperatore interrogò quest'ultimo, presentatosi come dotto. Maigrot non fu in grado di decifrare

²⁷Sul problema della sovranità al tempo di Kangxi e la legazione papale si veda F.A. ROULEAU, *Maillard de Tournon legate at the court of Peking*, in «Archivum historicum Societatis Iesu», 31 (1962), pp. 264-323.

degli ideogrammi e non seppe rispondere alle domande di dottrina²⁸. Presto fu dichiarato ignorante in un editto imperiale. L'imperatore ammonì la legazione a non alterare surrettiziamente le deliberazioni imperiali. Nel giro di poco tempo Maigrot venne arrestato ed espulso dal paese. Nel 1707 l'imperatore obbligò i missionari che volevano vivere in Cina ad ottenere un *piao* 票. I richiedenti dovevano sostenere un esame davanti un'apposita commissione e firmare una dichiarazione con la quale si impegnavano ad aderire alla politica di comportamento individuata da Matteo Ricci, ed a risiedere definitivamente nell'impero, abbandonando ogni progetto di ritorno in Europa. La maggioranza dei missionari che firmarono tale dichiarazione furono i gesuiti, gli altri furono costretti ad abbandonare il paese.

Nel 1707 a Nanchino De Tournon emanò il decreto *Quandoquidem audivimus*²⁹, nel quale ribadiva l'obbligo dei missionari di attenersi alle disposizioni pontificie senza concessione alcuna ai riti cinesi, minacciando il rischio di scomunica.

La fase finale si svolse a Macao dove De Tournon arrivò il 30 giugno del 1707. Le tensioni portoghesi lo isolarono. Egli fu costretto a vivere in una casa costantemente controllata da soldati, e soggetto a continui maltrattamenti. La nomina a cardinale che gli fu consegnata non mutò la sua sorte. Egli morì a Macao nel 1710. Nel 1715 papa Clemente XI pubblica la bolla *Ex illa die* con la quale rinnova tutte le interdizioni per i missionari in Cina, e l'obbligo di rispettare tutte le prescrizioni della Santa Sede. Nel 1721 il secondo legato pontificio *a latere* in Cina, Carlo Ambrogio Mezzabarba, trasportò la salma di De Tournon a Roma³⁰ dopo la missione diplomatica con la quale addolcì le restrizioni della bolla. Nel 1724 il nuovo imperatore cinese esiliò tutti i missionari a Canton, ad eccezioni di quelli della corte imperiale ammessi a restare in ragione delle loro competenze scientifiche e linguistiche.

²⁸L'evento è raccontato da Voltaire nel suo *Le Siècle de Louis XIV*, capitolo XXXIX.

²⁹Il testo è reperibile in *Bullarium Romanum*, XXI, Torino 1871, coll. 204-222.

³⁰Per un approfondimento della figura di Tournon si rinvia a G. DI FIORE, «Maillard De Tournon, Carlo Tommaso» in *Dizionario Biografico degli Italiani*, versione online aggiornata al 1/03/2013 [http://www.treccani.it/enciclopedia/maillard-de-tournon-carlo-tommaso_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/maillard-de-tournon-carlo-tommaso_(Dizionario-Biografico)/).

Abbiamo un primo decreto repressivo del legato pontificio Carlo Tommaso Maillard de Tournon nel 1704, e poi le due bolle di Benedetto XIV che pongono fine ad ogni adattamento, nel 1742, per i riti cinesi con la bolla *Ex quo singulari*, e nel 1744 per i riti malabarici con la *Omnium sollicitudinum*. L'epilogo si avrà con il breve di Clemente XIV *Dominus ac redemptor* del 1773 con il quale si sopprime la Compagnia di Gesù. Il delitto infamante dei gesuiti è quello di lesa maestà³¹. Ciò a comprova dello stretto compromesso che legava la giurisdizione ecclesiastica con quella statale e della speranza della Chiesa per un'alleanza fra trono ed altare. Questo epilogo rappresenta una prima grande incrinatura del paradigma tridentino³², di una certa visione dell'ordine religioso. In questo contesto vanno valutate le possibili distorsioni degli scritti dei gesuiti sull'impero cinese. È da sottolineare che al momento della soppressione dell'ordine i gesuiti non furono liberi di lasciare l'impero cinese, e molti restarono a Pechino come consulenti nel campo delle scienze. A fronte dei grandi successi dei gesuiti nei campi delle scienze c'è la scottante realtà del fallimento della religione a causa del prevalere degli interessi coloniali e della cecità della teologia ufficiale e di una curia che non comprese la posta in gioco in quei territori³³.

È bene soffermarsi un momento sul piano politico e finanziario delle missioni e della questione dei riti cinesi. Le prime missioni del XV e XVI sec. furono organizzate dalle autorità spagnole e portoghesi, che chiesero il monopolio della giurisdizione temporale e spirituale sui nuovi territori alla Santa Sede. Il trattato di Tordesillas del 1494 fissò le reciproche zone di influenza. Il concordato di Bologna del 1516 accordò a Francesco I il privilegio di nominare i vescovi. L'equilibrio fra potere spirituale e potere temporale era a tutto vantaggio del secondo. I vescovi così designati erano spesso dei nobili, figli di importanti e potenti casate europee utili al potere del sovrano. In questo quadro Ignazio da Loyola iniziò la sua missione e la sua direzione in maniera del tutto autonoma grazie alle numerose esenzioni dal

³¹Per un approfondimento si rinvia a S. PAVONE, *I gesuiti dalle origini alla soppressione*, Roma-Bari, Laterza, 2004.

³²P. PRODI, *Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa*, cit., p. 201.

³³Ivi, p. 202.

potere episcopale concesse da Roma. Con la fondazione della *Propaganda fide* nel 1622 il Papa nominò suoi vicari apostolici indipendentemente dal patronato spagnolo e portoghese. Questi vescovi erano incaricati della direzione pastorale. Gli ordini che ricevevano imponevano: di fondare una chiesa autoctona; di adattarsi ai diversi paesi rispettandone gli usi senza provare a cambiarli; il divieto di trapiantare l'Europa in Asia; il divieto di fondare missioni nazionali; il divieto di prendere parte in controversie politiche; di fare riferimento a Roma per tutte le questioni difficili. Una volta arrivati in Cina, essi provarono ad imporre la loro autorità sui religiosi già presenti ed inviati dalle corone europee. Questi ultimi si opposero al controllo mostrando i decreti pontifici che ne riconoscevano l'autonomia di organizzazione in terra straniera. I conflitti non furono superati pacificamente e sfociarono nella questione dei riti. Questa non è solo una questione teologica, ma una vera e propria questione giuridica³⁴. In Cina si ripropone un problema irrisolto in Europa, ossia il rapporto tra vescovi e religiosi, o fra regolari e secolari. A ciò si aggiunsero i conflitti derivanti dal divieto per i missionari di prendere parte ad attività commerciali. Tale divieto incideva sul già delicato problema economico del finanziamento delle attività delle missioni. Le reazioni furono svariate e contraddittorie. Dall'altro lato i mezzi economici della *Propaganda* non potevano sostenere le esigenze della corte di Lisbona. Una prima fonte di entrata fu il ricorso all'obolo dei poveri, in seguito si aggiunsero i contributi di famiglie facoltose. La questione dei riti non fu una mera questione di teologia o interpretazione culturale, ma fu una battaglia circa la spartizione delle ricchezze e del potere su un nuovo territorio. Non è da escludere che l'esperienza nel mondo nuovo fra chiesa e corona spagnola portasse con se delle conseguenze che inevitabilmente ora si ripercuotevano sulla nuova porzione di mondo da dividere.

³⁴Si veda J. GUENNOU, *Les arrière-plans politiques et financiers de la querelle des rites*, in *La mission française de Pékin aux XVII^e et XVIII^e siècles: actes du I^{er} colloque international de sinologie de Chantilly, 20-22 septembre 1974*, Institut Ricci, Centre de recherches interdisciplinaires de Chantilly, Paris, Les Belles Lettres – Cathasia, 1976, pp. 106-113: 108.

2. I gesuiti e la cultura cinese

I gesuiti in Cina dovettero affrontare varie difficoltà per il successo della loro missione³⁵. La prima era di ordine filosofico-teologico. Essi non avevano gli strumenti necessari per far fronte alle esigenze che la cultura cinese poneva loro. La formazione che essi dovevano seguire presso il Collegio Romano comprendeva la grammatica, dialettica, retorica, matematica, astronomia, filosofia e teologia. La matematica e lo studio della geometria euclidea divennero importanti dopo il 1586, con la promulgazione della *Ratio Studiorum* cui partecipò Clavius³⁶. I gesuiti dovettero partire dalla ragione naturale così come intesa dalla tomistica, e cercare un collegamento con la ragione naturale secondo il confucianesimo. La tradizione cristiana viene messa a confronto per la prima volta non con un'altra religione come articolato nella *Summa Contra Gentiles*, ma con una tradizione non teistica, e altrettanto corredata da un sistema di valori incardinati nel popolo. Dunque anche il confronto con le nuove popolazioni avutosi durante il periodo delle grandi scoperte geografiche non poteva offrire un modello utilizzabile. Il sistema tomistico era inappropriato e una riforma interna alla chiesa era necessaria, ma ciò era reso impossibile dall'instabilità del pensiero religioso in Europa. Infatti il ritorno del pensiero agostiniano contro il movimento giansenista, le idee di Molina, era un ostacolo ad ulteriori modificazioni del pensiero, e l'accusa di blasfemia era una minaccia concreta. Ciò spiega l'intolleranza papale verso ulteriori modificazioni

³⁵Per approfondire l'attività dei gesuiti in Oriente si può leggere con profitto G. TUCCI, *Italia e Oriente*, a c. di F. D'Arelli, presentazione di G. Gnoli, Roma, Isiao, 2005.

³⁶L'opera di Euclide forniva a Ricci un esempio di ragionamento metodico. Sull'influenza del pensiero euclideo nell'attività dei gesuiti si veda P. ENGELFRIET, *The Chinese Euclid and its European Context*, in *L'Europe en Chine. Interactions scientifiques, religieuses et culturelles aux XVI^e et XVII^e siècles*, Actes du Colloque de la Fondation Hugot (14-17 Octobre 1991), sous la direction de H. Delahaye, C. Jami, Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, Paris, 1993, pp. 111-136.

dell'ortodossia religiosa. La questione dei riti cinesi è l'evento estremo di un conflitto culturale che era precedente e aveva origini nelle peculiarità delle due culture. Nessuno fu in grado di fornire i missionari di un nuovo sistema di interpretazione delle sacre scritture capace di interagire con il sistema non teistico cinese³⁷. I gesuiti restarono fedeli alle concezioni aristoteliche e della scolastica medievale.

Inoltre la religione in Cina ha un ruolo sociale diverso da quello che ha in Europa. Non si può parlare dell'uomo cinese come di un *homo theologicus*.

Di conseguenza i missionari si trovarono di fronte ad un vero e proprio diverso sistema di pensiero. È possibile riassumerlo qui con l'esperienza raccontata da Foucault nella prefazione della sua opera *Les Mots et les Choses*:

«Ce livre a son lieu de naissance dans un texte de Borges. Dans le rire qui secoue à sa lecture toutes les familiarisés de la pensée – de la nôtre: de celle qui a notre âge et notre géographique –, ébranlant toutes les surfaces ordonnées et tous les plans qui assagissent pour nous le foisonnement des êtres, faisant vaciller et inquiétant pour longtemps notre pratique millénaire du Même et de l'Autre. Le texte cite “une certaine encyclopédie chinoise” où il est écrit que “les animaux se divisent en: a) appartenant à l'Empereur, b) embaumés, c) apprivoisés, d) cochons de lait, e) sirènes, f) fabuleux, g) chiens en liberté, h) inclus dans la présent classification, i) qui s'agitent comme les fous, j) innombrables, k) dessinés avec un pinceau très fin en poils de chameau, l) et caetera, m) qui viennent de casser la cruche, n) qui de loin semblent des mouches”. Dans l'émerveillement de cette taxinomie, ce qu'on rejoint d'un bond, ce qui, à la faveur de l'apologue, nous est indiqué comme le charme exotique d'une autre pensées, c'est la limite de la nôtre: l'impossibilité nue de penser cela»³⁸.

³⁷T.H.C. LEE, *Christianity and Chinese Intellectuals: From the Chinese Point of View*, in Id. *China and Europe. Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Hong Kong, The Chinese University Press 1991, pp. 1-27: 20. Interessante a tale proposito è la riflessione che fa Pelikan circa la possibilità per la storia di mettere in discussione i propri dogmi, *refining dogma by history*. Per un approfondimento si veda J. PELIKAN, *Development of Christian Doctrine: Some Historical Prolegomena*, New Haven, Yale University Press, 1969.

³⁸M. FOUCAULT, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque des sciences humaines», 1966, pp. 7-8. L'opera di Borges che Foucault ha sotto gli

Foucault nota come l'adozione del sistema alfabetico in occidente abbia separato le parole dalla loro naturale affinità alla realtà, unendo parole e realtà arbitrariamente.

Il metodo classico di esaminare le cose ed estendere la propria conoscenza, 格物致知 *gewu zhizhi*, è sempre stata una caratteristica peculiare del *modus operandi* degli intellettuali cinesi. Scrive il classico della Grande Scienza che solo attraverso l'esame delle cose si giunge alla massima conoscenza, e tramite essa l'intenzione diventa autentica e lo spirito diritto. Questa la strada che conduceva al perfezionamento di se stessi. Questo metodo ha sempre permesso di indagare i limiti della natura e di stabilire le barriere fra il noto e l'ignoto.

Le incomprensioni di fondo che si verificarono furono dovute anche ad un cattivo uso della lingua, o meglio all'impossibilità di esprimere certi concetti in cinese senza prendere partito per una certa filosofia. Ogni vocabolo cinese era inseparabile dal carico semantico che lo accompagnava e molto spesso esso era inscindibile da implicazioni filosofiche di vario genere. Era dunque impossibile parlare di peccato senza tirare in ballo il delitto civile, o le punizioni delle colpe di una vita interiore, o di parlare di resurrezione senza evocare il concetto di trasmigrazione. La lingua cinese deforma il messaggio cristiano, conferendogli altre risonanze che sono cinesi ed incompatibili con esso³⁹.

Il ricorso alla lingua cinese per esprimere concetti estranei alla sua cultura si scontra con la struttura stessa della lingua, che non permette uno scambio autentico perché essa stessa è già espressione di un particolare modo di guardare al mondo. Dice Benveniste:

«Al di là dei termini aristotelici, al di sopra di questa categorizzazione, si spiega l'idea di “essere”, che comprende tutto. Il greco non solo possiede un verbo “essere” (il che non è affatto una necessità in ogni lingua) ma ne fa degli usi del tutto singolari... la lingua ha permesso di fare dell' “essere” una

occhi è reperibile in R.L.C. SIMMS, *Other Inquisitions*, London, Souvenir Press, 1973. L'enciclopedia cinese cui di fa riferimento nel testo e la *Celestial Emporium of Benevolent Knowledge*, tradotta dal cinese da Franz Kuhn.

³⁹J. GERNET, *Cina e Cristianesimo, Azione e Reazione*, trad. it. di A. Crespi Bortolini, Casale Monferrato, Marietti, 1984, p. 56.

nozione che la oggettivabile riflessione filosofica poteva maneggiare, analizzare, situare come qualsiasi altro concetto»⁴⁰.

Il cinese non possiede questa nozione di verbo essere o di esistenza. È assente anche ogni forma di categoria grammaticale che sia sistematicamente distinta dalla morfologia, ossia nulla distingue un verbo da un aggettivo, un avverbio da un complemento, un soggetto da un attributo. A queste assenze corrispondono assenze anche delle relative categorie mentali che in occidente fondano la base del ragionamento logico. La formazione scolastica dei missionari impedì loro di aprirsi ad un altro tipo di linguaggio e di ragionamento. Per essi i cinesi erano incapaci di qualsiasi sottigliezza dialettica. Per i cinesi invece i gesuiti procedevano a ogni sorta di separazione e di taglio, facendo ricorso ad innumerevoli ragionamenti incomprensibili.

I gesuiti curarono la pubblicazione di una serie di scritti, che spaziavano dalla morale alla filosofia ed alle scienze e tecniche. Essi li raggrupparono sotto il titolo generale di “studi celesti”, *tian xue* 天学, o “studi occidentali”, *xi xue* 西学.

Quanto al rapporto fra questi saperi differenti recita una nota:

«Senza dubbio gli europei superano molti dei nostri predecessori per la precisione dei loro calcoli astronomici e per l'ingegnosità dei loro strumenti. Ma nessuna setta eterodossa si è spinta tanto lontano in fatto di esagerazione, falsità, absurdità e inverosimiglianza. Nel limitarsi a conservare le loro tecniche e i loro talenti e vietando la diffusione della loro dottrina, la nostra dinastia ha dato prova di una profonda saggezza»⁴¹.

Nel dialogo interculturale che gli intellettuali cinesi ebbero con il buddismo ed in seguito con i gesuiti, al metodo sopra descritto si aggiungeva la necessità della ricerca della corretta griglia semantica per agevolare il dialogo, che presupponeva un'indagine dei significati, dei concetti e delle idee. Questo era il metodo del *geyi* 格義, ovvero appaiare le nozioni, far coincidere il senso. Il termine cinese di paragone

⁴⁰E. BENVENISTE, *Problemi di linguistica generale*, trad. it. di M.V. Giuliani, Milano, Il Saggiatore, 1971, p. 87.

⁴¹*Siku quanshu zongmu tiyao*, cap. 125, avvertenza sul *Huanyou quan* di Francisco Furtado, citato in J. GERNET, *Cina e Cristianesimo, Azione e Reazione*, cit., p. 68.

era sempre ricercato nella dottrina originaria. I gesuiti misero in relazione questo metodo di ricerca con la *scientia* occidentale, la filosofia, la teologia e gli studi naturali⁴². In Cina gli studi naturali comprendevano gli oggetti visibili, fisici, e i fenomeni mentali e gli eventi storici. I letterati cinesi hanno sempre considerato le cose e gli affari come sinonimi, poiché ciascuno di essi è espressione di un principio universale.

L'immane lavoro di traduzione di testi scientifici europei in cinese ad opera dei missionari fu fatto coniugando le credenze cristiane, il messaggio religioso cristiano, con il contenuto scientifico del testo di volta in volta tradotto. L'opera di traduzione in cinese è fortemente intrisa da infiltrazioni delle credenze cristiane⁴³. I traduttori si spingevano oltre: quando la fonte originale irritava la sensibilità religiosa allora questa veniva tradotta parzialmente o con adattamenti. È la sorte toccata alle teorie copernicane e darwiniane. In definitiva è corretto concludere che il lavoro di traduzione dei gesuiti fu l'espressione di una certa ideologia europea⁴⁴. All'interno di questa ideologia, nel corso di tre secoli, si formarono conflitti che offuscarono la capacità di interagire con la conoscenza cinese (ci si riferisce in particolar modo alle conoscenze legate alle sacre scritture ed i problemi di datazione degli eventi biblici, e non ai meri rapporti con gli intellettuali cinesi) e portarono al fallimento delle missioni straniere in Cina.

Dunque l'attività missionaria doveva andare ben oltre la semplice predicazione, ma doveva insegnare un nuovo modo di ragionare. Anzitutto importare la logica, e creare nuove categorie mentali. Tutto ciò richiedeva il superamento delle differenze

⁴²La questione circa la naturalizzazione delle anomalie, come ad esempio i miracoli, trova espressione in Europa nel XVII sec. Con Bacone la questione del miracoloso entra nel dibattito scientifico, perdendo così molto del suo significato religioso. Per maggiori approfondimenti si rinvia a L. DASTON, *Marvelous Facts and Miraculous Evidence in Early Modern Europe*, «Critical Inquiry», 18 (1991), pp. 93-124. Circa la politica di accomodamento operata dai gesuiti nel campo della filosofia naturale si rinvia a SHANG ZHICONG 尚智丛, 明末清初, 1582-1687, 的格物穷理之学 (Mingmo Qingchu (1582-1687) de gewu qiongli zhixue), Chengdu : 四川教育出版社 (Sichuan jiao yu chu ban she), 2003.

⁴³B.A. ELMAN, *On Their Own Terms: Science in China, 1550-1900*, Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press, 2005, p. XXVII.

⁴⁴Per un approfondimento di questo tema, e sul relativo problema dell'efficacia di tale ideologia sul mondo intellettuale cinese ed i risultati raggiunti si rinvia a B.A. ELMAN, *On Their Own Terms: Science in China, 1550-1900*, cit., pp. 107-149.

linguistiche che sono anche differenze mentali. Dal canto loro i missionari cercarono una soluzione nella politica di accomodamento dei dogmi religiosi con la cultura cinese. Ciò che in seguito sfocerà nella nefasta questione dei riti cinesi.

Accanto al problema teologico troviamo anche un ostacolo di tipo sociale. I problemi per la conversione dei cinesi dipendevano infatti dalla struttura stessa della società. Il singolo era un componente del gruppo, e ne era dipendente, ed il gruppo a sua volta era sottomesso alla tradizione. Le conversioni dei singoli erano dunque quasi impossibili. Le possibili strade per i gesuiti erano o modificare la novità del proprio messaggio rispetto alla tradizione cinese, oppure modificare la natura della società cinese. Alla fine vennero fondati veri e propri “villaggi cristiani”⁴⁵.

3. La politica dell'accomodamento

Il personaggio più importante per l'inizio del dialogo culturale-religioso è di certo Matteo Ricci, in cinese Li Madou 利瑪竇⁴⁶. Egli capì l'importanza della ricezione

⁴⁵Per un approfondimento si rinvia il lettore a MATTHIEU RICCI, S.J., NICOLAS TRIGAULT, S.J., *Histoire de l'expédition chrétienne du royaume de la Chine, 1582-1610*, Paris, Desclée de Brouwer, Bellarmin, 1978.

⁴⁶La letteratura sul famoso gesuita maceratese è molto ricca. Per la lettura delle opere di Matteo Ricci si rinvia a: *Fonti Ricciane*; P. TACCHI VENTURI S.I. (a c. di), *Opere Storiche del P. Matteo Ricci S.I.*, Macerata, Giorgetti, 1911-1913; M. DEL GATTO (a c. di), *Dell'entrata della Compagnia di Gesù e Christianità nella Cina*, Edizione realizzata sotto la direzione di Piero Corradini Prefazione di Filippo Mignini-Macerata, Quodlibet, 2000; F. D'ARELLI (a c. di), *Lettere*, Edizione realizzata sotto la direzione di Piero Corradini Prefazione di Filippo Mignini con un saggio di Sergio Bozzola, Macerata, Quodlibet, 2001; F. MIGNINI (a c. di), *Dell'Amicizia*, Macerata, Quodlibet, 2005. Per gli studi critici: J. GERNET, *La politique de conversion de Matteo Ricci et l'évolution de la vie politique et intellectuelle en Chine aux environs de 1600* in Id. *L'intelligence de la Chine. Le social et le mental*, Paris, Gallimard, 1994. Interessante riflessione è quella del Beato Giovanni Paolo II, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, V/3, 1982, Libreria Editrice Vaticana, 1982, pp. 923-925.

delle caratteristiche di una cultura millenaria come quella cinese all'interno del messaggio religioso. Un compromesso fu da subito l'idea di partenza, rifacendosi alle esperienze della chiesa delle origini e della recezione di nozioni derivanti dalla cultura greco-romana. L'attività di Ricci e con essa l'intera parabola dell'esperienza della religione cristiana in Cina è riassunta molto bene dalle parole di Giovanni Paolo II che qui si vogliono ricordare prima di analizzare nello specifico le questioni critiche:

«Sin dai primi contatti con i Cinesi, il padre Ricci impostò tutta la sua metodologia scientifica e apostolica su due pilastri, ai quali rimase fedele fino alla morte, nonostante molteplici difficoltà e incomprensioni, interne ed esterne: *primo*, i neofiti cinesi, abbracciando il cristianesimo, in nessun modo avrebbero dovuto venir meno alla lealtà verso il loro Paese; *Secondo*, la rivelazione cristiana sul mistero di Dio non distruggeva affatto, anzi valorizzava e completava quanto di bello e di buono, di giusto e di santo, l'antica tradizione cinese aveva intuito e trasmesso. Ed è su questa intuizione che il padre Ricci, analogamente a quanto secoli prima avevano fatto i Padri della Chiesa nell'incontro tra il messaggio del Vangelo di Gesù Cristo e la cultura greco-romana, impostò tutto il suo paziente e lungimirante lavoro di inculturazione della fede in Cina, cercando costantemente un comune terreno d'intesa con i dotti di quel grande Paese [...] La storia, però, ci ricorda purtroppo che l'azione dei membri della Chiesa in Cina non è stata sempre esente da errori, frutto amaro dei limiti propri dell'animo e dell'agire umano, ed è stata per di più condizionata da situazioni difficili, legate ad avvenimenti storici complessi e ad interessi politici contrastanti. Non mancarono neppure dispute teologiche, che esacerbarono gli animi e crearono gravi inconvenienti al processo di evangelizzazione. In alcuni periodi della storia moderna, una certa "protezione" da parte di potenze politiche europee non poche volte si rivelò limitativa per la stessa libertà d'azione della Chiesa ed ebbe ripercussioni negative per la Cina: situazioni ed avvenimenti, che influirono

sul cammino della Chiesa, impedendole di svolgere in pienezza - a favore del Popolo cinese - la missione affidatale dal suo Fondatore, Gesù Cristo»⁴⁷.

La politica di accomodamento adottata da Matteo Ricci non si basava sulla conoscenza dell'intero sistema dei valori della cultura cinese e non prese la cultura cinese come un oggetto di dialogo. Invece egli scelse selettivamente delle nozioni della tradizione cinese, riformulandole in una dialettica di apologetica cristiana. Gli insegnamenti confuciani tradizionali vengono ripuliti dalle influenze buddiste e taoiste. Ricci attaccò l'idea buddista di Karma, la nozione del paradiso e dell'inferno. Il dibattito fu proseguito da Schall, ma si risolse con un insuccesso. In risposta i monaci buddisti sottolinearono come l'attività missionaria di critica del buddismo e con esso anche del taoismo fosse inefficace, e ammantava di tecniche e termini sofisticati una mera attività di rappresaglia.

Il principale oggetto di studio e di adattamento fu la tradizione confuciana⁴⁸. Quanto a tale politica non si può dire con precisione che l'intento fosse di mero proselitismo, o se i missionari vedessero nel confucianesimo una sorta di teologia naturale cui sperare di raggiungere un sincretismo. Alcuni missionari volevano imporre il proprio pensiero, altri i cosiddetti figuristi erano sinceramente interessati alla tradizione cinese, e si incamminarono verso nuove strade di ricerca spirituale⁴⁹.

Il piano strategico iniziale di Ricci prevedeva tre passaggi: riconciliare il cristianesimo con il confucianesimo *ho-ju* 合儒; integrare il confucianesimo *pu-ju* 補儒; superare il confucianesimo *ch'ao-ju* 超儒⁵⁰.

L'accomodamento ricciano prevedeva il trattamento delle abitudini cinesi circa la venerazione per gli antenati e per Confucio come riti civili e non religiosi, quindi compatibili con il messaggio cristiano. Ciò trovò ostacoli con l'arrivo dei domenicani

⁴⁷Messaggio del Santo Padre Giovanni Paolo II ai Partecipanti al Convegno Internazionale "Matteo Ricci: Per un Dialogo tra Cina e Occidente", 24 Ottobre 2001 disponibile sul sito internet www.gesuiti.it.

⁴⁸A.H. ROWBOTHAM, *Missionary and Mandarin, The Jesuits at the Court of China*, cit.

⁴⁹Tra i figuristi più importanti si ricordano Joachim Bouvet, Jean-François Fouquet. Sul ruolo dei figuristi nel dibattito del tempo si veda A.H. ROWBOTHAM, *The Jesuit Figurists and Eighteenth Century Religious Thought*, in «Journal of the History of Ideas», 17 (1956) pp. 471-485.

⁵⁰T.H.C. LEE, *Christianity and Chinese Intellectuals: From the Chinese Point of View*, in ID. *China and Europe. Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*, cit., p. 5.

e dei francescani in Cina nel 1630 i quali accusarono i cinesi di idolatria. Nel difficile dialogo interculturale i gesuiti presentarono la tradizione greco-romana iscrivendola nei precetti della moralità cristiana. Un esempio può essere la presentazione ad opera di Justus Lipsius di Seneca come un saggio pagano⁵¹. Ricci fece ricorso alla cosiddetta “cineseria retorica” cioè la tendenza di riutilizzare opere filosofiche occidentali per nuove pubblicazioni in Cina. Un esempio è il Manuale di Epitteto riutilizzato nell'opera *Venticinque Sentenze*, Ershiwu Yan, di Ricci, pubblicata a Pechino nel 1605. La cultura europea esportata in Cina era essenzialmente la cultura rinascimentale. I gesuiti si presentavano come letterati dell'occidente che volevano dialogare con i letterati cinesi.

Nell'approccio con lo studio dei classici cinesi Ricci scopriva come poche cose vi fossero contrarie alla luce della ragione, e come la filosofia cinese della natura non fosse inferiore a nessun'altra. Egli ritrovava in alcune espressioni cinesi come “servire il Cielo” o “temere il Cielo” tracce di una ragione naturale favorevole alla propria religione. Questo era il mezzo per condurre progressivamente i cinesi al cristianesimo, ovvero impartire delle lezioni di interpretazione dei Classici cinesi, vicine al messaggio dei missionari. Tutto ciò a scapito della lunghissima tradizione di commenti di eminenti letterati cinesi. Per Ricci la pietà filiale diventa il rispetto del padre supremo che è il Signore, il rispetto verso il padre del regno che è il sovrano, ed il rispetto verso il padre naturale. Quando un figlio obbedisce agli ordini di un padre superiore e viola gli ordini di un padre inferiore ciò non nuoce alla pietà filiale. Quanto agli elementi della tradizione cinese che potevano contraddire l'interpretazione dei gesuiti essi venivano giudicati eterodossi poiché introdotti successivamente e quindi irrilevanti, anche se ciò significava attaccare un pensatore come Mencio. Si trattava di convincere i cinesi del fatto che avevano interpretato male la loro tradizione⁵². Il confucianesimo vero ed autentico per i gesuiti era quello che si accordava con la religione naturale o meglio la Bibbia. Esso era il prodotto di alcuni discendenti di Noè che dopo il diluvio erano venuti in Cina a far conoscere il

⁵¹H. GOODMAN, A. GRAFTON, *Ricci, the Chinese, and the Toolkits of Textualists*, «Asia Major», 3rd series, 3 (1990), pp. 95-148.

⁵²J. GERNET, *Cina e Cristianesimo, Azione e Reazione*, cit., p. 33.

vero Dio. L'attività del Ricci si era sempre basata sulla ricerca delle similitudini esistenti fra i precetti della morale cinese antica e gli insegnamenti del cristianesimo, quindi il Sovrano dell'Alto dei Classici cinesi diventa il Dio dei cristiani. Ciò è visibile nella sua opera *Vera esposizione della dottrina del Signore del Cielo*. Tale assimilazione venne messa in discussione da padre Niccolò Longobardo dopo la morte di Matteo Ricci, avvenuta nel 1610. Longobardo vide lucidamente i rischi di una politica di interpretazione dei testi cinesi estranea alla tradizione colta. Il testo era oscuro ed i commenti erano dunque indispensabili. Questa era anche la linea consigliata dai cinesi convertiti. Scrive Longobardo:

«Paolo Xu (ci si riferisce a Xu Guangqi, funzionario cinese convertito al cristianesimo ed amico di Ricci) mi confessò sinceramente di essere convinto che il Signore dell'Alto non poteva essere il nostro Dio e che i letterati antichi e moderni non avevano avuto nessuna conoscenza di Dio; ma che i nostri padri, poiché hanno ritenuto per delle buone ragioni e principalmente per non alienarsi la fiducia dei letterati di attribuire il nome di Dio al Signore dell'Alto, farebbero bene a conferirgli anche gli attributi che vengono dati al vero Dio»⁵³.

Tale idea è in contraddizione con la questione dei riti cinesi e l'intenzione dei gesuiti di dimostrare l'assenza di qualunque implicazione religiosa nelle tradizioni rituali cinesi. È evidente il doppio gioco che dovettero fare i gesuiti per ottenere l'appoggio dal Vaticano e al contempo convincere i cinesi colti delle proprie idee.

La situazione di stallo in cui si trovarono i gesuiti in Cina, e l'iniziale loro successo che però non si tramutava in conversioni di massa ed acclamazione della religione rivelata è stata bene sintetizzata da Gernet. Scrive il sinologo francese:

«Come certi missionari pensavano che i letterati cinesi avessero delle disposizioni per la fede, così alcuni letterati ritenevano che, una volta sbarazzati dalle loro false idee e dalla credenza in un Dio creatore, i missionari avrebbero potuto essere dei buoni confuciani»⁵⁴.

⁵³N. LONGOBARDO, *Traité sur quelques points de la religion des Chinois*, Paris, 1701, p. 99.

⁵⁴J. GERNET, *Cina e Cristianesimo, Azione e Reazione*, cit., p. 44.

La commistione fra cristianesimo ed ideologie cinesi era inizialmente considerata come un male necessario per la riuscita della missione, ma con il tempo il rischio di eresie portò a disapprovare certi comportamenti. La ricerca delle similitudini o dello studio delle due tradizioni con un approccio tendente al sincretismo appassionò sia i gesuiti che alcuni cinesi convertiti. In questo scambio culturale i gesuiti tendevano ad assimilare la tradizione cinese al cristianesimo, mentre i cinesi di assimilare il cristianesimo alla tradizione cinese (da sempre caratterizzata da una grande capacità di sintesi e di sincretismo, es. con il buddismo. Il confronto con la religione dell'occidente rientrava nelle attribuzioni proprie di tale cultura. Insomma non accadeva niente di nuovo per gli intellettuali cinesi). Con la politica di accomodamento adottata dai gesuiti, molti elementi propriamente cristiani scompaiono: «tout le complexe dogmatique concernant l'Incarnation, la vie et la passion de Jésus et sa résurrection sont entièrement absents de ce texte»⁵⁵. Scompare l'idea di un Dio creatore, creazione reale e non magica come quelle proiettate nello spazio dai vari Buddha, ed alcuni degli argomenti contenuti nel libro delle ammonizioni. Ciò accade anche per i libri redatti dai convertiti. Qui è visibile il limite che i cinesi non poterono mai superare, come incorporare la persona di Gesù Cristo nel confucianesimo ortodosso, poiché i profeti ed i miracoli avrebbero ribassato la sua dottrina al rango di superstizioni popolari e del settarismo buddista-taoista. I cinesi infatti volevano trovare nel cristianesimo un segreto perduto di buon ordine sociale e politico, appartenente ad una saggezza antica non contaminata dalle influenze buddiste e taoiste. I gesuiti dal canto loro potevano cercare in Cina le tracce di una rivelazione naturale.

Con la morte di Ricci il clima iniziò gradualmente a cambiare, le conversioni diminuirono e non riguardarono più ufficiali influenti. I letterati cinesi iniziarono a comprendere le vere intenzioni dell'attività straniera ed il vero messaggio della religione cristiana, nonché le ripercussioni sulla tradizione cinese, per cui saggi

⁵⁵Cfr. E. ZÜRCHER, *Un "contrat communal" de la fin des Ming: le Livre d'Admonition de Han Lin (1641)*, in *L'Europe en Chine. Interactions scientifiques, religieuses et culturelles aux XVI^e et XVII^e siècles*, Actes du Colloque de la Fondation Hugot (14-17 Octobre 1991), sous la direction de H. Delahaye, C. Jami, Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, Paris, 1993, pp. 3-22.

cinesi sarebbero finiti all'inferno. Le cause sono dunque imputabili all'irrigidimento della politica dei gesuiti, il loro desiderio di operare in fretta, l'aumento del numero dei missionari, lo sviluppo dei contatti con la popolazione e dal canto cinese una maggiore conoscenza presso i letterati che non si limitava più alle opere di morale, di scienza e alle controversie antibuddhiste.

Nel dialogo culturale-religioso i gesuiti riconobbero il *qi*, il cielo e la terra come entità ricreative ma riservarono a Dio la sola capacità di creare *ex nihilo*. Ciò permise loro di riservare a Dio un ruolo centrale nella creazione come il solo capace di infondere nel mondo la spiritualità e l'intelligenza umana, accogliendo al contempo nozioni pagane del naturalismo ateo e agnostico. Ciò con l'intento di trovare un punto di incontro con la cosmologia cinese prominente nel periodo Ming. L'atteggiamento dei gesuiti rispecchiava ciò che accadeva in Europa. Le teorie newtoniane ispirate ad una filosofia meccanicistica, quand'anche eretiche, non misero in discussione il ruolo di Dio nella natura. La forza di gravità e la stabilità del sistema solare restavano competenze divine, poiché inspiegabili dalla sola legge meccanica. Quindi un ruolo divino era comunque riconosciuto nella filosofica meccanicistica. La Cina invece declinava tutto il manifesto secondo i principi dello Yin e dello Yang e del Taiji.

Il problema è quello caro alla tradizione patristica del rapporto fra fede e ragione. L'atteggiamento dei gesuiti è in linea con la tradizione tomista di un naturalismo mitigato dalla provvidenza divina, a differenza della concezione aristotelica. Nel Seicento assistiamo al passaggio dalla prima alla seconda scolastica, nel tentativo di ripensare il rapporto fra filosofia morale sociale e politica con la polemica antiluterana. I gesuiti si trovano a dover combinare la loro peculiare esigenza di interazione con una cultura nuova e non considerata nella *Summa contra Gentiles* di Tommaso, e la politica ecclesiastica della controriforma, rappresentata minacciosamente in Cina dal dogmatismo dei Francescani e Domenicani. Nel Settecento nascono le nuove filosofie soggettiviste di Cartesio e Malebranche. Il ruolo divino nel progresso scientifico viene sempre più messo in discussione. I gesuiti sono i rappresentanti in Cina del progresso scientifico occidentale, che

rappresenta anche il principale motivo di interesse dell'Oriente per l'Occidente, ma al tempo stesso sono incaricati della missione di evangelizzazione di un popolo attento e dotato di senso critico, nonché di irriverenza intellettuale. La delicata posizione dei missionari fu presto captata dagli intellettuali cinesi avversi al messaggio cristiano, e questo comportò non pochi problemi di coerenza etica interna alla compagnia di Gesù al vaglio del mondo cinese.

Se la reinterpretazione della natura intesa come naturalizzazione delle anomalie e dei miracoli richiedeva in Europa ancora il ricorso a ragioni divine, nella Cina dei Ming e dei Qing, essa richiedeva invece la coltivazione della perfezione morale. Solo il saggio poteva realmente investigare le cose ed estendere la propria conoscenza.

Un primo dibattito tra i gesuiti ed i letterati cinesi si svolse proprio nel settore del cosiddetto principio dell'investigazione delle cose e quindi la conoscenza della natura del mondo. I cinesi avevano una conoscenza della natura giudicata assurda dai gesuiti. Ad esempio essi contavano cinque elementi anziché quattro, credevano che la terra fosse piatta, non contavano dieci sfere celesti e per loro le stelle si muovevano nel vuoto, ignoravano la natura dell'aria, nella notte il sole si nasconde sotto una montagna vicino alla terra. In risposta Ricci per rimediare a tali errori utilizzò gli antichi testi cinesi per confermare le letture cristiane e gli studi aristotelici. Egli attribuì il problema di incomprendimento alla dottrina dell'uomo unica cosa col cielo e la terra, ricondotta all'influenza buddista. Gli strumenti del pensiero della Scolastica permisero a Ricci di asserire che la Cina antica era di religione cristiana, ma che il dispotico governo dei Qin eliminò ogni antica tradizione religiosa e con esse lo stesso culto del cristianesimo. Attraverso la tecnica dell'accomodamento i gesuiti conclusero affermando che l'innata bontà della natura umana tanto cara al pensiero cinese è dovuta all'anima dotata di spiritualità da Dio per soggiogare la natura materiale peccaminosa dell'umanità⁵⁶.

⁵⁶QIONG ZHANG, *Demystifying Qi: The Politics of Cultural Translation and Interpretation in the Early Jesuit Mission to China*, in *Tokens of Exchange: The Problem of Translation in Global Circulation*, ed. by Lydia Liu, Durham, Duke University Press, 1999, pp. 74-106; QIONG ZHANG, *Translation as Cultural Reform: Jesuit Scholastic Psychology in the Transformation of the Confucian Discourse on Human Nature*, in *The Jesuits: Cultures, Sciences and the Arts, 1540-1773*, ed. by G.A.

La cooperazione dei cinesi e dei gesuiti, nel campo della matematica e dell'astronomia, è stato un sorprendente progetto di accomodamento che non mancò di sottolineare il grande divario esistente fra la cronologia biblica simbolo del tempo e della storia occidentale, e la cronologia ciclica universale degli antichi testi cinesi circa gli avvenimenti storici che avrebbero preceduto il diluvio universale associato a Noè. I testi cinesi datavano il diluvio in un periodo precedente rispetto a quello indicato nella Bibbia, durante il periodo del regno di Yao⁵⁷. Per rimediare a ciò si fece ricorso all'edizione della Bibbia detta Septuaginta o “versione dei Settanta” (una versione in lingua greca, precedente alla vulgata latina, e traduzione diretta del testo ebraico). In questo modo si riuscì a riconciliare la data occidentale del diluvio con gli annali cinesi ed attribuire a Noè il ruolo di patriarca universale. A tal fine i gesuiti chiesero l'autorizzazione papale per fare uso della versione greca della bibbia, in modo da ricostruire la cronologia cinese subito dopo il diluvio. Il passo successivo sarebbe stato quello di ricondurre i personaggi storici cinesi ai personaggi biblici attraverso una complessa operazione di comparazione ed accomodamento. Gli europei lavorarono per inserire la Cina nella loro storia universale, ma essi fecero ciò secondo i propri termini del tempo⁵⁸. Altri gesuiti, come Martino Martini⁵⁹, continuarono a seguire la Settanta, ma rifiutarono di far coincidere il diluvio registrato in Cina ai tempi di Yao con il diluvio universale della Bibbia. Entrambe le due culture, cinese ed occidentale, pretendevano di inserire l'altra cultura nella propria storia universale attaccandone l'unicità e riducendola a semplice ancella,

Bailey, S. Harris, T.F. Kennedy, S.J., J.W. O'Malley S.J., Toronto, University of Toronto Press, 1999, pp. 364-79; J.M.N. MARINESCU, *Defending Christianity in China: The Jesuit Defense of Christianity in the "Lettres Edifiantes Et Curieuses" & "Ruijianlu" in Relation to the Yongzheng Proscription of 1724*, Manhattan, Kansas State University Press, 2008.

⁵⁷Nel 1658 Martini pubblica la *Sinicae historiae decas prima. Res a gentis origine ad Christum natum in extrema Asia*. In questo lavoro il gesuita inizia la cronologia dell'impero cinese con il regno di Fuxi, datato 2952 a. C. Pochi anni prima vede la luce il lavoro di James Ussher sulla cronologia biblica che persuase molti con la datazione della creazione nel 4004 a. C. e il diluvio universale nel 2349 a. C. Com'è possibile giustificare il governo di Fuxi che precedette Noè di circa seicento anni?

⁵⁸Per un approfondimento del problema della datazione si rinvia a J.V.K. EDWIN, *Europe's "Discovery" of China and the Writing of World History*, in «American Historical Review», 76, 2 (1971), pp. 358-385; D. WETSEL, *"Histoire de la Chine": Pascal and the Challenge to Biblical Time*, in «The Journal of Religion», 69 (1989), pp. 199-219.

⁵⁹Su M. Martini ed i suoi scritti si rinvia a D. QUAGLIONI, *Gli scritti 'minori' di Martino Martini*, in «Studi Trentini di Scienze Storiche. Sezione seconda», 77, 4 (1998), p. 45-50.

subordinata alla propria cultura. Tutti i missionari in Cina ammettono il dogma biblico dell'origine medio orientale ed unica dell'umanità. Ciò porta più facilmente a credere ad una rivelazione naturale, ispiratrice degli antichi saggi cinesi, che sembra confermata dai testi più venerabili della Cina. Dunque dei discendenti di Noè sarebbero arrivati in Estremo Oriente dopo il diluvio universale. Ricci si manifestò sempre favorevole all'assimilazione del Sovrano dell'alto dei cinesi con il Dio cristiano, ed aveva fondato la sua politica di evangelizzazione sul ricorso ai passaggi dei classici cinesi che a lui sembravano più inclini ad una interpretazione in favore del cristianesimo. Su questo filone di pensiero si sviluppò la corrente dei Figuristi. P. Henri-Joseph de Prémare è in linea con il filone tracciato da Matteo Ricci.

Un *modus operandi* consisteva nell'isolare ed estrarre dal contesto i passaggi ai quali sembrava possibile donare un senso biblico, ricorrenti specialmente nei testi più oscuri, come il Libro dei Mutamenti. Nella reinterpretazione dei classici cinesi e nel tentativo di avvicinare i saggi cinesi al cristianesimo si parlò di *anima naturaliter christiana*. Prémare cercò delle tracce e segni del convinzioni della religione cristiana. La parola chiave della sua attitudine era l'ignoto, l'enigmatico, del messaggio antico cinese. Prémare assimila la tartaruga e gli altri metodi della divinazione cinese alle preziose pietre oracolari della Genesi 21.19 che danno accesso al verità per mezzo della legge di natura (legge di natura come strumento per raggiungere la verità). Considerato che la verità è indivisibile agli occhi dei missionari cristiani, lo spazio lasciato per un concetto di alterità si restringe in proporzione delle numero di prove che uno può trovare per la prevalenza della ragione in tutte le specie del genere umano⁶⁰. L'alterità si oppone alla logica in questo primo e preparativo passaggio dell'illuminismo che tollera l'altro solo provando che esso non è differente. Lo scopo era quello di dimostrare l'esistenza di una ragione, *lege naturali*.

I gesuiti svilupparono una serie di tecniche di persuasione testuale, che però non furono sufficienti a convincere i letterati cinesi circa la similitudine dei classici

⁶⁰Si veda M. LACKNER, *A Figurist at Work. The Vestigia of Joseph de Prémare S.J.*, in *L'Europe en Chine. Interactions scientifiques, religieuses et culturelles aux XVI^e et XVII^e siècles*, cit., pp. 23-56.

cinesi con la Bibbia. Ciò perché il cinese era del tutto estraneo alla tradizione patristica ed agli studi biblici. Ciò causò una grande frattura fra le due tecniche persuasive dei missionari, ossia dimostrare i tratti della rivelazione nei classici cinesi ed il consolidamento ed approfondimento della conoscenza del testo originale cristiano.

Dal lato opposto alcuni cinesi come Li Zubo lavorarono con gli stessi propositi dei gesuiti ed arrivarono a sostenere che il primo saggio fondatore cinese, Fu Xi, fosse stato uno dei primi discendenti di Adamo ed Eva, e che tale sapere era andato distrutto a causa della politica dei Qin che portò alla distruzione di molti libri classici.

Le interazioni fra il metodo di datazione cinese e quello utilizzato del mondo occidentale portò ad una seria crisi circa la datazione degli eventi biblici. L'identificazione sistematica fra personaggi biblici e personaggi cinesi era molto comune presso i gesuiti e presso i cinesi convertiti.

In Europa la riforma del calendario ruotava intorno al problema della scelta del punto di partenza per il computo del tempo, quindi la creazione del mondo ad opera di Dio, e la resurrezione di Gesù. Il tempo secondo una linea progressiva. Mentre in Cina il problema centrale per il calendario era la predizione di eventi ciclici inseriti in un ordine cosmologico che non ha inizio né fine. Da tale predizione dipendeva la legittimazione del potere politico.

I gesuiti basandosi sulla cronologia biblica del dopo diluvio universale affermarono che i cinesi erano discendenti di Noè. Ciò provocò l'indignazione dei letterati cinesi, e l'azione missionaria che aveva ottenuto grandi successi nel nuovo mondo e per un breve periodo di tempo anche in Giappone, in Cina fu solo una muta forma di miglioramento tecnologico del calendario cinese basato sul concetto cinese di tempo⁶¹. I gesuiti furono costretti a conservare il metodo cinese di computazione del tempo, e la struttura ciclica del calendario imperiale. Per i Ming era necessario solo un miglioramento dell'aspetto tecnico del calendario, come l'uso delle tavole per il calcolo. La crisi del calendario durante il tardo periodo Ming, accentuò l'attenzione

⁶¹B.A. ELMAN, *On Their Own Terms: Science in China, 1550-1900*, cit., p. 86.

cinese per la matematica europea moderna e l'astronomia computazionale. I gesuiti in Cina al tempo della crisi del calendario, Michele Ruggeri e Matteo Ricci, cercarono di ottenere il favore della corte tramite le porte della matematica. I missionari volevano essere ingaggiati nella riforma del calendario, e ciò divenne possibile poiché l'ufficio del calendario astrologico riservava dei posti per gli stranieri. Nel corso della storia tale posto fu occupato dai musulmani e dagli indiani. Era prassi consolidata quella del reclutamento di nuovi talenti per l'ufficio del calendario. Durante questo periodo Matteo Ricci rimase sempre in contatto con il gesuita tedesco Christoph Clavius (1538-1612) nominato da Papa Gregorio XIII (1502-1585) membro della commissione per la riforma gregoriana. Ciò portò alla promulgazione del calendario gregoriano nel 1582.

Lo scopo di Ricci era di ottenere la tolleranza della corte verso la loro attività di conversione delle élite e del popolo. Il successo sul campo tecnologico permise ai gesuiti di godere di una certa libertà di azione sul territorio. Il problema tecnico essenziale che i missionari dovettero risolvere nella loro attività di consulenti tecnici era come inscrivere precise predizioni matematiche sulla periodicità della ripetizione di eventi celesti, come le eclissi, in una visione del tempo che data gli eventi in maniera lineare partendo dalla creazione, contro il moto circolare tradizionale cinese dello scorrere del tempo⁶².

Durante il periodo Han le predizioni avevano l'accuratezza di determinare il giorno esatto. Con la dinastia Tang l'ora esatta. Con la dinastia Yuan si raggiunse il quarto d'ora, e con i gesuiti si raggiunse il minuto. L'ufficio del calendario del periodo Ming era considerato mancante poiché non poteva raggiungere tale livello di predizione. La tradizione imponeva che qualora si verificasse una eclissi non predetta, allora l'imperatore era obbligato a un atto di scuse formale. Allo stesso

⁶²Per un approfondimento della problematica si rinvia a W. PETERSON, *What to Wear? Observation and Participation by Jesuit Missionaries in Late Ming Society*, in *Implicit Understandings: Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*, ed. by S. Schwartz, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 416-417. In particolare sull'attitudine dei gesuiti verso la concezione del tempo cinese si veda HUANG YILONG, *L'attitude des missionnaires jésuites face à l'astrologie et à la divination chinoises*, in *L'Europe en Chine. Interactions scientifiques, religieuses et culturelles aux XVI^e et XVII^e siècles*, cit., p. 87-109.

modo, quando una eclissi predetta non era osservata allora gli ufficiali dovevano congratularsi con l'imperatore per i successi del suo governo⁶³.

I gesuiti non approvavano il sincretismo cinese, e speravano di infondere nei cinesi una fede assoluta in una religione definita con grande precisione, con i suoi dogmi, i suoi culti, ed i suoi imperativi morali. In Cina invece i culti sono una questione di usanza, non ci si pone il problema di verificare la veridicità o meno della religione sotto un punto di vista assoluto. Essa è praticata fintanto che è autorizzata dalla tradizione, rafforzi la morale pubblica e contribuisca all'ordine generale. Dopo la metà del XVII secolo la religione cristiana venne sempre più assimilata alle sette irregolari, o dottrine viziose, dannose per l'ordine sociale. Ciò diede inizio ad una stagione di persecuzioni durante i governi di Yaongzheng (1723-1736) e di Qianlong (1736-1796).

In Cina i culti sono un fatto politico e rientrano nell'attribuzione dell'imperatore in quanto titolare di un potere totale di organizzazione della società e dell'universo, dello spazio del tempo⁶⁴. La religione dunque non è un fatto autonomo. L'ordine universale cinese riunisce il sacro ed il profano, ed il sovrano è custode di questo ordine. La tradizione dei culti onorati in base al rango sociale faceva della religione il cemento dell'ordine politico, per cui la violazione di un culto era anche usurpazione politica e prova di una volontà di sovversione. L'attività dei missionari poteva apparire come sovversiva nel momento in cui non si lasciava più spazio per i

⁶³T.E. DEANE, *The Chinese Imperial Astronomical Bureau: Form and Function of the Ming Dynasty Qiantianjian from 1365 to 1627*, Thesis (Ph. D.)—University of Washington, 1989, pp. 269-282. Per un approfondimento critico si rinvia a T.F. AYLWARD, *The Imperial Guide to Feng-Shui & Chinese Astrology: The Only Authentic Translation from the Original Chinese*, London, Watkins, 2007; M. ALISTAIR, S. BAKER, T. BENNELL, R. HARVEY, J. SHRAPNEL, M. SHRIMPTON, *The Power to Predict Chinese Astronomy and the Mandate of Heaven*. New Jersey, Films for the Humanities & Sciences, 2004; LI CHUNFENG, TIAN'GANG YUAN, P'U-SHÈNG YEN, *The Great Prophecies of China*, New York, Franklin Co, 1950; D.W. PANKENIER, *Early Chinese Astronomy and Cosmology: The "Mandate of Heaven" As Epiphany*. Thesis (Ph. D.)—Stanford University, 1983; F.R. STEPHENSON, ZHENTAO XU, YAOTIAO JIANG, *Astronomical Observations of Ancient East Asia*, Wiley-Praxis series in astronomy and astrophysics, New York, J. Wiley, 1996; XU ZHENTAO, W.P. DAVID, YAOTIAO JIANG, *East Asian Archaeoastronomy: Historical Records of Astronomical Observations of China, Japan and Korea*, Amsterdam, Gordon and Breach Science Publishers, 2000.

⁶⁴Per un approfondimento del sistema religioso in Cina si rinvia all'imponente opera in sei volumi di J.J.M. DE GROOT, *The religious system of China, its ancient forms, evolution, history and present aspect, manners, customs and social institutions connected therewith*, E.J. Brill, Leiden, 1901, ristampa Literature House Ltd, Taipei, 1964.

culti tradizionali ed il carattere esclusivo desse sfogo all'intolleranza. L'iniziale intolleranza verso i culti cinesi di origine taoista e buddista che portarono i missionari a distruggere le loro statue, li rese al contempo parte di una tradizione cinese dotta che era sempre stata ostile a ciò che considerava come superstizioni nocive alla morale e all'ordine pubblico. È per questa stessa ragione che molti cinesi colti si distaccarono dal cristianesimo quando notarono che i missionari vollero diffondersi tra gli ambienti popolari. Questo atteggiamento è in linea con la tradizione che vede i dirigenti ostili alle religioni popolari, poiché queste furono all'origine delle grandi rivolte della storia. I dirigenti cinesi sentono il dovere di proteggere il popolo ed evitare che si infiammi facilmente dietro l'influenza di superstizioni che lo vorrebbero solo condurre fuori dalla retta via.

I missionari incitavano i cinesi a sacrificare al Cielo, atto di competenza esclusiva del sovrano, il figlio del Cielo. Ciò era letto in maniera sovversiva da parte degli intellettuali cinesi. La promiscuità incentivata dai missionari, ovvero quella di onorare sullo stesso altare il Signore del Cielo e gli antenati della propria famiglia è percepita come altamente offensiva della tradizione cinese. Molti intellettuali etichettarono per tali ragioni i gesuiti come dei barbari ignoranti dei riti e dello spirito che li anima.

Per i cinesi la distinzione fra sovrano e Papa è una vera e propria aberrazione. Sarebbe come un cielo con due soli, due sovrani su uno stesso regno. Ciò alterava profondamente le strutture della società cinese. L'attività dei missionari diventa una minaccia per la stabilità della società cinese, e per la stessa indipendenza della Cina. Lo scetticismo cinese si riverbera con una serie di scritti in cui si accusavano i missionari e si svelavano le forzature della loro attività intellettuale⁶⁵. Presto i missionari vennero identificati con le sette cinesi eterodosse, quali il Loto Bianco e in Non-agire, da Shen Que 沈 奎, vice ministro dei Riti a Nanchino nel 1615⁶⁶.

⁶⁵Per un resoconto dettagliato del rapporto fra missionari e intellettuali cinesi si rinvia a J. GERNET, *Cina e Cristianesimo, Azione e Reazione*, cit.

⁶⁶L'accusa di Shen Que e la sua identificazione del cristianesimo con le sette irregolari proseguì durante tutta la storia del cristianesimo in Cina, fino all'epoca contemporanea. Tentativi per smentire tale associazione furono fatti da letterati cinesi convertiti, come Yang Tingyun, ma le difese non ottennero il successo desiderato. Le argomentazioni addotte furono smentite successivamente dai fatti

Quella delle sette religiose era una categoria che raggruppava tutti i culti che non rientravano in quelli ufficiali disposti dall'imperatore. Essi erano soggetti a campagne di repressione in quanto estranei al sistema e all'ordine costituito. Il cristianesimo non poteva essere integrato nell'ordine delle religioni cinesi. Esso appariva come un potere sovraordinato al potere temporale ed ostile ai culti pagani, dunque era destinato ad apparire come una setta sovversiva. L'ostilità verso i culti cinesi, il culto degli antenati e delle cinque divinità domestiche, costituiva un punto di analogia supplementare con le sette eterodosse. L'uguaglianza degli uomini davanti a Dio, la scomparsa delle classi sociali, era un messaggio scandaloso per la classe dirigente cinese. La stessa interpretazione del concetto di pietà filiale offerta da Ricci conteneva un incoraggiamento alla ribellione politica e alla disobbedienza filiale, le colpe maggiormente punite dalla legge. Il messaggio cristiano per i cinesi invitava i convertiti a non ubbidire più al padre, né alle autorità, ma solo ai missionari e al loro Signore. I cristiani sono altresì accusati di ricorrere a pratiche magiche, ciò a causa del clima di segreto cui i missionari dovettero ammantarsi, dalla loro ricchezza non sapendo da dove venissero i loro mezzi di sostentamento.

Ciò alimentò una serie di credenze ed accuse al limite del favoloso, come quella di un mercante cinese di Batavia che racconta ad un neofita che i missionari, servendosi di incantesimi, vengono a prendere le anime dei cinesi perché in Europa mancano⁶⁷. I missionari furono accusati di fare assegnamento sulla cupidigia degli uomini per attrarli e convertirli, di pagare le conversioni, di mistificazioni destinate a conferire maggiore prestigio alla loro dottrina. In una pubblica accusa si legge: «(i gesuiti) Non si fermeranno prima di essersi impadroniti di tutti i poteri, morali e politici, della Cina e di averli riuniti nella Compagnia di Gesù»⁶⁸.

La separazione fra spirituale e temporale non era conosciuta in Cina. L'idea di un individuo al contempo titolare di una coscienza libera e assoggettato al potere politico, alle leggi del proprio paese, non era praticabile. La scissione interna all'uomo era estranea alla cultura cinese, ed incomprensibile. È su questo piano, e dalla campagna evangelizzatrice dei missionari.

⁶⁷J. GERNET, *Cina e Cristianesimo, Azione e Reazione*, cit., p. 133.

⁶⁸Ivi, p. 137.

nello scarto che intercorre tra messaggio religioso ed applicazione pratica nella realtà transitoria, nel rapporto fra universale e contingente che si manifestavano le incongruenze del messaggio religioso dei missionari. I rischi a ciò connessi bloccarono ogni possibile apertura del mondo cinese. Il suo sincretismo fu bloccato da contrazioni interne apparentemente insormontabili. Il potere politico in Cina ne era consapevole e non corse il rischio di una possibile rivolta interna. Separare l'anima dal corpo richiedeva un'astrazione del ragionamento intellettuale-filosofico completamente in contraddizione con la lunga tradizione cinese, dove l'uomo è un tutt'uno con il cosmo e la natura.

Le analogie con la tradizione cinese c'erano. I punti di contatto fra i testi biblici e i Classici cinesi nutrono la curiosità di entrambe le parti verso uno scambio costruttivo. Le similitudini nascondevano preoccupazioni diverse. Per i gesuiti si trattava di ricercare la salvezza dell'anima, per i letterati cinesi di vivere in armonia con l'ordine immanente dell'universo. L'esame di coscienza per i cinesi non era finalizzato a chiedere il perdono delle proprie colpe, ma a conoscere meglio i propri difetti e correggerli. Le regole austere erano funzionali a tale scopo e non per umiliarsi davanti a Dio. Lo scopo era il perfezionamento individuale⁶⁹. La morale cinese è come la traduzione di norme universali nell'uomo e nella società, è conforme all'ordine della natura. La perfezione in ciò non è assoluta, ma appartiene al campo delle verità statiche. Evitare abitudini deformanti dell'essere era il fulcro dell'ordine sociale. I riti e i doveri sociali sono concepiti come l'espressione di un ordine naturale. La morale confuciana ha come scopo quello di sviluppare interamente le potenzialità della natura umana. Il vero bene non potrebbe risultare da una decisione, ma solo dalle ispirazioni del cuore. Bisogna realizzare se stessi, coltivare se stessi sulla strada della perfettibilità. La nozione di santità cinese raggiunge quella di sovranità in cui si realizza la fusione del cosmo e dell'etica, del religioso e del politico. Santi sono i personaggi che hanno portato la loro natura alla perfezione. Nella traduzione del termine santo, *sheng*, i gesuiti attribuirono ai santi della chiesa prerogative di tipo politico, sminuendo la concezione cinese di cui non

⁶⁹Ivi, p. 159.

si comprese fino in fondo il significato. I missionari confusero la carità cristiana e la virtù cinese di umanità, *ren*, facendo dipendere tutto dall'amore di Dio, di contro l'idea cinese che mette al centro l'uomo in relazione reciproca con gli altri uomini. È proprio questa dimensione concreta del giusto che cozza contro l'ideale intellettuale proposto dai gesuiti e si realizza attraverso una serie di comportamenti, ossia le cinque relazioni fondamentali di Confucio. È evidente l'impossibilità della coniugazione della religione cristiana con il confucianesimo. Essa comportava una separazione netta fra il piano delle verità eterne e quello delle realtà mondane, tra doveri religiosi e doveri profani.

La morale cristiana vuole l'uguaglianza di tutti gli uomini, mentre quella cinese si basa sui rapporti di gerarchia e di complementarità, di cui l'universo fornisce il modello.

Il principio di ordine celeste, *li*, fu tradotto e ridotto dai gesuiti in “ragione”. Per i cinesi tiranno è colui che non segue il Dao e non segue la propria natura. Il Dao è il principio che guida l'uomo, e la virtù consiste nel regolare le proprie passioni e canalizzarle per mezzo dei riti, non nel reprimerle.

Per i missionari i santi cinesi erano dannati, ma si guardarono bene dal confessarlo pubblicamente a Pechino, a differenza di come invece agirono e predicarono a Macao. Il compromesso collocò i santi cinesi nei limbi dei patriarchi, ma ciò non esentò i convertiti dal dovere di sbarazzarsi delle statue cinesi e di tutto ciò che ricordasse le superstizioni. Tale dovere divenne parte del sacramento battesimale. Ciò era scandaloso ed inaccettabile per i letterati cinesi. La conversione comportava anche l'abbandono delle concubine, e questo era altamente destabilizzante per l'ordine sociale. La castità era considerata qualcosa contro natura. Le differenze nel campo della morale illustrano molto bene come l'occidente sia dominato da una certa modellizzazione dell'io, dell'essere umano che per raggiungere la perfezione deve astrarsi dalla sua natura, che è peccaminosa, reprimere i suoi desideri, ed aspirare alla realizzazione dell'ideale religioso. Tutto ruota intorno al singolo ed al suo cammino verso la salvezza, cammino che è tutto interiore, ed avulso dalla realtà sociale. Di contro la concezione cinese della morale

pone al centro l'uomo come essere naturale, non artificiale, calato nella vita e nella società, e la relazione con l'altro, e non il confronto con Dio, è la strada verso la perfezione di se stessi. Essa cerca il giusto equilibrio delle passioni, il soddisfacimento virtuoso dei propri bisogni, e lo scopo ultimo non è astratto, avulso dal mondo, ma semplicemente il vivere virtuoso, la coltivazione di se, raggiungere il livello di *junzi*, dell'uomo di valore.

In questa sede non è possibile sviluppare tutto il discorso circa l'identificazione del Cielo dei cinesi con il Dio dei cristiani. Il Dio cristiano è un Dio personale e creatore, che si manifesta nel corso dell'esistenza ed agisce nella Storia come Provvidenza, mentre il Cielo cinese agisce solo in modo indiretto, la sua azione è silenziosa, insensibile e costante. Tali nozioni sono fondamentali per capire l'idea di sovranità che ispira il titolare del potere. L'imperatore cinese agisce come il Cielo e la sua attività ordinante segue un certo ordine naturale. I tempi del Cielo e quelli dell'amministrazione devono coincidere. Il principio di ordine celeste si manifesta tanto nel cosmo e nella natura quanto nell'ordine umano e nella morale. I cinesi negano l'opposizione fra io e il mondo, fra spirito e corpo, fra divino e cosmico. Caratteristica del pensiero cinese è quella di non aver mai separato il sensibile dal razionale, né ammesso l'esistenza di un mondo di verità eterna separato da quello delle apparenze e delle realtà transitorie. Per i missionari, eredi del pensiero greco e della scolastica medioevale, tali distinzioni erano fondamentali, evidenti e naturali. La struttura del pensiero e delle categorie intellettuali ne era espressione. Questa la differenza essenziale che inficiò il dialogo fra le due culture. Nessuna di esse era disposta a cedere su queste convinzioni fondamentali. Il pensiero giuridico stesso del Settecento è impegnato nella ricerca dei modelli di governo, rispondenti ad una certa organizzazione e tutela di determinati valori. L'illuminismo è il periodo in cui si vaglia tutto alla luce della ragione. Questa è la prima grande barriera verso la comprensione del pensiero giuridico cinese. La ricerca della ragione naturale è un ossimoro. La natura non offre più un esempio, ma diventa la fonte di legittimazione di un pensiero che non vuole più essere cristiano. Scrive Gernet:

«I missionari si sforzarono di mettere in guardia i cinesi contro ciò che pensavano essere degli errori di giudizio. Non si resero conto di essere in presenza di una concezione del mondo e di modi di pensare fondamentalmente diversi dai loro e che questi modi di pensare erano in rapporto con la morale, con gli atteggiamenti religiosi, con l'ordine sociale e politico dei cinesi»⁷⁰.

I gesuiti provarono a ricorrere alla filosofia aristotelica ed alle sue nozioni statiche di forma, di materia, di anima, di sostanza, ecc., ma con scarsi risultati.

La conversione dei cinesi al cristianesimo era una questione di completa rivoluzione delle fondamenta culturali cinesi. D'altro canto la possibilità di impiantare la religione cattolica in Cina, in un clima di coesistenza con i riti cinesi, voleva dire provare a coniugare la fede con un sistema mentale e politico completamente diverso da quello in cui essa si era sviluppata e da cui era inseparabile. Le accuse di sovversione degli intellettuali cinesi erano una presa di coscienza di questa impossibilità.

Altra tecnica usata dai gesuiti è quella del ricorso alla produzione visuale. Essi basandosi sulla metodologia meditativa per visualizzazioni di Ignazio da Loyola, ed il testo sugli Esercizi Spirituali ricorrono all'immagine come ad un oggetto sacro capace di produrre effetti. Da Rocha, Aleni, Schall combinano le caratteristiche della cultura visiva cinese con ciò cui si aspirava con la meditazione sulla vita di Gesù negli Esercizi Spirituali. Ciò iniziò con l'adattamento delle immagini di Nadal, *Evangelicae Historiae Imagines*, ad opera di Da Rocha, che portò il libro di Nadal con sé a Nanchino⁷¹. Questo testimonia un altro esempio della complessa politica di

⁷⁰J. GERNET, *Cina e Cristianesimo, Azione e Reazione*, cit., p. 219.

⁷¹G. CRIVELLER, *Jesuits' visual culture accommodated in China during the last decades of Ming dynasty*, in «Ming Qing Studies 2010» ed. by P. Santangelo, Napoli, Scripta Web, 2010, pp. 219-230. Per quanto riguarda gli adattamenti operati dai gesuiti si vedano: G. ALENI, *Explanations of the Scriptures with Images of the Lord of Heaven Incarnate* (Tianzhu Jiangsheng Chuxiang Jingjie 天主降生出像經解), Fuzhou, 1637; J. DA ROCHA, *The Method of Reciting the Rosary* (Song Nianzhu Guicheng 誦念珠規程), Nanchino, 1619; J.A. SCHALL VON BELL, *Images in a Booklet Presented to His Majesty* (Jincheng Shuxiang 進呈書像), Beijing, 1640; G.A. BAILEY, "Le style jésuite n'existe pas": *Jesuit Corporate Culture and the Visual Arts*", in *The Jesuits: Cultures, Sciences and the Arts, 1540-1773*, ed. by G.A. Bailey, S. Harris, T.F. Kennedy, S.J., J.W. O'Malley, S.J., Toronto University of Toronto Press, 1999, pp. 38-89.

accomodamento perpetuata dai gesuiti in Cina. In questi dipinti i cinesi vengono inseriti tra il popolo astante nelle varie vicende di volta in volta raffigurate. Ciò con l'intento chiaro e preciso di voler inserire il popolo cinese tra i testimoni degli eventi sacri, rendere il popolo cinese parte della Chiesa, con la stessa dignità degli altri. Ora i cinesi sono parte della storia della salvezza. In questo modo Aleni diede una forte risposta ai letterati e a tutte le polemiche che volevano la Cina esclusa dal piano di salvezza⁷².

La politica di accomodamento dei gesuiti fu all'origine della questione dei riti cinesi, ossia come considerare i riti tradizionali cinesi e verificarne la loro compatibilità con la religione cattolica. La *querelle* scoppiò in *pamphlet*, libri e pubblicazioni varie. Celebre rimase la conferenza di Canton del 1667, dove per quaranta giorni le politiche europee si scontrarono⁷³. Quella gallicana di Luigi XIV ed il *padroado* portoghese. In questa sede non si svilupperà l'intera questione dei riti cinesi, cosa che meriterebbe un lavoro specifico, ma solo la parte concernente la politica dell'accomodamento ed il suo contenuto concreto circa la comprensione del sapere cinese. Per quanto riguarda l'interpretazione occidentale dei riti cinesi, questa non fu unanime. Mentre i gesuiti difendevano la completa assenza di una natura religiosa, i domenicani invece riconoscevano nei riti un mezzo per la richiesta di benedizioni e per ottenere favori dal Cielo. L'accomodamento fu praticato da ambo le parti, ossia dai gesuiti nel presentare la loro dottrina, e dagli intellettuali cinesi convertiti. Questi rimasero sempre confuciani nei loro costumi e nel loro relazionarsi con la società. La conversione non fece altro che aggiungere una nuova dimensione

⁷²Per un approfondimento si rinvia a G. CRIVELLER, *The Dialogues of Giulio Aleni on Christ and China. The Mystery of the Plan of Salvation and China*, in *Missionary Approaches and Linguistics in Mainland China and Taiwan*, ed. by Ku Wei-ying, Leuven Chinese Studies Series no. 10, Leuven University Press, pp. 163-181.

⁷³La scintilla che provocò questa grande riflessione fu la pubblicazione di un libro *Bianji* 辨祭, ossia "dibattito sopra i riti di commemorazione", scritto dal domenicano Francisco Varo. Esso è scritto nella forma di un dialogo fra un missionario ed un letterato. Il ritrovamento di questo scritto riaprì il dibattito sul tema e coinvolse anche i letterati cinesi ed i gesuiti. Il dibattito portò alla pubblicazione di un grosso numero di scritti. Per un approfondimento si rinvia a LIN JINSHUI, *Chinese Literati and the rites controversy*, in *The Chinese rites controversy: its history and meaning*, ed. by D.E. MUNGELLO, Institut Monumenta serica, Ricci institute for Chinese western cultural history, Nettetal, Steyler Verlag, 1994, pp. 65-82.

al loro credo confuciano⁷⁴. Le idee occidentali furono adattate al pensiero cinese. Zürcher parla di “monoteismo confuciano” ad indicare una sorta di religione indigena prodotta dal connubio tra idee cristiane e confucianesimo. I temi affrontati sono le grandi problematiche circa l'identificazione del Cielo cinese con il Dio cristiano, l'esistenza dell'anima, la moralità cristiana e le cinque relazioni confuciane, i riti sacrificali, il culto degli antenati. Nel tentativo di fare ciò si analizzò tutta la tradizione giudaica. Furono trovati punti di contatto e furono fatte molte associazioni, come ad esempio quella di Adamo con *Pan Gu* 盤古. Questi tentativi non erano dettati dalle peculiarità della religione cristiana, ma sono la naturale conseguenza di una cultura sempre tesa al sincretismo. In questo processo nel corso della storia furono coinvolte varie religioni, come il buddhismo, il taoismo, l'islam. Nella pluralità religiosa il confucianesimo ha rappresentato un elemento di continuità, grazie alla sua posizione privilegiata di ideologia dello stato, conservando così una certa idea di ordine sociale e politico. Da questo assunto si deduce che l'unico modo per la religione cristiana di essere accettata in Cina consisteva nel riconoscere l'eredità culturale cinese come fondamento della propria attività. Questo era l'imperativo culturale⁷⁵ per poter accedere alla collettività cinese. I letterati cinesi interpretarono sempre il messaggio cristiano alla luce del loro quadro di riferimento culturale ossia il confucianesimo. Recita un detto che l'atto rituale cinese può sembrare individuale, ma il sentimento che lo accompagna è pubblico, *li si er qing gong* 禮私而情公⁷⁶.

Il culto degli antenati era utilizzato dagli imperatori per rinforzare la tradizione, per perpetuare la cultura cinese e per mantenere l'ordine sociale. Essi avevano un significato politico e sociale. In questo senso potevano dirsi i riti confuciani non a carattere religioso. I riti in onore di Confucio avevano lo scopo di venerare i letterati in sé, di enfatizzare la ricerca della verità, e di ringraziare il Grande Maestro per la sua dottrina. I riti non erano eseguiti dunque per ottenere delle benedizioni. Essi

⁷⁴Si veda E. ZÜRCHER, *Jesuit accomodation and the chinese cultural imperative*, in *The Chinese rites controversy: its history and meaning*, cit., pp. 31-64: 32.

⁷⁵Ivi, p. 41.

⁷⁶YANG TINGYUN, *Dai yi pian* 代疑編, ed. del 1621, ristampata in *Tianzhu jiao dong chuan wenxian* 天主教東傳文獻, Taiwan xuesheng shuju 臺灣學生書局, Taipei, 1965, pp. 5a-6a.

vanno semplicemente considerati come un inno alle virtù civili ed all'educazione, un'espressione di ringraziamento e di rispetto del grande contributo apportato alla cultura. Conoscere gli insegnamenti di Confucio era un modo per accedere alla carriera nella pubblica amministrazione. Questi erano i benefici dell'insegnamento di Confucio, e perciò egli meritava di essere ringraziato⁷⁷. Il rito in questione non aveva niente dei riti religiosi di lode dei santi.

L'imperatore Kangxi espresse sempre il desiderio che i missionari appartenenti a differenti ordini o nazionalità potessero collaborare e non essere autoreferenziali. Egli spesa parole d'elogio per recuperare il conflitto causato dalla questione dei riti confermandone l'interpretazione dei gesuiti ed auspicando per una ricomposizione delle missioni e della politica religiosa. Si può leggere in una dichiarazione dell'imperatore Kangxi:

«I had agreed with the formulation the Peking fathers had drawn up in 1700: that Confucius was honored by the Chinese as a master, but his name was not invoked in prayer for the purpose of gaining happiness, rank, or wealth; that worship of ancestors was an expression of love and filial remembrance, not intended to bring protection to the worshipper; and that there was no idea, when an ancestral tablet was erected, that the soul of the ancestor dwelt in that tablet. And when sacrifices were offered to Heaven it was not the blue sky that was addressed, but the lord and creator of all things. If the ruler *shang-ti* was sometimes called Heaven, *ti'en*, that had no more significance than giving honorific names to the emperor»⁷⁸.

⁷⁷LIN JINSHUI, *Chinese Literati and the rites controversy*, in *The Chinese rites controversy: its history and meaning*, cit., p. 76.

⁷⁸J.D. SPENCE, *Emperor of China, A Self-portrait of K'ang-hsi*, Harmondsworth. Penguin, 1977 p. 79. È interessante qui richiamare la definizione di culto religioso che individua Leibniz in *On the Civil Cult of Confucius*, contenuto in G.W. LEIBNIZ, *Writings on China, Translated, with an Introduction, Notes, and Commentaries*, ed. by D.J. Cook, H. Rosemont Jr., Chicago and La Salle, Illinois, Open Court, 1994, p. 61: «One whom we attribute to he whom we honor a superhuman power, capable of granting us rewards or inflicting punishments upon us». Più avanti Leibniz ritorna sul senso dei riti di lode degli antenati, ivi, p. 131: «The worship of ancestors and great men instituted by the ancient Chinese can indeed have for its goals: to display the gratitude of the living as they cherish the rewards of Heaven, and to excite men to perform actions which render them worthy of the recognition of posterity». Leibniz intuisce il senso non religioso della pratica e vi riconosce un modo per incentivare una condotta virtuosa, seguendo il modello degli antichi saggi sovrani.

Quello della frammentarietà delle missioni cristiane in Cina causò notevoli problemi per il successo della propagazione della fede cristiana, ed aprì la strada a notevoli attacchi da parte dei letterati cinesi, nonché mostrò molte contraddizioni del messaggio cristiano stesso.

In conclusione quello dell'evangelizzazione della Cina fu un processo incostante, fonte di notevoli contraddizioni e di punti di criticità che destabilizzarono sia l'Europa che la Cina. Da un lato c'è lo scarso sostegno del papato per la politica di accomodamento, dall'altro la reale inadeguatezza di tale politica per la costruzione di un dialogo autentico con l'eredità culturale cinese, che provocò il fallimento di comprensione ed assimilazione della cultura cinese⁷⁹.

I gesuiti divisero la tradizione cinese in varie parti, buddismo, taoismo, neoconfucianesimo, confucianesimo, accettando e rifiutando di volta in volta parte del bagaglio culturale e dei concetti fondamentali. Questo però non esclude ogni possibilità di dialogo, anzi le pubblicazioni dei gesuiti aprirono discussioni e riflessioni nuove nel pensiero cinese, che sicuramente migliorarono la comprensione di certi concetti considerati ormai acquisiti nella cultura e quindi non più indagati o contestualizzati. Il pensiero teologico europeo fu seriamente messo in discussione. Quanto all'immagine dei gesuiti in Cina e alla loro missione come messaggeri evangelici i risultati sono discutibili e segnati più da insuccessi che da successi. Le ragioni di tali insuccessi sono varie, e non c'è unanimità di giudizio. Di certo la frattura interna della religione cristiana mostrata ai cinesi attraverso la questione dei riti e l'aperto conflitto fra i diversi ordini missionari contribuì al proprio discredito. Il clima di tensione in cui dovettero operare i gesuiti non era di certo tra i più favorevoli. Ci sono però anche altre questioni che devono essere analizzate, e che riguardano più il contenuto e la qualità dell'attività dei missionari. Hou Wai-lu 侯外廬 sostiene che il sapere che i gesuiti proponevano in Cina, come la teologia scolastica, era un sapere messo in discussione in Europa in quello stesso periodo storico. I gesuiti si facevano i rappresentanti di un sapere scientifico antiquato che

⁷⁹T.H.C. LEE, *Christianity and Chinese Intellectuals: From the Chinese Point of View*, in ID. *China and Europe. Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*, cit., p. 14.

l'occidente stesso stava abbandonando nell'era della rivoluzione scientifica. Per Hou i gesuiti fallirono in Cina perché essi rappresentavano le forze reazionari nell'occidente⁸⁰.

Per Gernet, i cinesi non compresero pienamente il messaggio dei gesuiti, ed al contempo la politica di accomodamento adottata era impossibile da realizzarsi a causa di una incomprensione della cultura cinese⁸¹. La prospettiva teologica di S. Agostino è ancora quella di Bossuet al secolo XVII. La storia dell'uomo ha una direzione. Essa è legata al peccato originale, suo motore, e da esso muove verso il futuro, secondo la volontà di Dio. La concezione cinese per cui il cielo la terra ed i diecimila essere sono partecipi di una sola sostanza era rifiutata dai gesuiti, così come la teoria dell'assenza delle opposizioni di natura tra l'uomo e l'animale. Tale opposizione occidentale si concretizzò con la teoria dell'evoluzione della specie. Per la scolastica invece l'uomo era dotato della ragione, che lo rendeva esclusivo rispetto al resto della natura, che li permetteva di trattare in maniera metodica dell'universo e di dimostrare le verità della religione. La sintesi cosmologica presentata dai gesuiti risaliva al medioevo e alla tradizione biblica e connubio fra le tesi agostiniane e aristoteliche, tale cosmologia non poteva essere rimessa in discussione senza attaccare i dogmi religiosi. Grazie all'applicazione sistematica del principio di non contraddizione la ragione scolastica permetteva di operare nell'universo tutta una serie di classificazioni e di distinzioni radicali.

In occidente c'è la creazione del mondo ad opera di Dio. La provvidenza divina si confonde con la nozione aristotelica di “luogo naturale” per cui ogni cosa tende a riguadagnare il suo posto in virtù della sua natura. Il numero delle specie viventi così come quello delle anime è stato fissato da Dio *ne varietur*. Questa idea si ritrova nel catechismo di Ruggeri dove si dice che Dio ha creato il mondo, ha messo ogni cosa al suo posto, per tale motivo le stelle restano in cielo e non cadono sulla terra per mischiarsi alla vegetazione, e la vegetazione non si muove verso il cielo per mescolarsi con le stelle, sapendo che i pesci nuotano Dio li ha messi nell'acqua, che

⁸⁰Cfr. HOU WAI-LU, *zhongguo si xiang tong shi* 中國思想通史 (*A General History of Chinese Thought*), 5 voll., Peking, Jen-min ch'u-pan she, 1960.

⁸¹Cfr. J. GERNET, *Cina e Cristianesimo, Azione e Reazione*, cit., p. 6.

gli uccelli volano gli ha messi nell'aria, che gli animali terrestri camminano gli ha messi sulla terra⁸². Questa convinzione di fondo della chiesa portò alla condanna delle teorie copernicane e di Galileo Galilei. La Bibbia non poteva essere messa in discussione. La questione più importante restava quella di riuscire a far coincidere i fatti storici profani con gli avvenimenti della Sacra Scrittura. La datazione cinese del diluvio all'epoca del sovrano Yao, anteriore a quella che si può dedurre dalle due versioni della Bibbia, è stata causa di grande imbarazzo in Europa e nelle missioni dei gesuiti. Sul campo tecnologico questo influiva sulle spiegazioni dei ritrovamenti dei fossili, attribuiti in Europa proprio al diluvio universale, mentre in Cina ad antiche modificazione del clima e grandi sconvolgimenti terrestri.

L'eternità divina cristiana è al di là del tempo dell'uomo e dell'universo, senza alcuna misura comune con essi, e scevra da ogni idea di modificazione. Le verità divine sono eterne. I gesuiti presentarono i loro modelli geometrici utili ai loro calcoli come delle semplici finzioni provvisorie, senza dubitare che le leggi divine, eterne ed immutabili, reggono l'universo, e su questa idea condivisa da tutta Europa è stato possibile costruire la scienza classica. Niente di tutto ciò in Cina.

Il pensiero occidentale raggiungeva la sua massima espressione nella distinzione. Il pensiero cinese raggiungeva la sua massima espressione nello sforzo di sintesi⁸³.

⁸²Cfr. J. GERNET, *Sur les différentes versions du premier catéchisme en chinois de 1584*, in *Studia Sino-Mongolica, Festschrift für Herbert Franke*, Herausgegeben von Wolfgang Bauer, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1979, pp. 407-416.

⁸³Si rinvia a J. GERNET, *Espace-temps, science et religion dans la rencontre de la Chine avec l'Europe*, in *L'Europe en Chine. Interactions scientifiques, religieuses et culturelles aux XVI^e et XVII^e siècles*, cit., p. 231-240.

4. La reazione cinese

La lunga esperienza dei missionari in Cina può essere suddivisa in due grandi momenti: un primo momento, quello del XVI e XVII sec. coincidente con il periodo Ming, caratterizzato da una maggiore attenzione per la società cinese, e dalla ricerca di una politica di comunicazione con gli intellettuali cinesi; un secondo periodo, XVIII sec. il governo dei Qing, in cui i gesuiti sono tagliati fuori dal mondo intellettuale cinese e perdono la qualità del loro contatto con tale cultura⁸⁴.

Il mondo colto cinese in quanto custode della conoscenza è sempre stato il difensore della tradizione. Ai fini della nostra ricerca è importante capire se i gesuiti strinsero rapporti con gli intellettuali ostili ai Qing o con i loro sostenitori, la frangia reazionaria o conservatrice. A queste due fazioni corrisponde un pensiero più o meno ortodosso, ed un certo modo di valutare la tradizione stessa.

È necessario fare un piccolo passo indietro. Durante la dinastia Ming molte accademie private erano attive sul territorio dell'impero, ed erano il cuore della vita intellettuale del XVI sec., e con i loro dibattiti pubblici influirono sulla politica imperiale. Fra queste accademie va menzionata quella della “Foresta dell'Est”, *Donglin*, ristabilita nel 1604 da Gu Xiancheng. Essa esprimeva l'aspirazione a una rinascita morale, un volontà di ritorno all'etica confuciana, denunciando la corruzione dei burocrati e le loro pratiche dispotiche. Ciò portò alla distruzione del *Donglin*⁸⁵ ad opera degli eunuchi nel 1626. L'eredità spirituale ed intellettuale fu recuperata dalla “Società del Rinnovamento”, *Fushe*⁸⁶. Ben presto essa diventò il

⁸⁴Per una scansione più dettagliata si rinvia a L. PFISTER, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jesuites de l'ancienne mission de Chine*, Shanghai, Mission Catholique, 1932.

⁸⁵I gesuiti ebbero molti amici letterati aderenti al partito Donglin. Entrambi accusavano il buddismo di aver contaminato le antiche tradizioni cinesi ed entrambi ponevano una particolare enfasi sugli studi pratici.

⁸⁶Per approfondimenti si rinvia al contributo di W.S. ATWELL, *From Education to Politics: The Fu She*, in *The Unfolding of Neo-Confucianism*, ed. by T. De Bary, New York, Columbia University

raggruppamento politico più importante e meglio organizzato di tutta l'era imperiale. Essa condusse la resistenza contro gli eunuchi e contro l'invasione manciù. Il rinnovamento difeso era espressione di un nuovo orientamento di pensiero. Gli studi pratici vennero favoriti alla vuota speculazione filosofica. Figura prominente del movimento fu Xu Guangqi⁸⁷ (1562-1633), funzionario di alto rango vice ministro dei riti, convertito al cristianesimo e collaboratore di Matteo Ricci, nella traduzione in cinese di opere di matematica, idraulica, astronomia, geografia. È interessante notare la coincidenza per cui i gesuiti arrivano in Cina domandando soltanto di potere *mettere al servizio* di Sua Maestà la propria persona e quanto aveva potuto imparare sulle scienze già nel "grande Occidente" da cui erano venuti⁸⁸ in un periodo storico di rinnovato interesse per le scienze da parte della Cina⁸⁹. Accanto allo scambio tecnologico, il dialogo religioso è meno fortunato, e l'ostilità delle classi colti cinesi è notevole. Questa trovò sfogo nella "questione dei riti". Quando le direttive del Vaticano si fecero più intransigenti, con l'interdizione del culto degli antenati, ciò provocò il risentimento dei cinesi che sentirono il rischio di corruzione dei propri costumi tradizionali⁹⁰. Il problema risiedeva nel capire se i riti fossero di natura religiosa o no. Nel primo caso essi sarebbero apparsi come frutto della superstizione

Press, 1975, pp. 333-368.

⁸⁷Altri celebri cinesi convertiti al cristianesimo furono Yang Tingyun (1557 – 1627) e Li Zhizao (1565 – 1630). Essi furono definiti i "tre pilastri dell'evangelizzazione" e furono fondamentali per i primi successi della missione. Essi favorirono i missionari e li raccomandarono a Pechino per la riforma del calendario e li protessero nei momenti difficili. Per approfondimenti si rinvia a N. STANDAERT, *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China: His Life and Thought*, Leiden-New York-Köln, E.J. Brill, 1988. Si veda anche G. BLUE, P.M. ENGELFRIET, C. JAMI, (ed. by), *Statecraft and intellectual renewal in late Ming China: the cross-cultural synthesis of Xu Guangqi (1562-1633)*, Leiden, Boston, Köln, E.J. Brill, 2001.

⁸⁸P. TACCHI VENTURI S.I. (a c. di), *Opere Storiche del P. Matteo Ricci S.I.*, cit., II, p. 496.

⁸⁹L'epoca Ming è caratterizzata da innumerevoli pubblicazioni di carattere tecnico o scientifico che interessano tutte le branche del sapere a dimostrazione dei progressi compiuti nel XVI sec. Per un approfondimento si rinvia a J. GERNET, *Il mondo cinese. Dalle prime civiltà alla Repubblica popolare*, Torino, Einaudi, 1978, pp. 413 e seg.

⁹⁰Sulla questione dei riti la letteratura è molto ricca. Il lettore interessato può rivolgersi a D.E. MUNGELLO (a c. di), *The Chinese rites controversy: its history and meaning*, cit.; J. GERNET, *Cina e Cristianesimo, Azione e Reazione*, cit.; R. ÉTIEMBLE, *L'Europe chinoise*, I: *De l'Empire romain à Leibniz*, II: *De la sinophilie à la sinophobie*, Paris, Gallimard, 1988, 1989; T.H.C. LEE (ed. by), *China and Europe. Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*, cit.; H. DELAHAYE, C. JAMI, (sous la direction de), *L'Europe en Chine. Interactions scientifiques, religieuses et culturelles aux XVI^e et XVII^e siècles*, cit.; A.H. ROWBOTHAM, *Missionary and Mandarin, The Jesuits at the Court of China*, cit.

e quindi intollerabili dai cristiani poiché incompatibili con il loro messaggio religioso. Qualora invece i riti avessero avuto soltanto una funzione civile o politica allora erano compatibili. Questo problema di comprensione era tutto occidentale, poiché i cinesi non conoscevano la distinzione tra religioso e civile, fra sacro e profano. «L'errore dei gesuiti fu probabilmente di pensare che bastasse parlare la lingua per introdursi nella cultura cinese: ma per i cinesi il significato risiede nei riti più che nelle parole. Inoltre, i gesuiti avevano la missione di introdurre una dottrina trascendente che rendeva impossibile essere insieme un buon cristiano e un buon cinese, in quanto i doveri del primo facevano del secondo un figlio empio e un ribelle all'ordine sociopolitico»⁹¹. Per i cinesi sarebbe stato possibile integrare la religione cristiana nella visione sincretistica predominante dalla metà della dinastia, ma ciò fu reso impossibile dal dogmatismo intransigente dei missionari che proponevano la religione cristiana come l'unica vera religione, mentre le altre non erano che superstizione. I gesuiti ebbero fortuna poiché si trovarono a vivere in Cina a cavaliere fra due dinastie ed in un periodo storico dove predomina uno spirito nuovo tutto teso alla conoscenza concreta, utile per la gestione amministrativa, militare e agricola.

Le critiche degli intellettuali cinesi contro le pratiche di accomodamento ed il contenuto stesso del messaggio cristiano furono costanti. Huang Tsung-hsi 黄宗羲 (1610-1695) attaccò severamente l'idea cristiana di Dio considerandola inferiore a quella buddista. Il pensiero cristiano era difficile da accettare apertamente. Gli intellettuali cinesi furono sempre molto attenti a tracciare una linea fra il razionale e lo speculativo anche se loro non avevano sviluppato un pensiero metafisico che li permettesse di distinguere fra ragione e rivelazione. I problemi concettuali che si trovarono ad affrontare riguardavano il concetto di salvezza universale. Esso implicava che Confucio non sarebbe stato ammesso in paradiso automaticamente perché non aveva mai sentito parlare di Gesù Cristo. Questa conclusione attaccava tutto il fondamento etico dell'ordine sociale cinese. Non era altresì permesso di onorare i defunti secondo la millenaria tradizione. L'unità della salvezza cristiana

⁹¹A. CHENG, *Storia del pensiero cinese*, cit., p. 593.

non permetteva inoltre la salvezza dei saggi sovrani cinesi. Lo stesso padre Aleni non riuscì a risolvere tale *impasse* quando fu interrogato al proposito. Infatti dal canto loro i cristiani non potevano ammettere che la semplice rettitudine morale, corrispondente all'ortodossia del pensiero classico cinese, fosse sufficiente a far guadagnare un posto in paradiso, altrimenti ciò non avrebbe fatto altro che rinforzare il bagaglio etico morale confuciano. Questo non avrebbe comunque bloccato la permeabilità della cultura cinese dal messaggio cristiano. Infatti la cultura cinese è sempre stata caratterizzata da un forte senso del sincretismo⁹². I gesuiti invece cercarono di differenziare le idee neoconfuciane dal confucianesimo originale, opponendosi ad ogni forma di sincretismo verso la propria religione e all'interno del pensiero cinese stesso. Ciò fu un ulteriore motivo di conflitto con gli intellettuali cinesi che non misero mai in discussione la continuità della loro tradizione. L'attività dei gesuiti appariva dunque maliziosa. Gli sforzi di assimilazione furono considerati blasfemi da ambo i lati, sia dal mondo intellettuale cinese sia dalla chiesa. Ne conseguì che molti concetti cristiani rimasero incompresi e di difficile traduzione, come ad esempio la nozione di anima⁹³.

Alcuni cinesi erano interessati alle dottrine cristiane, come Li Chih Tsao 李之藻 (1565-1630) le cui pubblicazioni aiutarono la diffusione degli scritti dei missionari, ma la maggior parte non ne rimase impressionata, giudicando tale sapere superficiale e sovversivo. Il problema della politica di accomodamento non era nel fatto se i gesuiti credessero o meno in quello che proponevano ai cinesi, ma nell'utilizzo di un approccio apologetico per la loro comprensione della cultura cinese, e nel tentativo di identificare in essa quelli aspetti della cultura che potevano essere utili da un punto di vista apologetico⁹⁴. Così scrive Jean Lacouture sul punto:

⁹²WING-TSIT CHAN, *Synthesis in Chinese Metaphysics*, in *The Chinese Mind*, ed. by C.A. Moore, Honolulu, University of Hawaii Press, 1967, pp. 132-148;

⁹³Cfr. J. GERNET, *Cina e Cristianesimo, Azione e Reazione*, cit., pp. 72-114. Per una riflessione sui problemi linguistici si rinvia a D.E. MUNGELLO, *Sinological Torque: The Influence of Cultural Preoccupations on Seventeenth-Century Missionary Interpretations of Confucianism*, in «Philosophy East and West», 28, 2, *Sinological Torque* (1978), pp. 123-141.

⁹⁴T.H.C. LEE, *Christianity and Chinese Intellectuals: From the Chinese Point of View*, in Id. *China and Europe. Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*, cit., p. 19.

«Matteo Ricci was the perfect man of culture, a polymath versed in all things, mathematics and literature, philosophy and poetry, mechanics and astronomy [...] But he denied that he was a theologian, although others say he was. And as we shall see, in his hands the exact sciences as well as morals and logic would be turned into the weapons of apologetics»⁹⁵.

Matteo Ricci era consapevole che l'interesse suscitato negli intellettuali cinesi era maggiormente rivolto alle sue conoscenze scientifiche. Egli pensò bene di accreditarsi come un esperto di scienza per poi attirare l'attenzione anche sul suo messaggio cristiano. Qualunque metodo funzionale a guadagnare una conversione era ammesso a condizione che non ci si allontanasse troppo dal fulcro dell'insegnamento cristiano⁹⁶. I gesuiti furono molto restii ad introdurre Galileo, Copernico, Keplero, e preferirono fare affidamento piuttosto su Tycho ed i suoi metodi di calcolo del movimento dei pianeti. Il sapere geografico fece guadagnare molto credito e considerazione sociale ai gesuiti.

Per ottenere il supporto della corte dei Ming Matteo Ricci presentò i missionari gesuiti come esperti di matematica astronomica. Questa strategia trovò il supporto di ufficiali di primo piano come Xu Guangqi e Li Zhizao. La caduta dei Ming, ed il supporto offerto dai gesuiti al nuovo governo dei Qing, fu avvertito come un tradimento dagli intellettuali cinesi leali al dinastia caduta. Ciò confermò i loro sospetto verso gli stranieri considerati degli opportunisti. L'episodio scatenante fu la collaborazione di Schall con il ribelle anti-Ming Li Zicheng (1605?-1645). Alcuni letterati arrivarono a sospettare che la reale intenzione dei missionari era di sottomettere la Cina all'Europa. In seguito Schall divenne il direttore dell'ufficio del calendario. La figura del gesuita collaborò con l'ufficio dal 1645 al 1775, anche se l'ordine religioso fu soppresso dal Papa nel 1773. L'ufficiale Xu Guangqi fu un utile alleato per controbattere le accuse cinesi. Molti dei suoi scritti furono attribuiti allo stesso Schall⁹⁷.

⁹⁵J. LACOUTURE, *Jesuits. A Multibiography*, Washington DC, Counterpoint, 1995, p. 189.

⁹⁶L.J. GALLAGHER, S.J., *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci, 1583-1610*, New York, Random House, 1953, p. 166.

⁹⁷J.C. MARTZLOFF, *A History of Chinese Mathematics*. Berlin, Heidelberg, Springer, 1997, p. 204.

I gesuiti riuscirono a creare un clima di collaborazione, coadiuvato da un laboratorio di traduzioni di testi dal e in cinese, che permise loro di lavorare insieme alle corti cinesi, anche se entrambe le parti nutrivano interessi secondari. I gesuiti miravano a convertire l'impero di mezzo, e le corti a consolidare il loro potere politico. Le traduzioni riguardarono libri, manoscritti, mappe, e guide per l'utilizzo di strumenti che divennero parte integrante delle biblioteche imperiali e del mondo intellettuale dei letterati. Nonostante i grandi sforzi di integrazione, l'incarcerazione di Adam Schall nel 1665 indicò ai gesuiti che la loro opera era considerata solo sul piano della tecnica e della *Scientia*, mentre l'interesse religioso restava del tutto sconosciuto agli intellettuali cinesi. Da qui prese spunto la politica di accomodamento di Matteo Ricci, che sotto la dicitura *Tian Xue* 天学, studio del Cielo, volle sintetizzare lo studio dell'astronomia e della teologia. L'atteggiamento cinese non cambiò con la dinastia Qing, dove i letterati si interessarono al primo e rifiutarono il secondo.

I gesuiti adottarono la tecnica di conquistare il favore cinese tramite le scienze europee, per poi accreditarsi in materia di morale e di religione attraverso apparenti analogie tra le tradizioni cinesi e quelle cristiane. Presto questa strategia disilluse entrambe le parti. Troviamo da ambo le parti sia pessimisti che ottimisti verso il dialogo culturale o religioso. Alcuni furono partigiani di un sincretismo basato sul postulato di uno spirito umano universale, o *ratio* teologica naturale, altri furono costanti demarcatori di differenze strutturali comprova della diversità ontologica di questi due universi mentali. Inizialmente essi evitarono di aprire chiese e si fregiarono del titolo di bonzo, indossando gli abiti della casta dei letterati. Aprirono case di predicazione per indugiare nelle conferenze filosofiche. Ciò permise ai primi gesuiti di accreditarsi presso gli ambienti colti cinesi e celare molto bene il carattere esclusivo della religione cattolica. Essi parteciparono alle accademie private cinesi, luogo di incontro e di studio della morale e della filosofia dei classici. Matteo Ricci fu molto apprezzato per la sua grande cultura, la sua abilità con la lingua cinese ed i suoi scritti, ma a tutti i letterati cinesi sfuggiva il reale motivo della sua visita in Cina. Il voler sostituire gli insegnamenti tradizionali cinesi era per loro cosa sciocca

ed impossibile, per questo non fu mai presa seriamente in considerazione come possibile intenzione. L'insegnamento dei gesuiti in Cina rimase sempre conforme a quello impartito nei collegi di Coimbra e di Roma. Copernico e Galileo non ebbero una vera influenza in Cina. I missionari insegnarono le teorie astronomiche accettate in Europa alla fine del XVI sec., e una volta addetti al servizio astronomico della capitale, si limitarono a introdurre in Cina le nuove conoscenze utili ai loro calcoli e che avevano dunque solo un interesse pratico e immediato. La grande opera di filtraggio della conoscenza occidentale limitò ed offuscò molto le capacità di comprensione dei cinesi, che però furono soltanto ritardate. I caratteri autentici erano destinati ad essere compresi e compromettere la riuscita della missione.

Ai gesuiti si rimproverava di vivere segregati dal resto della società cinese e di avere rapporti con l'estero, con i poteri politici stranieri, cosa considerata oltremodo nociva per l'ordine politico interno. Yang Guangxian nel 1664 in una lettera al censore Xu Zhijian arrivò a scandire in quattro tappe il piano sovversivo dei gesuiti: 1 diffondere libri perniciosi; 2 insediare associazioni in luoghi strategici per agire di concerto alla data prevista con gli assaltatori dall'esterno; 3 assicurarsi la complicità degli alti funzionari; 4 eccitare i fannulloni e farne dei propri strumenti e cercare di fare più conversioni possibili. I missionari per i loro rapporti con l'imperatore, con le classi dirigenti, e con il popolo comune erano considerati pericolosi. La loro arte dell'inganno li aveva portati sulla vetta della scalata sociale.

La stessa fortuna presso la corte dei Qing di Kangxi era dovuta a ragioni di opportunismo e non si basava di certo sul messaggio religioso. Scrive al proposito Paul Pelliot che l'intesa fra la corte ed i gesuiti si basava su di un malinteso. Kangxi dimostrava benevolenza ai missionari perché voleva assicurarsi il vantaggio delle loro conoscenze scientifiche. I missionari operavano come persone erudite allo scopo di acquisire un'autorità che avrebbe permesso loro di sviluppare il loro apostolato. Ciò che era essenziale per l'uno era necessario per gli altri, e ci vollero alcuni anni, da entrambe le parti, prima che si giungesse a conflitti esasperati dalle gelosie

nazionali e dalla rivalità tra i diversi ordini religiosi⁹⁸. Kangxi fu un grande politico nell'assicurarsi il sostegno dei manciù, dei mongoli, dei cinesi, dei musulmani, dei lamaisti, dei buddhisti, dei taoisti. I missionari di Pechino rientrarono sotto la protezione personale dell'imperatore, il quale ne proibì il rientro in Europa dopo il 1707 ossia dopo lo scoppio della questione dei riti. Nell'editto di tolleranza di Kangxi emanato nel 1692 non vi è alcun riferimento alla religione cristiana, se non l'affermazione che essa non è sediziosa. L'importante era che i gesuiti continuassero a rendere i loro servizi alla corte.

Il sincretismo fra la cultura cinese ed il cristianesimo era possibile per gli intellettuali cinesi, e poteva realizzarsi attraverso un vero dialogo che fosse basato sullo studio dei classici delle due culture. Questo era il messaggio che molti letterati cinesi, come Li Jiugong e Qiu Sheng, inviavano ai missionari. Per loro non era questione di individuare cosa fosse sbagliato e cosa corretto, ma lavorare sulle similitudini in un clima di tolleranza reciproca. La religione cristiana ed i costumi cinesi potevano convivere. Le differenze strutturali dovevano essere conservate. La Cina non poteva diventare come l'occidente. Una mediazione era l'unico modo di comunicazione. Tale mediazione non era praticabile per i missionari, legati ad una ortodossia di pensiero che doveva difendere l'originalità della rivelazione, politica religiosa praticata in Europa a difesa dal rischio di eterodossia rappresentato dal luteranesimo e dal giansenismo.

L'accomodamento era l'unica strada possibile per i letterati cinesi convertiti. Questi dovevano da un lato difendere la tradizione confuciana per non perdere il loro status sociale e la loro credibilità e non essere condannati dall'opinione pubblica, e al tempo stesso cercarono di rinunciare a quegli usi non strettamente confuciani, per potersi avvicinare alle idee cristiane e rispettare la sacralità della religione straniera. In questo modo si potevano rispettare le ortodossie di entrambe le culture senza rinunciare alla tradizione cinese, e fare della Cina un altro Occidente. Da qui la nascita della teoria della coesistenza della teoria soprannaturale e della teoria

⁹⁸P. PELLLOT, *L'origine des relations de la France avec la Chine. Le premier voyage de l' "Amphitrite"*, Geuthner, Parigi, 1930, p. 22.

naturale. Considerando le due culture dell'oriente e dell'occidente, sviluppatasi indipendentemente l'una dall'altra, come naturalmente collegate tra loro.

Molti intellettuali cinesi credevano che i missionari volessero rovesciare il governo cinese. Questa come le altre incomprensioni erano dovute al fatto che i gesuiti non agivano secondo il canale che la tradizione cinese metteva a disposizione dei dotti. Essi non si inserirono mai nelle cosiddette *jia fa* 家法, ovvero convenzioni di studiosi cinesi. Queste erano delle vere e proprie istituzioni per la conservazione dell'ortodossia del pensiero. Il loro prestigio si misurava sulla possibilità di tracciarne una discendenza da un maestro o saggio cinese, in ultima istanza Confucio stesso. Esse avevano come scopo quello di garantire la trasmissione del pensiero ortodosso ed il possesso del *Dao*⁹⁹, attraverso il giudizio sulla validità della conoscenza. Questo metodo di approccio al sapere chiudeva a priori ogni possibilità agli insegnamenti cristiani di essere riconosciuti come un sistema di valori valido.

Con il periodo Qing, il dialogo con la classe colta si interruppe. La collaborazione fra missionari e corte imperiale si ridusse essenzialmente al campo della scienza e della tecnologia. Di conseguenza i gesuiti inviati in Cina in questo periodo furono essenzialmente persone dotte in matematica ed in astronomia, e ciò contribuì ad aumentare la distanza con le scuole ortodosse cinesi. Allo stesso tempo l'esigenza di accreditarsi presso i letterati cinesi spinse anche la corte a prendere le distanze dal messaggio religioso dei gesuiti. Nella "Collezione completa di opere nelle quattro categorie" è possibile leggere una serie di attacchi ai missionari. I gesuiti vengono accusati di plagiare i tre insegnamenti fondamentali del Confucianesimo, Taoismo, Buddismo, e di alterarne il significato originario. La loro attività di indagine è ritenuta triviale, ed i loro principi frammentari, superstiziosi, incomprensibili, nonché eterodossi.

I reciproci attacchi sono a testimoniare che entrambe le parti nutrivano reciproci sospetti, e le umiliazioni cui venivano sottoposte dall'imperatore a seconda delle temporanee vittorie dell'una parte sull'altra e viceversa, erano insopportabili.

⁹⁹Cfr. T. DE BARY, *Neo-Confucian Orthodoxy and the learning of the Mind-and-Heart*, New York, Columbia University Press, 1981, pp. 3-13. Si veda anche T. DE BARY, *The Unfolding of Neo-Confucianism*, cit., pp. 567-570.

Il tragico epilogo della questione dei riti diede credito ai letterati cinesi detrattori dei missionari come Yang Guangxian, 楊光先 (1597-1669)¹⁰⁰.

I domenicani, i francescani, e gli agostiniani accusarono i gesuiti di finire nell'eterodossia con la loro politica di accomodamento.

I gesuiti persero la loro credibilità in Europa a causa delle loro idee figuriste, che proponevano un'alternativa al dualismo Cina-Europa. Foucquet¹⁰¹ interpretò i classici cinesi come testi sacri contenenti i misteri cristiani in forma profetica invece di condannarli come testi profani, pieni di ateismo e di riti idolatri, o come testi contenenti i principi della teologia naturale come fecero altri gesuiti in precedenza.

In seguito i letterati cinesi del XVIII secolo rifiutarono di riconoscere l'apporto che l'esperienza dei gesuiti portò in Cina. Essi contraddissero le loro accuse verso il buddismo e trovarono molti punti di contatto fra queste due religioni. I tentativi dei missionari di rileggere e reinterpretare la cultura cinese, come la nozione di *qi*, per renderla malleabile ai concetti cristiani vennero derisi. Gli editori della biblioteca imperiale attaccarono energicamente le opere dei gesuiti.

¹⁰⁰Yang Guangxian fu un grande avversario di Schall. Egli divenne noto per la sua grande attitudine anticristiana, che gli costò l'esilio quando i gesuiti guadagnarono il favore dell'imperatore, ma al tempo stesso lo rese il punto di riferimento per tutta la critica anti missionaria seguente. Tutti gli intellettuali cinesi vi fecero riferimento ogniquale volta i rapporti fra la corte ed il mondo cristiano si incrinavano. Egli fu autore di notevoli saggi ed articoli raccolti sotto il titolo di *Bu de yi* 不得已 ovvero, "Non posso fare altrimenti". Il motto anticristiano recitava: "un Adamo ci ha guidati fuori dal paradiso, un altro ci ha guidati fuori dalla Cina". Per un approfondimento del conflitto fra Yang Guangxian e Adam Schall Von Bell si rinvia a H.T. ZÜRNDORFER, "One Adam having driven us out of Paradise, another has driven us out of China" *Yang Kuang-Hsien's Challenge of Adam Schall Von Bell*, in *Conflict and accommodation in early modern East Asia: essays in honour of Erik Zürcher*, ed. by L. Blusse, H.T. Zürndorfer, Leiden, New York, Köln, E.J. Brill, 1993, pp. 141-168.

¹⁰¹Su Foucquet si veda H. HARDER, *La Question du "gouvernement" de la Chine au XVIIIe siècle. Montesquieu et de Bosses chez Mgr. Foucquet à Rome*, in *Actes du 3^e colloque international de sinologie*, Chantilly, 1980, Paris, les Belles Lettres, Cathasia, 1983, pp. 79-92; J.W. WITEK, *Controversial Ideas in China and in Europe: a biography of Jean-François Foucquet, S.J. (1665-1741)*, Rome, Institutum Historicum S.J., 1982; D.E. MUNGELLO, *Curious land: Jesuit accommodation and the origins of sinology*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1989.

5. Le pubblicazioni dei gesuiti sulla Cina ed il suo sistema giuridico

I testi dei gesuiti, fonti della sinofilia e della sinofobia in Europa, sono espressione di una certa cultura europea e ne riflettono i pregiudizi e gli stereotipi, nonché le intenzioni più o meno espresse¹⁰². Nella maggioranza dei casi la testimonianza dei missionari è ispirata a preoccupazioni di tipo apologetico e di edificazione religiosa.

L'attività propagandistica dei missionari si concentrò sulla pubblicazione di libri e resoconti. Nei loro scritti i gesuiti dipingono la Cina come un regno che manifesta già i segni dell'armonia e della virtù di un regno cristiano, luogo ideale per l'espansione della parola del Signore. Ciò in linea con la politica di un profetismo conquistatore voluto dal concilio di Trento. La Cina descritta dai gesuiti risponde a questi requisiti¹⁰³. Essa ci appare come un regno cristiano modello a sua insaputa, la cui amministrazione è perfettamente organizzata, la giustizia buona e dritta, ed il sistema scolastico così perfetto che tutti i sudditi hanno accesso all'istruzione. L'imperatore è descritto come un sovrano illuminato, saggio e giusto nella sua condotta. Seguendo questa stessa logica nel XVIII secolo, periodo in cui la Cina

¹⁰²Per una breve rassegna delle opere tradotte dai gesuiti si veda, K. LUNDBAEK, *The First European Translations of Chinese Historical and Philosophical Works*, in *China and Europe. Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*, cit., pp. 29-43; P.C. PISSAVINO, *Una protostoria attuale, le immagini della Cina nell'Italia moderna. I secoli XVI e XVII*, Pavia, Monbosco, 2007; S. STAFUTTI, *La conoscenza della Cina nella Venezia del Settecento: un'indagine attraverso i cataloghi dei "librai" veneziani dell'epoca*, in *La conoscenza dell'Asia e dell'Africa in Italia nei secoli XVIII e XIX*, III, a c. di A. Gallotta, U. Marazzi, Napoli, Istituto Universitario Orientale, Collana "Matteo Ripa" VIII, 1989, pp. 473-520.

¹⁰³Si veda l'opera di Juan Gonzalez de Mendoza pubblicata nel 1585 *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reyno de la China*. Mendoza procede ad una descrizione ideale, utopica della Cina. La sua descrizione non ha niente di scientifico e si ispira all'esperienza concreta di chi vi agiva, secondo un preciso schema intellettuale. Per un approfondimento si rinvia a P. GIRARD, *La Chine de Mendoza d'après son "Historia del Gran Reyno de la China": entité géographique ou motif prophétique?*, in *Echanges culturels et religieux entre la Chine et l'Occident: Actes du VII^e colloque international de sinologie de Chantilly, 8-10 septembre 1992*, sous la direction de A. Dudink, E.J. Malatesta, Y. Raguin, Institut Ricci, Centre de recherches interdisciplinaires de Chantilly, Taipei, Paris, 1995, pp. 163-173.

sfugge alla portata delle missioni evangelizzatrici, dell'impero asiatico non resta meno che il paese della virtù dei pagani ed un modello di governo.

La pubblicazione che per prima affrontò in dettaglio la filosofia cinese con un intento di esaustività e completezza fu edita a Parigi nel 1687. Il *Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis* di Prospero Intorcetta, Christian Herdtrich, François Rougemont, Philippe Couplet segna l'inizio della sinologia europea. Quest'opera si presenta come un'enciclopedia del pensiero cinese, risultato di un secolo di ricerche e di sforzi compiuti dai gesuiti. Il testo presenta i discorsi di Confucio tradotti in latino e presentati con i commenti della dinastia Song e Ming. Questo lavoro ebbe una grande influenza sui filosofi occidentali come Pierre Bayle, Malebranche, Leibniz, Voltaire presentando loro una Cina filosofica. Le traduzioni dei classici cinesi erano usati principalmente come manuali per la formazione dei missionari appena arrivati in Cina.

La pubblicazione si inserisce nella questione dei riti cinesi ed era stata intrapresa con l'intento di smentire le accuse di idolatria e di peccato della cultura cinese e del confucianesimo, nonché di difendere l'operato dei gesuiti accusati di mettere in pericolo la fede cristiana. L'opera contiene una traduzione dei Dialoghi *lunyu* 論語, del Grande Studio *da xue* 大學, del Giusto mezzo *zhongyong* 中庸, una biografia di Confucio ispirata a quella scritta da Sima Qian 司馬遷 (145-86 a.C.), una tavola cronologica delle dinastie e degli imperi della Cina, dalla sua fondazione fino all'epoca dei Qing. Nel preambolo troviamo una lunga descrizione del pensiero cinese, dei cinque elementi, dei quattro libri classici, del taoismo, del buddismo e del pensiero dei filosofi di epoca Song.

Questa traduzione è in linea con lo spirito rinascimentale europeo, orientato al passato ed alla classicità greco-romana. Vi riscopriamo i testi ermetici e l'opera di Ermete Trimegisto, rappresentante di un sapere primordiale sulla creazione del mondo e dell'umanità. In questo contesto lo studio dei classici cinesi offriva la possibilità di indagare il passato dell'umanità sotto un altro punto di vista, quello orientale appunto. Dopo i grandi saggi di un sapere teologico antico precristiano come furono considerati Trimegisto o Platone, appare ora Confucio. Grazie all'aiuto

dei testi confuciani i gesuiti poterono risalire ad una *prisca theologia*. Gli annali storici cinesi, che risalgono all'epoca immediatamente posteriore al grande diluvio, mostrano che i cinesi hanno preservato questa saggezza eterna. I gesuiti consideravano la cultura cinese più vicina alla saggezza originaria trasmessa da Dio all'umanità, cioè quella che ereditò Noè. Per i missionari tale saggezza restò intatta per duemila anni, fino all'introduzione del Buddismo durante il periodo Han. La Cina quindi non consiste più solo in un allargamento dei confini geografici, ma arricchisce la stessa storia dell'umanità.

I testi cinesi furono interpretati come costituenti una *scientia sinica*, ovvero un sapere sistematico e razionale, con il suo corpo di testi classici. Questa saggezza sarà interpretata come una filosofia primordiale, o teologia naturale¹⁰⁴.

Prima di quest'opera ci sono le traduzioni di Michele Ruggieri e di Matteo Ricci, dovute soprattutto all'esigenza di approfondire la conoscenza della lingua e della cultura cinese.

La traduzione del *Confucius Sinarum Philosophus* fu un lavoro che richiese venti anni. La pubblicazione fu possibile grazie all'intervento di Luigi XIV, in contatto tramite il suo confessore François de la Chaise (1624-1709) con Philippe Couplet (1623-1693). In quegli anni il Re Sole combatteva per la revoca dell'editto di Nantes e forniva il suo pieno appoggio al cattolicesimo. L'opera fu pubblicata per conto della biblioteca reale. Essa non è solo un'enciclopedia del pensiero cinese, ma anche un atto di difesa dei missionari in Cina, e questo rientrava a pieno nella politica religiosa e culturale di Luigi XIV.

L'opera ruota tutta intorno alla persona di Confucio. Ciò potrebbe aver causato una distorsione sul pensiero cinese che non è sintetizzato solo da questa eminente figura. Alcuni studiosi, come Lionel Jensen, credono che tale distorsione si sia verificata e che abbia compromesso la comprensione della pluralità della cultura e del pensiero cinese¹⁰⁵. Di certo in Europa il nome di Confucio ha monopolizzato le altre figure del pensiero cinese, ed in ciò i gesuiti hanno in parte concorso. Atto

¹⁰⁴T. MEYNARD, *La première traduction des Entretiens de Confucius en Europe: entre le li néoconfucéen et la ratio classique*, «Études Chinoises», XXX (2011) pp. 173-192: 177.

¹⁰⁵L. JENSEN, *Manufacturing Confucianism*, Durham, Duke University Press, 1997.

meritevole è stata la scelta di tradurre il testo classico e con esso tutto il corredo dei commentari. La traduzione presenta il testo ed i commentari come se fossero un unico testo¹⁰⁶. I dialoghi di Confucio tradotti non sono i dialoghi dettati in epoca Han, bensì sono dei testi della scuola neoconfuciana raccolti nel periodo Song e Ming. Bisogna sottolineare che non c'è un testo propriamente scritto da Confucio. Nella redazione di tale opera i gesuiti presero come punto di riferimento il commentario di Zhu Xi (*lunyu jizhu* 論語集注, 1130-1200) ed il commentario di Ju Zheng (*lunyu zhijie* 論語直解, 1525-1582) scritto per educare il giovane imperatore Wanli 萬曆 (1572-1620).

Nell'opera *Confucius Sinarum Philosophus* Confucio è presentato come un santo e filosofo. Il suo messaggio ha per oggetto il *ren* 仁, assimilato alla carità cristiana, e la sua dottrina è una dottrina politica basata sull'ordine naturale, che è essenzialmente gerarchico. Il termine filosofo ricorre circa 50 volte ma non traduce alcun termine cinese particolare. A volte il termine è usato per tradurre *haoxue* 好學 ossia amante della conoscenza, desideroso di apprendere un'attitudine morale. In un certo senso con tale traduzione i gesuiti canonizzarono Confucio senza l'approvazione ufficiale della chiesa. I gesuiti omettono l'enfasi sull'onniscienza del saggio cinese, per evitare di compararlo allo stesso Gesù. Il termine *ren* è tradotto con *vera cordis virtus* ossia virtù vera del cuore; *interior, solida et consummata virtus* virtù interiore stabile e perfetta; *charitas et pietas*, carità e pietà. I gesuiti donano al *ren* l'attributo di essere il principio celeste, riconoscendo ad esso un fondamento metafisico e quasi religioso. In questo modo l'antica morale non è più solo appannaggio del saggio ma diventa alla portata di tutti. *Ren*: “*virtus Gin est illa interior et solida animi perfectio quâ fit ut naturale lumen coelitus inditum constanter sequamur, sic ut à suscepto cursu ne exiguo quidem temporis momento desistat*”, la virtù *ren* è la perfezione interiore e stabile dello spirito, per il quale noi seguiamo costantemente la ragione naturale donata dal cielo, che non lascia mai il suo percorso, neanche per un breve tratto. Nella traduzione i gesuiti adattarono il

¹⁰⁶Sul rapporto fra il testo ed i commenti, nonché il delicato problema circa la paternità di un dato pensiero si rinvia a J. MAKEHAM, *Transmitters and Creators. Chinese Commentators and Commentaries on the Analects*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2003.

messaggio cinese al messaggio religioso, per presentarlo successivamente ai lettori europei come un pensiero affine ed intrinsecamente dotato di un senso di religiosità assimilabile alla religione cristiana. Ad esempio quando i gesuiti devono spiegare il senso del sacrificio confuciano, che imponeva di sacrificare solo agli spiriti della propria famiglia o clan, essi si spinsero oltre fino a creare una gerarchia del mondo visibile ed invisibile ricalcando così l'insegnamento proveniente dalla lettera sull'obbedienza di Ignazio da Loyola. Si legge nel *Confucius Sinarum Philosophus*:

«Huius exemplum prisci Reges atque Philosophi petivisse videntur ab illa coelestium atque aliorum omnium quae cientur corporum certis locis ac sedibus inter sese apta connexione, quorum sicilicet conversiones ac motus observant ipsi ab uno Movente supremo gradatim omnes usque ad infimos rite provenire; unde in cultu Spiritum, quos ipsos quoque aliis alios superiores esse intelligebant, ordinem quendam rituum atque sacrificiorum a Priscis accurate praescriptum observari placuit. Itaque coeli terraeque Spiritui ac Domino unus Imperator ritu solenni sacrificat; praesidibus montium fluminumque ii qui Reguli atque Optimates sunt; inferioribus Praefecti, atque sic deinceps»¹⁰⁷.

Il passaggio della lettera di Ignazio da Loyola dice:

«Hinc illa vide'icet in Angelis unius hierarchiae ad aliam subordinata series; hinc et coelestium, et aliorum omnium, quae cientur, corporum certis locis, ac sedibus inter sese apta connexio, quorum conversiones, ac motus ab uno movente supremo gradatim omnes usque ad infimos rite proveniunt»¹⁰⁸.

¹⁰⁷*Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis Latine Exposita*. Studio & Opera Porsperi Intorcetta, Christiani Herdtrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet, patrum Societatis Jesu. Jussu Ludovici magni eximio missionum orientalium & litterariae reipublicae bono e Bibliotheca Regia in lucem prodit. Adjecta est tabula chronologica Sinicae monarchiae ab hujus exordio ad haec usque tempora. Parisiis: Apud Danielem Horthemels, viâ Jacobæa, sub Mæcenate, Ex typographia Andreae Cramoisy Parisiensis Typographi, 1687, Scientiae Sinicae Liber Tertius, pars prima, p. 21. Il passaggio dei dialoghi che viene tradotto è il 2.24 che recita: «il Maestro disse: “venerare divinità che non sono le vostre, è adulazione. Non agire quando la giustizia lo impone, è codardia”», S. LEYS, *I detti di Confucio*, ed. it. a c. di Carlo Laurenti, Milano, Adelphi edizioni, 2006, p. 44.

¹⁰⁸Gesuiti, *Les Constitutions des Jésuites avec les déclarations: texte latin d'après l'édition de Prague*, Paris, Paulin, 1843, p. 448.

I gesuiti ritrovano nel modello politico cinese la loro propria concezione politica. Il biasimo per i gesuiti riguarda il fatto che loro hanno percepito poco come la libertà confuciana si accomodasse male con l'idea della monarchia assoluta e con l'investitura ad opera di un ordine divino.

Inizialmente l'intento dei gesuiti era quello di risalire alla fonte originaria del testo confuciano, tralasciando le correnti neoconfuciane, ed avere un dialogo diretto con la fonte. Ciò avrebbe permesso loro di trovare una chiave interpretativa nuova, originale e più in linea con i loro interessi di evangelizzazione. Ciò come visto non fu possibile ed i commenti entrarono nella traduzione finale, non scevri da influenze del pensiero religioso occidentale. Se tale manipolazione si stata fatta in buona o cattiva fede non è dato saperlo, i gesuiti erano figli della loro cultura. Di certo il redattore dell'opera non ha preso sufficientemente coscienza della distanza che lo separava dal testo originale, rivendicando la sua interpretazione come la sola autentica.

Il merito della traduzione consiste nell'aver aperto un confronto fra occidente ed oriente in cui ognuno aveva gli strumenti per analizzare queste due diverse culture¹⁰⁹. L'opera ha fatto da pioniere per uno studio filosofico dei testi classici cinesi.

L'opera che segna profondamente l'immagine della Cina in Europa è senza dubbio quella di Jean-Baptiste Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*, pubblicata a Parigi nel 1735¹¹⁰, fonte essenziale delle informazioni disponibili sull'impero asiatico. Du Halde, che nel 1729 diventa confessore del duca d'Orléans, compare fra i 369 autori individuati da Voltaire nel suo *Catalogue de la*

¹⁰⁹Per un approfondimento si veda T. MEYNARD, *La première traduction des Entretiens de Confucius en Europe: entre le li néoconfucéen et la ratio classique*, cit., pp. 173-192; H. BERNARD-MAÎTRE, *Sagesse chinoise et philosophie chrétienne*, Paris-Leiden, Les Belles Lettres-Brill, 1935.

¹¹⁰Presso P.G. Lemercier in rue Saint Jacques. Questa è la versione cui si fa riferimento per le seguenti citazioni. Per uno studio critico sulla composizione dell'opera, le fonti, ed il suo ruolo nel dibattito politico-religioso del settecento si rinvia a I. LANDRY-DERON, *La preuve par la Chine, la "Description" de J.-B. Du Halde, jésuite, 1735*, Paris, éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2002. Per una riflessione ad ampio respiro sull'opera si veda YIAN TSOUAN LIN, *Essai sur le P. Du Halde et sa Description de la Chine*, Fribourg, Fraguère frères, 1937.

plupart des écrivains français qui ont parû dans le Siècle de Louis XIV pour servir à l'histoire littéraire de ce temps, e sebbene se ne sottolinei il fatto che non sia mai uscito da Parigi e che non sappia parlare il cinese, e che le sue fonti sono le memorie dei suoi confratelli, la sua descrizione dell'impero cinese è definita la più ampia e la migliore al mondo.

L'opera in questione, a scapito del ritratto che vi si può trovare dei cinesi, è stata fonte in Europa sia degli scritti sinofili che sinofobi.

I sinologi europei successivi, sia religiosi che laici, costruirono i loro studi cinesi nell'analisi dei materiali inviati in Europa dalle missioni dei gesuiti. La *Description* fu una di queste fonti di lavoro. L'opera fu letta molto attentamente e ricorre in molti scritti anche quando non espressamente citata. Essa fu la base degli studi sinologici del XIX sec, tracciando un solco che arriva fino ad un passato molto prossimo, almeno fino al 1815 anno di apertura della cattedra di cinese presso il Collège de France. L'esclusività quanto alle fonti cinesi riportate fu accentuata dal fatto che dal 1817 un editto imperiale cinese vietava ogni esportazione di libri cinesi e l'insegnamento della lingua cinese agli stranieri. Ad ogni modo le opere cinesi tradotte erano tutte disponibili presso la biblioteca reale. Il contributo del secolo precedente per lo studio della Cina diventava dunque la base irrinunciabile per ogni ulteriore indagine. Altro vantaggio della *Description* consiste nel suo carattere di opera di raccolta delle pubblicazioni dei gesuiti avutesi nel tempo. In essa ritroviamo tutti i contributi apparsi in Europa, le lettere edificanti e curiose di cui Du Halde ne fu l'editore per oltre ventiquattro anni, nonché del materiale inedito che il progetto dell'opera spinse verso la pubblicazione e divulgazione al grande pubblico. L'ambizione dell'autore è quella di scrivere un'opera completa e di sintesi.

La *Description* è un lavoro complesso, a tratti contraddittorio. Alla sua redazione parteciparono ventisette autori, tutti citati nella sua prefazione. Dei ventisette ben ventidue sono francesi. Il lavoro di Du Halde è stato un lavoro editoriale effettuato da una persona che non conosceva il cinese e che non era mai stata in Cina. A ciò si devono attribuire gli errori nel riportare i nomi cinesi. Du Halde operò dei tagli e delle modifiche alle sue fonti. Egli non tenne in considerazione il fatto che

l'immagine stessa della Cina dei gesuiti cambiò nel tempo e che le idee pubblicate spesso rispondevano all'esperienza del singolo, ed al ruolo di questo all'interno della Compagnia.

La *Description* è un'opera che si trova fra due poli, quello europeo di Luigi XIV e Luigi XV e quello cinese di Kangxi e Yongzheng. Nonostante fosse stata pubblicata nel pieno della questione dei riti, essa non presenta il tono del libello. Lo scopo era di raccogliere un sapere con metodi enciclopedici coniugati con un sufficiente tono descrittivo, per rendere esaustiva la trattazione. Du Halde nel suo ruolo di autore di un'opera collettanea prende le parti della difesa della compatibilità della fede cattolica con la cultura cinese. L'opera è costruita per sostenere questa dimostrazione ed appare durante la fase finale della questione dei riti, a ridosso dell'inchiesta affidata alla congregazione della *Propaganda Fide* per il riesame delle *permissions* accordate da Mezzabarba nel 1721. Infatti per la pubblicazione essa dovette beneficiare di un apposito visto di passaggio rilasciato da Luigi XV che diventa il protettore dell'opera, ed indirettamente difensore della causa dei gesuiti. Questo è anche il periodo del triste epilogo dell'esperienza di De Tournon in Cina. Nel 1710 Papa Clemente XI aveva interdetto tutte le pubblicazioni sul tema. La *Description* diventa anche un atto di difesa e riabilitazione delle qualità dei gesuiti, di cui l'opera ne è la massima espressione. Essa si iscrive nella fase finale della questione dei riti che pone la sfida dei rapporti fra universale e particolare. In tutta l'opera si ripropone il dibattito sul concorso divino all'esercizio della libertà umana, e la questione della grazia divina. Il problema centrale della questione dei riti era quello di presentare all'Europa l'esempio di un impero, di un popolo virtuoso, senza il bisogno della salvezza della rivelazione. L'effetto di tale idea sarebbe stato dannoso per il mondo cristiano aumentando l'incredulità in Europa. Per tale motivo i gesuiti si sforzarono di dimostrare la discendenza da Noè, e l'intrinseco carattere religioso della morale cinese, meravigliosamente affine al messaggio cristiano.

La *Description*, tiene a precisare l'autore, non vuole essere una pubblicazione dal tono polemico. Scrive Du Halde nella prefazione: «*je fait profession d'éviter toute*

dispute»¹¹¹. All'epoca della pubblicazione l'interesse per la Cina era molto vivo. I lettori percepivano un collegamento fra gli affari in Cina ed il braccio di ferro parlamentare che individuò gli oppositori alla monarchia assoluta. La questione dei riti cinesi era il campo dove si scontravano le idee politiche e le rivalità religiose sul grande dibattito della monarchia per diritto divino. In tutto ciò i gesuiti ebbero un grande ruolo nella volgarizzazione delle conoscenze sulla Cina, grazie alla loro reputazione di esperti della Cina.

Lo scopo dell'opera è quello di fornire una descrizione netta delle risultanze delle varie opere sulla descrizione della grande civiltà orientale. L'opera di Du Halde sembra mostrare l'immagine di due civiltà che si guardano e scrutano reciprocamente, quella orientale da un lato e quella occidentale dall'altro. I richiami all'antichità greco-romana sono molti.

La *Description* veicola l'idea di un governo perfettamente monarchico, molto vicino alla visione della monarchia assoluta di diritto divino teorizzata dai teologi e giuristi del XVII secolo.

L'opera in quattro tomi ebbe da subito un enorme successo. Immediatamente ne furono pubblicate delle traduzioni. Essa divenne un vero e proprio punto di riferimento per le opere dotte sulla Cina e per gli affari politici, come la missione inglese in Cina dell'ammiraglio Anson nel 1742 e quella dell'ambasciatore Macartney nel 1793.

La *Description* è redatta direttamente in francese e dedicata a Luigi XV. Si può leggere nella dedica: «Mais, ce qui ne touchera pas moins Votre Majesté, c'est sans doute le progrès de la vraie religion chez une nation, à laquelle, à en parler en général, il ne manque pour son bonheur que le don précieux de la foi»¹¹². Essa è l'ultima grande pubblicazione ad opera della Compagnia di Gesù prima della sua soppressione. Lodata per la sua esaustività e per la mole di opere cinesi tradotte, fu

¹¹¹Du HALDE, *Description*, p. XXIII.

¹¹²Du HALDE, *Description*, p. iij. Nel testo Du Halde ritorna sull'esigenza del messaggio di salvezza per la cultura cinese: «Les sages de la Chine ont véritablement connu quelques vérités, mais ni eux, ni les anciens philosophes si vantés, ne les ont connu toutes; ce n'est que dans la loi chrétienne que se trouve une justice consommée, & ce n'est qu'en se nourrissant de ses maximes & en les pratiquant, qu'on peut parvenir à la véritable sagesse», Du Halde, *Description*, prefazione p. xxiv.

lodata dall'élite colta europea. Essa è stata una delle fonti per l'*Encyclopédie* di Diderot. Voltaire afferma di aver tratto ispirazione dalla *Description* per la sua opera *L'Orphelin de la Chine*, Parigi 1755, che richiama un'altra opera teatrale cinese già tradotta in precedenza da Prémare ossia *L'Orphelin de Tchao*, e poi riportata da Du Halde¹¹³.

Il primo volume tratta della geografia e della storia dell'impero cinese. Il secondo descrive la società e la cultura cinese, il terzo parla delle conoscenze cinesi nel campo della scienza e della religione, il quarto parla delle regioni periferiche del Tibet, Manciuria, Mongolia, Corea, Tartaria. L'opera è rivolta ad un pubblico prestigioso, accademici studiosi della Cina, e ai membri della *Propaganda fide*.

Al momento della pubblicazione Yongzheng (regnante 1723-1736) è il sovrano in Cina, il quale proibì la religione cristiana con l'editto del 1724. Tale politica è regolarmente menzionata sia nelle lettere edificanti e curiose che nella *Description*.

È importante capire il contributo di Du Halde ai testi cinesi. Pinot, relativamente alla questione storica, rimprovera l'autore per la sua audacia e per «habillé ce texte chinois à la française», mentre per Deron non c'è alcuna alterazione del senso¹¹⁴. Du Halde nei suoi scritti mescola diverse fonti. Nell'annuncio dei *Mémoires de Trévoux* del 1701 si presenta la redazione della *Description* e la si descrive come un'opera

¹¹³Per comprendere a pieno il senso della diffusione dell'opera cinese in Europa bisogna tenere conto della disputa europea circa l'influenza dell'arte e della scienza sulla morale.

Sulla diffusione dell'operetta cinese in Europa si rinvia a CHEN SHOUYI, *The Chinese Orphan: a Yuan Play. Its influence on European Drama of the Eighteenth Century*, in *The vision of China in the English Literature of the seventeenth and eighteenth centuries*, ed. by A. Hsia, Hong Kong, The Chinese University Press, 1998, pp. 359-382; A. HSIA, "The Orphan of the House Zhao" in *French, English, German, and Hong Kong literature*, in Id. *The vision of China in the English Literature of the seventeenth and eighteenth centuries*, cit., pp. 383-399; R. ÉTIEMBLE, *L'Europe chinoise, II: De la sinophilie à la sinophobie*, cit., pp. 117-204; A. BUJATTI, *Cina e cineserie nel teatro italiano del Settecento*, in *La conoscenza dell'Asia e dell'Africa in Italia nei secoli XVIII e XIX*, III, a c. di A. Gallotta, U. Marazzi, Napoli, Istituto Universitario Orientale, Collana "Matteo Ripa" VIII, 1989, pp. 451-472. L'opera cinese fu tradotta anche in italiano da Pietro Metastasio con il titolo *L'eroe cinese* ed in tedesco da Goethe con il titolo *Elpenor*.

¹¹⁴V. PINOT, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, Paris, 1932, Genève, Slatkine reprints, 1971, pp. 177-178. Sul punto si veda anche l'opinione divergente di Deron in I. LANDRY-DERON, *La preuve par la Chine, la "Description" de J.-B. Du Halde, jésuite, 1735*, cit., p. 114.

capace di attirare l'attenzione del pubblico, con aspirazione di completezza dei temi che spaziano su tutti i campi, religione, costumi, forma di governo, politica, storia¹¹⁵.

Prima della pubblicazione il testo passò al vaglio della censura. Nel responso positivo si elogia la completezza dell'opera dicendo che dopo di essa nessun altro paese sarà meglio conosciuto della Cina¹¹⁶. Si può leggere:

«C'est avec une confiance bien fondée, que dans cet Ouvrage on s'instruit, non seulement de la véritable étendue d'une si vaste portion de l'Univers, mais aussi de tout le détail qui regarde les plus importants objets qu'elle renferme. On y prend aussi une idée juste de la Nation Chinoise & de ses Souverains: On y développe son caractère, les richesses qu'elle fournit à l'Europe, & celles qu'elle en tire. La principale de ces dernières, est sans doute l'heureuse connaissance de la véritable religion; du culte sincère que tous les hommes doivent à Dieu, & que la seule église catholique, apostolique, & romaine enseigne par toute la terre»¹¹⁷.

Le ricchezze che la Cina prende dall'Europa secondo il censore concernono proprio la religione cattolica con il suo messaggio di verità e salvezza, ovvero “la lumière de l'Evangile”. Scopo della *Description* era quello di fare sfoggio di una erudizione e conoscenza unica ed esclusiva delle questioni riguardanti la Cina¹¹⁸.

La questione nell'opera resta tutta nel rapporto fra diritto divino e società civile. Non si vuole presentare la Cina come una paese virtuoso senza il contributo della religione. Questo rapporto fra temporale e divino è centrale in un periodo storico che si avvia verso un processo di secolarizzazione.

Scrive Deron:

«La *Description* s'inscrit dans une évolution sociologique caractéristique d'une curiosité intellectuelle avide de comparaison avec l'extérieur comme

¹¹⁵Il testo dell'annuncio è pubblicato in I. LANDRY-DERON, *La preuve par la Chine, la "Description" de J.-B. Du Halde, jésuite, 1735*, cit., p. 123.

¹¹⁶Il testo dell'approvazione è pubblicato in I. LANDRY-DERON, *La preuve par la Chine, la "Description" de J.-B. Du Halde, jésuite, 1735*, cit., p. 132.

¹¹⁷Si veda l'*abbrobation* dell'abate Raguét contenuta nella *Description* in calce all'indice del primo volume.

¹¹⁸I. LANDRY-DERON, *La preuve par la Chine, la "Description" de J.-B. Du Halde, jésuite, 1735*, cit., p. 192.

méthode de compréhension de sa propre société et de sa propre culture [...] Au siècle des Lumières, cette volumineuse compilation a exercé une influence bien au-delà du goût de la chinoiserie, de la porcelaine ou de l'art des jardins»¹¹⁹.

Du Halde nella sua prefazione inserisce l'opera nel solco di una tendenza a dipingere con tratti favolistici le meraviglie descritte della Cina. L'obiettivo è quello di fare chiarezza sulla realtà, evidenziando che esiste appunto un'alterità altrettanto saggia:

«L'empire de la Chine a été depuis fort longtemps un objet de curiosité pour l'Europe; les premières connaissances qu'on en eut, trouvèrent d'abord peu de créance dans les esprits; la relation que publia le voyageur vénitien, qui, à la suite des Tartares, avait parcouru quelques provinces de cet empire, passa pour le fruit d'une imagination qui cherchait à s'égayer; tout ce qu'il racontait de l'ancienneté de cette monarchie, de la sagesse de ses lois & de son gouvernement, de la fertilité de ses terres, des richesses de son commerce, de la multitude prodigieuse de ses habitants, de la douceur & de la politesse de leur mœurs, de leur application à faire fleurir les arts & l'agriculture, de leur goût & de leur ardeur pour les sciences, tout cela fut regardé comme de pures fictions, où la vraisemblance n'était pas même observée. On ne pouvait se persuader qu'au-delà de tant de nations à demi barbares, & à l'extrémité de l'Asie, il se trouvât un puissant État, qui ne le cédaît guère aux États les mieux policés de l'Europe»¹²⁰.

Dunque abbiamo un mito che deve essere sfatato o confermato. Questa la sfida del pensiero settecentesco europeo. Il mito è presto confermato, e la sincerità del viaggiatore veneziano, Marco Polo, salvata. La prefazione è occasione per fare chiarezza sulle false fonti riguardanti la Cina e quindi la cattiva informazione circolante in Europa. Il gesuita recupera l'orgoglio di un ordine che è entrato a corte, che ha ricoperto delle cariche, attribuendo valore incontestabile a ciò che andrà a

¹¹⁹Ivi, p. 359.

¹²⁰DU HALDE, *Description*, prefazione p. j.

dire. L'autorevolezza di chi scrive non è contestabile, le fonti sono esclusive e veritiere. Nella prefazione Du Halde descrive i successi nel campo delle scienze conseguiti dai gesuiti presso la corte imperiale, soprattutto nella cartografia e nelle grandi opere di mappatura dell'impero.

L'immagine che abbiamo della Cina è proprio quella di un paese moderato, sotto la guida di un sovrano saggio e giusto che rende onore al merito ed alla virtù. Questa è l'immagine che si stamperà nelle menti dei pensatori settecenteschi e che li spingerà verso il confronto, verso il paragone. Il filosofo europeo, per dare completezza al suo pensiero, non può più esimersi dal considerare la Cina nei suoi scritti e rendere la sua esperienza coerente con il proprio schema concettuale.

Du Halde ricalca il carattere meritorio degli onori concessi in Cina: «La noblesse ne se donne à la Chine qu'au mérite: je fais voir comment elle s'acquiert, & combien elle est différente de celle d'Europe»¹²¹. Questi sono concessi in base alla morale, base dello studio per ottenere gli onori e la dignità nell'impero.

L'impero appare regolato da leggi immemorabili che fin dalle origini hanno gettato le fondamenta della società:

«La Chine a cet avantage sur toutes les autres nations du monde, que durant plus de 4.000 ans elle a été gouvernée presque toujours par les princes naturels du pays, avec la même forme d'habit, de mœurs, de lois, de coutumes & de manières, sans avoir jamais rien changé à ce que ses anciens législateurs avaient sagement établi dès la naissance de l'empire»¹²².

Ne deriva che l'organizzazione sociale è corredata da innumerevoli previsioni che indicano i doveri civili dei sudditi¹²³. L'autore esprime meraviglia per un popolo così accostumato:

«Quoiqu'il en soit du nom, il est certain que la Chine est le plus grand & le plus beau royaume connu: car je ne voudrais pas répondre qu'il n'y eût quelque autre nation polie dans les terres australes, ou dans quelques

¹²¹Ivi, p. xvij. In seguito questo avrebbe portato a porre l'accento sul sistema del reclutamento attraverso gli esami imperiali.

¹²²Du HALDE, *Description*, II, p. 1.

¹²³Du HALDE, *Description*, prefazione p. xvij.

autres contrées inconnues. Lorsqu'après avoir quitté l'Europe, on aborde aux terres les plus voisines de l'Afrique, ne semble t-il pas qu'on soit tombé dans un autre monde? Les peuples mêmes des Indes, quoiqu'un peu moins grossiers, ont tant d'impolitesse, lorsqu'on les compare à nos nations civilisées, qu'ils peuvent passer pour demi-barbares. Qui aurait cru qu'au bout de tant de barbarie se trouverait un peuple puissant, policé, habile dans les arts, & appliqué aux sciences?»¹²⁴.

Quanto all'organizzazione dell'impero Du Halde descrive la giurisdizione e la divisione in province. Sul sistema penale l'autore parla del ricorso alla bastonatura come la pena ordinaria e più diffusa, «La bastonnade est une peine ordinaire, dont on châtie le peuple»¹²⁵. La pena di morte inflitta dal tribunale deve essere vagliata dall'imperatore in persona. Questo è il monarca assoluto:

«Il n'y a jamais eu d'État plus monarchique que celui de la Chine: l'empereur a une autorité absolue & à en juger par les apparences, c'est une espèce de divinité. Le respect qu'on a pour lui, va jusqu'à l'adoration ses paroles sont comme autant d'oracles, & ses moindres volontés exécutées comme s'il était descendu du Ciel; personne ne peut lui parler qu'à genoux, non pas même son frère quoi que son aîné, & l'on n'oserait paraître devant lui en cérémonie que dans cette posture, à moins qu'il n'en ordonne autrement. Il n'est permis qu'aux seigneurs qui l'accompagnent de se tenir debout, & de ne fléchir qu'un genou quand ils lui parlent»¹²⁶.

Circa la successione al trono si marca il ricorso a strumenti basati sul merito e non sulla nascita:

¹²⁴Du HALDE, *Description*, I, pp. 1, 2.

¹²⁵Ivi, I, p. 5. Questa frase indicava semplicemente una pena. Essa fu ripresa nel Settecento nella formula più generale “la Cina è il paese governato dal bastone”. La storiografia successiva ha visto in questa frase un giudizio verso l'intero sistema politico cinese, alimentando l'idea per cui gli illuministi, ed in special modo Montesquieu, abbiamo definito il potere cinese come un potere dannoso, nocivo, dispotico. In questo senso si veda C. VOLPILHAC-AUGER, *On the Proper Use of the Stick: The Spirit of Law and the Chinese Empire*, in *Montesquieu and His Legacy*, ed. by E.R. Kingston, Albany, New York, Suny Press, 2009, pp. 81-96.

¹²⁶Du HALDE, *Description*, II, p. 9.

«Ce choix tombe sur qui il lui plaît, pourvu qu'il ait un vrai mérite, & les talents propres pour gouverner: sans quoi il perdrait sa réputation, & causerait infailliblement du trouble; au contraire si au lieu de jeter les yeux sur l'aîné, il en choisit un autre qui ait plus de mérite, son nom devient immortel»¹²⁷.

Du Halde describe anche i limiti cui è soggetto il sovrano:

«Ce pouvoir attaché à la dignité impériale, tout absolu qu'il est, trouve un frein qui le modère, dans les mêmes lois qui l'ont établi. C'est un principe qui est né avec la monarchie, que l'État est une grande famille, qu'un prince doit être à l'égard de ses sujets, ce qu'un père de famille est à l'égard de ses enfants, qu'il doit les gouverner avec la même bonté & la même affection; cette idée est gravée naturellement dans l'esprit de tous les Chinois. Ils ne jugent du mérite du prince & de ses talents, que par cette affection paternelle envers les peuples, & par le soin qu'il prend de leur en faire sentir les effets, en procurant leur bonheur. C'est pourquoi il doit être, selon la manière dont ils s'expriment, le père & la mère du peuple: il ne doit se faire craindre, qu'à proportion qu'il se fait aimer par sa bonté & par ses vertus: ce sont de ces traits qu'ils peignent leurs grands empereurs, & leurs livres sont tous remplis de cette maxime. Ainsi selon l'idée générale de la nation, un empereur est obligé d'entrer dans le plus grand détail de tout ce qui regarde son peuple; ce n'est pas pour se divertir qu'il est placé dans ce rang suprême: il faut qu'il mette son divertissement à remplir les devoirs d'empereur, & à faire en sorte par son application, par sa vigilance, par sa tendresse pour ses sujets, qu'on puisse dire de lui avec vérité, qu'il est le père & la mère du peuple. Si sa conduite n'est pas conforme à cette idée, il tombe dans un souverain mépris. Pourquoi, disent les Chinois, le Tien l'a-t-il mis sur le trône? n'est-ce pas pour nous servir de père & de mère? Un autre frein que les lois ont mis à l'autorité souveraine, pour contenir un prince, qui serait tenté d'abuser de son pouvoir, c'est la liberté qu'elle donne aux mandarins de représenter à l'empereur dans de très humbles & de très respectueuses requêtes, les fautes

¹²⁷Ivi, p. 11.

qu'il ferait dans l'administration de son État, & qui pourraient renverser le bon ordre d'un sage gouvernement. S'il n'y avait aucun égard, ou s'il faisait ressentir les effets de son indignation au mandarin qui a eu le zèle & le courage de l'avertir, il se décrierait absolument dans l'esprit de ses peuples, & la fermeté héroïque du mandarin qui se serait ainsi sacrifié au bien public, deviendrait le sujet des plus grands éloges, & immortaliserait à jamais sa mémoire. On a vu à la Chine plus d'un exemple de ces martyrs du bien public, que ni les supplices, ni la mort n'ont pu retenir dans le silence, lorsque le prince s'écartait des règles d'une sage administration»¹²⁸.

Du Halde descrive molto bene l'immagine del sovrano cinese e dei suoi rappresentanti a livello locale che ne ha il popolo, ossia quella di un padre di famiglia. L'accento ad una politica di tipo paternalistico è sufficientemente marcato in vari tratti dell'opera. In ciò l'imperatore è istruito fin dalla nascita. I colti dell'impero infatti hanno il compito di prendersi cura della formazione del principe ereditario nella morale e nella virtù. Scrive il gesuita:

«Quelque redoutable que soit l'autorité de ces mandarins, ils ne peuvent guère se maintenir dans leurs emplois, qu'en se faisant la réputation d'être les pères du peuple, & de n'avoir d'autre attention que celle de procurer leur bonheur [...] Un mandarin qui serait trop sévère, & en qui on ne verrait point cette affection pour le peuple qui lui est soumis, ne manquerait pas d'être noté dans les informations, que les vice rois envoient de trois en trois ans à la cour, & cette note suffirait pour le dépouiller de sa charge»¹²⁹.

Per meglio assolvere al compito di istruire ed educare il popolo erano previste due cerimonie mensili, da svolgersi in tutti i distretti secondo delle precise ordinanze dettate dall'imperatore. Le ordinanze erano volte a: praticare la pietà filiale, e le obbligazioni che la natura impone a tutti gli uomini; conservare un ricordo rispettoso degli avi della propria famiglia, in modo che regni l'unione, la pace, la concordia; far regnare la pace nel villaggio, evitare i processi e bandire le controversie; elogiare i

¹²⁸Ivi, pp. 12-13.

¹²⁹Ivi, p. 31.

lavoratori che provvedono a non far mancare mai il grano, la soia, e gli abiti; educarsi alla frugalità, la temperanza, la modestia, ed evitare le folli spese; far fiorire le scuole pubbliche al fine di istruire i giovani studiosi ai buoni costumi; applicarsi nelle funzioni proprie secondo lo status sociale che si ha; estirpare le sette e gli errori nel nascere, al fine di conservare la purezza della verità e la solidità della dottrina¹³⁰; ricordare al popolo le leggi penali in vigore, in modo tale che il timore bloccherà gli animi inquieti e grossolani; spiegare le leggi della civiltà e dell'onestà, e praticare esattamente i buoni costumi che la correttezza ha stabilito; adoperarsi al meglio per dare una buona educazione ai propri figli, ed evitare che si abbandonino ai vizi; astenersi dalle accuse calunniose, che gli innocenti non abbiano niente di cui temere; non nascondere i crimini dei colpevoli, in modo tale da costringere questi a menare una vita errante e vagabonda, ed evitare così di essere affetti dal loro malessere; pagare esattamente i tributi imposti dal principe; agire di concerto con le autorità locali in modo da assicurare la giustizia; non cedere alla collera, così da evitare di cacciarsi nei pericoli¹³¹. Queste ordinanze servivano da guida per i discorsi dei mandarini ed erano i principi cui il sovrano ordinava la propria condotta e la propria amministrazione dell'impero. Esse, durante i periodi di controllo dell'attività del funzionario, diventavano i criteri di giudizio secondo cui valutare il buon governo. Se nel distretto regnava il caos, le dispute, e la vita non si conduceva in accordo ai valori etici ed in armonia, ne veniva incolpato il funzionario, e i dovuti provvedimenti venivano altresì predisposti.

L'autore descrive anche il sistema delle corti supreme e dei contrappesi ideati dall'imperatore per evitare la corruzione¹³².

Il gesuita parla del sistema familiare e dell'autorità del padre famiglia:

«Les pères de famille sont également responsables de la conduite de leurs enfants, & de leurs domestiques. On s'en prend à celui qui a toute l'autorité,

¹³⁰La cultura cinese, nonostante l'attaccamento alla tradizione, è sempre stata incline al sincretismo.

¹³¹L'elenco è disponibile in DU HALDE, *Description*, II, p. 34.

¹³²DU HALDE, *Description*, II, pp. 25-26.

lorsque les inférieurs qui lui doivent l'obéissance & le respect, ont commis quelque action punissable»¹³³.

Du Halde descrive anche le cinque relazioni fondamentali.

In seguito tratta dell'agricoltura, tema che sarà ripreso dai fisiocratici, sottolineandone la grande considerazione riservatela nella politica di governo:

«L'attention des empereurs & des mandarins pour la culture des terres, est si grande, que lorsqu'il vient à la cour des députés de la part des vice rois, l'empereur ne manque jamais de leur demander en quel état ils ont vu les campagnes. Une pluie tombée à propos est un sujet de rendre visite au mandarin, & de le complimenter. Tous les ans au printemps, à l'exemple des anciens fondateurs de cette belle monarchie, l'empereur va solennellement lui-même labourer quelques sillons, pour animer par son exemple les laboureurs à la culture des terres. Les mandarins de chaque ville font la même cérémonie»¹³⁴.

Nei passi successivi si parla dell'encomio riservato al contadino più laborioso, premiato con l'innalzamento all'onore di mandarino.

Nella parte finale del secondo tomo sono riportati degli estratti di editti imperiali. Qui si ricordano solo alcuni editti, che incisero nella formazione dell'immagine di un impero giusto e saggio. Ecco alcuni titoli:

«Autre déclaration du même empereur Ven ti, portant abrogation d'une loi qui défendait de critiquer la forme du gouvernement»¹³⁵;

«Autre déclaration de l'empereur Suen ti, portant exemption des corvées pour ceux qui venaient de perdre leur père ou leur mère»¹³⁶.

L'opera non approfondisce i meccanismi particolari del sistema giuridico cinese. Non si parla del codice cinese, ne della legge fondamentale costitutiva di ciascuna dinastia. Il codice in vigore in Cina al tempo dei gesuiti, il *Ta Tsing Leu Lee*, fu

¹³³Ivi, p. 50.

¹³⁴Ivi, pp. 69-70.

¹³⁵Ivi, p. 392.

¹³⁶Du Halde, *Description*, Tomo II, p. 403.

tradotto in Europa solo nel 1810 da Sir George Thomas Staunton¹³⁷. Gli illuministi non potevano conoscere i dettagli del sistema giuridico cinese riportati nel primo capitolo, nel paragrafo dedicato alla dinastia Qiang. L'informazione fornita dai gesuiti si ferma ai principi di governo ed alla pratica della morale e della virtù in ambito politico.

In Francia l'emersione di una corrente sinofoba è anteriore al 1750, anno al quale invece è ordinariamente assegnata. Le classificazioni in sinofili e sinofobi sono molto arbitrarie. Molto spesso esse sono influenzate dalla considerazione che si ha della Compagnia di Gesù ed il suo ruolo nelle corti europee.

Du Halde difende la compatibilità del tessuto della cultura cinese con l'innesto del messaggio cristiano. La sua argomentazione riposa su una visione storicistica dello sviluppo delle civiltà. Questa visione ha indotto nell'errore di dipingere la storia cinese come un tutt'uno omogeneo intorno ad un gretto nazionalismo senza tenere conto delle rotture che invece ci sono state dovute alla complessità dei rapporti etnici, culturali e religiosi. Questa una delle nefaste conseguenze del privilegiare il criterio universalistico come fatto da Du Halde nella sua opera.

Il valore accordato all'esempio cinese in Francia nella prima metà del XVIII secolo differirà da quello che acquisterà subito dopo la condanna dei riti del 1742. In Europa questa misura ha avuto l'effetto contrario a quello sperato. Agli occhi dei libertini essa ufficializzerà la disapprovazione romana della dissociazione della morale e della religione, e «lèvera les hypothèques qui obéraient la recherche encore tâtonnante d'une définition de la laïcité»¹³⁸. La chiusura progressiva della Cina a seguito della questione dei riti darà vita al fenomeno delle cineserie, che non si

¹³⁷*Ta Tsing Leu Lee: being the fundamental laws, and a selection from the supplementary statutes, of the Penal code of China* tradotto da Sir George Thomas Staunton, pubblicato a Londra nel 1810.

¹³⁸I. LANDRY-DERON, *La preuve par la Chine, la "Description" de J.-B. Du Halde, jésuite, 1735*, cit., p. 364.

CAPITOLO II

limitano alla pittura ed alla letteratura. Inizia una forma di satira della Cina che viene stereotipata. Basti pensare a John Chinaman¹³⁹.

¹³⁹Per un approfondimento si veda E.H. PARKER, *John Chinaman and a few others*, London, John Murray, 1902.

CAPITOLO TERZO
LA CINA E IL PENSIERO GIURIDICO SETTECENTESCO
TRA RELIGIONE, NATURA E RAGIONE

La tradizione giuridica occidentale si forma nel rapporto dialettico fra diritto e religione. Nel corso di una riflessione plurimillenaria è possibile vedere i confini dei campi del sacro e del secolare modificarsi nel tentativo di raggiungere nuovi equilibri. Le definizioni dei concetti fondamentali come diritto divino, diritto di natura, diritto individuale sono espressione di questa ricerca. L'immagine della Cina va inevitabilmente ricondotta a questo dialogo, che esprime tutta la tensione tra un'eredità culturale e le sue categorie tipizzanti. La Cina rappresentò agli occhi degli europei il modello perfetto del governo secondo il diritto di natura e fu perciò all'origine di una ridiscussione delle categorie del pensiero. Da qui deriva l'importanza dell'immagine del celeste impero, che gettò nuova luce sul passato e sulle radici del pensiero giuridico europeo. La cultura cinese appariva come una cultura ricca e complessa, e gli stimoli per la riflessione non potevano che essere notevoli. Le reazioni del mondo europeo furono varie, e qui non possono essere prese tutte compiutamente in esame. Ci si soffermerà su alcuni aspetti riguardanti il potere politico e la legittimazione dell'autorità. Nel delineare questo processo storico si evidenzieranno quelle definizioni che avrebbero potuto rinviare gli intellettuali europei, impegnati a comprendere l'esperienza cinese, a concetti della propria tradizione. Le divergenze, i rifiuti, le sordità saranno un segnale di rottura, di

evoluzione e di caratterizzazione di quelli aspetti del Settecento e dell'Illuminismo che in seguito sarebbero divenuti gli elementi fondamentali del giuspositivismo.

1. I termini dell'esperienza giuridica medievale

La dottrina dei diritti individuali non fu un nuovo prodotto del pensiero tardo medievale, e ancor meno un'invenzione del XVII secolo ad opera di Grozio, Hobbes, o di Locke. Essa si sviluppò nell'ambito della giurisprudenza creativa che nel XII e nel XIII secolo pose le fondamenta della tradizione giuridica occidentale¹. Gli scritti dei canonisti erano permeati da dottrine basate sull'intenzione individuale e sulla volontà individuale². Scrive Tierney:

«Se dobbiamo trovare un'origine anteriore per le teorie dei diritti naturali dobbiamo cercare dei moduli di linguaggio in cui *ius* naturale significava non solo diritto naturale o armonia cosmica, ma che una facoltà, un'abilità o un potere dei singoli individui, che è associato alla ragione e al discernimento morale, che definisce un'area di libertà all'interno della quale l'individuo è libero di agire come preferisce, e che è foriero di pretese e di poteri specifici per gli esseri umani in quanto tali. In definitiva, vorrei sostenere che questo intero insieme di idee correlate, questa griglia di linguaggio, venne per la prima volta alla luce nei lavori dei decretisti medievali»³.

¹Cfr. B. TIERNEY, *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, Bologna, Il Mulino, 2002, p. 69.

²Sul punto si rinvia a H.J. BERMAN, *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, trad. it. di E. Vianello Bologna, Il Mulino, 1998.

³B. TIERNEY, *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, cit., p. 86.

Il contesto sociale in cui si svilupparono queste teorie vide il conflitto fra imperatori e papi circa l'attribuzione delle loro competenze. Il Papa rivendicava i diritti all'impero celeste e terreno. Il mancato sopravvento di una parte sull'altra mantenne vivo il dibattito sui vecchi diritti affermati e la rivendicazione di nuovi. Grazie a questo dibattito, e all'opposizione del secolare al sacro, poterono fiorire i concetti di diritti individuali e di diritto naturale⁴. Intorno a questi temi la cultura del XII secolo diede nuova enfasi al personalismo e all'umanesimo. Esempi si trovano nei riscoperti temi della pietà religiosa, dell'esame di coscienza personale. Complementare a questo fenomeno dell'individualismo è quello del corporativismo.

Nel Decreto di Graziano del 1140 è dedicata molta attenzione alla volontà individuale e al consenso individuale. Nel linguaggio giuridico del XII secolo la parola *ius* poteva benissimo indicare un diritto individuale. Il termine *ius* era comunemente connesso a quello di *potestas*. Dice Graziano:

«Il genere umano è governato da due (mezzi), ossia il diritto naturale e gli usi. Il diritto naturale (*ius*) è ciò che è contenuto nella Legge e nel Vangelo, per mezzo dei quali viene comandato di fare agli altri ciò che si vuole che gli altri facciano a noi, ed è vietato di fare agli altri ciò che non si vuole che gli altri facciano a noi [...] Tutte le leggi sono o divine o umane. Le leggi divine dipendono dalla natura, quelle umane dall'uso. *Fas* è legge divina, *ius* è legge umana. Passare attraverso il campo di qualcun altro è *fas*, non *ius*»⁵.

Continua oltre lo stesso Graziano:

«Il diritto naturale (*ius*) è il diritto comune a tutti i popoli, giacché ovunque è sostenuto dall'istinto della natura, anziché da un atto di istituzione: come, per esempio, l'unione di uomo e donna, la procreazione e la cura della prole, il possesso comune di tutte le cose e una stessa libertà per tutti, l'acquisizione di quelle cose che sono tratte dall'aria, dalla terra e dal mare; così come la

⁴Nel caso di assolutismo teocratico, le teorie dei diritti non avrebbero mai potuto avere origine, cfr. B. TIERNEY, *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, cit., p. 87.

⁵*Distinctio 1, dictum ante c.1.*

restituzione di una cosa data in deposito o del denaro prestato, e la resistenza alla forza per mezzo della forza»⁶.

Questo è il luogo dove si opera una «decisiva spinta all'armonizzazione fra ordine morale e ordine giuridico, e un'accentuata teologizzazione del diritto naturale, fatto coincidere con il *ius divinum*»⁷.

Graziano usa la locuzione *ius naturale* in varie accezioni, fonti di contraddizioni. Per tale motivo i decretisti medievali stilano lunghe liste di tutti i possibili significati dell'espressione. Il suo significato poteva facilmente oscillare fra quello di diritto oggettivo e di diritto soggettivo. Generalmente si parla di *ius naturale* come di una certa forza. Questa forza poi è stata interpretata diversamente da vari canonisti. Essa è definita come forza divina, forza della mente, potere naturalmente istillato nell'uomo. Scrive Riccardo *Anglicus*:

«Alcuni dicono che lo *ius naturale* sia il libero arbitrio [...] altri dicono che sia la carità [...] altri dicono che lo *ius naturale* è la parte superiore dell'anima, ossia la ragione [...] noi non respingiamo nessuna di queste cose»⁸.

Per Ugucione lo *ius naturale* era un attributo dei singoli individui, una forza dell'anima associata alla razionalità umana.

È alla teologia duecentesca che si deve la grande sintesi filosofica sulla giustizia e sul diritto⁹. La riflessione canonistica portò ad una dottrina dei diritti naturali, in quanto muoveva da argomentazioni basate sulla libera scelta umana, al potere, alla facoltà, al libero arbitrio come capacità soggettive intrinseche alle persone. Qui sta la grande differenza con il pensiero stoico. Cicerone anche parla di *innata vis*, ma inserisce il suo discorso all'interno di un certo determinismo cosmico. Attraverso questa forza l'uomo poteva discernere lo *ius naturale*, il diritto naturale oggettivo che pervadeva l'intero universo. Cicerone considera legge quella norma che si identifica

⁶*Distinctio 1, dictum ante c. 7.*

⁷D. QUAGLIONI, *La giustizia nel Medioevo e nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2004, p. 46.

⁸Passo citato in B. TIERNEY, *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, cit., p. 99.

⁹Cfr. D. QUAGLIONI, *La giustizia nel Medioevo e nella prima età moderna*, cit., p. 48.

con la ragione naturale, unica misura del giusto e dell'ingiusto, offrendone una visione “razionalistica” e “giusnaturalistica”¹⁰.

L'interpretazione stoica del rapporto fra individuo ed universo è vicina all'ideale cosmologico cinese. L'uomo è parte di un ordine naturale, e deve adeguarsi ad esso. Lo spazio per il libero arbitrio è molto limitato se non inesistente¹¹. Su questo parallelismo sarebbe ritornato anche Leibniz nel suo discorso circa l'essenza dell'anima.

Scriva ancora Tierney:

«Mi sembra importante che, sin dall'inizio, la nozione soggettiva di diritto naturale non derivò specificamente dalla rivelazione cristiana o da qualche teoria onnicomprensiva dell'armonia cosmica, ma dalla concezione della stessa natura umana come razionale, autocosciente e moralmente responsabile. Questa concezione rimase alla base di molte altre teorie dei diritti naturali, sia medievali che moderne»¹².

In questa genesi stessa del concetto c'è un elemento chiave che allontana la cultura cinese da quella europea. In Cina la nozione di diritto naturale dell'individuo si basa proprio su una teoria onnicomprensiva dell'armonia cosmica. Da qui la fondamentale distinzione che vede trionfante in Oriente una forma di collettivismo, o senso di appartenenza alla natura, ed in Occidente il singolo, come soggetto cosciente e razionale, dotato di potere dispositivo sulla natura.

Nel XII secolo i canonisti intuiscono che il vecchio linguaggio dello *ius naturale* poteva essere usato per definire sia una forza o facoltà della persona umana, sia una sfera neutrale di scelta personale, una zona di autonomia umana. L'esercizio di questa facoltà doveva avvenire all'interno di una legge naturale morale. Le prime teorie dei diritti naturali derivavano da una visione in cui i singoli, liberi, razionali e capaci di

¹⁰ Cfr. D. QUAGLIONI, *La giustizia nel Medioevo e nella prima età moderna*, cit., p. 32.

¹¹ Sul punto si veda KWONG-LOI SHUN, D. WONG (ed. by), *Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004; J. CHAN, *Moral Autonomy, Civil Liberties, and Confucianism*, in «Philosophy East and West», 52 (2002), pp. 281-310.

¹² B. TIERNEY, *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, cit., p. 117.

discernimento morale, erano legati da legami di giustizia e di carità. Queste idee tramite Suarez e gli altri autori della scolastica spagnoli influenzarono il XVII secolo.

Con Ockham la retta ragione diventa la guida della volontà del singolo, ogni atto virtuoso deve essere prodotto dalla volontà in conformità con il dettame della ragione¹³. La retta ragione va intesa come regola direttiva di condotta. La superiorità della ragione derivava da un principio autoevidente della morale. A partire da ciò era possibile costruire una «scienza morale positiva [...] che dirige le azioni umane indipendentemente da qualsiasi comando di un superiore»¹⁴. La norma ultima della morale per Ockham è il comando divino.

La controversia francescana, in cui si sviluppano questi concetti, è interessante perché propone un modo argomentativo simile a quello che caratterizzò la questione dei riti cinesi. Entrambe si trovano ad un tornante del pensiero giuridico. Da un lato abbiamo un ordine religioso che argomenta a favore della natura delle cose, della razionalità, di un diritto naturale primigenio, e dall'altro abbiamo il Papa che rivendica l'autorità superiore di Dio e del suo volere sulla terra. Nucleo delle due dispute era il potere papale ed il problema della sua limitazione. Entrambe si conclusero con una condanna. La prima con la condanna della dottrina della povertà evangelica e la seconda con la condanna dei riti cinesi. Queste condanne però non impedirono la produzione di determinati effetti.

La disputa presto fuoriuscì dall'ambito dei temi puramente ecclesiologici, spostandosi su concetti giuridici, tra cui quello di proprietà¹⁵. Il prodotto finale fu una

¹³Cfr. M. VILLEY, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, trad. it. di R. D'Ettore e F. D'Agostino, Milano, Jaca Book, 1986, pp. 218-221.

¹⁴Citato in B. TIERNEY, *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, cit., p. 146.

¹⁵Per un approfondimento si veda G. CAPOGRASSI, *Agricoltura, diritto, proprietà*, in «Rivista di diritto agrario», I (1952), pp. 271-310; P. GROSSI, *Il dominio e le cose. Percezioni medievali e moderne dei diritti reali*, Milano, Giuffrè, 1992; P. GROSSI, *La proprietà e le proprietà nell'officina dello storico*, in «Quaderni Fiorentini. Per la storia del pensiero giuridico moderno», 17 (1988), pp. 359-422; P. GROSSI, *Usus Facti. La nozione di proprietà nella inaugurazione dell'età nuova*, in «Quaderni Fiorentini. Per la storia del pensiero giuridico moderno», 1 (1972), pp. 287-355; S. PUGLIATTI, *La proprietà nel nuovo diritto*, Milano, Giuffrè, 1954.

profonda rimediazione del rapporto fra uomo e bene, e dei concetti di *paupertas*¹⁶, *usus facti*, e di *dominium*, riassunti nella distinzione tra uno *ius disponendi* e uno *ius utendi*. Alla pluralità dei rapporti fra uomo e bene coincideva uno speculare pluralismo delle proprietà. Questo si realizzava coerentemente all'assetto reicentrico e comunitaristico che caratterizzava la cultura giuridica medievale¹⁷, la quale esprimeva un potere incompiuto sulle cose, considerate una stratificazione di *substantia* e di *utilitas*. Questa tensione fra pensiero giuridico medievale e pensiero teologico-filosofico confluì nella *Exiit qui seminat* di Niccolò III del 14 agosto 1279. La bolla è espressione di una tensione che animava i redattori stessi ed il clima culturale dell'epoca, ossia il rapporto fra oggetto e soggetto:

«L'incubo attinge a questa certezza profonda: il fatto possiede una tale vitalità espansiva da immettersi di prepotenza in quella tipica sfera dell'umano che è il diritto e determinarla; nel ristretto settore dei diritti reali la familiarità fattuale di un soggetto con un oggetto può esporre il soggetto stesso nella situazione in cui sia costretto a rinunciare ad una porzione della sua sovranità, in cui l'uso di una cosa, quale modo di concretarsi di una familiarità uomo-cosa, emerga di per sé sul piano del diritto fino a divenire, al di là della volontà dei soggetti, per forza normativa sua propria, addirittura una proprietà. È l'itinerario percorso dalla cultura giuridica medievale sino alla costruzione dottrinale e pratica del dominio utile, come ha respiro medievale l'incubo della realizzabilità di ogni situazione, nell'ambito di una visione dell'ordine temporale nella quale la presupposta armonia tra realtà cosmica e uomo lascia al diritto non già il compito di tradurre sulle cose la “voluntas hominis”, ma di registrare, condizionandosene, anche le istanze di quella realtà»¹⁸.

¹⁶Sulla questione della povertà francescana si rinvia a G. TARELLO, *Profili giuridici della questione della povertà nel francescanesimo prima di Ockham*, Milano, Giuffrè, 1964; O. CAPITANI (a c. di), *La concezione della povertà nel Medioevo: antologia di scritti*, Bologna, Pàtron, 1983; O. CAPITANI (a c. di), *Una economia politica nel Medioevo*, Bologna, Pàtron, 1987.

¹⁷Cfr. P. GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 72-74.

¹⁸P. GROSSI, *Usus Facti. La nozione di proprietà nella inaugurazione dell'età nuova*, cit., p. 302.

Il concetto di dominio utile diventa così l'espressione di una data mentalità giuridica, dove il *dominium* non è la principale chiave interpretativa della realtà. Tale visione del rapporto uomo-natura è molto vicina alla visione cosmologica del letterato-giurista cinese, il quale appunto guarda alla società come ad un ordine umano che deve seguire le medesime leggi che regolano l'ordine naturale. È in questo stadio del pensiero giuridico occidentale che si raggiunge il punto di maggior affinità fra la tradizione giuridica occidentale e quella orientale. Per entrambi l'uomo non è un soggetto avulso dal mondo naturale, ma è nella sua partecipazione all'armonia dell'universo, all'ordine delle cose, che si realizza propriamente la sua natura, «*Ordo... rerum ad invicem est bonum universi. Nulla autem pars perfecta est a suo toto separata*»¹⁹. L'uomo oltre a vivere secondo l'ordine prefetto dell'universo non deve prescindere dalla realtà sociale di cui è membro, «*bonum proprium non potest esse sine bono communi vel familiae vel civitatis aut regni*»²⁰.

I francescani asserirono che nello stato di innocenza esisteva solo un semplice uso di fatto delle cose, senza alcun possesso individuale né comune. La proprietà ed il diritto all'uso erano tutti diritti introdotti dalla legge umana. Di contro Papa Giovanni XXII argomentò per stabilire l'origine divina del diritto di proprietà. Dio in quanto creatore era anche proprietario del suo creato. Egli concesse il dominio sulla terra agli essere umani. A questo punto Giovanni XXII cita la Genesi 1,28 in cui Dio disse ad Adamo «dominerete sui pesci del mare e sugli uccelli dell'aria e tutte le creature viventi». Il Papa concludeva: «il dominio delle cose temporali non venne introdotto dal diritto naturale primigenio, inteso come legge comune a tutti gli animali [...] né dal diritto delle nazioni, né dalla legge dei re o degli imperatori, ma da Dio, che era ed è il signore di tutte le cose»²¹. Ockham invece non parla di proprietà conferita da Dio, ma di potere d'uso lecito. Il dominio originario si era perduto con il peccato. La

¹⁹S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologica*, ed. Católica, Matriti, 1961³, Prima pars, q. 47, art. I.

²⁰S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologica*, cit., Secunda secundae, q. 47, art. 10.

²¹Citato in B. TIERNEY, *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, cit., p. 225. Per un approfondimento della questione sulla proprietà privata si veda dello stesso il capitolo VI, *la proprietà, i diritti naturali e lo stato di natura*, pp. 191-244. Queste teorie sulla proprietà del creato si esaurirono nel mondo europeo, non considerando la proprietà delle terre allora ancora da scoprire. Il tema diventerà centrale nel XVI secolo, soprattutto riguardo alla proprietà del mare ed alle sue possibilità di sfruttamento da parte delle potenze commerciali europee.

proprietà privata esisteva in virtù della legge umana, e non aveva alcuna origine divina. Afferma Ockham citando il *Decretum*: «il diritto naturale è contenuto nella Legge (il Vecchio Testamento) e nel Vangelo, ma non tutto ciò che è nella Legge e nel Vangelo è diritto naturale»²². Su questo assunto diventa fondamentale il ricorso alla retta ragione, unico strumento attraverso il quale l'uomo poteva conoscere i piani di Dio per il genere umano. Non si tratta dunque di un potere divino imperscrutabile che poteva comandare qualsiasi cosa. Ockham insiste costantemente sui diritti come qualcosa che pone dei limiti al potere dei governanti. I diritti sono stati conferiti al genere umano da Dio e dalla natura.

Il dibattito getta le basi per la distinzione fondamentale che accompagnò tutta l'evoluzione della riflessione nei secoli successivi, ovvero quella tra principio razionalistico e principio volutaristico, ossia il principio dell'autodeterminazione della volontà in quanto espressione di volontà. Queste due posizioni possono essere esplicitate in una *Quaestio* di Pietro di Giovanni Olivi:

«Esiste un certo ordine così assolutamente fissato [...] secondo virtù e giustizia, che Dio non può e non potrebbe volere il contrario [...] e questo ordine è comunemente detto l'ordine del diritto naturale (*ordo iuris naturalis*). Esiste un altro ordine, che procede dal comando della volontà divina, cosicché Dio può volerlo o volere il contrario [...] come più gli piace»²³.

Olivi ridefinisce, secondo la sistematica francescana che vuole affrancare le potenze dell'anima dalla servitù del mondo oggettivo, la realtà oggettiva come un puro termine estrinseco ed inattivo. Il distacco metafisico del soggetto sul mondo «diviene un vero e proprio dualismo metafisico basato sulla intrinseca inadeguatezza della materia e dello spirito»²⁴.

L'individuo diventa libero, e tale libertà implica una posizione di superiorità, espressa in una potestà dominativa, *dominium*. Qui l'espressione di sovranità dell'individuo, il quale, in quanto padrone, può disporre, può volere, diversamente

²²Citato in B. TIERNEY, *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, cit., p. 239.

²³Citato in B. TIERNEY, *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, cit., p. 65.

²⁴P. GROSSI, *Usus Facti. La nozione di proprietà nella inaugurazione dell'età nuova*, cit., p. 314.

dal servo. L'enfasi è quindi sull'individuo, che non è già l'individuo atomizzato delle codificazioni, ma resta inserito in uno sfondo «universalista di marca mistica e teocratica»²⁵. Il *dominium sui* e il *dominium rerum* dunque rimangono ancora due concetti distinti, che solo le successive correnti individualistiche laiche avrebbero provveduto a legare in un rapporto di consequenzialità. Nonostante ciò l'inversione metodologica è realizzata. L'Io diventa il punto prospettico dove converge la natura. Nei dati individuali si tracciano le trame di un ordine essenziale. È questo il punto di partenza da cui si svilupparono, nel corso della storia, le moderne idee individualistiche che avrebbero reso il modello cinese sempre meno comprensibile. I paradigmi di questa riflessione influenzarono tutta l'evoluzione del pensiero giuridico occidentale dal XII alla fine del XVIII secolo, culminando nella Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789²⁶. Questa fase finale coincise con il momento di maggiore intensità del dibattito sul sistema giuridico cinese, e la sua concezione di diritto di natura. La Cina rievocava i temi cari al pensiero classico e scolastico, di un individuo partecipe di un ordine naturale, in contrasto con la concezione volontaristica sviluppatasi in seguito (e le conseguenze che ne derivarono nel corso dei secoli). Nel giudizio della Cina dunque è presente un giudizio verso la propria tradizione, un giudizio finale che considera sei secoli di profonde riflessioni. È sintomatico che a tale giudizio negativo del sistema giuridico cinese, coincise l'affermazione di una certa idea del diritto che di lì a poco avrebbe ispirato il positivismo giuridico.

Accanto a questa svolta in ambito privatistico, dove convivono varie forme di proprietà (una proprietà astrattamente esclusiva, il dominio diretto, ed una proprietà concretamente simultanea, il dominio utile), si delinea una proprietà di ambito pubblicistico²⁷, nella doppia forma di sovranità astratta, *potestas absoluta*, e sovranità concreta, *potestas ordinaria et ordinata*, «i due aspetti di una sovranità bifronte che costituiranno, fino all'età moderna, la costante trama di fondo dell'elaborazione

²⁵*Ibid.*

²⁶Sul significato di tale dichiarazione nella storia del pensiero giuridico occidentale si veda P. GROSSI, *Mitologie giuridiche della modernità*, III edizione accresciuta, Milano, Giuffrè, 2007, pp. 127-163.

²⁷Cfr. D. QUAGLIONI, *La sovranità*, Roma-Bari, Laterza, 2004 («Biblioteca Essenziale», 56), p. 29.

dottrinale»²⁸. Il principe diventa il proprietario di tutti i beni in terra. Egli è *dominus mundi* in quanto rappresentante di un'idea, e incarnazione dell'entità astratta ed eterna dell'Impero²⁹.

La categoria del *dominium* delinea così le prerogative dell'uomo, sia esso il singolo privato che il principe. L'azione umana diventa così il centro fra la natura, la realtà sociale, e una visione teologica del mondo. Con il loro contributo «i francescani non potranno che essere, come abbiamo or ora detto, osservatori distratti del sociale, non potranno che tendere a fondere il terreno della vita soprannaturale a quella dell'ordine temporale, a sorprendere nel tempo quasi soltanto l'ombra di una realtà trascendente»³⁰.

2. Le caratteristiche del sovrano cristiano

Le riforme protestanti del secolo XVI e XVII offrono molti spunti di riflessione per il tema in esame. Il bisogno di ripensare l'autorità papale ed il ruolo della chiesa nella vita religiosa alimentò la ricerca di concetti “naturali”, autoevidenti, connaturati al messaggio stesso, e non più espressione di una particolare politica papale. Inizia così un lavoro di ridefinizione che portò il divino sempre più vicino ad una visione naturale. Questo passaggio è importante perché offrì gli strumenti di una possibile sintesi con il diritto naturale cinese, recuperando alcuni principi fondamentali alla tradizione teologica europea, innalzandoli a principi fondamentali universalmente riconosciuti. I giuristi potevano vedere queste similitudine, che più o meno

²⁸E. CORTESE, *Sovranità (storia)*, in *Enciclopedia del diritto*, XLIII, Milano, Giuffrè, 1990, pp. 205-224: 214.

²⁹Cfr. E. CORTESE, *Sovranità (storia)*, in *Enciclopedia del diritto*, cit., p. 213.

³⁰P. GROSSI, *Usus Facti. La nozione di proprietà nella inaugurazione dell'età nuova*, cit., p. 336.

consapevolmente, rimasero ignorate. Si cercherà di dare conto di queste congruenze, per poi definire ulteriormente le caratteristiche di questo delicato processo. Va qui premesso che i gesuiti, legati all'autorità papale, non poterono riferire queste similitudini, poiché ciò avrebbe dato ulteriore vigore alle idee protestanti.

Il periodo della Riforma infatti porta il discorso diritto naturale-diritto divino sul crinale. Infatti una volta che l'uguaglianza era stata posta fra principio religioso e principio giuridico si poteva appodare a due distinte ed opposte soluzioni. La prima era riconoscere l'universalità del principio religioso, e quindi la sua veridicità ed irrinunciabilità. Questa posizione era quella preferita dagli interpreti religiosi, o sostenitori dell'autorità ecclesiastica. L'altra possibile soluzione era quella di svincolare definitivamente il principio religioso dalla sua dimensione sacralizzante, e riconoscerlo solo come principio di diritto di natura. Questa posizione era quella dei pensatori laicizzanti. L'ignoranza delle possibili similitudini nei principi è dovuta all'implicita consapevolezza di questa duplice soluzione. Ciò spostò il dibattito a monte, ossia sulla religiosità innata dei cinesi. Questo sarà il tema proprio del Seicento. Il Settecento, invece, innervato dalla secolarizzazione, prescindere da tutto ciò per spostare l'enfasi solo su concetti particolari.

Le riforme protestanti portarono alla soppressione della «giurisdizione ecclesiastica e trasferirono all'autorità politica secolare la responsabilità della disciplina nelle materie spirituali che prima ricadevano nella giurisdizione della Chiesa cattolica»³¹. Il diritto secolare si spiritualizza e nazionalizza allo stesso tempo. È in questo contesto che va inserita la questione dei riti cinesi. Gli stati nazionali non permettevano più alla Chiesa di decidere su questioni spirituali, che mai come in Cina avevano una forte ricaduta economica.

Con la Riforma si sviluppa la riflessione sull'esercizio del potere sovrano, sui limiti del potere, e il ruolo del diritto divino. Il principe di Lutero è un principe cristiano, ispirato a governare in modo buono e pio, promuovendo il benessere dei

³¹H.J. BERMAN, *Diritto e rivoluzione, II. L'impatto delle Riforme protestanti sulla tradizione giuridica occidentale*, D. Quagliani (a c. di), Bologna, Il Mulino, 2010, p. XVII.

suoi soggetti. Secondo la tradizione il sovrano doveva essere guidato dalla religione nel regolare i suoi rapporti con i suoi soggetti, così come le loro relazioni reciproche. Egli doveva rendere giustizia e seguire la legge di Dio. Il potere del sovrano era un potere limitato dai vincoli istituzionali. Egli governava con tutta la sua “casa”³². I Dieci Comandamenti vennero riportati nell'ambito del diritto. Il quarto comandamento “Onora il padre e la madre” divenne il fondamento dell'obbedienza civile richiesta ad ogni cittadino nei confronti del sovrano. Il metro di misura diventa l'obbedienza del figlio verso il padre. Al contempo il quarto comandamento richiedeva al principe di essere giusto e di governare in spirito d'amore e di servizio per i suoi soggetti. Egli era il padre della sua terra, *Landesvater*. La sua condotta era assunta a esempio di buona amministrazione e riportata da ogni soggetto nella gestione della propria casa e dei propri beni. Scrive Berman:

«Così il nesso tra diritto e religione si conservò nella teologia luterana. Politica e diritto non costituivano vie per la grazia e per la fede, ma la grazia e la fede restavano vie per una politica giusta e per un diritto giusto. Si supposeva che il cristiano fosse rispettoso della legge, e si supposeva che la legge di un principe cristiano mirasse insieme all'ordine e alla giustizia. Si supposeva che la legge inducesse il popolo a fuggire il male, a cooperare e a servire la comunità»³³.

Dunque i precetti divini restano alla fonte di una politica giusta e di un diritto giusto. Per il pensiero protestante il Decalogo era il fondamento della legge del principe. Esso partecipava a circoscrivere l'autorità del sovrano. Nella teoria il principe tedesco è più un monarca costituzionale che un monarca assoluto.

Il diritto cinese si basava esattamente sugli stessi presupposti, ossia l'idea di un governo paternalistico. Il quarto comandamento richiama alla mente una delle relazioni fondamentali di Confucio, espressa nel concetto della pietà filiale. La mancanza della fede nella dottrina confuciana rendeva incomparabile il sistema giuridico cinese, poiché i valori etico-morali erano indipendenti dal credo religioso.

³²H.J. BERMAN, *Diritto e rivoluzione, II. L'impatto delle Riforme protestanti sulla tradizione giuridica occidentale*, cit., p. 79.

³³Ivi, p. 80.

Questo valore costituzionale dei valori religiosi può essere facilmente rintracciato nel sistema dei valori etici cinesi. L'immagine della Cina poteva ben essere utilizzata a favore del razionalismo moderno. Di conseguenza il deismo settecentesco fu “vincolato” o a rifiutare in blocco questo sistema di valori (troppo poco “razionale”), o a recepirlo in maniera critica tentando una conciliazione. È in questo secondo tentativo che si assiste all'incertezza nel qualificare il sistema giuridico cinese. Ciò è in parte dovuto al fatto che elogiare la Cina avrebbe significato anche restituire credito ad un'idea politica del passato recente che invece si cercava di superare. Problema ulteriormente aggravato dalla mancanza degli strumenti di verifica delle fonti sulla Cina, che erano per la maggior parte provenienti da ordini religiosi (non bisogna dimenticare che i gesuiti erano espressione della Controriforma, per cui la totale obbedienza al dettato religioso diventava obbedienza alla Chiesa).

Una concezione teologica influenza la filosofia giuridica luterana, destinata in seguito ad avere grande diffusione in Europa. La sua idea di potere sovrano affonda le radici nel passato, e soprattutto nella lunga riflessione sullo *ius divinum* o *ius naturale*. Scrive Goffredo di Fontaines:

«I buoni governanti, specialmente quelli ecclesiastici [...] dovrebbero governare come si conviene alla comunità politica migliore, in cui il governante non mira al proprio bene, ma a quello dei sudditi, che non sono schiavi ma uomini liberi, avendo il potere di opporsi se il governante vuole tiranneggiarli»³⁴.

Dunque centralità del bene dei sudditi e diritto di resistenza in capo a questi in caso di vessazioni. Queste teorie riportano il discorso all'origine della filosofia giuridica occidentale. È infatti in quel periodo che si gettano le basi per i postulati fondanti della tradizione giuridica occidentale. Scrive Berman:

«I giuristi di quel tempo (dodicesimo e tredicesimo secolo) insegnavano che il diritto umano, comprendente insieme il diritto consuetudinario e il diritto positivo, deriva la sua legittimità dal diritto naturale, che è a sua volta, essi

³⁴Citato in B. TIERNEY, *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, cit., p. 63.

dicevano, un rispecchiamento del diritto divino. Il diritto naturale era pensato come immediatamente accessibile alla ragione umana. Il diritto divino era rivelato alla ragione umana nei testi sacri e nelle tradizioni della chiesa»³⁵.

All'origine della riflessione occidentale c'è la dipendenza, il rispecchiamento nel diritto divino, così come contenuto nei testi sacri. In questo senso si percepisce la portata destabilizzante dell'immagine della Cina. Sarebbe stato proprio in virtù del ricorso alla ragione umana che i deisti settecenteschi avrebbero applicato il metodo scientifico-sperimentale moderno per penetrare l'essenza del diritto di natura. L'esempio cinese avrebbe permesso loro di recuperare parte dei valori tradizionali e costituenti della tradizione occidentale, scevri da ogni elemento sacralizzante. I principi religiosi potevano essere assunti a elementi essenziali del diritto naturale.

Dalla coscienza, luogo della fede, dipende la ragione. La fede era l'unico ponte di unione con Dio, *sola fide*, il cui contenuto era rivelato nella Bibbia. Il diritto era solo uno strumento per regolare l'ambito terreno e non aveva alcun fine di salvezza o redenzione. La dottrina cattolica romana invece aveva fissato i termini in maniera opposta. La facoltà di apprensione, *synderesis*, era la ragione applicata alla comprensione dei principi e dei precetti del diritto naturale. Successivamente veniva la *conscientia* strumento di applicazione di detti principi e precetti alle concrete circostanze pratiche. Per gli scolastici la ragione era una facoltà cognitiva superiore, mentre la coscienza un'attitudine pratica inferiore. L'inversione operata da Lutero provocherà il bisogno di laicizzazione del dato giuridico, che in tale passaggio perde definitivamente la *conscientia*. Di certo la teoria scolastica avrebbe permesso una migliore comprensione del concetto di virtù cinese, poiché si sarebbe basato sulla ragione e non sulla fede, assente in Cina, e di conseguenza la dimensione della *conscientia* sarebbe risultata recuperabile all'intero del discorso giuridico. In questo passaggio la ragione umana diventa il correttivo del diritto umano, prodotto di una volontà umana fallace. Essa coincide con il diritto naturale. Ciò in rapporto di continuità con la tradizione giuridica debitrice dell'insegnamento cattolico romano.

³⁵H.J. BERMAN, *Diritto e rivoluzione, II. L'impatto delle Riforme protestanti sulla tradizione giuridica occidentale*, cit., p. 127.

Per Melantone esistono certi principi morali inscritti nel cuore di ogni persona, coi quali essa può condursi nelle sue relazioni con ciascun'altra, e che sono accessibili alla ragione umana. Tali principi morali sono la legge di natura, *lex naturae*, o diritto naturale, *jus naturale*. La ragione era dunque un dono fatto da Dio all'uomo per discernere ed applicare questo diritto naturale. Nel discernimento però manca il dono di Dio, ossia il ricorso alla ragione in quanto strumento di Dio. Con la nuova filosofia giuridica luterana i principi di diritto di natura diventano le premesse e non gli oggetti dell'investigazione razionale³⁶. Essi sono al di là del potere della ragione umana di provare o di confutare. Questo perché la ragione umana è una ragione corrotta dal peccato originale. Melantone continua subordinando il diritto naturale alla legge biblica, rivelata dalla fede, per sopperire all'imperfezione della ragione umana capace di distorcere il significato originario poiché oscurata. La legge biblica, compendiata nei Dieci Comandamenti, illumina il diritto naturale. Ciò che non troviamo in Cina sono i primi tre comandamenti corrispondenti al bisogno umano dell'unione con Dio. Gli altri sette, onorare l'autorità, preservare la vita, proteggere la famiglia, rispettare la proprietà, dire la verità, evitare l'invidia e fuggire l'avidità, corrispondenti al bisogno umano della comunità delle persone, sono facilmente rintracciabili nella tradizione cinese, nell'ideale del *jun zi*. Con Melantone la Bibbia, i Dieci Comandamenti, diventano la fonte primaria, il compendio del diritto naturale, ossia un modello di diritto positivo stabilito dai governanti terreni. Ciò in contrasto con la tradizione cattolica romana che considera il Decalogo solo in relazione alla vita spirituale interna. L'elemento critico che sorge con la definizione che Melantone offre di ragione come corrotta dal peccato originale ci riporta ad un altro tema caro ai gesuiti, ossia quello dell'universalità della salvezza.

Per Melantone il diritto naturale “educa” lo stato, nella misura in cui la società civile deve trasformare i principi generali del diritto di natura in norme particolari di diritto positivo. Per il sistema politico di stampo luterano i governanti politici agivano come “mediatori” e “ministri” di Dio. Le autorità politiche dovevano promulgare “norme positive razionali”, ossia fondate sui principi generali del diritto

³⁶Ivi, p. 141.

naturale il Decalogo, per il governo e della Chiesa e del regno terreno. Le leggi positive dovevano fondarsi sul rispetto dell'utilità sociale e del bene comune. Questo mandato di governi del sovrano ricorda molto il *tian ming* dell'imperatore cinese. L'ordine politico in entrambi i casi ricalca l'ordine naturale. La differenza è che l'ordine naturale occidentale è disposto da Dio. Questa indipendenza del sistema giuridico cinese da Dio rendeva non controllabile il potere sovrano e perciò non poteva che apparire un esercizio dispotico. A questa assenza si aggiungeva l'assenza della Chiesa, come interprete dell'ordine naturale voluto da Dio, e quindi necessaria interlocutrice del potere temporale.

Nella visione protestante il sovrano aveva il compito di lottare contro i pagani e gli eterodossi, conservare la purezza della dottrina e la retta liturgia, punire l'idolatria, la blasfemia e la violazione del precetto sabbatico. Qui risiede tutta l'intolleranza della religione che presto si sarebbe riverberata anche in Cina, nel rifiuto della questione dei riti poiché contaminatrice della purezza originaria. Il principio del *cuius regio eius religio* implicava anche il dovere del sovrano di far rispettare nelle leggi del suo regno il Decalogo, il diritto naturale. Il Decalogo è la fonte del diritto civile. Il Quinto comandamento, onora il padre e la madre, aveva ripercussioni civili e penali nel punire la disobbedienza e l'oltraggio dell'autorità del *pater familias*. Qui è lampante la similitudine con il sistema imperiale cinese (ossia il padre che ordina al giudice di punire il proprio figlio). Queste materie che prima ricadevano nella competenza del diritto canonico diventano ora di dominio dello stato, prima tappa verso la secolarizzazione della morale. Su questa base Melantone costruisce un vero e proprio ordine giuridico con il sovrano al vertice dei due regni in quanto “il principe è il sommo vescovo di Dio nella chiesa”³⁷. Scrive Berman:

«La Riforma luterana creò lo stato secolare moderno attribuendo ai titolari dell'amministrazione statale la responsabilità ultima nell'esercizio di funzioni che erano precedentemente sottoposte alla giurisdizione dei titolari dell'amministrazione ecclesiastica [...] lo stesso concetto di sovranità secolare

³⁷Sul punto si rinvia a H.J. BERMAN, *Diritto e rivoluzione, II. L'impatto delle Riforme protestanti sulla tradizione giuridica occidentale*, cit., pp. 147-156.

dello stato fu strettamente legato all'accresciuto ruolo della *Obrigkeit* secolare, un parola tedesca che è apparentata col termine latino *superanitas*, “superiorità”, “supremazia”, e che fu tradotta in francese con *souveraineté* e in inglese con *sovereignty*. L'eliminazione dei freni all'autorità secolare, esercitati tradizionalmente dalla gerarchia cattolica romana, aumentarono fortemente il pericolo che il principe si arrogasse un potere assoluto, vale a dire un potere al di sopra del diritto. Inoltre, la teologia luterana sottolineò che il principe governava per diritto divino e che i suoi soggetti erano tenuti ad onorarlo ed obbedirlo come padre del suo paese»³⁸.

Il rischio della tirannide era dunque un rischio concreto. Esso era scongiurato da una condotta paternalistica che doveva vincolare l'esercizio del potere sovrano. La pubblicazione delle leggi doveva altresì vincolare i governanti iniqui. Inoltre il diritto romano divenne incarnazione della ragione scritta, una sorta di *jus commune* transnazionale glossato e commentato da dotti giuristi. Infine i giuristi luterani individuarono nella Scrittura e nella coscienza la legittimazione di un diritto generale di resistenza al potere tirannico. La coscienza è sia il luogo dell'obbedienza civile che della disobbedienza civile. In futuro questo stesso risultato si sarebbe cercato nella costruzione di un assetto di poteri reciprocamente limitanti, basati sulla legge, o nella teoria del dispotismo illuminato, ossia di un potere illimitato ma controllato dal lume della ragione, escludendo, in entrambe le ipotesi, ogni possibile ruolo della Scrittura e del dettato religioso.

Continua Berman:

«Così la filosofia giuridica luterana respinge la definizione della legge propugnata da Tommaso d'Aquino: che la legge è un comando della ragione per il bene comune, posto da chi ha cura della comunità. Una tale definizione, secondo il pensiero luterano, conferisce un'inaccettabile sacralità sia alla legge sia alla ragione. Essa riposa sopra una concezione superottimistica della natura umana e, conseguentemente, sopra una concezione superottimistica del

³⁸H.J. BERMAN, *Diritto e rivoluzione, II. L'impatto delle Riforme protestanti sulla tradizione giuridica occidentale*, cit., p. 177.

ruolo dello stato come strumento di giustizia. Il decreto legittimamente promulgato da parte di un sovrano è legge, nella filosofia giuridica luterana, quand'anche sia arbitrario nello suo scopo e nei suoi effetti»³⁹.

Il singolo ha in se stesso certi sentimenti morali relativi alla giustizia legale, inclusi il rispetto della pubblica autorità ed il senso della giustizia ordinato da Dio. La coscienza di ogni persona diventa con la filosofia giuridica luterana fonte del diritto naturale. La coscienza per questo motivo deve precedere la ragione, che per natura è fallace, debole, incline all'egoismo, e fonte di disaccordi. La guida per il ricorso alla coscienza è offerta dalla teologia. Qui si chiude il cerchio della teoria giuridica della riforma, che offre ai posteri un'eredità compromettente per l'immagine della Cina.

Due brevi cenni meritano l'esperienza inglese e spagnola che maturano in questo stesso periodo e contesto.

In Inghilterra la filosofia giuridica segue un suo percorso animato da una senso di predestinazione alla salvezza. Lo stesso Berman scrive:

«Così il diritto divino, nella concezione di Hale, si trova in quei precetti biblici che s'intende abbiano un'applicazione universale, come i Dieci Comandamenti. Il diritto naturale include tale diritto divino così come gli altri principi ed istituti giuridici che di fatto sono comuni a tutte le nazioni. Il diritto divino e il diritto naturale sono vincolanti per tutti i governanti. Il diritto positivo si distingue dal diritto naturale in ciò, che è soggetto alla discrezione del legislatore, quantunque il saggio legislatore opererà secondo ragione e farà ciò che è socialmente utile nelle diverse circostanze storiche»⁴⁰.

La filosofia giuridica inglese del diciassettesimo secolo è definita con il termine di “filosofia naturale”, che riunisce in sé la conoscenza della natura divina, della natura dell'uomo e della natura del mondo fisico. La conoscenza della natura dell'uomo riuniva le scienze della politica e del diritto. Tutte queste scienze erano indagate

³⁹Ivi, p. 179.

⁴⁰Ivi, p. 458.

secondo il metodo empirico. Queste tre campi della conoscenza furono considerati come connessi e non separabili nell'indagine della natura. Le acquisizioni di un settore avevano ripercussioni sugli altri settori. Questa concezione della conoscenza è fondamentale perché imporrà un obbligo morale a tutti coloro per aspirarono all'universalità delle loro acquisizioni, ovvero considerare l'esperienza cinese.

La teologia puritana vedeva nel governo del mondo un impegno religioso, la realizzazione della missione di Dio per l'umanità. Dio ispira la legge ai suoi fedeli, la sua volontà è tradotta negli istituti giuridici. Il comando divino ispirava tutta l'etica puritana. Sono evidenti le difficoltà che queste teorie implicavano nel considerare l'esperienza cinese.

In Spagna, dove si esaltava l'autorità regia sulla chiesa, i neo tomisti sottolineavano come la legislazione regia fosse la fonte sia del diritto secolare che di quello spirituale, ancorché vigeva una nominale subordinazione della corona al papato. I neo tomisti spagnoli si avvicinarono al protestantesimo per quanto riguarda il ricorso al Decalogo. Altro punto di avvicinamento fu il richiamo all'umanesimo del tardo quindicesimo e del primo sedicesimo secolo, con il riferimento alle fonti dell'antichità classica, ai concetti aristotelici di liberalità e giustizia commutativa come "cause" del diritto. È utile soffermarci per un momento sulla riflessione giuridica e religiosa che accompagnò la conquista degli indiani d'America. Le questioni ruotavano intorno alla titolarità in capo agli indiani di diritti reali. La questione presto rientrò nell'ambito del diritto divino, o meglio nel diritto divino naturale che aveva attribuito un dominio al genere umano. Il *dominium* era qualificato come un diritto, e presto la discussione passò ad occuparsi dei diritti di natura. Si richiamò Aristotele e la discussione sulla schiavitù naturale. Uno schiavo non poteva possedere nulla ed i barbari erano tutti schiavi per natura. Nella questione circa le pretese degli spagnoli nel Nuovo Mondo Vitoria sottolineò che il *dominium* era un diritto a possedere e a governare. Tale diritto poteva essere perso solo se gli indiani fossero stati peccatori, o infedeli, o irrazionali, o matti. La distinzione fra credere e non credere era basata sulla legge divina, e questa non poteva cancellare le leggi umane, basate sulla ragione naturale, che avevano istituito il governo e la

proprietà. Concludeva Vitoria sostenendo che i barbari non sono incapaci di essere *domini* per via del loro peccato di infedeltà o di qualsiasi altro peccato mortale. Vitoria mutuava delle argomentazione da Tommaso trasponendole in un contesto diverso. Egli concludeva dicendo che, anche se gli indiani erano stupidi e tardi come si diceva, ciò non impediva loro di possedere un dominio reale, né giustificava il fatto che fossero trattati come schiavi secondo il diritto civile⁴¹. Dunque i peccatori, gli infedeli, i bambini, gli schiavi naturali potevano tutti essere portatori di diritti e possedevano certi diritti naturali. Dunque i diritti naturali erano fondati nella natura umana e non nella natura del mondo esterno.

Interessante per il nostro tema è richiamare le idee di Las Casas, il quale propose una conversione al cristianesimo pacifica, senza violenza o coercizione. Una sorta di accomodamento come si sarebbe tentato in Cina. Scriveva lo spagnolo: «tutti i popoli del mondo sono umani ed esiste una sola definizione di tutti gli essere umani e di ciascuno di loro, e cioè che sono razionali [...] così tutte le razze del genere umano sono una razza sola»⁴². In queste parole risiede l'idea della fratellanza universale degli uomini, per cui Cristo ha dato la propria vita. Gli oppositori di tale idee c'erano ed il dibattito era molto acceso. Basti pensare a Juan Sepúlveda. Sorprendente è l'eco che arriva dalla Cina, e precisamente da Confucio quando dice che entro i quattro mari tutti gli uomini sono fratelli (*Si hai zhi nei jie xiongdi ye*, 四海內階兄弟也, Dialoghi 12, 5⁴³). L'idea della fratellanza universale degli uomini risale alla filosofia stoica, pronunciata da Cicerone, citato da Las Casas. Le fonti antiche vengono integrate con la dottrina medievale dei diritti naturali. Las Casas e Vitoria innestano la dottrina giuridica dei diritti naturali nella dottrina del diritto naturale di Tommaso.

L'esperienza spagnola mostra come fu risolto il dilemma morale della conquista spagnola in America. I domenicani spagnoli fecero rivivere i principi tomisti

⁴¹B. TIERNEY, *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, cit., p. 386.

⁴²Il passo è citato in B. TIERNEY, *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, cit., p. 389.

⁴³S. LEYS, *I detti di Confucio*, ed. it a c. di C. Laurenti, Milano, Adelphi, 2006, p. 93. L'accostamento è ardito ma è interessante sottolineare il comune principio della reciprocità nel riconoscere i diritti, o le regole di condotta. Da ambo i lati le fondamenta sono riposte nell'ordine della natura, nei diritti naturali.

coniugandoli con una nuova teoria dei diritti naturali. Essi citando da un lato le Scritture, attinsero dall'altro a una tradizione giuridica che faceva derivare i diritti naturali ed il diritto naturale dalla razionalità e dal libero arbitrio umani, facendo appello alla filosofia aristotelica. Essi mostrarono come fosse possibile costruire una dottrina dei diritti naturali senza dipendere manifestamente dalla rivelazione cristiana⁴⁴. Il risultato spagnolo per cui tutti sono portatori di diritti naturali è un passo importante, che in qualche modo chiuse un dibattito in maniera definitiva. Con l'arrivo in Cina, il problema sarebbe divenuto quello della definizione di tali diritti. I cinesi, esponenti di una cultura colta e non bisognosa di protezione, offrono una nuova esperienza del diritto naturale, la cui definizione si scontrava con il problema iniziale della lingua.

3. La riflessione in età moderna

L'esperienza cinquecentesca pone le basi per una nuova riflessione sul potere politico. Questo si assolutizza, e concentra su di sé tutto il potere sovrano. Inizia così una diversa riflessione sui limiti del potere e sul suo corretto utilizzo. Assolutizzazione e secolarizzazione sono i due termini del pensiero giuridico della modernità, ed entrambi subiscono le influenze del confronto con la Cina. L'evoluzione di questi concetti avrebbe portato, nel Settecento, a parlare di dispotismo illuminato.

Il termine di partenza cinquecentesco è quello di “assolutismo laico”, che indica un processo di frattura e l'avvio di una nuova ricerca, un nuovo fondamento del

⁴⁴Cfr. B. TIERNEY, *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, cit., p. 408.

diritto, della morale e della politica, rispetto al vecchio mondo della scolastica e delle sue costruzioni intellettuali, teologico-giuridiche o teologico-politiche che fossero⁴⁵. Scrive Pala che questa formula: «sta ad indicare una teoria di legittimazione del potere che esclude il ricorso a fondamenti religiosi o etici, ma assume invece a sua base il principio laico proprio del positivismo giuridico: l'intrinseca natura legittima dell'autorità dello Stato, e delle norme attraverso cui esso si esprime [...] esso va letto alla luce del problema che si era imposta ad alcuni grandi intellettuali, i quali se giungono a postulare una forma di desacralizzazione del potere, lo fanno non già in nome di una scelta laica voluta [...] ma invece in nome di un ragionamento»⁴⁶. Fonte di questo processo è la crisi religiosa tesa a sottrarre i fondamenti dell'obbligazione politica ai: «principi etico-religiosi dell'antica cultura monista che sconfessati e rifiutati in base convincimenti personali, costituiscono ormai 'puntelli' debolissimi dell'ordine civile»⁴⁷. Accanto al proposito di voler realizzare la centralizzazione verticistica delle istituzioni francesi, per poter controllare in maniera più capillare e diretta i sudditi, si pose un altro fondamentale problema per la stabilità del potere, ossia l'importanza per l'obbedienza collettiva dei processi psicologici complessi di natura emotiva, le cui matrici profonde erano state sconvolte da un dramma politico senza precedenti. La tecnica sola non basta per le strutture coercitive. Scrive Pala:

«Riportare il popolo all'unità nei suoi valori e nei suoi miti diventava quindi obiettivo fondamentale della strategia politica dell'assolutismo: esso poggiava sull'ipotesi che fosse possibile creare artificialmente in seno alla società civile quell'universo intatto di immagini e di principi su cui per secoli il potere sovrano aveva costruito la base solida del suo carisma. La religione era stata la fonte antica di tale patrimonio di convincimenti comuni, e alla religione si chiese di tornare ad essere il fattore unificante della società, il solo capace di rifondare l'ordine e la sicurezza nelle coscienze. È sintomatico rilevarlo: mai, neppure in epoca medievale, la religione assunse uno spazio così centrale

⁴⁵D. QUAGLIONI, “*Assolutismo laico*” e ricerca del diritto naturale, in «Il Pensiero Politico», 25 (1992), p. 96.

⁴⁶L. PALA, *Introduzione*, in A. M. BATTISTA, *L'assolutismo laico*, Milano, Giuffrè, 1990, pp. 7, 8.

⁴⁷Ivi, p. 8.

come nei trattati di governo scritti nel Seicento assolutista: mai il discorso teologico apparve così congiunto a quello politico»⁴⁸.

La risposta si presentò nell'immagine del *princeps imago Dei*, fulcro della costruzione dello stato assoluto. È interessante richiamare qui i concetti di santità interiore e regalità esteriore del sovrano cinese. In entrambi i casi il sovrano viene assunto a modello esemplare per i sudditi, esempio di moralità e condotta civile. Su questo modello il Settecento vedrà l'elogio del sovrano filosofo e paternalistico decantato *in primis* da Voltaire. Da un lato c'è l'imperatore cinese e dall'altro i sovrani europei, Federico il Grande, Giuseppe II, Caterina la Grande di Russia, Gustavo III, Carlo III.

Si inaugura così una stagione di travaglio politico-religioso che darà vita a vari generi letterari e temi e modelli di pensiero e d'espressione destinati ad avere una lunga fortuna⁴⁹.

La riflessione dell'assolutismo è un prolungamento del contributo di Machiavelli e della sua influenza in Francia, ossia col volontarismo politico-giuridico di Bodin⁵⁰. Con Bodin si perpetua ancora il principio dell' "*imitatio ordinis divinarum rerum*", ossia una "struttura politico-simbolica" nella quale si rispecchia il nesso che esiste tra il "sistema della divinità" e quello politico⁵¹. Tuttavia la dottrina bodiniana della sovranità e dei suoi limiti prepara le forme dell'assolutismo laico⁵². Bodin esprime una grande sfiducia nei confronti di una "ragione naturale" incarnata nelle consuetudini dei vari popoli, che fino ad allora aveva conferito al diritto delle genti il primato sul diritto civile. La sua analisi delle diverse nature dei popoli in relazione

⁴⁸Ivi, p. 5.

⁴⁹Cfr. KRYNEN J., *Idéal du prince et pouvoir royal en France à la fin du Moyen Age (1380-1440). Étude de la littérature politique du temps*, Paris, Picard, 1981, p. 201.

⁵⁰Cfr. D. QUAGLIONI, *Il 'machievellismo' di Jean Bodin (République, V, 5-6)*, in «Il Pensiero Politico», 22 (1989), pp. 198-207; A.M. BATTISTA, *Politica e morale nella Francia dell'età moderna*, a c. di A.M. Lazzarino Del Grosso, Genova, Name, 1998, pp. 27-51.

⁵¹D. QUAGLIONI, "Assolutismo laico" e ricerca del diritto naturale, cit., p. 106.

⁵²D. QUAGLIONI, *La giustizia nel Medioevo e nella prima età moderna*, cit., p. 131. Cfr. anche D. QUAGLIONI, *Giuramento e sovranità: il giuramento come limite della sovranità nella République di Jean Bodin e nelle sue fonti*, in *Glaube und Eid: Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit*, hrsg. von P. Prodi, München-Wien, Oldenbourg, 1993, pp. 97-111. - (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien; 28); D. QUAGLIONI, *I limiti della sovranità: il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, Padova, Cedam, 1992.

alla geografia, alle condizioni climatiche ed alle vicende storiche, fungerà da modello per i pensatori futuri. Largo beneficio ne trasse Montesquieu nel tratteggiare i lineamenti delle sue forme di governo.

La dottrina della sovranità cinquecentesca badava bene a non sacrificare niente del diritto biblico. Il Cinquecento è: «un secolo che su ogni cosa cercava anzitutto un riflesso del divino»⁵³. Essa impose una nuova competenza nelle due materie. Il sovrano diventa presto l'autorità anche nel campo spirituale, ma di fatto il campo spirituale non scompare, e con esso tutte le sue materie. Ciò avrebbe deviato il discorso settecentesco nella ricerca della forma di governo, nella spersonalizzazione del potere. Il potere diventa prima laico con il cosiddetto “assolutismo laico” per poi diventare una vera e propria forma di astrazione. Con l'assolutismo assistiamo alla: «distinzione tra diritto e legge morale, che presiede al processo di laicizzazione del diritto e all'identificazione dell'ordine giuridico con il comando del sovrano temporale in quanto questo comando si presume una specificazione e aggiunta al diritto naturale»⁵⁴. Si afferma la distinzione fra le azioni esterne dell'uomo che devono assolutamente conformarsi ai comandi del legislatore umano e le azioni interne che «si fanno legge da sé»⁵⁵. Alla base di questa ideologia c'è la distinzione tra azioni interne ed azioni esterne. Le azioni interne sono regolate dalla morale, mentre le azioni esterne vengono regolate dal diritto naturale. Il campo della morale è dominato dal fine ultraterreno, dai doveri dell'uomo verso Dio, dalla competenza del foro della coscienza. In questo modo il discorso giuridico è laicizzato. L'esperienza cinese invece non separa il foro interno da quello esterno, essendo il primo la sede di tutte le condotte umane. I principi etici dovevano indirizzare il cuore del singolo per poi manifestarsi all'esterno.

Con il Giuspositivismo nasce il *nuovo* diritto naturale, ossia diritto razionale, che rifiuta il ruolo dello *ius gentium* scolastico e dello *ius naturale* di Ulpiano per cui

⁵³L. FEBVRE, *Il problema dell'incredulità nel secolo XVI. La religione di Rabelais*, trad. di L. Curti, Torino, Einaudi, 1978, p. 440.

⁵⁴G. TARELLO, *Storia della cultura giuridica moderna I, Assolutismo e codificazione del diritto*, cit., p. 109.

⁵⁵Cfr. D. QUAGLIONI, “Assolutismo laico” e ricerca del diritto naturale, cit., p. 105.

“natura: id est Deus”⁵⁶. Si afferma di converso la centralità della concezione volontaristica della legge e dell'ordinamento pubblico. Montaigne muove dal presupposto bodiniano che consiste nell'assunzione di un modello teologico rigorosamente volontaristico come prefigurazione dell'ordine politico. Nasce il problema dei limiti *ex iure naturae* del potere “assoluto”. Il diritto di natura cessa di fondarsi sui principi dell'universalità della sua approvazione, come ragione comune agli uomini e alle bestie, e diventa parte interiore della coscienza, della ragione degli uomini in quanto tali. La legge diventa volizione autoritaria del detentore della nuova sovranità, scompaiono i riferimenti alla ragione ed al bene comune. Questi non sono più elementi del dovere di obbedienza al sovrano. È appunto con Montaigne che si ripropone il paradigma del diritto naturale su nuove basi teoriche⁵⁷.

I secoli che vanno dal XV al XVIII vedono l'ascesa del mercante, protagonista di una storia borghese che ruota intorno alla relazione fra la libera estrinsecazione della libertà personale ed il potere pubblico, lo stato. In questa relazione gestano gli ideali umanistici e rinascimentali della libertà personale e dell'emancipazione sociale. In questa relazione giocano un ruolo fondamentale i rivolgimenti dell'ordine politico, piuttosto che il sistema di valori. Si afferma lo stato assoluto ma la tematica filosofico-politica continua sugli stessi valori umanistici.

Con l'età moderna, con il *tempus novum* o *modernum*, il tempo per la prima volta nella storia dell'umanità si storicizza e la storia diventa progressiva. Esso acquista un qualità storica. La storia grazie al tempo diventa dinamica, ed indica un processo di mutamento della storia stessa. Essa non si pone più nel tempo contenitore di storie⁵⁸. Questo periodo è una svolta epocale per il mondo occidentale. Questo da sempre sottosviluppato nel confronto con le grande civiltà dell'Asia, conosce un grande sviluppo delle scienze moderne e della tecnologia che lo portarono a primeggiare nell'ambito internazionale. L'uomo diventa un soggetto, emancipato dalle concezioni

⁵⁶D. QUAGLIONI, “Assolutismo laico” e ricerca del diritto naturale, cit., p. 100.

⁵⁷Cfr. Ivi, p. 133.

⁵⁸Cfr. P. PRODI, *Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa*, Brescia, Morcelliana, 2010, p. 19.

cosmologiche, e dagli ordini sociali e politici. Egli nasce come individuo, soggetto pensante, dotato di ragione. Attraverso l'uso della ragione egli può regolare e disciplinare la natura che lo circonda. Lo stato moderno diventa il frutto di una progettazione razionale. Questo rinnovamento culturale porterà l'Europa della seconda metà del Quattrocento alla conquista, all'espansione nel mondo. Il movimento culturale è noto come umanesimo o rinascimento. Esso mette in discussione tutta l'eredità culturale e spirituale del Medioevo. Da qui partirono i processi di modernizzazione e secolarizzazione che trionfarono nell'Illuminismo. Il potere politico ed economico viene gradualmente svuotato da ogni influenza della Chiesa medievale. Viene rifiutata la visione preesistente di un mondo sacro governato da un Dio supremo, di un universo immobile, animato da potenze invisibili in esso incorporate, ed in cui l'uomo è prigioniero. Max Weber parla di demagificazione o disincanto del mondo, *Entzauberung*:

«Dunque la crescente intellettualizzazione e razionalizzazione (*zunehmende intellektualisierung und Rationalisierung*) non significa una crescente conoscenza generale delle condizioni di vita a cui si è soggetti, ma qualcosa di molto diverso: la consapevolezza o la fede, che se solo lo si volesse, si potrebbe sempre giungere a conoscenza, ossia che in linea di principio non sono in gioco forze misteriose e irrazionali, ma al contrario che tutte le cose possono - in linea di principio - essere dominate dalla ragione. Ciò non è altro che il disincantamento del mondo (*Entzauberung der Welt*). Non è più necessario, come faceva il selvaggio (per il quale quelle forze esistevano), ricorrere agli strumenti della magia per dominare o ingraziarsi gli spiriti. A ciò sopperiscono la ragione e i mezzi tecnici»⁵⁹.

L'età moderna è caratterizzata da una “presenza” esterna, ossia l'immagine dell'Altro, della Cina. L'impero più grande d'Oriente si sostituisce alle creazioni utopiche, alle città immaginarie si sostituisce l'esperienza concreta di una diversità. Il

⁵⁹ M. WEBER, *Wissenschaft als Beruf* (1917), *La scienza come professione*, trad. it. a c. di P. Volontè, Milano, Bompiani, 2008, p. 89.

“nessun luogo”, posto fuori dalla storia e dalla geografia⁶⁰, è soppiantato da un luogo geografico ben definito, certo, ovvero l'Oriente. I tratti tipici di questo oriente possiamo leggerli in Bodin:

«Per giudizio comune di tutti gli antichi consta che i popoli orientali sono più miti, cortesi, affabili e ingegnosi dei popoli occidentali, e meno bellicosi. [...] Gli Spagnoli hanno notato che i popoli della Cina, i più orientali che ci siano, sono gli uomini più ingegnosi e più cortesi del mondo; e quelli del Brasile, che sono i più occidentali, sono i più barbari e crudeli»⁶¹.

La Cina, come il paese utopico, è il luogo della *constitutio in puris naturalibus*, ossia il luogo dove l'uomo esiste senza il messaggio della rivelazione. Di conseguenza la Cina appare come il paese ideale, come esperienza concreta di una diversità in cui tutti cercano e trovano conferme alle loro teorie. Presto questa condizione ideale è sacrificata in nome di un altro bisogno tutto cristiano, l'universalità del messaggio di salvezza. L'impero celeste diventa meta di missionari evangelizzatori. Le fonti religiose diventano le fonti più dotte circolanti in Europa nel Seicento e nel Settecento. Ciò creò molta confusione ed incertezza circa l'attendibilità delle informazioni. Un chiaro esempio è offerto dalla questione dei riti. Sforzi per penetrare lucidamente l'essenza della cultura cinese furono compiuti, basti pensare a Leibniz, con relativo profitto, ma l'insicurezza generale rimaneva e si espresse sempre in toni molto enfatici. Questo periodo sarebbe stato descritto più tardi da Tocqueville:

«Non trovando ancora intorno a loro niente che sembri conforme a questo ideale, lo vanno a cercare in fondo all'Asia. Non esagero quando affermo che non ve n'è uno il quale in qualche punto dei suoi scritti non abbia fatto l'elogio enfatico della Cina. Leggendo i loro libri almeno questo si è sicuri di trovarlo, e poiché la Cina è ancora molto mal conosciuta, ne vengono fuori una quantità di frottole, con le quali ci intrattengono su di essa. Quel governo

⁶⁰Cfr. L. FIRPO, *L'utopismo*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, III *Umanesimo e Rinascimento*, Torino, Utet, 1987, pp. 811-888: 813.

⁶¹J. BODIN, *I sei libri dello Stato*, III, a c. di M. Isnardi Parente, D. Quagliani, Torino, Utet, 1997, pp. 70-71.

imbecille e barbaro, che un pugno di europei padroneggia a proprio talento, sembra loro il modello più perfetto da proporre a tutte le nazioni del mondo, rappresenta per loro quel che più tardi rappresentò l'Inghilterra e in seguito l'America, per tutti i Francesi. Si sentono commossi e quasi rapiti alla vista di un paese il cui sovrano assoluto, ma esente da pregiudizi, lavora una volta l'anno la terra con le proprie mani per onorare le arti utili; nel quale tutti gli impieghi sono ottenuti mediante concorsi letterari; che per religione ha una filosofia e per aristocrazia i letterati»⁶².

Questo è il passo in cui Tocqueville critica le idee degli economisti ed in particolare Quesnay che scrisse un'opera apologetica del sistema cinese di governo⁶³.

Quanto agli europei che padroneggiano «a proprio talento» l'impero cinese, il chiaro riferimento è ai gesuiti. L'intento dell'autore in questo passaggio non è quello di fornire la sua interpretazione del governo cinese, anzi egli nei suoi scritti non ne parla mai (forse in reazione al periodo che lo ha preceduto caratterizzato da un'eccessiva enfasi per i gusti orientaleggianti). Tocqueville invece si propone di criticare un atteggiamento diffuso del Settecento, ossia la mancanza di un serio criterio di indagine e di studio del sistema giuridico cinese, aggravato dalla carenza di informazioni. Il prodotto finale dunque non poteva essere che incoerente, idealizzante, falsante. Il tentativo settecentesco più lucido di comprensione della Cina fu quello di Montesquieu che fin da subito avvertì i rischi che furono in seguito denunciati da Tocqueville. Scrive il bordolese:

«I nostri missionari ci parlano del vasto impero cinese come di un governo ammirevole che riunisce insieme, nel suo principio fondamentale, il timore, l'onore e

⁶²A. D. TOCQUEVILLE, *L'antico regime e la rivoluzione*, introduzione di G. Candeloro, Milano, Bur, 2006⁵, p. 200.

⁶³Mi riferisco a *Despotisme de la Chine* pubblicato nel 1767 e scritto in polemica con Montesquieu ed il suo giudizio del governo cinese come regime dispotico. Sull'opera di veda F. QUESNAY, *Œuvres économiques et philosophiques, accompagnées des éloges et d'autres travaux biographiques sur Quesnay par différents auteurs*, publiées avec une introduction et des notes par A. Oncken, réimpression de l'édition Francfort 1888, Darmstadt, Scientia Verlag Aalen, 1965, pp. 563-660; A. MAFFEY, *Un plagio di F. Quesnay: Il Despotisme de la Chine*, in «Il Pensiero Politico», 1 (1973), pp. 37-56; L. A. MAVERICK, *China a Model for Europe. Includes an English translation of Quesnay's Despotism of China*, San Antonio, Paul Anderson company, 1946; T.P. NEILL, *Quesnay and Physiocracy*, in «Journal of the History of Ideas», 9, 2 (1948), pp. 153-173.

la virtù. Io ho dunque posto una vana distinzione quando ho stabilito i principi delle tre forme di governo»⁶⁴.

Nel XVII secolo si concepiscono complesse teorie dei diritti dove le parole come “natura”, “ragione”, “lecito”, “diritto” erano intercalate con parole come “potere”, “libertà”, “facoltà”⁶⁵. La riflessione sul pensiero giuridico cinese si realizza all'interno del più ampio fenomeno conosciuto come processo di secolarizzazione. Con questo termine generalmente si intende quel processo per cui delle concezioni, delle idee, un tempo indissolubilmente legate ad una visione di fede, diventano fondate su di una conoscenza che l'intelletto pretende di attingere in maniera assolutamente autonoma. In virtù di ciò il mondo e la storia perdono ogni dimensione provvidenziale, cessano di essere l'operato di Dio, per divenire un prodotto dell'uomo. Essi diventano il prodotto dell'uomo, unico artefice⁶⁶. Questo passaggio di parti del sacro nel *saeculum* è anche il passaggio dalla trascendenza all'immanenza, da una visione “verticale” ad una concezione “orizzontale” dell'universo, che diventa comprensibile solo attraverso la ragione. L'uomo diventa il sovrano della natura, non più sacra, ma disponibile, manipolabile. Questa diventa l'oggetto della sperimentazione secondo i moderni metodi scientifici.

Per alcuni studiosi secolarizzazione equivale a “decrisianizzazione”, ossia la recessione storica del Cristianesimo in seno alla civiltà Occidentale. Questo fenomeno può essere inteso in due modi: come rifiuto del fondamento teologico cristiano, relativamente alle formazioni sociali, pur mantenendo i contenuti “laici”

⁶⁴CHARLES DE SECONDAT BARONE DI MONTESQUIEU, *Lo spirito delle leggi*, I, a c. di S. Cotta, Torino, Utet, *Classici della politica*, collezione diretta da L. Firpo, 1973, pp. 229-230.

⁶⁵La distinzione fra diritto soggettivo e diritto oggettivo delineata nel XVII secolo si trova già in Jean Gerson. Egli definì lo *ius* come «facoltà o potere immediato che appartiene a chiunque in accordo con la giusta ragione» e di *lex* come “regola in conformità con la retta ragione». Gerson individuava la *synderesis* come una capacità di discernimento morale affine alla coscienza. Ne consegue che agire secondo ragione e secondo coscienza è il potere innato attribuito dallo *ius*. Da questo, attraverso un ragionamento matematico, era possibile dedurre un'intera teoria del governo e della proprietà. Cfr. B. TIERNEY, *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, cit., p. 85.

⁶⁶F. TODESCAN, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico*, I, *Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Ugo Grozio*, («Per la storia del pensiero giuridico moderno», 14), Milano, Giuffrè, 1983, p. 2.

che appaiono come traduzioni, omologie storico-culturali di principi cristiani; come abbandono alla radice dei contenuti cristiani nella sfera del diritto, della morale, della politica, ossia alla scomparsa definitiva del cristianesimo⁶⁷.

In questo processo l'uomo muta l'idea che ha di se stesso, sentendosi sempre più autonomo, e del suo rapporto con il mondo, ossia pretesa di dominio assoluto sulla natura⁶⁸.

Altri studiosi vedono proprio nella secolarizzazione un prodotto storico del pensiero ebraico-cristiano. Essa, in questa visione, è l'autentico prodotto del Cristianesimo, scevro dalla concezione sacrale propria del Medioevo. Il mondo secolarizzato è dunque il prodotto della fede, e la teologia cristiana “moderna” deve offrire una giustificazione teologica della secolarizzazione storicamente prodottasi⁶⁹.

In questo senso si potrebbe ulteriormente argomentare sostenendo che con la secolarizzazione si afferma la superiorità della natura sull'uomo, in quanto questo processo vede scemare la comprensione sacralizzante e spiritualistica della natura. La natura è il creato di Dio che l'uomo moderno cerca di indagare con un altro sistema, la ragione. La natura continua ad essere centrale, e in essa si cercano le leggi naturali in quanto fonte. Il problema della creazione in altri termini è il problema del fondamento primo della vita. La discussione seicentesca si snoda tra la ricerca delle leggi naturali nella natura o nelle leggi divine. Quando è politicamente utile cercare una legittimazione indipendenti dalla chiesa, allora ci si riferisce alla natura. Quando invece si vuole conservare un legame con la Chiesa allora si dice che quel tale principio naturale, rinvenibile nella natura, in realtà è stato voluto da Dio, in quanto creatore. È questo il problema del volontarismo. La legge divina ora esiste perché è la ragione stessa che le attribuisce un ruolo, un'identità. Da questa *impasse* comunque non era possibile uscire, perché scientificamente non si poteva provare la creazione del mondo, e quindi il problema ontologico restava aperto. Questo dibattito ebbe delle ricadute sulla comprensione del diritto naturale in Cina e soprattutto

⁶⁷Cfr. F. TODESCAN, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico*, I, cit., p. 3.

⁶⁸Cfr. E. SEVERINO, *Téchne: le radici della violenza*, Milano, Rizzoli, 2002.

⁶⁹Cfr. F. D'AGOSTINO, *Diritto e secolarizzazione. Pagine di filosofia giuridica e politica*, Milano, Giuffrè, 1982, p. 247.

nell'appartenenza del popolo cinese al disegno di Dio. In questo contesto la Cina appare come strumentalizzata dai pensatori europei, che ne estrapolano le caratteristiche solo per supportare le loro tesi.

È possibile intravedere due espressioni del fenomeno della “secolarizzazione”: una forma di secolarizzazione che trova la sua radice nell'esaltazione della “pura” fede; una forma di secolarizzazione “profana” o secolarismo, con l'affermazione di ideologie totalizzanti che si sostituiscono alla fede che lo stesso secolarismo mira a distruggere. Momenti di questi due fenomeni sono la Riforma, ed il deismo naturalistico. Questa ulteriore distinzione è parziale e non risolve tutto il processo secolarizzante. Anzi essa sembra indicare due passaggi obbligati. Con la secolarizzazione si garantisce una iniziale indipendenza della realtà di cui si compone il mondo profano dalla referenza religiosa trascendente. Questa chiusura in se stesso del profano implica un'assolutizzazione e quindi il rifiuto del confronto, della relazione autentica con l'Altro da sé. I principi fondatori di questa nuova realtà ne diventano anche i nuovi idoli, oggetto di umana adorazione, soppiantando la tavola tradizionale di valori metafisici. È in questo rifiuto interno della cultura occidentale che si fonda il giudizio europeo sulla Cina. La Cina è proprio quell'Altro da sé che spinse gli intellettuali a perseverare verso una direzione.

Il Giusnaturalismo, o scuola del diritto naturale laico, è il periodo in cui si sviluppa una certa forma di compromesso fra passato ed esigenze presenti, compromesso che un secolo più tardi porterà al pieno trionfo del razionalismo. Infatti quest'apparente laicità nasconde un interesse concreto verso le questioni teologiche. È proprio per queste questioni teologiche che l'esempio delle Cina diventa un modello destabilizzante, in quanto paese del diritto naturale senza religione.

Con il Giusnaturalismo cambia la concezione dello stato di natura. La teologia medioevale con il suo fine escatologico che divideva la storia dell'uomo secondo *l'istoria salutis*, individuando tre tappe: *status naturae integrae*, rappresentante la condizione originaria di Adamo ed Eva prima del peccato originale; *status naturae lapsae* rappresentante la condizione degli uomini dopo il peccato originale; *status gratiae* ossia la potenziale condizione di salvezza di ognuno dopo la redenzione del

Cristo, entra in crisi con le nuove scoperte geografiche, ed in particolar modo con il contatto culturale con la Cina. Il problema dello *status purae naturae* ed il ruolo dell'uomo ripropone in nuovi termini il rapporto fra *finis ultimus homini* e *l'appetitus beatitudinis*. La ricerca della felicità viene spostata sempre più su terreni «laici». Con Grozio infatti *l'appetitus beatitudinis* diventa *appetitus societatis*, per poi arrivare a Pufendorf e alla sua *socialitas*. In questo percorso si parlerà sempre più di «pura natura» ossia di quella natura «sine peccato et sine gratia et sine aliis donis supernaturalibus»⁷⁰.

Nei secoli XVII e XVIII possono individuarsi due “secolarizzazioni”: una “sacra” impegnata dalla Riforma e fondata sul ritorno alla Parola di Dio, e quella “profana” propria dell'*Aufklärung*. Questi due momenti in realtà sono in rapporto di continuità, “nel senso che, attraverso un'opera di snaturamento (la secolarizzazione), l'uno si è trasfuso, con significati profondamente mutati, nell'altro”⁷¹. La differenza radicale sta nella nuova importanza attribuita all'immanenza, alla *ratio*, al matematismo come meccanismo creativo che si basa su postulati razionali. Il diritto naturale moderno è espressione di un'emancipazione metodologica dalla teologia morale. Esso nasce da un'etica sociale autonoma⁷². Da un universo teocentrico tipico medievale, si passa ad un universo antropocentrico tipicamente moderno.

Grozio è la figura che si trova nel centro di questo processo. Egli è legato al pensiero medievale, ma non è un mero esponente della tarda Scolastica⁷³. L'originalità di Grozio sta nella sua generale razionalizzazione del “sistema” del diritto naturale. Negli scritti dell'olandese è possibile notare come ad una giuridicizzazione del metodo teologico si accompagni una teologizzazione dei contenuti politici. Le forme della disputa giuridica si alternano a quelle della discussione teologale. Le diatribe tipiche del periodo storico, in cui gli interessi economici portarono le corone europee a ragionare sempre più in termini di ragioni di

⁷⁰Sulle diverse ipotesi circa uno “stato di natura pura” offerte dalla Scuola del diritto naturale laico si rinvia a E. OPOCHER, *Lezioni di filosofia del diritto*, Padova, Cedam, 1955³.

⁷¹F. TODESCAN, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico*, I, cit., p. 17.

⁷²Cfr. F. WIEACKER, *Storia del diritto privato moderno. con particolare riguardo alla Germania*, Trad. di U. Santarelli e S.A. Fusco, I, Milano, Giuffrè, 1980, p. 403.

⁷³F. TODESCAN, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico*, I, cit., p. 26.

stato, sono sempre più di carattere teologico-politico. Ciò nonostante Grozio mostra un certo scetticismo di fronte all'onnipotenza della *ratio*. Egli affianca alla società delle nazioni organizzate secondo un ordine giuridico un pari fenomeno di estensione nel campo religioso. La stessa idea si ritrova in Leibniz, che affianca allo sviluppo di un linguaggio universale l'affermazione universale della religione cristiana.

Grozio coniuga l'*appetitus* tipico di Agostino e Tommaso, identificandolo come molla antropologica per cui l'uomo tende a vivere in società, un società *pro sui intellectus modo ordinata*, ossia ordinata secondo il proprio *intellectus*. Questa è la reinterpretazione che Grozio offre del *desiderium beatitudinis* postulato nel Medioevo. In questo bisogno di ordine gioca un ruolo centrale la ragione, che però sola non basta a capire il *corpus mysticum* che avvolge la società. Questo è un primo passo verso la secolarizzazione, l'innalzamento della *ratio* a guida della *societas*, fondata sulla natura. Scompare l'elemento guida della *fides*. Grozio individua nella volontà di Dio la fonte superiore del diritto. Tale volontà è espressa anche nell'ordine cosmico come diritto naturale. Tale diritto naturale porta con sé la legge dell'autoconservazione, comune a tutti gli esseri, e le regole prodotte dalla volontà ragionevole degli uomini. Il diritto in senso ampio diventa così il contenitore della legislazione etica, morale e giuridica. È proprio in virtù della definizione di ordine cosmico, inteso come espressione della *voluntas Dei*, unito al principio per cui il diritto naturale è comune a tutti i popoli (utilizzando il metodo empirico per rintracciare i principi comuni a tutte le società) che l'analisi dell'esperienza cinese diventa fondamentale per completare la pretesa universalistica dei principi del diritto naturale.

In questa tendenza universalizzante si pone il problema fondamentale di individuare i destinatari della legge divina. I cinesi erano i destinatari della volontà di Dio? Per rispondere a questa domanda bisogna ricollegarsi al problema speculare del principio dell'universalità della salvezza. Per Grozio la legislazione veterotestamentaria rappresenta una legge imposta da Dio al popolo ebraico, che di per sé non ha avuto rilevanza per i non Ebrei.

Egli non accettò l'identificazione dei principi evangelici con quelli del diritto naturale. La ragione in Grozio assume anche un valore correttivo, correggendo le inclinazioni naturali. In questo modo i singoli dovrebbero essere portati rinunciare ai propri interessi egoistici per sottomettersi alle esigenze del bene comune.

Scriva Todescan:

«La *lex naturalis* di Grozio [...] diventa l'architrave dell'uomo dell'età antropocentrica che pretende, in virtù della *ratio*, di pervenire ad una conoscenza esaustiva del bene e del vero: con l'obliterazione della legge eterna Grozio svincola definitivamente il diritto naturale dalla matrice teologica e lo rende perfettamente autonomo e concluso in se stesso»⁷⁴.

Con Grozio il problema di Dio ed il problema del diritto naturale conoscono un'inversione per cui quello che prima giustificava, ora deve essere giustificato.

Durante il XVI e XVII secolo l'Europa si divise in una serie di stati indipendenti e sovrani. Lo status dei sovrani si fondava su concezioni di teocrazia regale, espressione di una dottrina del diritto divino dei re. Allo stesso tempo le contingenti esigenze politiche e religiose portarono al bisogno di una limitazione del potere sovrano. In questa discussione sulla sovranità ritornano molti termini medievali sui diritti naturali.

Nell'opera dei pensatori dell'epoca, tra cui Grozio, alla sovranità statale si oppongono i diritti naturali individuali. Nei discorsi si cercano le origini delle società prepolitiche, enfatizzando la naturale socievolezza dell'uomo, che non poteva soccombere a causa di un governo sovrano. Tale socievolezza era la fonte del diritto. Per Grozio la natura umana è la “madre del diritto naturale”⁷⁵. Spesso egli è considerato come il pioniere di un nuovo approccio “secolare” o “razionalista”. Ciò è dovuto all'incomprensione della sua famosa massima: “e tutto ciò che abbiamo detto finora sussisterebbe in qualche modo ugualmente anche se ammettessimo – cosa che non può farsi senza empietà gravissima – che Dio non esistesse”⁷⁶. Grozio

⁷⁴F. TODESCAN, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico*, I, cit., p. 115.

⁷⁵U. GROZIO, *Prolegomeni al diritto della guerra e della pace*, a c. di G. Fassò, Bologna, Zanichelli, 1961, p. 4.

⁷⁶Ivi, p. 30.

specificava subito che Dio esisteva e che il libero arbitrio di Dio era “un'altra fonte del diritto, oltre alla fonte che si trova nella natura”⁷⁷. Inoltre i riferimenti alla Bibbia sono costanti e numerosi, non si può dunque parlare di approccio secolare. Grozio era convinto della universalità di certi valori, comuni a tutte le società. Le sue argomentazioni erano tutte interne alla tradizione della cultura europea, cristiana e classica. Egli ignorò il relativismo culturale, e la possibile incomunicabilità con altre culture⁷⁸. Il suo fondamento era nel principio morale dell'autoconservazione, che implicava l'autodifesa e l'appropriazione dei mezzi di sussistenza. Il primo passo in questa direzione, dice Grozio nel *De jure praedae*, è l'amore verso se stessi. Ciò in linea con una tradizione comune a Graziano, Agostino, Tommaso. Per amare il prossimo come se stessi implicava che prima di tutto bisognava amare se stessi. Questo principio ricorda molto il principio confuciano del rettificare prima di tutto il proprio cuore. Solo dopo aver reso il proprio cuore virtuoso è possibile agire virtuosamente nei confronti del prossimo. Per rendere virtuoso il cuore bisognava rendere autentica la propria intenzione, e ciò era possibile solo attraverso la conoscenza, derivante dall'esame delle cose.

Grozio definì in tre modi lo *ius*: “ciò che è giusto”; un tipo di diritto (quindi lo *ius* naturale è un “dettame della ragione”); “la qualità morale di una persona, che le consente di fare o di avere qualcosa giustamente”. Quando Grozio parla di diritto naturale afferma che esso poteva essere conosciuto o *a priori*, esaminando la natura razionale e sociale dell'uomo, *dictatum rectae rationis*, ossia metodo razionalistico (metodo che evoca l'esame delle cose confuciano); o *a posteriore*, desumendolo dai principi comuni a tutte le nazioni, o almeno a quelle più avanzate, il cosiddetto *communis consensus* ossia ciò che è giusto *apud omnes populos*, metodo empiristico⁷⁹. La Cina credo possa essere ricondotta al novero delle nazioni più avanzate. Per conoscere il diritto di natura l'uomo deve servirsi della ragione, ed interpretare la volontà di Dio che è fonte del diritto. Scrive Grozio:

⁷⁷U. GROZIO, *Prolegomeni al diritto della guerra e della pace*, cit., p. 3.

⁷⁸Cfr. B. TIERNEY, *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, cit. p. 457.

⁷⁹Per un approfondimento dei due metodi utilizzati da Grozio si veda F. TODESCAN, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico*, I, cit., pp. 21-41.

«La legge di natura è un dettame della retta ragione che indica che un'azione, per via della sua conformità o non conformità alla natura razionale, ha in sé una qualità di turpitudine morale o di necessità morale, e che di conseguenza tale azione è o comandata o proibita da Dio, che è autore della natura (*De jure belli*, 1.1.10)»⁸⁰.

Per Grozio «ogni dottrina che riduca il diritto alle mutevoli norme stabilite di volta in volta e a seconda dei luoghi, per pura ragione di utilità, è una dottrina negatrice del diritto naturale e insieme della giustizia, poiché essa, opponendosi all'utilità e al diritto del più forte, risulta una pura e semplice follia»⁸¹. Il diritto naturale ha dunque un carattere immutabile, indipendente perfino dalla libera volontà di Dio, in quanto il Dio-Equità non potrebbe mai contraddire a se stesso volendo il contrario di ciò che è giusto. In questo modo «Dio è origine del diritto, essendo all'origine dei principi morali inderogabili sui quali ogni diritto deve fondarsi, se vuole essere diritto»⁸².

Quanto all'autorità papale Grozio affermava che il papa era il signore temporale di tutto il mondo, e che aveva il diritto di assegnare porzioni di globo a chiunque volesse. Da qui gli atti di concessione papale per il commercio con i nuovi mondi. In quel periodo la questione delle Indie Orientali era aperta, ed i portoghesi cercarono di escludere gli olandesi dal commercio. Il mare aperto non poteva essere rivendicato da nessuna nazione, e per evitare i conflitti era necessaria un'autorità superiore che dividesse i settori di competenza. Questo ruolo fu assolto da papa, che incluse il rilascio di concessioni in un progetto più ampio di politica religiosa di cui la questione dei riti ne fu una delle svariate espressioni. Da qui Grozio costruisce le sue teorie sull'uso e sul possesso e conclude affermando la libertà del mare, che per la sua vastità era fatto per l'uso comune di tutta l'umanità.

Sulla fortuna di Grozio scrive Tierney:

⁸⁰Cfr. B. TIERNEY, *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, cit., p. 464.

⁸¹D. QUAGLIONI, *La giustizia nel Medioevo e nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2004, p. 137.

⁸²*Ibid.*

«Il fascino che Grozio ha esercitato sui teorici politici posteriori deriva in parte dal fatto che le sue opinioni erano spesso sfumate. I monarchici poterono fare riferimento alla giustificazione offerta da Grozio dell'assolutismo come forma legittima di governo; i costituzionalisti poterono sviluppare ulteriormente la sua teoria dei vari modi in cui poteva essere limitata la sovranità. I razionalisti poterono sottolineare l'*Etiam si daremus* di un Dio che non esiste; i teorici dei diritti cristiani poterono ribadire la sua dottrina secondo la quale il libero arbitrio di dio era una fonte del diritto. Gli empiristi poterono far tesoro della gran quantità di esempi storici; coloro che preferivano uno stile di ragionamento matematico poterono fare appello alle argomentazioni *a priori*. La tradizione medievale era sfaccettata e, trasmettendone diversi elementi, Grozio lasciò aperte diverse scelte ai suoi successori, che avrebbero interpretato i suoi scritti in modi diversi»⁸³.

Grozio ripropone la tradizione medievale ad un mutato scenario politico, economico e sociale. Essa acquistò un significato diverso, egli fece in modo che le vecchie teorie medievali potessero sopravvivere nel mondo moderno. La reazione del secolo successivo è dunque una reazione alla tradizione stessa. Grozio influenzò Selden, Hobbes, Locke, Pufendorf, Leibniz, Thomasius, Domat, Pothier. Egli fu considerato dalle generazioni successive come il fondatore delle loro discipline, «perché in esso (nel sistema di Grozio) è da vedere l'origine di una delle due ramificazioni del pensiero giuridico moderno, quella che, tirando le conseguenze della dicotomia moderna tra ragione soggettiva e osservazione del mondo esteriore, e della vanificazione della prospettiva classico-giusnaturalistica che ne è il corollario, pretenderà di dedurre il diritto dalla ragione: il razionalismo giuridico»⁸⁴. Il razionalismo sarà evidente nei suoi allievi. A lui si ispirò anche Leibniz e soprattutto Domat. È nel primo che si compirà quel tentativo di riassunzione del concetto di Dio, cercando di acquisire le nozioni della tradizione cinese. Così facendo alla Cina viene

⁸³B. TIERNEY, *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, cit., p. 480.

⁸⁴M. VILLEY, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, trad. it. di R. D'Ettore e F. D'Agostino, Milano, Jaca Book, 1986, p. 540.

riconosciuto un ordine giuridico ispirato alla realizzazione della giustizia. La novità di Leibniz sta proprio in ciò, riconoscere la giustizia ad un ordinamento laico e ad un popolo sempre più considerato materialista e laico secondo le definizioni che a questi termini diede Spinoza. Questa dicotomia fondamentale sarà il cruccio dei *philosophes*. I fautori delle teorie secolarizzate dei diritti dell'Illuminismo avevano dimenticato queste radici lontane e remote delle dottrine che sposavano. La loro retorica sulla giustizia e sui diritti dell'uomo deve essere inserita come prodotto finale di un lungo processo di evoluzione storica. In questa fase il discorso intorno alla Cina, e le dispute che ne generarono sono la manifestazione di questa tensione e di questo acme della tradizione. Il Settecento rappresenta una generazione che è costretta a guardare alla propria storia attraverso degli "occhi stranieri". La Cina impone una riconsiderazione delle fondamenta della propria cultura.

4. Il nuovo metodo scientifico

Alla secolarizzazione del pensiero giuridico vanno accostati i cambiamenti nelle scienze naturali ed i cambiamenti nel pensiero giuridico furono per alcuni versi l'un l'altro contrari, ma per altri versi essi corsero in parallelo. Scrive Villey:

«La scienza moderna ha preteso sulle prime di rendersi autonoma e indipendente da ogni filosofia; ma questo divorzio è stato solo apparente, perché è tale il bisogno dello spirito umano di unificare tutte le sue conoscenze, che la scienza ha finito per esigere e per costruire a sua volta una nuova filosofia, che meglio si accordasse alla sua struttura»⁸⁵.

⁸⁵M. VILLEY, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, cit., p. 473.

Galileo dimostrò la validità di un nuovo metodo di indagine della realtà, in conflitto con la concezione aristotelica dell'universo. Il mondo viene ora inteso dal punto di vista delle cause efficienti, governato unicamente dalle leggi della meccanica. Egli dimostrò come con il ricorso ai sensi ed alla matematica fosse possibile conseguire una conoscenza certa della natura fisica, “Dio ha creato tutte le cose secondo il numero, il peso e la misura”⁸⁶. Più tardi Cartesio avrebbe ripreso il metodo di Galileo aggiungendo l'appello alle idee chiare e distinte come unico metodo per raggiungere la certezza in ogni campo della conoscenza. Ciò inaugurò una stagione del ricorso al “metodo geometrico” per ottenere la certezza nel campo della filosofia morale e politica. Protagonisti in questi campi furono Hobbes, Leibniz, Spinoza, ed in parte Bacone. Scrive Berman:

«Il metodo geometrico consisteva nel postulare un'ipotesi intorno alla natura del problema o dell'oggetto investigato, quindi nell'analizzarla in un complesso di elementi semplici, separati con un elaborato sistema classificatorio, e infine nell'applicare all'analisi di ciascuno di quegli elementi i calcoli matematici destinati a descrivere la materia e il moto di cui essi consistono»⁸⁷.

Questa scienza moderna è ancora lontana dai principi utilitaristici che ne connoteranno l'attività successiva, anzi essa vuole piuttosto essere una guida per la condotta morale⁸⁸. Questo fine è particolarmente evidente in Leibniz e la sua esperienza con la cultura cinese.

L'indagine della natura inizia ad giovare della combinazione fra metodo matematico e metodo induttivo baconiano (per cui natura e azione dell'uomo ubbidiscono alle medesime leggi. In quest'ottica l'esempio cinese di un governo scandito secondo i ritmi della natura era di notevole interesse), basato sulla prova empirica. Scrisse Cartesio: «tutte le scienze sono tra di loro connesse, in modo tale

⁸⁶H.J. BERMAN, *Diritto e rivoluzione, II. L'impatto delle Riforme protestanti sulla tradizione giuridica occidentale*, cit., p. 477.

⁸⁷*Ibid.*

⁸⁸Cfr. M. VILLEY, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, cit., p. 475.

che è molto più facile impararle tutte insieme, che isolarne una sola dalle altre»⁸⁹. Di conseguenza gli ambiti della natura, dell'uomo e del divino vennero riuniti in un unico oggetto di indagine. La conoscenza filosofica diventa una conoscenza certa. Il diritto poteva diventare anch'esso certo nel momento in cui si fosse basato su principi universali la cui verità poteva essere provata. Da qui la grande sfida della ragione nella ricerca dei principi universali del diritto direttamente dipendenti dalla natura. Di conseguenza la Cina doveva essere metabolizzata all'interno di un procedimento razionale e resa coerente. Per fare ciò era necessaria la totale oggettività dell'osservatore, impossibile riguardo alla Cina poiché le fonti circolanti in Europa erano esse stesse frutto di una "ideologia", e comunque c'era il ben evidente ostacolo concreto della mancata conoscenza della lingua. Tradurre equivale ad attribuire un significato, ma quale significato attribuire quando si ignora l'intero sistema concettuale?.

L'infallibilità della prova scientifica fu presto messa in discussione, sottolineandone il carattere probabilistico ed accettando l'eventualità dell'errore. Da qui il ricorso all'uso degli esperimenti per calcolare il grado di probabilità. Il giudizio umano recupera un suo ruolo all'interno della ricerca scientifica. Questo cambiamento di tendenza si deve a Newton e Locke. Essi dimostrarono l'esistenza di vari metodi empirici per raggiungere vari gradi di probabilità nei diversi campi della conoscenza. L'esperienza diventa il termine di giudizio nel campo della ricerca scientifica. Tale conclusione è in conflitto con l'idea originaria sottesa al metodo matematico individuato da Galileo e Cartesio. Per il metodo sperimentale un'acquisizione era valida se poteva essere verificata da parte degli altri membri della comunità scientifica. Dunque un principio di diritto era universalmente valido solo se applicabile, o sperimentabile anche da un'altra nazione, o popolo. Esso godeva del più alto grado di probabilità, e diventava un fatto. La Cina diventa, per quest'altro modo di pensare, un grande laboratorio di verifica o di ricerca di esperienze affini e comparabili, moventi da stessi presupposti sperimentali.

⁸⁹R. DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii*, (1684), *Regole per la guida dell'intelligenza*, trad. it di L. Urbani Ulivi, Milano, Bompiani, 2003, reg. 1, p. 143.

Questo carattere dell'esperienza, riportato nell'ambito della riflessione giuridica, portò all'identificazione della normatività dell'esperienza storica, ideata da Coke, Selden, e Hale. La consuetudine ed il precedente sono posti allo stesso livello dell'equità e della legislazione come fonti del diritto⁹⁰.

La Cina diventa presto il campo di sperimentazione delle acquisizioni del pensiero scientifico europeo. I principi generali individuati dalla dimostrazione empirica interna all'esperienza europea dovevano essere “testati” nell'esperienza cinese (ossia il “caso in esame”), per poter essere innalzati a principi universali. La differenza culturale poteva essere superata solo attraverso il ricorso a procedimenti matematici, considerati la lingua universale. Ciò avrebbe permesso di approdare alla deduzione di fatti e regole generalmente applicabili attraverso un lavoro di sintesi finale. Questo processo fu impostato e tentato da Leibniz⁹¹. I risultati di tale indagine avrebbero generato dubbi sulla validità dei principi precedentemente stabiliti e richiesto la loro revisione. È proprio su questa revisione che si concentrò il dibattito settecentesco sulla Cina. Revisione che avrebbe significato costruzione di un nuovo assetto per il pensiero giuridico europeo, o riscoperta di valori depositati, decantati, nella tradizione giuridica.

È interessante vedere come una tecnica interna al ragionamento giuridico viene usata per il dialogo trans-culturale. L'adeguatezza di tale metodo porta con sé la riuscita del tentativo. Questo metodo è, e non potrebbe essere altrimenti, eurocentrico. Il rapporto è fra l'Io e l'Altro, e l'immagine riflessa dell'Io nell'Altro restituisce un nuovo Io. È importante capire con quale consapevolezza si sia svolto questo fenomeno, e quali distorsioni si siano verificate. I pensatori del Seicento tentarono di sperimentare un nuovo metodo d indagine e la Cina fu la grande sfida da vincere. Il giudizio settecentesco di questo tentativo risulterà negativo e porterà come

⁹⁰Sul processo che portò a queste conseguenze di veda H.J. BERMAN, *Diritto e rivoluzione, II, L'impatto delle Riforme protestanti sulla tradizione giuridica occidentale*, cit., pp. 415-483.

⁹¹La matematizzazione del pensiero era un'esigenza comune a tutti i pensatori del Seicento. La matematica diventa, insieme al diritto, segno della normatività dello spirito. L'evidenza dei principi del diritto naturale è paragonata alla certezza degli assiomi matematici. Questo tentativo è operato anche da Pufendorf, ma non vi si scorge quella spinta verso l'universalismo concettuale che aveva spinto Leibniz a studiare la filosofia cinese.

conseguenza all'abbandono della ricerca di un qualche tipo di sincretismo, optando per il dominio della pura volontà, o dello sterile ricorso ai modelli, innalzati a unici garanti della giustizia. Il problema sarà quello di trovare il modo in cui “il potere arresta il potere” attraverso il ricorso a pesi e contrappesi.

5. Leibniz

Leibniz è colui che “laicizza” la discussione intorno alla questione cinese⁹². Nonostante che la sua interpretazione fosse inserita in un ampio disegno ecumenico⁹³, egli tentò di ricondurre le informazioni riguardo alla natura del pensiero cinese al più ampio discorso sul diritto naturale in Europa. Egli è il ponte attraverso cui un sapere, la conoscenza della Cina, viene traghettato dall'ambiente religioso, il

⁹²Per un'efficace sintesi della posizione di Leibniz nel dibattito europeo sulla cultura cinese, nonché per una bibliografia di partenza, si veda D.F. LACH, *Leibniz and China*, in «Journal of the History of Ideas», VI, 4 (1945), pp. 436-455; T. FUCHS, *The European China-receptions from Leibniz to Kant*, translation by M. Schönfeld, in «Journal of Chinese Philosophy», 33 (2006), pp. 35-49; F. PERKIN, *Leibniz and China, Commerce of Light*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004; N. RESCHER, *The Philosophy of Leibniz*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1967; WEN CHAO LI, H. POSER, *Leibniz's positive view of China*, in «Journal of Chinese Philosophy», 33 (2006), pp. 17-33; D.E. MUNGELLO, *Leibniz and Confucianism the Search for Accord*, Honolulu, The University Press of Hawaii, 1977.

⁹³Nel tentativo di organizzazione religiosa della terra, la Cina ha un ruolo importante, accostata all'opera di conquista dell'Egitto. Da qui la lode dei grandi sovrani come Luigi XIV e Pietro il Grande.

Su tale bisogno di dialogo, di apertura e di unificazione Leibniz scrisse delle parole profetiche in una lettera allo Zar Pietro il Grande nel 1716: «It will follow that when the Chinese will have learnt form us what they wish to know they will then close their doors to us», P. WIENER (ed. by), *Leibniz: Selections*, New York, Charles Scribner's Sons, 1951, p. 598).

Leibniz aspira all'unificazione dell'Europa sotto la guida di Enrico IV, e rifiuta l'idea di una civiltà dilaniata da guerre interne. Egli sostiene l'idea per cui Luigi XIV deve dotarsi di una grande compagnia navale e fare concorrenza all'Olanda in Oriente. Da qui l'importanza primaria della conquista dell'Egitto. Con questo passo Luigi XIV avrebbe potuto essere il protettore della religione cattolica e farsi incoronare dal Papa Imperatore dell'Oriente. In questo modo egli avrebbe potuto riunificare l'Europa e contribuire alla propagazione della fede. Cfr. J. BARUZI, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre: d'après des documents inédits*, Paris, Alcan, 1907, pp. 5-45.

dibattito tra missionari e Chiesa, all'ambiente della filosofia morale, alla filosofia naturale che rientrerà poi nella riflessione giuridica. Il suo è il tentativo più penetrante e più consapevole nel dialogo interculturale. Il suo merito è stato quello di individuare l'irrinunciabilità della necessità di un dialogo transculturale. I due mondi erano entrati in contatto e ciò era un fatto innegabile. Come molti suoi contemporanei, Leibniz considera l'Occidente superiore nella matematica, nell'astronomia, e nella filosofia speculativa (logica e metafisica), mentre considera superiore l'Oriente per ciò che concerne il pensiero pratico, la morale e la politica.

Questa sorta di disposizione della conoscenza sul globo elimina, per Leibniz, ogni bisogno di ricerca del fondamento del diritto. Osserva Tarello come Leibniz prenda l'esistenza del diritto come un dato di fatto⁹⁴. Ciò dipende dalla sua apertura alla cultura cinese. Tarello non fa alcun riferimento agli studi leibniziani sul pensiero giuridico cinese (in realtà egli non fa alcun riferimento all'interesse mostrato dai giuristi europei dell'età moderna per la cultura giuridica cinese). È solo considerando l'interpretazione che Leibniz offre dell'esperienza cinese che si può capire a fondo la sua concezione del diritto e della religione. Così, quanto al diritto come dato di fatto, nel momento in cui egli scopre in Cina l'esistenza di un diritto, a prescindere da qualsiasi ulteriore aggettivazione, il problema che si pone non è più capire il fondamento dell'*ordo iuris* in sé, ma analizzarne, attraverso l'esame dell'esperienza e l'utilizzo degli strumenti della ragione, i tratti tipici. In questo processo Leibniz si pone nel mezzo fra il pensiero seicentesco e l'Illuminismo settecentesco. Infatti egli utilizza gli strumenti tipici dell'indagine seicentesca per analizzare l'esperienza giuridica nella sua fenomenologia. Quando egli analizza l'esperienza cinese è il momento in cui la sua riflessione è più vicina alla tradizione europea. Quando invece riflette intorno al sistema giuridico come sistema coerente, mostra tutto il suo carattere innovatore, che avrebbe ispirato le tecniche di codificazione.

⁹⁴G. TARELLO, *Storia della cultura giuridica moderna I, Assolutismo e codificazione del diritto*, cit., p. 135.

Leibniz analizza l'esperienza cinese e cerca di sintetizzarne i risultati in principi razionali universali. In questa duplicità di approccio, che è comune ai filosofi europei, l'immagine della Cina si adatta ai mutamenti del pensiero giuridico europeo.

Con Leibniz il sapere cinese passa dall'ambito del discorso religioso a quello laico-deistico del Settecento. Egli è citato nell'*Encyclopédie* di Diderot come bibliografia di riferimento per capire i caratteri del pensiero cinese. Leibniz dipinge l'immagine della Cina che poi sarà l'oggetto e la base di tutte le discussioni settecentesche.

Il rapporto che Leibniz ha con la conoscenza proveniente dalla Cina è quello proprio del dialogo. Alcuni studiosi come Needham invece vedono una mera recezione da parte di Leibniz di idee confuciane. Per essi il filosofo di Lipsia si sarebbe limitato a ricalcare idee provenienti da lontano⁹⁵. Come si vedrà successivamente l'approccio con la cultura cinese è più corroborante che imitativo. Condivido l'idea di Mungello per cui:

«The significance of the relationship (Leibniz e la Cina) resided as much in the ecumenical potential that was never realized as in the history of that contact. That potential is not a speculative reconstruction on my part but is evident from Leibniz' philosophical and religious premises and plans, even though the reasons for its failure may require some explanation»⁹⁶.

Nel 1689 Leibniz incontra a Roma P. Grimaldi con il quale instaurerà una fitta corrispondenza, importante per l'approfondimento della cultura cinese⁹⁷. Egli sarà un'importante fonte per conoscere i progressi della missione. In questo periodo molti matematici vengono inviati in Cina. Da qui l'idea della centralità delle scienze per la propagazione della fede⁹⁸. L'entusiasmo per il mondo cinese spingeva Leibniz a sottolineare l'importanza di uno sforzo teso al sincretismo, alla conoscenza, alla messa in relazione delle due parti del globo per la prima volta nella storia, ed

⁹⁵Cfr. J. NEEDHAM, *Science and Civilisation in China*, II, Cambridge, Cambridge University Press, 1954, pp. 496-505.

⁹⁶D.E. MUNGELLO, *Leibniz and Confucianism the Search for Accord*, cit., p. 15.

⁹⁷Cfr. *ivi*, pp. 32-36.

⁹⁸J. BARUZI, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre: d'après des documents inédits*, Paris, Alcan, 1907, pp. 46-106.

instaurare così una *communication des lumières*. Lo sforzo di Leibniz fu sempre teso a sottolineare i punti di convergenza delle due culture, in un momento dove, con la questione dei riti, non si faceva altro che sottolineare le differenze, ed alimentare i conflitti. Il grande disegno di Leibniz prevedeva la diffusione del cristianesimo su tutta la terra. A differenza di Bayle, Leibniz vuole l'eliminazione dell'Islam e la riunificazione delle terre sotto la religione cattolica, a sua volta riunificata dopo la riforma e controriforma. Ciò in conflitto con Fénelon e Malebranche che invece sostenevano l'affermazione dell'ortodossia romana.

Tra i primi interessi di Leibniz per la Cina, intorno agli anni settanta del Seicento, c'è l'idea della lingua cinese come lingua universale. Leibniz aveva una copia del testo di John Webb, nonché era in corrispondenza diretta con tutti gli studiosi della lingua cinese, come Jacob Gohl, Andreas Müller e Christian Mentzel, gli ultimi presunti possessori di una *Clavis Sinica*, una chiave per l'interpretazione della lingua cinese.

John Webb (1611-1672) nel suo scritto *An historical essay endeavoring a probability that the language of the empire of China is the primitive language*, pubblicato a Londra nel 1669, parte dalla Genesi 11,1-9 (La torre di Babele, 1 “Or tutta la terra parlava la stessa lingua e usava le stesse parole”), per dimostrare come fosse ragionevole supporre che la lingua cinese fosse stata la lingua primitiva dell'uomo⁹⁹. Punto di forza del suo discorso era dato dalla mancanza di cambiamenti nella lingua cinese nel corso della storia, rimasto invariato da migliaia di anni. A ciò si accostava la tesi per cui Noè si sarebbe installato nelle Indie, tesi già affermata da Kircher nel 1667 nella *China illustrata*, e poi riaffermata da Giovanni de' Marignolli ne *Recollections of Eastern Travel*. L'uomo cinese dunque diventa per alcuni il prototipo dell'uomo ante diluvio universale. Leibniz prende parte nella disputa. Per lui bisognava analizzare il cinese e capirne la chiave di interpretazione che avrebbe aperto le porte al pensiero cinese: «si nous pouvions découvrir la clef des caractères

⁹⁹Per un approfondimento della questione sulla lingua cinese si rinvia a R. ÉTIEMBLE, *L'Europe chinoise*, I: *De l'Empire romain à Leibniz*, Paris, Gallimard, 1988, pp. 382-395.

chinois, nous trouverions quelque chose qui serviroit à l'analyse des pensées»¹⁰⁰. Leibniz è alla ricerca di una lingua universale scritta, una sorta di algebra del pensiero, l'opposto di Cartesio. Ciò avrebbe permesso la circolazione universale del pensiero, in un mondo unito da un'unica religione.

Bacone anche avrebbe colto il fascino della lingua cinese negli ideogrammi come espressione di cose e di nozioni, e non meri nomi di cose, lettere e parole, definizioni. Ciò, nell'interpretazione di Wolff, sarebbe risultato un limite del pensiero giuridico cinese nella sua possibilità di esprimere proposizioni giuridiche. L'entusiasmo non era generalizzato, e non c'era unanimità sull'utilità della lingua cinese. Scrive Le Comte:

«La langue chinoise n'a aucun analogie avec toutes celles qui ont cours dans le monde, rien de commun ni dans le son des paroles, ni dans la prononciation des mots, ni dans l'arrangement des idées. Tout est mystérieux dans cette langue, & vous serez sans doute étonné, Monseigneur, de savoir qu'on en peut apprendre tous les termes en deux heures, quoiqu'il faille plusieurs années d'étude pour la parler; qu'on peut savoir lire tous les livres, & les entendre parfaitement, sans y rien comprendre si un autre en fait la lecture; qu'un docteur pourra composer des ouvrages avec toute la politesse imaginable, & que ce même docteur n'en saurait pas assez pour s'expliquer dans les conversations ordinaires; qu'un muet instruit dans les caractères pourrait avec les doigts sans écritures, parler presque aussi vite qu'il est nécessaire pour ne pas ennuyer ses auditeurs; enfin que les mêmes mots signifient souvent des choses opposées, & que de deux personnes qui les prononceront ce sera un compliment dans la bouche de l'un, & des injures atroces dans la bouche de l'autre. Ces paradoxes, quelque surprenants qu'ils paraissent, ne laissent pas d'être très véritables; & votre Grandeur en conviendra, pour peu qu'elle se

¹⁰⁰Estratto alla lettera dell'8 ottobre 1707 indirizzata a Mathurin Veyssière de la Croze, citata in R. ÉTIEMBLE, *L'Europe chinoise*, I, cit., p. 386.

veuille donner la peine de jeter les yeux sur ce que j'ai l'honneur de lui en écrire»¹⁰¹.

Le persone coinvolte nello studio della lingua ne denunciavano i limiti e le difficoltà. Le Comte sottolinea anche la difficoltà degli accenti della lingua. L'entusiasmo di Leibniz è dettato soprattutto dalla sua scarsa conoscenza della lingua cinese. Egli presto abbandonò questo tentativo, condiviso da Fénelon e poi anche da questi abbandonato, di innalzare il cinese a lingua universale.

Quanto alla politica religiosa di evangelizzazione della Cina, Leibniz fu un sostenitore dei gesuiti e della loro attività. Egli attaccò la condanna dei riti cinesi come una scelta sbagliata, che presto o tardi avrebbe causato la cacciata dei missionari dall'impero cinese, evento che realmente si verificò. La prefazione alla *Novissima Sinica* di Leibniz aveva tributato all'autore l'approvazione dei dotti europei ed aveva anticipato il senso della questione dei riti così come spiegata dallo stesso imperatore Kangxi nel 1700. Leibniz dunque aveva capito il senso della questione¹⁰². Come per i gesuiti anche per Leibniz l'evangelizzazione della Cina rientrava in un grande disegno politico. Leibniz condannò severamente nelle sue lettere la missione di De Tournon.

Per Étienne, Leibniz sostenne i gesuiti per spirito di liberalismo e per servire il suo *Grand Dessein*. Leibniz non conosceva il cinese, e le sue prese di posizione furono dettate semplicemente dal suo temperamento. Molte sue posizioni furono azzardate, ma la sua visione della politica religiosa in Cina era giusta¹⁰³. Nel dibattito settecentesco sulla questione dei riti Leibniz è di certo il filosofo che più si adoperò con zelo, l'unico a sostenere il bisogno di trattare la Cina da pari. Il dialogo doveva essere biunivoco, quindi non solamente missionari in Cina ma anche cinesi in Europa. Leibniz invitò alla creazione di scuole di cinese, con eruditi cinesi che spiegavano il loro pensiero e fornivano le loro fonti. Questo era l'unico modo che

¹⁰¹L. LE COMTE, *Nouveaux Mémoires sur l'état présent de la Chine*, Paris, chez Jean Anisson, 1697, pp. 1297-1298.

¹⁰²Cfr. R. ÉTIENNE, *L'Europe chinoise*, I, cit., p. 420.

¹⁰³Ivi, p. 424.

egli individuava per poter approdare ad una profonda conoscenza dell'altro, e porre fine ai dibattiti potenzialmente infiniti.

Leibniz scrisse di geometria, biologia, geologia, teologia, metafisica, statistica, matematica, Cina, insomma egli è stato una delle massime espressioni del nuovo spirito moderno, teso all'indagine del mondo e alla ricerca della verità.

Il termine “Cina” compare nelle opere di Leibniz più volte rispetto a “monade” ed “entelechia”. Dunque la riflessione sulla Cina può considerarsi come una parte fondamentale della sua attività.

Le opere di Leibniz riguardanti l'impero cinese possono essere divise in due categorie: l'epistolario con i missionari in Cina (tra cui la corrispondenza con Bouvet), e gli scritti su specifici argomenti sinologici. Alcuni di questi scritti non furono redatti per la pubblicazione, e finsero da appendici alle lettere con il chiaro intento di fomentare un interesse generalizzato dei potenti d'Europa verso la cultura cinese. In ciò egli fu anche un grande divulgatore di conoscenza.

Ciò che animava Leibniz era la ricerca della verità, l'andare oltre i propri confini. Scrive Rescher:

«Leibniz eagerly wanted to persuade his readers (usually his correspondents), not in order to win personal disciples in high places, but to secure effective adherents to implement a vision of truths which he felt capable of healing the theological strifes and political discourses in Europe of his days. Had fame been his prime goal he would have written more books and fewer letters. What Leibniz wanted was not public acclaim, but influential converts who could implement in the sphere of action his reconciling insights in the sphere of thought. It is always risky to speculate on motives, but in my own mind there is no doubt that the aspirations which actuated him were, in the main, not those of selfishness but of public spirit»¹⁰⁴.

Dunque Leibniz è un vivido interprete dei bisogni del suo tempo e cerca nella comparazione delle risposte.

¹⁰⁴N. RESCHER, *The Philosophy of Leibniz*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1967, p. 160.

La corrispondenza è impressionante, accreditato come grande intellettuale, egli tenne rapporti epistolari con la classe politica colta ed influente sulle sorti europee, con i missionari all'estero e con i filosofi.

Contrariamente al dualismo cartesiano o al monismo di Spinoza, Leibniz, in linea con il suo tempo, pose l'accento sulla pluralità, sulla diversità, sull'armonia, sull'idea di un grande ordine unitario che poteva essere inteso grazie alla ragione, ed espresso in una lingua perfetta scevra di ambiguità¹⁰⁵. Le monadi erano espressione di questa diversità di sostanze, con un proprio contenuto, isolate le une dalle altre, esse agivano in armonia grazie al ritmo prestabilito da Dio. Questa visione metafisica, di cui le tracce sono visibili già in Giordano Bruno, Nicola Cusano, e in generale nella tradizione ermetica, è molto vicina al pensiero cinese. Needham sostiene che Leibniz in ciò è debitore del pensiero cinese¹⁰⁶. In realtà Leibniz appartiene ad una tradizione di pensiero, e la Cina offre solamente un ulteriore argomento per sostenere le sue tesi, e spingerle oltre, innalzandole ad un livello più generale e più generalizzabile. Non si tratta dunque del prevalere di un atteggiamento sinofilo, o di entusiasmo acritico che conduce alla mera recezione, ma c'è un lavoro di sintesi di due diverse culture.

La grande ambizione del filosofo era quella di riuscire un giorno a riconciliare protestanti e cattolici, nonché eliminare le guerre intestine in Europa. In ciò la Cina poteva dare un gran contributo. Infatti Leibniz sottolineava come la sua filosofia fosse compatibile e con il Cristianesimo e con il Protestantesimo. Nondimeno essa era anche completamente compatibile con le credenze antiche della Cina. Le dispute religiose dunque potevano essere risolte sulla base della ragione, fonte di una possibile pace internazionale tra tutti i popoli del mondo.

¹⁰⁵Cfr. D.J. Cook, *Introduzione*, in G.W. LEIBNIZ, *Writings on China, Translated, with an Introduction, Notes, and Commentaries*, a c. di D.J. Cook, H. Rosemont Jr., Chicago and La Salle, Illinois, Open Court, 1994, p. 2.

¹⁰⁶Cfr. J. NEEDHAM, *Science and Civilisation in China*, cit., II, p. 460.

La prefazione ai *Novissima Sinica* fu pubblicata nel 1697 e rivista nel 1699¹⁰⁷. Essa ricompone degli scritti dei missionari in Cina per servire da base ai suoi interessi ecumenici. Troviamo affrontati i problemi della controversia dei riti, il ruolo della Russia come intermediaria fra Cina ed Europa ed il bisogno di un collegamento stradale fra queste due terre. Vengono inoltre citate le missioni diplomatiche, le attività ed i viaggi svolti dai missionari. Inoltre l'autore esprime il desiderio di una presenza maggiore di missionari protestanti in Cina¹⁰⁸. La prosa dello scrittore non è un panegirico dei gesuiti o dei loro avversari. Egli concede elogi e critiche a tutti, da ottimo diplomatico quale era, con il solo fine di stimolare una ricerca comune, un accordo condiviso¹⁰⁹.

Così scrive l'autore:

«I consider it a singular plan of the fates that human cultivation and refinement should today be concentrated, as it were, in the two extremes of our continent, in Europe and in Tschina, which adorns the Orient as Europe does the opposite edge of the earth. Perhaps Supreme Providence has ordained such an arrangement, so that as the most cultivated and distant peoples stretch out their arms to each other, those in between (i Moscoviti) may gradually be brought to a better way of life. [...] Now the Chinese Empire, which challenges Europe in cultivated area and certainly surpasses her in population, vies with us in many other ways in almost equal combat, so that now they win, now we»¹¹⁰.

¹⁰⁷Per un approfondimento dell'opera si rinvia a D.F. LACH, *The preface to Leibniz' Novissima Sinica: commentary, translation, text*, Honolulu, University of Hawaii press, 1957; G.W. LEIBNIZ, *Writings on China, Translated, with an Introduction, Notes, and Commentaries*, cit.; D.E. MUNGELLO, *Leibniz and Confucianism the Search for Accord*, cit.; P. RILEY, *Leibniz's Political and Moral Philosophy in the Novissima Sinica 1699-1999*, in «Journal of the History of Ideas», 60 (1999), pp. 217-239.

¹⁰⁸L'invito fu colto da August Hermann Francke (1663-1727) che nel 1707 fondò il *Collegii orientalis theologici* con lo scopo di formare missionari protestanti. Il progetto fallì per l'impossibilità di offrire un'adeguata preparazione nella lingua cinese a causa della mancanza di docenti esperti. Per un approfondimento si rinvia a F. R. MERKEL, *Leibniz und die China-Mission*, Leipzig, Hinrichs, 1920, pp. 214-224.

¹⁰⁹Cfr. D.E. MUNGELLO, *Leibniz and Confucianism the Search for Accord*, cit., pp. 1-17.

¹¹⁰G.W. LEIBNIZ, *Writings on China, Translated, with an Introduction, Notes, and Commentaries*, cit., pp. 45, 46.

La meraviglia e l'ammirazione per il popolo cinese è soprattutto dedicata alla sua capacità di comprendere la vita sociale:

«But who would have believed that there is on earth a people who, though we are in our view so very advanced in every branch of behaviour, still surpass us in comprehending the precepts of civil life?»¹¹¹.

Questa domanda era un monito allo studio della cultura cinese per comprendere i precetti della vita civile, basati sul diritto naturale. In questo esempio era possibile rintracciare i presupposti per un diritto naturale universale, comune a tutti i popoli. Infatti i cinesi:

«Surpass us (though it is almost shameful to confess this) in practical philosophy, that is, in the precepts of ethics and politics adapted to the present life and use of mortals [...] indeed, it is difficult to describe how beautiful all the laws of the Chinese, in contrast to those of other people, are directed to the achievement of public tranquillity and the establishment of social order, so that men shall be disrupted in their relations as little as possible»¹¹².

Leibniz invitava a rivolgersi alla Cina per imparare, per conoscere come gli intellettuali cinesi abbiano fatto per creare un così ben fatto ordine sociale, dove regna la virtù, il rispetto sociale, e l'uguaglianza fra pari. In ciò si poteva trovare un modello di rimedio alla situazione naturale ingiuriosa per cui *Homo Homini lupus*, «to us, not enough accustomed to act by reason and rule, these smack of servitude; yet among them, where these duties are made natural by use, they are observed gladly»¹¹³. Questa frase è una frase molto problematica. Vengono accostati concetti le cui implicazioni sono numerose. Cosa intende Leibniz quando dice che gli europei non sono abituati ad agire secondo ragione e secondo le regole? E poi cosa intende per “obblighi resi naturali dall'uso”? In questo passo l'autore sembra limitarsi all'elogio della cortesia e del rispetto che i cinesi dimostrano nella loro vita quotidiana, e sottolineare come questa condotta sia naturale, ed idonea ad indurre il

¹¹¹Ivi, p. 46.

¹¹²Ivi, pp. 46-47.

¹¹³G.W. LEIBNIZ, *Writings on China, Translated, with an Introduction, Notes, and Commentaries*, cit., p. 47.

popolo a rispettare la legge con piacere. Parola centrale della frase è proprio “accustomed”, abituati. La domanda è proprio sull'origine di questa abitudine. Da cosa dipende? Dal clima, dalla posizione geografica, dalla morale, dalla storia? Queste le domande che il Seicento, secolo di entusiasmo e di ricerca, lascia in eredità ad un Settecento che deve trovare una risposta per sostenere la sua organizzazione del potere politico.

L'imperatore cinese è descritto come la rappresentazione di un Dio mortale il quale, educato secondo virtù e saggezza, governa i suoi sudditi con un grande rispetto della legge e seguendo i consigli di un uomo saggio. Ciò in modo tale da non macchiare la sua reputazione agli occhi della posterità. L'imperatore Kangxi è elogiato da Leibniz per la sua apertura alla cultura europea. Egli sarà innalzato da Leibniz a modello di sovrano illuminato¹¹⁴. È interessante ricordare che i gesuiti furono accolti rispettosamente dalla corte cinese, e posti a direzione di importanti uffici, nonché divennero tutori della stessa prole della famiglia imperiale. Scrive Leibniz che alcuni missionari:

«Have been sent to the Orient to teach the monarch, not only the mathematical arts, but also the essence of our philosophy. But if this process should be continued I fear that we may soon become inferior to the Chinese in all branches of knowledge»¹¹⁵.

A questo punto l'autore invitava i suoi contemporanei ad interessarsi alla Cina ed auspicava l'arrivo di missionari cinesi pronti ad insegnare la loro religione naturale. Qual era il clima culturale in Europa? Basta qui ricordare la sorte di Christian Wolff. L'allievo di Leibniz, docente di matematica presso l'università di Halle, era diventato famoso per le sue lezioni sulla filosofia cinese, sulla morale e sulla virtù. Presto i suoi colleghi lo accusarono di ateismo in quanto adulatore di un governo laico. Ciò portò nel 1723 Federico Guglielmo di Prussia ad “invitare” Wolff a sospendere

¹¹⁴D.F. LACH, *Leibniz and China*, cit., p. 440: «The monarch [...] who almost exceeds human heights of greatness, being a god-like mortal, ruling all by a nod of his head, who, however, is educated to virtue and wisdom [...] thereby earning the right to rule». Questa è una delle definizioni che contribuirono a fare del monarca cinese un esempio di despota illuminato.

¹¹⁵G.W. LEIBNIZ, *Writings on China, Translated, with an Introduction, Notes, and Commentaries*, cit., p. 51.

l'insegnamento per avere salva la vita¹¹⁶. Queste condotte non potevano che favorire l'immagine dell'imperatore cinese come un saggio, in un periodo in cui il tema della tolleranza religiosa in Europa era un tema fondamentale.

Nel processo di condanna (1700) della Sorbona¹¹⁷, largamente giansenista, delle opere di Le Comte (*Nouveau mémoires sur l'état présent de la Chine* 2 Voll. Parigi, 1696) e di Le Gobien (*Histoire de l'édit de la Chine en faveur de la religion chrestienne*, Parigi, 1698) gli autori si difesero citando Leibniz e le sue teorie per cui i cinesi avrebbero conosciuto Dio duemila anni prima dell'arrivo di Cristo; Dio ha costantemente favorito la Cina; i cinesi non devono considerare il Cristianesimo come una religione straniera. Il 1700 è l'anno in cui Leibniz pubblica il *De cultu* (*The Civil Cult of Confucius*) da cui si evincono chiaramente i riferimenti alle due opere censurate. L'autore, nonostante le implicazioni politico-religiose si schiera a favore della parte perdente. Il suo testo è una difesa della politica ricciana, nonché dell'interpretazione dei classici cinesi offerta dai gesuiti. Leibniz, nel comprendere la

¹¹⁶L'aneddoto è significativamente raccontato da Voltaire nella voce «Chine» del suo *Dictionnaire philosophique*. Vedi VOLTAIRE, *Dictionnaire Philosophique*, A. Pons, Paris, Gallimard, 1994, pp. 160-164. Per un commento su Voltaire e la sua posizione nei confronti di Wolff si veda M. LARRIMORE, *Orientalism and Antivoluntarism in the History of Ethics: On Christian Wolff's "Oratio de Sinarum Philosophia Practica"*, in «The Journal of Religious Ethics», 28, 2 (2000), pp. 189-219: 190. Tra il regno dei due sovrani bisogna collocare Jean Deschamps (1709-1769) che reintrodusse gli scritti di Wolff a corte. A seguito dello scalpore che l'esilio provocò in Europa Federico Guglielmo convocò una commissione per il riesame degli scritti di Wolff. Tra i membri della commissione è da segnalare la presenza di Samuel Cocceji, che si espresse a favore di Wolff, sostenendo l'inesistenza di alcun pericolo per lo stato. Il sovrano nel 1739 richiamò il filosofo ad Halle, ma questi vi fece ritorno solo dopo che il suo successore, Federico II, fu salito al trono nel 1740. Tarello fa cenno alle ostilità dei circoli religiosi, presenti ad Halle, nei confronti di Wolff, ma non fa alcun riferimento alla disputa sulla filosofia cinese. Cfr. G. TARELLO, *Storia della cultura giuridica moderna I, Assolutismo e codificazione del diritto*, cit., p. 144, n. 127. L'opera di Wolff e la sua celebrazione di un assolutismo benevolo fu di ispirazione per l'*Antimachiavelli* di Federico II pubblicato nel 1739. Nell'opera sono celebrati gli ideali confuciani della giustizia, della clemenza, e della moderazione del potere, nonché la definizione di un sovrano servitore del popolo, e nemico delle ostilità. Federico II descrisse la sua teoria del dispotismo illuminato. Da qui la lode ad opera di Voltaire, che definì il re prussiano un sovrano filosofo, paragonandolo agli imperatori cinesi. I rapporti del sovrano con Voltaire presto si tradussero in una sua perdita di interesse per il razionalismo wolffiano. Per un approfondimento si rinvia a A. REICHWEIN, *China and Europe. Intellectual and Artistic Contacts in the Eighteenth Century*, London-New York, Routledge, 1996, pp. 84-87; D.F. LACH, *The Sinophilism of Christian Wolff (1679-1754)*, in «Journal of the History of Ideas», XIV (1953), pp. 561-574: 571-573.

¹¹⁷Si legge nella condanna: «Falsa est, temeraria, scandalosa, impia, Verbo Dei contraria, haeretica, Christianae Fidei et Religionis eversiva, virtutem Passionis Christi et Crucis ejus evacuans», in J.-P. LALLEMENT, *Journal historique des assemblées tenues en Sorbonne pour condamner les "Mémoires de la Chine"*, Bruxelles, 1700. Cfr. A.H. ROWBOTHAM, *China and the age of Enlightenment in Europe*, in «Chinese Social and Political. Science Review», 19 (1935), pp. 176-201: 190.

Cina, è più vicino a Ricci che a Longobardi, suo successore, il quale ripudiò la politica dell'accomodamento. L'attitudine del maceratese era più vicina all'ideale leibniziano dell'incontro fra diverse culture. Longobardi invece sostenne il materialismo dei cinesi antichi e l'ateismo dei contemporanei, per cui la conversione avrebbe richiesto il rifiuto della tradizione. L'accomodamento avrebbe permesso l'avvicinamento alla cultura cinese ed una lucida comprensione di essa. A tale proposito scrive Leibniz che non è affatto insolito per degli stranieri conoscere la cultura di un popolo meglio dei loro membri, e cita la conoscenza della tradizione giudaica da parte degli studiosi cristiani.

Sulla questione cruciale della traduzione del termine Dio in cinese scrive il filosofo:

«As to the question whether it is permitted for a Chinese Christian to say Tien- heaven - for God (which is done frequently in Europe) or to call God, Xangti, supreme ruler - the term employed by the Chinese literati - is a matter, I think, for closer examination. Certainly, the opponents of the Jesuits take this for granted since the Chinese Emperor wrote on a table in his own hand King Tien¹¹⁸ (“revere Heaven”) – the sort of inscription which the Jesuits then exhibited in their Churches. From this and from the Chinese themselves, one can think of heaven as visible or material. But what if the Jesuits elicited another interpretation from this or other literary expressions, especially about the supreme power who rules over heaven itself? It is thus unfair, in a matter not sufficiently clear, to condemn the Chinese without a hearing»¹¹⁹.

Il dubbio di Leibniz è lecito, ed è in linea con la discussione filosofica del suo tempo. L'equivalenza fra Dio e governatore supremo, nonché il ruolo della legge divina nell'ordine sociale, erano il fulcro del pensiero giuridico seicentesco. Leibniz non pretende di risolvere il problema, egli avverte contro interpretazioni

¹¹⁸敬天 *jing tian*.

¹¹⁹G.W. LEIBNIZ, *Writings on China, Translated, with an Introduction, Notes, and Commentaries*, cit., p. 64.

semplificistiche ed ingannevoli, esprimendo il bisogno di una maggiore indagine. Da qui l'utilità della continuazione della missione in Cina¹²⁰.

Le riflessioni più intense sulla filosofia cinese e la religione si trovano forse nei *Remarks on Chinese Rites and Religion*, 1708, nonostante l'apparente brevità del testo. In questa sede Leibniz prende posizione rispettivamente alle idee che circolavano nel *Journal des Savants* sulla religione e sulla filosofia cinese. I protagonisti di questi libelli sono principalmente i vari missionari, appartenenti a diversi ordini, ed in conflitto fra loro. Leggendo questi passi si nota come fosse accesa la discussione dei dotti, come le certezze fossero poche:

«I prefer to consider what is of more concern to philosophy (i.e. Natural theology), namely what is indeed to be decided about Xamgti and the spirit of the Chinese. What the ancient priests and philosophers of China thought is not easy to determine. Even with so much illumination from history, criticism and philosophy, we know how often we argue among ourselves about the meaning of Plato, Aristotle and even Augustine. Among the Chinese, I believe neither history nor criticism nor philosophy are sufficiently developed. No one at all has yet emerged who has produced a literary history of the Chinese and who has attributed the true works, meanings and sense to each author. I also fear that the ancient texts suffer interpolations. Consequently, as a general rule, nothing prevents us from thinking well of the ancient doctrines until we are compelled to proceed in any other ways»¹²¹.

Leibniz invitava a trattare della Cina senza pregiudizi, in maniera razionale, facendo ricorso agli strumenti esegetici tipici della tradizione occidentale. Le questioni politiche implicate dovevano essere accantonate, e bisognava agire con obiettività. In queste pagine si trovano numerosi richiami a Platone, Epicuro, allo

¹²⁰Scrive Leibniz, *Writings on China, Translated, with an Introduction, Notes, and Commentaries*, cit., p. 78: «It would be highly foolish and presumptuous on our part, having newly arrived compared with them, and scarcely out of barbarism, to want to condemn such an ancient doctrine simply because it does not appear to agree at first glance with our ordinary scholastic notions»,. Leibniz aspirava ad una traduzione completa di tutti i classici cinesi, contro la tendenza in voga di tradurre solo dei passaggi, spesso appositamente scelti per supportare una certa retorica.

¹²¹G.W. LEIBNIZ, *Writings on China, Translated, with an Introduction, Notes, and Commentaries*, cit., p. 71.

Stoicismo, alla natura immanentistica di Dio. Allo stesso tempo Leibniz richiama il problema metodologico fondamentale che *a priori* nega ogni possibilità di penetrare a fondo la questione della filosofia cinese, ossia la mancanza di una terminologia certa, la sistematicità della materia. Questa condizione avrebbe permesso a chiunque di interpretare le informazioni disponibili sulla Cina a vantaggio delle proprie tesi, «I think it is fruitless to look for trouble or objections to individual opinions»¹²². Questo problema è il problema fondamentale dell'incontro fra Oriente ed Occidente. Problema che ancora oggi affligge la comunicazione scientifica. Nel Settecento questa difficoltà avrebbe portato alla condanna del modello cinese come modello in cui non si sarebbe potuta soddisfare l'esigenza della certezza del diritto. Questo dunque sarebbe rimasto nelle attribuzioni del sovrano e della sua volontà, in un regime dispotico.

Le idee espresse in questa sede furono sviluppate più compiutamente nei *Discours sur la Théologie naturelle des Chinois*¹²³, scritto intorno al 1716 dopo la *Monadologia* e mai completato. Scopo della pubblicazione è:

«Provide a sophisticated philosophical and theological framework in which the ecumenical movement in China could go forward [...] The *Discourse* should thus be seen as an attempt on Leibniz's part to (1) show the universality of his philosophical views; (2) demonstrate the harmony of his views with Christian doctrine, and of both with Chinese beliefs; and (3) to defend, with all of the powerful intellectual resources he commanded, the dominant Jesuit position in the Rites Controversy and other disputes»¹²⁴.

L'opera affronta quattro temi centrali: Dio; la creazione ad opera di Dio della materia e degli spiriti; l'anima umana, la sua immortalità, i suoi premi ed i suoi

¹²²Ivi, p. 74.

¹²³Lo stimolo a scrivere su questi temi venne da una corrispondenza che il filosofo intrattenne con Nicholas Remond, consigliere del Duca d'Orleans e seguace di Nicholas Malebranche. Sulle fonti cinesi di Leibniz si veda D.E. MUNGELLO, *Leibniz and Confucianism the Search for Accord*, cit., pp. 72-75.

¹²⁴G.W. LEIBNIZ, *Writings on China, Translated, with an Introduction, Notes, and Commentaries*, cit., p. 9.

castighi; le caratteristiche del sistema binario di Fo hi. Leibniz attacca le idee di Longobardi¹²⁵, successore di Ricci, ed avversario della politica dell'accomodamento.

Leibniz inoltre cerca di comprendere il concetto fondamentale della cultura cinese, il *li*¹²⁶. Esso appare come dotato di divinità, in quanto fondamento di ogni cosa, per via appunto del suo carattere ordinante. Esso dunque non è mera materia, ma implica anche il processo formante che lo genera. Si legge nei *Discours*:

«The first principle of the Chinese is called Li, that is reason, or the foundation of all nature, the most universal reason and substance; there is nothing greater nor better than the Li. This great and universal cause is pure, motionless, rarefied, without body or shape, and can be comprehended only through the understanding. From the Li qua Li emanate five virtues: piety, justice, religion, prudence, and faith»¹²⁷.

Il *li* è la legge e l'ordine universale, che informa il Cielo e la Terra. Esso scandisce il movimento del Cielo e dà stabilità alla terra. Esso è alla base del processo riproduttivo di tutte le cose. In quanto Somma unità indivisibile esso origina la

¹²⁵Il padre Longobardi pubblicò un *Traité sur quelques points de la religion des Chinois*, pubblicato a Parigi nel 1701. Per un approfondimento si veda D.E. MUNGELLO, *Leibniz and Confucianism the Search for Accord*, cit, pp. 26-29.

¹²⁶Queste riflessioni sono del tutto ignorate da coloro che oggi si occupano di questo concetto. Tuttavia la questione sulla natura del *li* non sembra tuttora risolta. Molti comparatisti oggi, forse influenzati da concezioni positivistiche, si limitano a contrapporre il *li* alla legge, relegando il primo ad una semplicistica usanza, retaggio di un passato ormai lontano, il cui ruolo odierno nel campo del diritto non appare chiaro. Si veda quanto detto a proposito del *li* nel primo capitolo. Esso è un principio di carattere ordinante, che i vari filosofi politici cinesi hanno inserito o riconosciuto in una condotta sociale, appunto il rito. Sull'idea leibniziana del *li* si veda anche l'interpretazione offerta in R. ÉTIEMBLE, *L'Europe chinoise*, I, cit., pp. 409-418. Étiemble sembra dimenticare la premessa di Leibniz, il quale non pretese mai di interpretare esaustivamente la cultura cinese. Anzi egli invitò ad un maggior scambio, ad una maggiore circolazione delle fonti, e ad un'apertura verso la cultura cinese, rifiutando l'idea preconcepita della superiorità della cultura europea. È in questa risposta alle tendenze ideologizzanti del suo tempo che vanno interpretati i toni del discorso leibniziano, toni appunto dissacranti di tendenze che volevano l'Europa al centro del mondo, e quindi incapace nel concreto di compiere quello sforzo di sincretismo richiesto per l'universalizzazione del sapere tanto ricercata. In fondo Leibniz è attaccato alla sua cultura, e vi riconosce la superiorità in certi ambiti del sapere, così come riconosce dei meriti alla cultura cinese. I toni, apparentemente adulatori del filosofo, sono invece attacchi all'orgoglio della società europea del tempo. La riflessione sul *li* fu l'occasione per rispondere al saggio di John Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, London, 1690 tradotto in francese nel 1700, contenuta in un saggio separato intitolato *Nouveaux Essais de l'Entendement humain*, scritto nel 1704 e pubblicato solo nel 1765. Leibniz rifiuta l'accostamento fra l'anima e la *tabula rasa* aristotelica.

¹²⁷G.W. LEIBNIZ, *Writings on China, Translated, with an Introduction, Notes, and Commentaries*, cit., p. 79.

molteplicità. Qui l'autore cita un passo importante per la Scolastica e ripreso dal pensiero moderno e da Cartesio per cui Dio: *Unum omnia, Unum continens omnia, omnia comprehensa in uno, sed Unum formaliter, omni eminenter*¹²⁸. Al *li* vengono riconosciuti gli attributi di Dio, *natura naturante*. Facendo ciò Leibniz smentisce il Longobardi¹²⁹ stesso che invece rifiuta l'equivalenza *li* uguale Dio, traducendolo invece in materia prima. In quanto creatore della natura il *li* è espressione della legge della ragione. Esso è ragione ed ordine. L'autore qui ha cura di specificare che la ragione di cui tratta è esterna ed interna ad esso. Di conseguenza non c'è nessuna differenza tra la natura del *li* ed il suo manifestarsi in materia. Dunque l'uomo, attraverso l'osservazione del manifesto, può accedere alla comprensione del non manifesto, della fonte primaria. Questa idea era in netto contrasto con la tendenza tutta europea che in quel tempo premeva verso una separazione fra la coscienza dell'uomo e la natura¹³⁰.

Questa ricostruzione del cosmo operata da Leibniz mutuando concetti cinesi ricorda la riflessione pufendorfiana sull'*universum* composto di cose (*res*), nel cui nucleo (*essentia*) è impresso una disposizione o modo di essere (*affectio*) che le rende visibili allo sguardo esteriore. Dio è il creatore delle singole essenze, ed è alle essenze che si sovrappongono le diverse *affectiones*¹³¹.

¹²⁸Ivi, p. 81.

¹²⁹Tutta la riflessione sul *li* è svolta smentendo le tesi del Longobardi. Le fonti dei due sono esattamente le stesse, ma Leibniz appare più neutrale, ed intellettualmente onesto verso la sua tradizione e quella cinese. Egli si limita a sottolineare le contraddizioni interne al ragionamento del gesuita. Leibniz è una mente critica, non soggiogata dal fascino orientale, ma lucido studioso.

¹³⁰In questa differente relazione fra interno ed esterno deve essere ricondotta anche la relazione fra individuo e società. La modernità europea lavora alla creazione dell'individuo, mentre dalla Cina arriva l'esempio di un collettivismo. Ciò ha delle ripercussioni sulle attribuzioni della sovranità al potere politico e sulla capacità del singolo di violare la legge se avvertita, in coscienza, contraria al diritto divino. Inoltre è sull'individualismo che nel Settecento si proporranno le teorie contrattualistiche. Di conseguenza il popolo cinese poteva essere facilmente dipinto come una massa inerme tiranneggiata da un potere dispotico, privo di ogni possibile freno.

¹³¹Scrive Pufendorf nel suo *De jure naturae et gentium*, I, I, 2: «Res igitur omnes, quarum complexu hoc universum componitur, uti suis constant principiis, quae cujusque essentiae constituendae assignavit, et attemperavit Creator optimus maximus, ita earum quaelibet suas habere affectiones, ex dispositione ac habilitate substantiae redundantes, nec non in certas res actiones pro modulo virium a Creatore inditarum effundere deprehenditur». Citato in F. TODESCAN, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico, III, Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Samuel Pufendorf*, («Per la storia del pensiero giuridico moderno», 57), Milano, Giuffrè, 2001, pp. VIII-106: 15.

Le cose sono generate dal *li* e la molteplicità è data dalla porzione ed estensione in cui il *li* è presente in ciascuna di esse. Ciò richiama il concetto di *divinae particulae aerae*, nonché l'idea classica del *Pneuma*. Scrive Leibniz:

«Thus I believe that without doing violence to the ancient doctrine of the Chinese, one can say that the Li has been brought by perfection of its nature to choose, from several possibilities, the most appropriate; and that by this means it has produced the Ki (qi) or matter with dispositions such that all the rest has come about by natural propensities, in the same way Monsieur Descartes claims to bring forth the present order of the world as a consequence of a small number of initially generated assumptions. Thus the Chinese, far from being blameworthy, merit praise for their idea of things being created by their natural propensity and by a pre-established harmony»¹³².

Il passo è interessante in primo luogo perché l'acquisizione dalla cultura cinese viene subito usata nel dibattito europeo, in questo caso l'argomentazione di Cartesio. È altrettanto evidente la tendenza a voler riportare il discorso europeo sulla concretezza della propensione naturale delle cose. Ritorna anche il tema caro al filosofo dell'armonia prestabilita. Data l'equiparazione fatta in precedenza fra *li* ed i tipici attributi riconosciuti a Dio nella tradizione europea, il discorso di Leibniz ha una notevole ricaduta anche nella discussione europea sulle caratteristiche di Dio. Le leggi divine dunque sono la fonte delle leggi naturali, se non la stessa cosa. Dio diventa ragione ed ordine del creato, nonché il suo agire deve rispettare la propensione naturale delle cose. Ritorna qui il concetto di *ordo iuris naturalis* voluto da Dio, la cui volontà si esprime secondo i parametri della giustizia e dell'ordine naturale. I temi cari all'esperienza medievale sono tutti presenti nella riflessione di Leibniz. Nei suoi scritti troviamo il tema dell'universalismo, tanto caro alla scolastica ed al pensiero medievale, espresso in rinnovate vesti moderne nel confronto con l'altro.

¹³²G.W. LEIBNIZ, *Writings on China, Translated, with an Introduction, Notes, and Commentaries*, cit., p. 93.

Leibniz evita di approdare a conclusioni che potrebbero etichettare i cinesi come materialisti. Per questo motivo argomenta per attribuire carattere spirituale al *li* e non farlo apparire come semplice materia prima o forma primitiva. Inoltre egli rifiuta le tesi di Spinoza e degli Averroisti per cui le anime individuali sarebbero organi attraverso cui l'anima del mondo opera:

«This doctrine is not at all tenable, because each soul has its own self or individuality. Individual matter is able to result from modifications of prime matter because prime matter has parts. But prime form or pure activity has no parts; thus secondary forms are not produced *from* the prime one, but *by* the prime one»¹³³.

Leibniz conclude:

«In consequence of this production of prime Matter by the primary principle, or primitive Form, by pure Activity, by the operation of God, Chinese philosophy more closely approaches Christian theology than the philosophy of the ancient Greeks who considered matter as coeval with God, a principle which produces nothing but only informs it»¹³⁴.

Questa conclusione apriva la strada per un possibile riconoscimento dell'esistenza di una teologia naturale universale¹³⁵. Sul punto sarebbe ritornato Wolff specificando ulteriormente il problema. È interessante notare come il tentativo di comprensione della Cina si traduca in una riflessione critica della stessa tradizione europea.

Leibniz accetta la traduzione del termine cinese *Xangti* (Shangdi) in re dell'altro, spirito che governa il cielo, ossia il nostro Dio, proposta da Ricci. Il passo successivo che compie il filosofo è chiedersi se questo *Xangti* per i cinesi sia una sostanza eterna oppure una mera creatura. Nel fare ciò egli ricostruisce da principio le varie teorie

¹³³G.W. LEIBNIZ, *Writings on China, Translated, with an Introduction, Notes, and Commentaries*, cit., p. 96.

¹³⁴Ivi, p. 97.

¹³⁵La concezione leibniziana della cultura cinese sarebbe stata di ispirazione per il Deismo inglese, basta confrontare gli scritti di M. TINDAL, *Christianity as Old as Creation or the Gospel, a Republication of the Religion of Nature*, 2nd ed., London, 1731. Cfr. E. GRAHAM WARING (ed. by), *Deism and Natural Religion: A Source Book*, Frederick Ungar, 1967.

esposte dai missionari, con un interessante sguardo alla tradizione classica. Scrive Leibniz:

«The ancient sages of China, believing that the people have a need for objects in their cult which strike their imagination, did not want to propose to the public the reverence of the Li or of the Taikie¹³⁶, but rather the adoration of the Xangti, of the Spirit of Heaven, meaning by this name the Li or the Taikie itself, which manifests its power principally [in Heaven]. At times the Hebrews also attribute to Heaven that which pertains to God – as for example in the Book of Maccabees – and they have considered God the Lord of Heaven; for this reason, they were called Coelicolae [“heaven-worshippers”] by the Romans: qui/Nil praeter nubes, et coeli numen adorant. Further, Aristophanes, wanting to make Socrates odious and ridiculous in the eyes of the Athenians, makes the people believe that, contemptuous of the Gods of the Land, [Socrates] reveres Heaven or the clouds, which the ignorant confound; this can be seen in his comedy *The Clouds*. It is for this reason Father de Sainte-Marie says¹³⁷ (p. 72), that the Chinese philosophers, ancient and modern, revere the visible Heaven and sacrifice to it, under the name of King-on-high, Xangti, because the dominant and visible quality of the Li is incomprehensible to the common people. But it would be better to say that the Xangti, or that which the Chinese revere principally, is the Li which governs Heaven, rather than say that it is the material Heaven itself»¹³⁸.

Leibniz recupera il senso profondo dell'apparente riverenza del Cielo. Nel fare ciò si richiama alla cultura europea e sottolinea il rischio di nefaste assimilazioni, dovute a traduzioni semplicistiche. Egli è consapevole degli echi che si possono produrre

¹³⁶Leibniz intende il *Tai ji* 太极, 太極, ossia la polarità suprema. Questo concetto indica il momento in cui le due energie *Yin* e *Yang* passano da un livello di quiete o di indivisione, *wu ji* 無極, ad uno stato di completa realizzazione. Questo passaggio è stato scandito in altro modo nel Classico dei Mutamenti, e vuole essere una descrizione del momento della creazione della natura, dei “diecimila esseri”.

¹³⁷Leibniz si riferisce qui a Antoine de Sainte-Marie, *Traité sur quelques points importants de la Mission de la Chine*, Paris, 1701. Per un approfondimento si veda D.E. MUNGELLO, *Leibniz and Confucianism the Search for Accord*, cit., pp. 29-32.

¹³⁸G.W. LEIBNIZ, *Writings on China, Translated, with an Introduction, Notes, and Commentaries*, cit., p. 104.

nell'ambiente colto europeo accettando un determinato termine piuttosto che un altro. Ciò è dannoso per il genuino confronto con la cultura cinese, nonché tradisce una premeditata posizione d'ideologizzante, ossia ridicolizzare l'altro.

Fatta questa premessa Leibniz passa a sottolineare dei parallelismi fondamentali:

«What we call the light of reason in man, they call commandment and law of Heaven. What we call the inner satisfaction of obeying justice and our fear of acting contrary to it, all this is called by the Chinese (and by us as well) inspirations sent by the Xangti (that is, by the true God). To offend Heaven is to act against reason, to ask pardon of Heaven is to reform oneself and to make a sincere return in word and deed in the submission one owes to this very law of reason. For me I find all this quite excellent and quite in accord with natural theology. [...] It is pure Christianity, insofar as it renews the natural law inscribed in our hearts – except for what revelation and grace add to it to improve our nature»¹³⁹.

Leibniz in questo passaggio riconosce il senso di giustizia al popolo cinese. Questa ha sede nelle intenzioni dell'uomo che guidano la sua condotta secondo ragione. Le intenzioni sono impresse nell'uomo da Dio, affinché l'uomo agisca secondo la legge della ragione ovvero la legge del Cielo. Questa era l'essenza della teologia naturale, per cui la legge di natura è inscritta nel cuore dell'uomo. In questo punto c'è per Leibniz la congiunzione fra Cristianesimo e teologia naturale cinese.

Il sistema individuato dai cinesi era reso ancora più credibile dal fatto che esso meglio si armonizzava con le recenti scoperte astronomiche. Queste infatti avevano dimostrato l'esistenza di possibili ulteriori sistemi solari, e come la terra non fosse il centro dell'universo, ma un pianeta secondario di un sistema particolare. I cinesi invece parlavano del Signore del Cielo come del Signore dell'Universo. Ciò li rendeva all'avanguardia sul tema della teologia naturale universalizzante¹⁴⁰.

È interessante notare la traduzione che si offriva nel Seicento del termine *tian ming*, 天命. Nel primo capitolo l'ho tradotto con “mandato celeste”, traduzione

¹³⁹Ivi, p. 105.

¹⁴⁰Cfr. Ivi, p. 105.

generalmente accettata dagli studiosi contemporanei. Invece nel XVII secolo si traduce con “virtù mandata dal Cielo”. Dunque la legittimazione a governare si basa sulla virtù. Questa è inviata da Dio, ossia dalla legge divina che illumina la ragione e spinge ad agire secondo la legge naturale, frutto di un'armonia prestabilita (cui neanche Dio volendo può sottrarsi, poiché altrimenti agirebbe in maniera ingiusta)¹⁴¹. In questo senso si stabilisce una dipendenza del potere sovrano da un fattore esterno. Affinché il sovrano possa governare, le sue leggi devono essere vincolanti, dotate appunto di una *vis obligandi*. Questa deriva dalla conformità ad un ordine superiore che è individuato nella legge di natura posta da Dio. Questa opinione era diffusa nel pensiero giusnaturalistico seicentesco e rappresenta uno dei passaggi verso la secolarizzazione. Il passaggio che la conoscenza della Cina permette di fare è l'individuazione di principi naturali universalmente validi, perché conformi ad una giustizia universale. Tale giustizia è l'espressione del bene e dell'armonia dell'universo, cui Dio stesso, in quanto Creatore e massima espressione di equità e giustizia, è sottomesso.

Nella sua critica delle interpretazioni della cultura cinese Leibniz precisa:

«Thus the authority that Fathers Longobardi and de Sainte-Marie¹⁴² ascribe to Chinese moderns is only a scholastic prejudice. They have judged the later Chinese school as the medieval European school (with which they are preoccupied) would have us judge them, namely to judge the texts of the divine and human Laws and of ancient authors by their own interpretations and commentaries. This is a defect rather common among philosophers, lawyers, moralists and theologians»¹⁴³.

¹⁴¹Più avanti Leibniz sottolinea come i cinesi pongano il saggio e virtuoso imperatore cinese a lato del Xangti, la cui anima nobile è l'incarnazione degli angeli. Egli appare dunque come il mandatario di Dio per governare l'impero sulla terra e conservarne l'armonia con il Cielo (“to assist and serve”). Cfr. G.W. LEIBNIZ, *Writings on China, Translated, with an Introduction, Notes, and Commentaries*, cit., p. 131.

¹⁴²I padri Longobardi e de Sainte-Marie sostenevano che le tradizioni cinesi erano annoverabili all'interno del materialismo.

¹⁴³G.W. LEIBNIZ, *Writings on China, Translated, with an Introduction, Notes, and Commentaries*, cit., p. 111.

Leibniz lamenta l'arbitrarietà di giudizio. Infatti i gesuiti non potevano riferirsi alla cultura cinese in altro modo se non facendo riferimento alla scolastica. L'incomprensione era maggiormente accentuata dal fatto che quasi tutti i gesuiti presenti in Cina erano esperti di matematica ed astronomia. Mancarono dunque figure esperte di diritto capaci di operare una seria comparazione. Alla riflessione "religiosa" sull'espansione in sud America non ne seguì una speculare sulla cultura cinese. Mancarono intellettuali del calibro di Suarez, De Vitoria, Molina che si occuparono della Cina. L'onere di riportare il dibattito ad un livello prettamente scientifico toccò agli intellettuali laici europei, costretti a trovare le debolezze delle teorie dei gesuiti partendo dai loro stessi scritti¹⁴⁴. Ciò causò un'ulteriore complicazione, bisognava capire il messaggio di una cultura attraverso i libelli che in qualche modo argomentavano in una certa direzione, giustificativi di una determinata presa di posizione. È quindi ulteriormente comprensibile il rammarico di Leibniz verso l'incompletezza delle fonti, e l'invito alla traduzione integrale dei classici cinesi (che invece erano tradotti solo in forma di estratti e per di più in modo da sostenere una tesi particolare). Nonostante ciò molti gesuiti proposero interpretazioni differenti, come i Figuristi, ma di certo non esaustive. Leibniz è forse l'esempio migliore di un tentativo di comprensione neutrale, non schierato verso una certa politica. Nonostante le sue critiche egli elogiò l'operato dei gesuiti e difese le loro posizioni sul tema della questione dei riti¹⁴⁵ (con l'evidente intento di far proseguire lo scambio culturale per poter approdare a più verosimili conclusioni).

¹⁴⁴G.W. LEIBNIZ, *Writings on China, Translated, with an Introduction, Notes, and Commentaries*, cit., p. 112: «The scant authority of the commentators makes it surprising to me that very clever theologians of our time, who prefer the doctrine of the ancient Fathers of the Church to modern sentiment in speculative theory as well as in morality, nevertheless pretend to judge Chinese theology through modern eyes rather than ancient ones. One should not find it at all surprising in a Father Longobardi or in a Father de S.-Marie, who apparently reflect the sentiments of a vulgar theological and philosophical school. But it seems to me that among scholarly theologians who oppose themselves to the Jesuits on this matter of Chinese doctrine, there must be others who should be able to judge quite otherwise».

¹⁴⁵Sul tema si rinvia a LIN JINSHUI, *Chinese Literati and The Rites Controversy*, in *The Chinese rites controversy: its history and meaning*, ed. by D.E. Mungello, Institut Monumenta serica, Ricci institute for Chinese western cultural history, Nettetal, Steyler Verlag, 1994, pp. 65-82; F.R. MERKEL, *Leibniz und die China-Mission*, Leipzig, Hinrichs, 1920; E. ZÜRCHER, *Jesuit Accomodation and the Chinese Cultural Imperative*, in *The Chinese rites controversy: its history and meaning*, pp. 31-64.

L'ultima parte dei *Discours* invece si occupa di accostare il sistema binario ai trigrammi del *Yi jing*¹⁴⁶. In questa parte si realizza una teoria onnicomprensiva della natura, della storia, e dello sviluppo del pensiero cinese¹⁴⁷. Leibniz critica i cinesi del tempo, essendosi allontanati dalla loro dottrina originaria, criticando lo stesso Confucio:

«It is indeed apparent that if we Europeans were well enough informed concerning Chinese Literature, then, with the aid of logic, critical thinking, mathematics and our manner of expressing thought – more exacting than theirs – we could uncover in the Chinese writings of the remotest antiquity many things unknown to modern Chinese and even to other commentators thought to be classical»¹⁴⁸.

La lucidità con cui il filosofo affronta i testi cinesi è sorprendente. Leibniz con l'accostamento fra il sistema binario ed i trigrammi cinese trova la base della scienza naturale. Il sistema dei trigrammi, dice Bouvet (che notò per primo la somiglianza fra l'aritmetica di Leibniz ed i trigrammi cinesi), è stato la base di tutta la vita sociale della Cina arcaica, della musica, della fisica, dell'aritmetica. Dunque ne deriva che grazie a questi due sistemi era possibile impostare un dialogo ecumenico con i cinesi attraverso la dimostrazione della verità, e non solamente esportando telescopi o citando la Bibbia. In questo modo le evidenze di una similitudine nei testi Classici sui temi teologici e scientifici sarebbero risultate innegabili. Questo metodo avrebbe evidenziato gli errori commessi da Confucio nell'interpretazione della sua cultura.

¹⁴⁶Sul punto si veda E.S. NELSON, *The Yi Jing and philosophy: from Leibniz to Derrida*, in «Journal of Chinese Philosophy», 38 (2011), pp. 377-396.

¹⁴⁷Cfr. R. WIDMAIER, *Leibniz and China: from natural theology to true philosophy*, in *Images de la Chine: Le contexte occidental de la sinologie naissante. Actes du VI^e colloque international de sinologie de Chantilly, 11-14 septembre 1989*, sous la direction de E.J. Malatesta, Y. Raguin, Institut Ricci, Centre de recherches interdisciplinaires de Chantilly, Taipei, Paris, Institut Ricci, 1995, pp. 333-344. L'autrice sostiene che per realizzare il suo piano universalizzante delle culture e delle religioni Leibniz pone tre punti irrinunciabili: Dio esiste ed ha creato il mondo dal nulla; il mondo è strutturato secondo una gerarchia di valori morali; le anime sono immortali. Si veda anche V.R. LOOSEN, F. VONNESSEN, *Zwei Briefe über das binäre Zahlensystem und die chinesische Philosophie. Aus dem Urtext neu ediert, übers. und komment.*, Stuttgart, Belser-Press, 1968.

¹⁴⁸*Discourse on the Natural Theology of the Chinese*, §68, G.W. LEIBNIZ, *Writings on China, Translated, with an Introduction, Notes, and Commentaries*, cit., pp. 132, 133.

Fonte essenziale per Leibniz fu dunque il padre Bouvet¹⁴⁹ (1656-1730) noto per il suo studio delle scienze cinesi¹⁵⁰. Il gesuita ebbe accesso al trono dell'imperatore cinese in quanto tutore della prole di Kangxi. Bouvet rientra in quella corrente di pensiero che si sviluppò in seno all'ordine e nota come Figurismo. Scopo di questi studiosi era quello di evidenziare le similitudini fra le due culture, europea e cinese. Notevoli contributi furono offerti alla ricerca di un punto di incontro fra la cronologia biblica e quella cinese. Si cita a titolo di esempio l'equiparazione fra la figura di Fuxi e quella di Ermete Trimegisto, in quanto entrambi diedero all'uomo delle leggi fondanti. Bouvet lamentava come i cinesi contemporanei avessero perso il senso originario dei trigrammi, utilizzati oramai solo per fare pronostici, ma che in realtà sono la chiave per tutte le scienze. Scrive Leibniz:

«Fohi, the most ancient prince and philosopher of the Chinese, had understood the origin of things from unity and nothing, i.e., his mysterious figures reveal something of an analogy to Creation, containing the binary arithmetic (and yet hinting at greater things) that i rediscovered after so many thousands of years, where all numbers are written by only two notations, 0 and 1. So:

	0	1	10	100	1000	10000	etc.
signify	0	1	2	4	8	16	etc.

The numbers are expressed as follows:

¹⁴⁹Sul rapporto fra Leibniz e Bouvet si veda con profitto D.E. MUNGELLO, *Leibniz and Confucianism the Search for Accord*, cit., pp. 39-68. Sulla corrispondenza fra Bouvet e Leibniz si veda R.M. SWIDERSKI, *Bouvet and Leibniz: A Scholarly Correspondence*, in «Eighteenth-Century Studies», 14, 2 (1980-1981), pp. 135-150.

¹⁵⁰Su punto si veda G. JAVARY, *Le père Joachim Bouvet a-t-il retrouvé Pythagore en Chine?*, in *Chine et Europe: évolution et particularités des rapports Est-Ouest du XVIIe au XXe siècle: Actes du IVe colloque international de sinologie de Chantilly, 8-11 septembre 1983*, Institut Ricci, Centre de recherches interdisciplinaires de Chantilly, Taipei, Paris, Institut Ricci, 1991, pp. 193-227.

CAPITOLO III

0	0			
1	1			
10	2			
11	3			
100	4			
101	5			
110	6			
111	7			
1000	8			
1001	9			
1010	10			
1011	11			
1100	12			
1101	13			
1110	14			
1111	15			
10000	16			
etc.	etc.			

	Figures of Fohi		
0	--	0	0
1	—	1	1
00	==	0	0
01	==	1	1
10	==	10	2
11	==	11	3
000	===	0	0
001	===	1	1
010	===	10	2
011	===	11	3
100	===	100	4
101	===	101	5
110	===	110	6
111	===	111	7

the figures of Fohi also signify two, four, eight, sixteen, thirty-two, sixty-four. [...] which all the Chinese until now did not understand, but which the Reverend Father Bouvet correctly noticed corresponds to my binary arithmetic»¹⁵¹.

Di conseguenza, quanto alla tradizione teologica europea, Leibniz fa riferimento ai primi padri della chiesa. La sua numerazione poteva sbloccare dei segreti della Genesi, della *creatio mundi ex nihilo*, ossia dallo 0¹⁵². La conoscenza della Cina suscitava sempre più attenzione per la teologia antica. Da qui la curiosità verso la penetrazione del Nestorianesimo in Cina, le cui prove erano per lui inconfutabili. Per Leibniz la conversione dei cinesi sarebbe stata agevolata dal richiamo all'insegnamento originario di Fuxi, che i cinesi contemporanei ignoravano.

Questa incursione di Leibniz nel classico cinese è stata giudicata in modo negativo. Needham la trova più curiosa che importante per la storia della scienza¹⁵³,

¹⁵¹Remarks on Chinese Rites and Religion §9, G.W. LEIBNIZ, *Writings on China, Translated, with an Introduction, Notes, and Commentaries*, cit., pp. 73, 74.

¹⁵²Si veda A. DIOGENES, *Mechanical explanations and the ultimate origin of the universe according to Leibniz*, Wiesbaden, Steiner, 1983.

¹⁵³J. NEEDHAM, *Science and Civilisation in China*, cit., II, p. 13.

sulla stessa scia anche Étienne¹⁵⁴ che così descrive Leibniz: “stupéfiante aberration d'une tête parmi les mieux faites de son temps, de tous les temps!”¹⁵⁵.

Leibniz non pretese di dimostrare logicamente i fondamenti della teologia naturale e della vera filosofia. Egli si fermò davanti all'evidenza che la grandezza infinita di Dio non potrà mai essere completamente conosciuta dall'uomo. Ciononostante egli diede un grande contributo allo studio della cultura cinese, ed in quanto figlio del suo tempo egli tentò di interpretare l'Altro con gli strumenti della ragione. Loemker considera il lavoro di Leibniz come uno sforzo di sintesi di due differenti forze. Da un lato quella libertina, ossia la scettica affermazione della superiorità dell'individuo in quanto essere razionale, dall'altro lato l'idea dello *homo honestatis*, o *homme honnête*, che riprende la stoica visione della centralità dell'onestà¹⁵⁶. Leibniz contrariamente ai suoi propositi contribuì al processo di secolarizzazione del pensiero europeo. Se infatti il filosofo auspica un grande disegno ecumenico che vuole l'incontro fra Cina ed Europa, fra cristiani e protestanti, simultaneamente, attraverso il ricorso all'intelletto umano per ricomporre le questioni religiose, egli esclude un elemento vitale per la religione, ossia la *fides*.

Leibniz ebbe come riferimento la tradizione ermetica. Molte delle sue idee si richiamano a Raimondo Lullo, cui si ispirarono in parte anche Hobbes, Gassendi, Giordano Bruno. Leibniz è l'esponente di una tradizione di pensiero che cerca i tratti

¹⁵⁴R. ÉTIENBLE, *L'Europe chinoise*, I, cit., pp. 404-408.

¹⁵⁵Per Étienne, Leibniz e Bouvet non capirono il vero significato del Classico dei Mutamenti. Questo, per l'autore francese, «n'est qu'un manuel de divination par l'achillée». Sulla stessa scia Pelliot e Needham. Io non sono d'accordo con questa interpretazione, e credo che Leibniz (che non ha mai sostenuto l'equivalenza con il suo sistema binario, ma ha sempre invitato a maggiori approfondimenti) avesse intuito qualcosa di giusto nel definire il testo non un manuale di divinazione, e nel considerare i cinesi come un popolo che aveva smarrito il senso originario di quel sapere. Io credo che per capire la profondità di questo classico bisogna metterlo in relazione con la tradizione taoista primordiale (non quella sviluppatasi dopo Laozi), e con la cosmologia antica. Purtroppo questo sapere va appreso tramite il fare, ossia se ne capisce il senso solo a fronte di un'esperienza pratica, e non tramite processi dialettici, o intellettuali. Cfr. R. ÉTIENBLE, *L'Europe chinoise*, I, cit., pp. 405-408; la migliore interpretazione del Classico cinese è a mio avviso offerta da MATGIOI, *La via metafisica*, Roma, Basaia, 1983.

¹⁵⁶Si rinvia a L.E. LOEMKER, *Struggle for Synthesis: The Seventeenth Century Background of Leibniz's Synthesis of Order and Freedom*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1972. Per una differente chiave di lettura si veda N. RESCHER, *The Philosophy of Leibniz*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1967, p. 143; D.E. MUNGELLO, *Leibniz and Confucianism the Search for Accord*, cit., pp. 120-125.

di una scienza generale. Il suo apporto fu quello di individuare il contributo che dalla cultura cinese si poteva ricavare. I principi pitagorici dell'armonia e della proporzione conobbero nuova vitalità. La ricerca dell'armonia diventò lo scopo fondamentale della scienza europea. Con Keplero e la sua *Harmonices mundi* si individuò anzitutto un'aspirazione, cui la ragione umana si sarebbe dedicata costantemente in futuro.

Le definizioni che Leibniz dà dei concetti fondamentali della cultura cinese vanno contestualizzate alle fonti cinesi tradotte cui il filosofo attinge. Ad esempio l'assimilazione fra *li* e divinità è ispirata alle teorie neoconfuciane dominanti in Cina. Queste erano alle prese con un tentativo di accomodamento delle teorie confuciane classiche con elementi buddisti e taoisti, dando una rinnovata veste metafisica al messaggio tradizionale. Leibniz in questa riflessione è più vicino alla prima generazione di gesuiti arrivati in Cina, e sostenitori della politica di accomodamento. Questi infatti cercarono nella tradizione cinese quegli elementi direttamente compatibili con il pensiero scolastico. Questo avrebbe reso più condivisibile il bisogno di conversione dei cinesi e la compatibilità della cultura cinese con il messaggio religioso. La generazione di missionari successiva si allontanò dalla politica inizialmente fissata dall'ordine e fecero riferimento a diverse stagioni del pensiero cinese¹⁵⁷. Entrambi i punti di vista, quello di Leibniz e quello del Longobardi, appaiono dunque corretti, le divergenze sono dovute alle diverse fonti che essi utilizzano. Il pensiero cinese non è definibile e cristallizzabile in un'etichetta, esso non rimase immutabile e fisso per oltre due millenni, al contrario esso fu in costante mutamento. L'impossibilità di risalire oltre nella tradizione cinese, la scarsità dagli strumenti di ricerca, nonché gli interessi politici che veicolavano le informazioni circolanti in Europa, furono un limite per l'analisi critica della cultura cinese. Nonostante la presenza di alcuni riferimenti storici nelle discussioni dei filosofi occidentali, l'atteggiamento diffuso è quello di tentare di fissare una definizione dei concetti della cultura cinese, che di per sé è avversa alle definizioni.

¹⁵⁷Cfr. W.W. DAVIS, *China, the Confucian ideal, and the European age of Enlightenment*, in «Journal of the History of Ideas», 44, 4 (1983), pp. 523-548.

In questo senso si può comprendere meglio l'origine di quel senso di dubbio e conflitto che aleggia in tutte le definizioni che circolarono nei secoli XVII e XVIII, e di cui più tardi Tocqueville non avrebbe mancato di notare. Ciò in linea con il più generale senso di smarrimento in cui verte il pensiero giuridico settecentesco. Smarrimento dovuto al cambiamento dei fondamenti del pensiero giuridico stesso, alla messa in discussione dei fondamenti della propria civiltà. Non è un caso che in questo periodo vengono gettate le basi per il positivismo ottocentesco. Nel clima di incertezza e dubbio trovarono fondamento una serie di mitologie giuridiche, espressione di una sacralizzazione di concetti laici.

L'assenza di definizioni chiare nella cultura cinese aveva un ulteriore elemento di criticità. Come visto nel primo capitolo questa tendenza della lingua cinese era coerente con il carattere esperienziale, pratico del pensiero cinese. Il punto di riferimento per il giudizio degli eventi era la condotta pratica nel singolo caso, giudicata secondo un sistema assiologico fondante tutto il sistema giuridico. Tradotto in termini occidentali l'ideale della giustizia cinese deve essere riassunto nei concetti di *prudentia* e *sapientia*. Non si tratta dunque dell'esercizio di una tecnica espressione di una data *scientia*. L'enfasi è sulla sostanza morale del diritto e della giustizia, ossia dell'ideale confuciano ispiratore dell'applicazione delle leggi¹⁵⁸. Il diritto non è ridotto a mera regola, o proposizione. Qui si trova un altro crinale del pensiero di Leibniz, se non il punto di maggiore criticità. Da un lato infatti egli muove dall'elogio della moralità del pensiero giuridico cinese, da una concezione innata di Dio nella cultura cinese, insomma egli trova molti punti di contatto fra le due culture. Egli ha sotto gli occhi la similitudine tra i principi etici confuciani ed i principi cristiani, ma paradossalmente invece di avvicinarsi ad una concezione scritturale del diritto e della giustizia, come “legge scritta nei cuori da Dio”¹⁵⁹,

¹⁵⁸Il problema della redazione della legge e dell'esercizio della giustizia in Cina riflette il modo in cui le idee confuciane e le idee legiste venivano combinate. Ciò che rileva per il discorso in esame è il ricorso agli strumenti legali ed alle punizioni secondo un'ideale di condotta virtuosa, di *virtus maxima* per usare termini cari alla tradizione europea classica. Quando la virtù imponeva il ricorso alla punizione, questa era calcolata secondo un razionalismo ed una procedura che potremmo dire matematica. Il risultato era assolutamente certo e prevedibile.

¹⁵⁹D. QUAGLIONI, *La giustizia nel Medioevo e nella prima età moderna*, cit., p. 108.

coerente con l'elaborazione teologica-giuridica del concetto di diritto naturale come *ius divinum naturale*, «complesso dei principi che Dio ha impresso nell'umana natura»¹⁶⁰ (che l'esempio cinese dimostra essere principi universali), egli propende per la costruzione del diritto per proposizioni giuridiche vere, formali, che ruotano intorno all'inconfutabilità della certezza della definizione. Per Leibniz ogni questione dubbia ammette una ed una sola soluzione che deve essere dimostrata. Questa esigenza costituisce il fondamento per la certezza del diritto, in cui ogni postulato deve essere dimostrato. Scrive Leibniz: «Noi speriamo che ogni caso (o causa) possa essere deciso in base al solo diritto»¹⁶¹. Il parametro di riferimento per la completezza e certezza del diritto è la logica e non gli espedienti pratici. Leibniz anela ad un sistema giuridico completo, fatto di proposizioni giuridiche vere ordinate secondo la logica e la matematica. Ciò in contrasto con l'idea di un diritto e di una giustizia naturale. Qui sta tutta la differenza di Leibniz, e con lui di Wolff, rispetto sia alla tradizione europea che al passato più prossimo di Grozio¹⁶².

Nonostante una concezione del diritto laicizzante e prossima alle idee illuministiche, Leibniz ipotizza una concezione della giustizia più prossima alla teologia morale, in reazione alle teorie di Pufendorf e Thomasius sulla sfera di libertà naturale dell'individuo¹⁶³.

Egli, riprendendo una definizione scolastica, definisce la giustizia come «*Justitia est caritas sapientis seu benevolentia universalis*»¹⁶⁴, per cui il sapiente, il saggio sovrano, può conoscere cosa serve per l'altrui felicità, ossia per la perfezione dell'uomo, ed agire per realizzarla. In questa definizione, che Tarello ricollega solo alla tradizione classica, ci sono tutti gli elementi della tradizione giuridica cinese. Il tema della conoscenza, della carità, della realizzazione della perfezione di sé,

¹⁶⁰F. CALASSO, *Medio Evo del diritto. I: Le fonti*, Milano, Giuffrè, 1954, p. 172.

¹⁶¹Citato in G. TARELLO, *Storia della cultura giuridica moderna I, Assolutismo e codificazione del diritto*, cit., p. 137.

¹⁶²Cfr. D. QUAGLIONI, *La giustizia nel Medioevo e nella prima età moderna*, cit., p. 137.

¹⁶³Cfr. G. TARELLO, *Storia della cultura giuridica moderna I, Assolutismo e codificazione del diritto*, cit., p. 136.

¹⁶⁴Citato in G. TARELLO, *Storia della cultura giuridica moderna I, Assolutismo e codificazione del diritto*, cit., p. 140. Sul punto si veda P. RILEY, *Leibniz's Political and Moral Philosophy in the Novissima Sinica 1699-1999*, in «*Journal of the History of Ideas*», 60 (1999), pp. 217-239: 218; G. GRUA, *La justice humaine selon Leibniz*, Paris, Presses universitaires de France, 1956, pp. 168-80.

dell'altruismo, della regalità come santità, sono tutti elementi fondanti il pensiero giuridico cinese.

La distinzione tra diritto, morale, e religione di Pufendorf e Thomasius, è per Leibniz inesatta. A suo parere diritto, morale e religione indicano solo tre ragioni per l'esercizio della giustizia. La giustizia è unica, indivisibile ed universale. Il filosofo richiama i tre principi costitutivi del diritto e della giustizia: *neminem laedere* (principio di diritto stretto tipico dello stato di natura), *suum cuique tribuere* (principio di equità tipico dello stato di società), *honeste vivere* (principio di diritto divino, *ius pietatis*, tipico dello stato di società degli uomini con Dio), cui aggiunge il principio della carità del saggio.

Nel suo *Monita quaedam ad Samueli Pufendorfii principia* (1706), Leibniz scrive:

«Neither the norm of conduct itself, nor the essence of the just, depends on [God's] free decision, but rather on eternal truths, objects of the divine intellect [...] Justice follows certain rules of equality and of proportion which are no less founded in the immutable nature of things, and in the divine ideas, than are the principles or arithmetic and of geometry [...] Divine justice and human justice have common rules which can be reduced to a system; and they must be taught in universal jurisprudence»¹⁶⁵.

Bisogna qui ricordare il discorso che Pufendorf fa a proposito di *entia physica* e di *entia moralia*. Il giurista sassone sostiene che la definizione di *entia moralia* renderebbe possibile una scienza morale e giuridica rigorosa. In questo modo poteva darsi una scienza del diritto naturale al pari di una geometria o di una fisica¹⁶⁶. Questa ricerca era in linea con tutto il pensiero giusnaturalistico seicentesco, impegnato ad applicare il modello matematico alle *Geisteswissenschaften*, attraverso la matematizzazione della *Weltanschauung*¹⁶⁷.

¹⁶⁵Citato in P. RILEY, *Leibniz's Political and Moral Philosophy in the Novissima Sinica 1699-1999*, cit., pp. 221-222. Sulla critica di Leibniz al pensiero di Pufendorf si veda anche R. SÈVE, *Leibniz et l'école moderne du droit naturel*, Paris, Presses universitaires de France, 1989, p. 101.

¹⁶⁶Cfr. F. TODESCAN, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico, III, Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Samuel Pufendorf*, cit., pp. 14-15.

¹⁶⁷Cfr. N. BOBBIO, *Il diritto naturale nel secolo XVIII*, Torino, Giappichelli, 1947, p. 32; E. DE ANGELIS, *Il metodo geometrico nella filosofia del Seicento*, Pisa, Università degli studi, Istituto di filosofia, 1964, p. 7.

Gli *entia naturalia* partecipano alla realtà del loro «titolare» in quanto enti fisici. Essi attribuiscono qualità morale ai comportamenti, che nella loro mera fisicità sono assiologicamente neutri. Gli *entia moralia* appaiono dunque come dei “modi” sovrapposti alle cose ed ai movimenti fisici. Gli enti morali sono istituiti attraverso un atto di imposizione, fondato sull'*arbitrium* degli esseri intelligenti. L'*arbitrium* implica in sé la volontà e la libertà di chi agisce. Gli autori possibili per Pufendorf sono: Dio Creatore, e gli esseri umani.

Per Pufendorf gli *entia moralia* rappresentano il vero tessuto connettivo della società entro cui si forma l'idea dell'uomo. Essi sono alla base del sistema del diritto naturale. All'atto di *arbitrium* fondante consegue per Pufendorf la natura e la naturalità della *socialitas* (composta dalla *imbecillitas*, *pravitas* e *amor sui*, ossia i tre punti fondamentali su cui l'autore basa la sua visione dell'uomo)¹⁶⁸. La *socialitas* è il fondamento della legge naturale in quanto rappresenta un «dover essere», un *Sollen*. Per Pufendorf lo stato di natura è uno stato di pace dove l'individuo è guidato dall'uso della *recta ratio*, la quale li insegna a non «erigere il proprio interesse a criterio assoluto della condotta ed a prendere coscienza che l'aggressione generalizzata non è certo il modo migliore di autoconservazione»¹⁶⁹. Egli pone le volontà particolari di fronte alla volontà del sovrano.

Quanto al rapporto fra carità cristiana e saggezza platonica scrive Leibniz:

«General benevolence is charity itself. But the zeal of charity must be directed by knowledge so that we do not err in the estimation of what is best: since in consequence wisdom is the knowledge of the best or of felicity, we cannot perhaps better capture the essence of justice than if we define it as the charity which resides in the wise»¹⁷⁰.

Leibniz pone il diritto naturale ad un livello subordinato rispetto al diritto positivo della società civile. Al saggio sovrano è riconosciuto un ruolo attivo nella

¹⁶⁸Cfr. F. TODESCAN, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico, III, Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Samuel Pufendorf*, cit., p. 27.

¹⁶⁹Ivi, p. 41.

¹⁷⁰Citato in P. RILEY, *Leibniz's Political and Moral Philosophy in the Novissima Sinica 1699-1999*, cit., p. 222. Cfr. anche G.W. LEIBNIZ *De Justitia et Novo Codice*, in *Textes inédits*, II, éd. par G. Grua, Paris, Presses universitaires de France, 1948, pp. 621-622.

promozione della felicità e dell'armonia. Ciò si realizza attraverso il ricorso ad un sistema di valori, e non all'autorità e all'imperio della legge. Al di sopra di questo rovesciamento delle idee dei suoi contemporanei, egli elabora l'ideologia della superiorità del diritto dell'amor di Dio e della sottomessa obbedienza. Scrive Tarello:

«Poiché la società “armonica” con quella divina è – ci vuole poco a intenderlo – quella in cui il saggio sovrano, lungi dall'astenersi dalla legislazione in materia spirituale, invade la sfera più intima degli individui e regola la loro vita nei più minuti dettagli in vista della loro “felicità” e della pace delle loro anime, ecco che l'ideologia di Leibniz si rivela come l'ideologia giuridica dell'assolutismo; di un assolutismo magari illuminato, ma certo non astensionista e tollerante (come quello che si scorge tra le righe pufendorfiane), ma anzi assai invadente»¹⁷¹.

Tarello ricollega le idee di Leibniz alla «piccola società in cui Leibniz viveva come bibliotecario di un principotto, che gli permetteva di studiare in pace e con qualche onore e prebenda»¹⁷². Tarello non fa alcun riferimento alla conoscenza del pensiero giuridico cinese di Leibniz, dove invece maggiormente è evidente il suo debito verso la cultura giuridica cinese. Leibniz vede nell'impero cinese la realizzazione del suo governo ideale, dove le verità eterne della morale ed il modello del governante saggio limitano il potere assoluto del sovrano. Nella concezione della sovranità di Leibniz sono presenti tutti gli elementi della teoria della sovranità assoluta della modernità. Basta qui ricordare Bodin:

«Se si afferma che ha potere assoluto colui che non è soggetto ad alcuna legge, non troveremo mai nessun principe sovrano cui possa adattarsi questa formula: tutti i principi della terra sono soggetti alle leggi di Dio e della natura, oltre che a diverse leggi umane comuni a tutti i popoli»¹⁷³.

¹⁷¹G. TARELLO, *Storia della cultura giuridica moderna I, Assolutismo e codificazione del diritto*, cit., p. 143.

¹⁷²Ivi, pp. 143-144.

¹⁷³J. BODIN, *I sei libri dello Stato*, I, a c. di M. Isnardi Parente, Torino, Utet, 1988², p. 357.

Fra tali principi della terra è da annoverare anche il sovrano cinese. Egli investito del suo potere dal Decreto Celeste, era da questo vincolato ad una determinata condotta virtuosa.

A differenza di quanto avrebbe sostenuto Wolff sul bisogno della rivelazione per il pensiero cinese, Leibniz

«Claims that revelation or Scripture is not absolutely morally essential because “another kind of grace” -namely the “contemplation of nature”, leading to love for God as “superior to everything” in perfection- is sufficient provided that the contemplators of nature “are not lacking in good will” and that their contemplations are aided from “on high”. To propose grace as a kind of moral alternative to revelation and then to transform grace itself into divinely aided “contemplation of nature”, is to transform fundamental points of Christian doctrine into scientific enlightenment»¹⁷⁴.

La contemplazione della natura era la chiave di lettura per l'accesso alle verità eterne. Per avere successo in ciò l'uomo deve fare ricorso alla ragione, voce di Dio nell'animo umano, che non necessita della rivelazione per accedere alla comprensione dell'universo.

La peculiarità di Leibniz è nell'uso, atipico per i suoi contemporanei, che fa delle nozioni di religione, ragione, diritto e giustizia. La tradizione classica è considerata in parallelo con l'insegnamento teologico, che, grazie all'esperienza cinese, viene ora illuminato dal lume della ragione. Il prodotto finale è una religione naturale razionale fondata su principi condivisi dal diritto naturale e dal diritto divino. Le radici teologiche del pensiero leibniziano derivano proprio dal tentativo di dialogo con la cultura cinese e la tradizione teologica europea. L'equilibrio così trovato sarebbe stato successivamente laicizzato da Wolff e dai deisti francesi¹⁷⁵.

¹⁷⁴P. RILEY, *Leibniz's Political and Moral Philosophy in the Novissima Sinica 1699-1999*, cit., p. 234.

¹⁷⁵Nel dialogo transculturale il prevalere dell'aspetto laico su quello cristiano, in qualche modo è la misura della prevalenza dell'immagine cinese sulla tradizione europea. Gli strumenti della ragione, che vengono impiegati per comprendere la cultura cinese, spostano l'attenzione sul mezzo e non sul risultato. Le similitudini infatti passano in secondo piano, e la ragione diventa lo strumento per eccellenza, con il quale costruire un nuovo ordine giuridico.

Il messaggio che Leibniz lascia alle generazioni successive vede il pensiero giuridico cinese dotato di una concezione della giustizia, così come intesa nella sua esperienza, indipendente dalla rivelazione cristiana, e definita razionalmente.

Heinecke, nel proemio alle *Praelectiones academicae in Hugonis Grotii De iure belli ac pacis*, Berlino 1744, argomenta su Grozio e sulla possibilità dell'esistenza di un diritto di natura quand'anche Dio non esistesse. Tra gli argomenti a favore dell'esistenza di un diritto di natura indipendente dall'esistenza di Dio, Heinecke cita esempi tratti dall'esperienza:

«2) Idem probant experientia. Nam si consideremus atheos in rep. uiuentes, ii plerumque ciuilitate boni sunt, et id de plerisque atheis ostendere conatus est BAILIUS in Dictionario historico critico sub articulis Spinoza, Zenon et aliis. Cur uero? quia ratio eos docet abstinendum esse ab his criminibus, etsi non esset DEUS. In primis urgeri potest exemplum Sinensium. Maximi hi sunt Spinosistae, nihilque eorum philosophia differt a dogmatibus Spinozae: et tamen LEIBNITIVS in praefatione nouissimis Sinicis praemissa docet, non esse ullam gentem iustitiae studiosiorem Sinensi. Quis itaque dubitet, iuri naturali locum fore, etiamsi non sit Deus?»¹⁷⁶.

Nella citazione a titolo esemplificativo della presenza di una concezione della giustizia nelle teorie laiche, o atee, Heinecke cita Bayle e le voci «Spinoza» e «Zenone» del suo *Dictionnaire historique et critique*¹⁷⁷, nonché l'esempio dei cinesi. Questi vengono definiti come dei perfetti spinozisti¹⁷⁸, volendone così rimarcare il

¹⁷⁶H.G. HEINECKE, *Praelectiones academicae in Hugonis Grotii De iure belli et pacis libros III.*, Berolini 1744, ad prooemium, § 11, pp. 18-19.

¹⁷⁷L'attenzione di Bayle per la cultura cinese è più verso le dottrine buddiste e le loro similitudini con gli autori classici, piuttosto che verso il pensiero confuciano. Egli trovò interessanti le similitudini fra le pratiche animistiche cinesi e le idee di Spinoza. Queste similitudini furono confermate anche da Malebranche nel suo *Entretien d'un philosophe chretien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu* del 1708. Su Malebranche e la sua interpretazione del pensiero cinese si rinvia a D.E. MUNGELLO, *Malebranche and Chinese Philosophy*, in «Journal of the History of Ideas», 41, 4 (1980), pp. 551-578.

¹⁷⁸Non è possibile in questa sede ricostruire tutto il percorso intellettuale che portò all'equiparazione fra spinozismo e filosofia cinese. È sufficiente qui ricordare la conclusione di Mungello, *Malebranche and Chinese Philosophy*, cit., p. 562: «There was a tendency in Seventeenth and Eighteenth century Europe to connect Spinoza's philosophy with Chinese philosophy. The perception of similarities between the two philosophies is not without some basis, but it was carried to extremes by the inability of Christian thinkers to distinguish differences between philosophies outside

carattere ateo del pensiero filosofico, ma allo stesso tempo si cita Leibniz ed il suo contributo alla dimostrazione dell'esistenza della nozione di giustizia presso il popolo cinese. Nel discorso di Heinecke sull'esistenza di un giusto antecedente rispetto a Dio, l'idea di Leibniz e della giustizia in Cina inizia a prendere toni sempre più laicizzanti. Leibniz viene sempre più utilizzato nel discorso dei suoi contemporanei in toni razionalistici e laicizzanti, che tralasciano il grande ruolo che le idee teologiche hanno avuto nella sua riflessione. Il contributo di Leibniz sarà interpretato dagli Illuministi sempre più a favore delle teorie intellettualistiche, che vogliono il prevalere della ragione universale, rispetto alla tesi volontaristica espressa nella *lex divina*.

La riflessione di Leibniz in questo senso ricorda molto *l'etiamsi daremus* di Grozio. Egli infatti costruisce un sistema giuridico basato su principi universali, che sono validi anche lì dove non c'è la rivelazione cristiana (in Cina, massima espressione di diversità per la cultura europea), ma non nega l'esistenza di Dio, anzi auspica la divulgazione universale della religione cattolica, riunita in un'unica confessione.

Sul punto Pufendorf opera una saldatura fra motivo volontaristico e motivo razionalistico. Di conseguenza Dio con atto di libera volontà crea l'uomo, un determinato cosmo, un determinato universo etico, una *lex naturalis* e la ragione può

of the orthodox Christian line. Spinozism was heterodox because it was monist philosophy, that is, reality is reducible to one substance, whereas for Christianity there are two fundamental and irreconcilable substances-matter and spirit. Spinoza called this one substance God or Nature (*Deus sive Natura*) which is infinite and has infinite attributes each with infinite modes. Spinozism was also heterodox because of its alleged pantheism, thus obliterating the fundamental Christian distinction between God as creator and the world as creation. Spinoza also denied any sense of conscious personality to God. In addition, Spinoza's alleged pantheism eliminated the Christian sense of free will by making God responsible for all actions and denying personal choice to the individual. Chinese philosophy was linked to Spinozism because certain interpreters of Chinese philosophy had held that the Chinese recognized only one substance which consists of matter in degrees ranging between gross and rarified. These interpreters held that the two basic Chinese states of being, *li*, and *ch'i*, were not really separate substances. For example, Longobardi had argued that *li* was not regarded by the Chinese as a spiritual substance, but only as rarified matter. In De Lionne's view, *li* is not sufficiently independent, intelligent, nor free to be regarded as a spiritual substance. Neither Longobardi nor De Lionne saw the *li* as having any features of personality. Of course, there were other interpreters, particularly the Jesuits, who disagreed with these views and argued not only that these interpretations of *li* and *ch'i* were inaccurate but that they were limited to only one school of Chinese philosophy and were therefore based on an incomplete survey of Chinese philosophy».

muoversi per conoscere esaustivamente questo universo¹⁷⁹. Tale conoscenza poteva operare *more geometrico*. Pufendorf teorizza un sistema razionale di leggi che esclude la fede ma richiede Dio, che rinuncia alla teologia, ma ammette la religione naturale. Egli tiene sempre distinte la filosofia e la teologia. La legge naturale è ordinata per la comprensione di tutti i popoli, e quindi non può disciplinare questioni religiose come la caduta di Adamo, le origini del peccato ed il Sacrificio di Cristo ecc... La legge naturale si fonda sulla religione naturale¹⁸⁰, resa comprensibile all'uomo attraverso l'uso della ragione. Ambito di competenza del diritto naturale è la disciplina delle azioni esteriori dell'individuo, nei suoi rapporti con gli altri. Il diritto naturale diventa con Pufendorf una scienza umana dipendente dalla sola *ratio* umana.

Scopo di Pufendorf è quello di costruire una disciplina del diritto naturale partendo da autonomi fondamenti, in modo che sia adatto a tutti gli uomini, indipendentemente dalle loro convinzioni religiose, e non di costruire un sistema teologico radicalmente nuovo¹⁸¹. Egli rende il diritto naturale terreno, prescindendo dalle questioni metafisiche e dalle teorizzazioni, sulla scia della dottrina scolastica, della legge naturale come partecipazione alla legge eterna. Qui la grande «mutilazione» di questa disciplina denunciata da Leibniz¹⁸². Tale differenza nel pensiero dei due filosofi può trovare un'ulteriore ragione nella diversa attenzione che essi prestano alla cultura cinese. Pufendorf infatti riflette meno sui fondamenti della cultura cinese, e quindi l'anelito all'universalità ed eternità delle teorie trova poco slancio. Inoltre non troviamo nel sassone alcun riferimento a teorie ecumeniche universalizzanti. In questo senso Pufendorf appare più legato alla religione dello stesso Leibniz. Egli, limitando il diritto naturale alla vita terrena, riconosce pieno potere a Dio nella salvezza dell'uomo. Questa non dipende dalla condotta dell'uomo,

¹⁷⁹Cfr. E. DE ANGELIS, *Il metodo geometrico nella filosofia del Seicento*, Pisa, Università degli studi, Istituto di filosofia, 1964, p. 7; F. TODESCAN, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico, III, Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Samuel Pufendorf*, cit., p. 83.

¹⁸⁰F. TODESCAN, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico, III, Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Samuel Pufendorf*, cit., p. 87.

¹⁸¹Ivi, p. 89.

¹⁸²Cfr. N. BOBBIO, *Leibniz e Pufendorf*, in *Da Hobbes a Marx*, Napoli, Morano, 1971², pp. 143, 144.

ne da alcun merito, ma semplicemente è rimessa alla grazia di Dio¹⁸³. La commistione fra diritto naturale e metafisica operata da Leibniz avrebbe contribuito alla laicizzazione della morale.

6. Wolff

Wolff condivise il sistema filosofico di Leibniz, ma accentuò maggiormente l'aspetto materialistico della dottrina confuciana. Egli iniziò a studiare la filosofia cinese tre anni dopo il suo arrivo presso l'università pietista di Halle, dopo essersi accreditato come esperto matematico. Egli restò sempre in contatto epistolare con Leibniz. Una delle prime fonti della cultura cinese per Wolff fu l'opera di padre Francisco Noël, *Observationes Mathematicæ et Physicæ in India et China factæ ab anno 1684 usque ad annum 1708* pubblicata a Praga nel 1710¹⁸⁴. L'opera trattava della storia, della cronologia, della geografia cinese nonché allegava una traduzione nella forma di un resoconto dei sei Classici cinesi. L'opera era una traduzione letterale dei testi con scarso rilievo per i commenti¹⁸⁵. L'interesse di Wolff per la cultura cinese fu costantemente ostacolato dai suoi colleghi, avversari dell'ateismo.

Wolff nel 1721 diede la sua famosa *lectio* intitolata *De Sinarum Philosophia practica*, in cui si sforzò di dimostrare le similitudini fra il pensiero cinese sulla morale e sulla politica con il proprio pensiero. La *lectio* attrasse oltre mille persone. In quell'occasione Wolff:

¹⁸³F. TODESCAN, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico, III, Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Samuel Pufendorf*, cit., p. 92.

¹⁸⁴Sull'opera del gesuita si veda L. PFISTER, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jesuites de l'ancienne mission de Chine*, Shanghai, Mission Catholique, 1932, I, pp. 414-419.

¹⁸⁵Cfr. A. REICHWEIN, *China and Europe. Intellectual and Artistic Contacts in the Eighteenth Century*, cit., p. 162.

«Pointed out that China, the nation with the longest continuous historical record, enjoying in eighteenth-century Europe a brilliant reputation for intellectual and cultural achievements, possessed in the Confucian tradition a non-Christian philosophical system based on human reason and the example of nature. Wolff looked upon the rational Confucian system as practical substantiation of his own teachings regarding the efficacy of human reason in meeting the problems of daily life. He emphasized especially that the Chinese learned of duty and virtue from nature rather than revelation, and that they depended upon reason rather than divine guidance in discerning between good and evil, particularly at the personal level»¹⁸⁶.

Ritornano in Wolff gli stessi apprezzamenti per la cultura cinese da espressi in precedenza dal suo maestro.

La continuità dei resoconti storici aveva permesso ai filosofi cinesi di riassumere i prodotti dell'esperienza di governo imperiale in Cina. Wolff non credeva nell'esistenza di Confucio come un individuo singolo, bensì ipotizzava l'esistenza di una scuola che ebbe il merito di raccogliere, rimeditare e tramandare una tradizione¹⁸⁷.

L'esempio cinese era la conferma della natura buona dell'essere umano e della sua inclinazione a compiere azioni positive, senza il bisogno di ricorrere alla religione cristiana per vivere secondo morale¹⁸⁸. La *lectio* fu condannata dai colleghi di Wolff come eretica e sostenitrice di dottrine sovversive. Tra i maggiori oppositori del filosofo appare Joachim Lange, che diede inizio alla vulgata nei circoli teologici e nella corte imperiale per cui il pensiero di Wolff:

«Is a poor philosophy for a Christian thinker to hold which has nothing more to recommend it than that it displays a certain similarity to the teachings of a heathen philosopher»¹⁸⁹.

¹⁸⁶D.F. LACH, *The Sinophilism of Christian Wolff (1679-1754)*, cit., p. 563.

¹⁸⁷Cfr. M. LARRIMORE, *Orientalism and Antivoluntarism in the History of Ethics: On Christian Wolff's "Oratio de Sinarum Philosophia Practica"*, cit., p. 196.

¹⁸⁸Cfr. M. CAMPO, *Christiano Wolff e il razionalismo precritico*, Milano, Vita e Pensiero, 1939 (rist. New York, Olms, 1980), II, pp. 516-546.

È evidente la portata secolarizzante della conoscenza della Cina sulle idee filosofiche europee. Allo stesso tempo i gesuiti difesero le teorie di Wolff e nel 1722 pubblicarono anche una versione parziale della sua *lectio*, ottenendo l'approvazione dell'inquisizione. Il filosofo non fu avvisato in anticipo della pubblicazione e ciò ruppe ogni comunicazione con i missionari.

Il dissenso raggiunse il culmine quando Wolff fu condannato all'elidio da Federico Guglielmo, che lo accusò di avere diffuso idee contrarie alla religione rivelata dalle stesse parole di Dio. Il fatto divenne di pubblico dominio in Europa, ed il mondo accademico europeo si divise in due opposti partiti. Tra i sostenitori del filosofo troviamo le università di Marburg, la Swedish Royal Academy, le università di Leyden e di Bologna, nonché lo zar Pietro il Grande, il quale offrì al filosofo la vice presidenza dell'accademia di San Pietroburgo. Nonostante il rifiuto, Wolff beneficiò di una pensione come professore onorario nell'Università di San Pietroburgo.

Nel 1726 Wolff pubblicò a Francoforte la versione definitiva, corredata di note, della sua orazione intitolata *Oratio de Sinarum Philosophia Practica, In Solemni Panegyri Recitata Cum In Ipso Academiae Hallensis Natali XXVIII. d. XII Julii A.O.R. 1721. Fasces Prorectorales Successori Traderet, Notis Uberioribus Illustrata*¹⁹⁰. Nell'opera a stampa l'autore mostra grande confidenza con le opere riguardanti la Cina pubblicate in Europa. Gli autori maggiormente citati sono Martino Martini, Philippe Couplet e J. H. Schall. La pubblicazione suscitò una forte reazione del mondo accademico europeo. Si stima che furono pubblicati circa duecento trattati, di cui cento trenta in polemica con Wolff. Altra conseguenza della polemica fu la riforma del sistema universitario ad opera di Federico Guglielmo, che

¹⁸⁹D.F. LACH, *The Sinophilism of Christian Wolff (1679-1754)*, cit., p. 565. Lange fu colui che maggiormente difese l'esigenza di proibire l'insegnamento della filosofia a Wolff ed ebbe un ruolo centrale nella disputa presso la corte di Federico Guglielmo. Una serie di libelli di accusa e difesa furono scritti da Lange e da Wolff per contrastare le tesi avversarie. Sulla posizione di Lange di veda M. LARRIMORE, *Orientalism and Antivoluntarism in the History of Ethics: On Christian Wolff's "Oratio de Sinarum Philosophia Practica"*, cit., pp. 206-208.

¹⁹⁰Una versione del testo tradotta in inglese è disponibile in J. CHING, W.G. OXTOBY (ed. by), *Moral Enlightenment: Leibniz and Wolff on China*, cit. Per una riflessione critica si rinvia a M. LARRIMORE, *Orientalism and Antivoluntarism in the History of Ethics: On Christian Wolff's "Oratio de Sinarum Philosophia Practica"*, cit., pp. 189-219; M. CAMPO, *Christiano Wolff e il razionalismo precritico*, cit.

obbligò gli studenti a studiare per due anni teologia e proibì l'insegnamento della filosofia razionale.

La polemica imperante in Europa spinse molti studiosi ad occuparsi della filosofia cinese¹⁹¹. Tra questi Georg Bernhard Bülfinger (1693-1750), allievo di Leibniz, studiò il Confucianesimo, arrivando a risultati parzialmente diversi da quelli del suo maestro. Nel 1724 pubblicò a Francoforte il suo *Specimen doctrinae veterum Sinarum moralis et politicae*, in cui difese la posizione di Wolff, ma sottolineò come la mancanza della rivelazione rendesse la filosofia confuciana imperfetta ed incompleta. Egli inoltre condivise la convinzione del suo maestro per cui non esistevano restrizioni culturali affinché i cinesi potessero diventare dei buoni cristiani.

Un passo importante nella riflessione sul pensiero giuridico fu compiuto da Wolff con la pubblicazione nel 1750 del *De rege philosophante et philosopho regnante*, dove egli innalza la forma di governo cinese a modello di dispotismo illuminato. Scrive Wolff dell'arte di governo cinese:

«Let no one presume to judge contemptuously of the Chinese emperors, as if their Form of Government would lose in the Comparison with that of other Kings and Princes in the World. 'Tis a thing well known that the Empire of China is of a vast extent, divided into fifteen very large provinces, each of which are unanimously agreed by all Travellers into China, to deserve the Name of large kingdoms rather than Provinces.

The three first Emperors, settled that Model of Government, wherein it now excels all other Models in the World, and which has for so many thousand years back flourished, and still continues to flourish at this Day, whilst other Monarchies and Kingdoms have had their final Period and Dissolution [...] Should it be objected that a Ruler, can not possibly be supposed Master of the Time and Opportunity requisite for the Business of Invention, and of philosophical Reasonings, without neglecting the affairs of a vast Empire; the

¹⁹¹Tra questi figurano Johann Franciscus Buddeus (1667-1729), Jakop Friedrich Reimann (1668-1743).

Example of these great Men, who never suffered themselves to fail in any Thing, that seemed to have the least Relation to the Business of Rulers, is a sufficient Refutation [...] This is the case of the Chinese, among whom Kings were Philosophers, and Philosophers Kings [...] The Chinese Emperors [...] were furnished with a Stock of Philosophy, and by its Means they modelled their Government; and not having any Model of Government to copy after, not any compleat System of civil or political Philosophy to apply, they were by Dint of Genius carried [...] to reduce the Notion of a Commonwealth to that of a House or Family, and under the Person of the Head of the Family [...] Nor are we to imagine that the Empire of China was constituted by any premature or precipitate Measures. Before even they thought of so arduous an Affair, they first applied themselves duly to form their own Conduct and Actions [...] Again the Chinese had a Custom, as appears from the Works of Confucius and Mencius, in Things of an arduous Nature to consult the Philosophers, who were of the Council of the petty Princes [...] For the philosophers excelled, and far surpassed all others in political knowledge [...] What the Love of Truth, which Philosophy itself inspires, can effect in Rulers, the Chinese Emperors [...] are pregnant Instances [...] For Yao turning his whole Attention to the Miscarriages of his People, and to the public Calamities, did by his great Penetration inquire into the Reasons of both, and wholly bent upon finishing the Form of Government, he principally applied his Attention whether by prudent Laws, and by his own Example he might not prevent any Misconduct of the Subjects, and by a better Method of Government obviate public calamities»¹⁹².

Il difetto della filosofia cinese per Wolff consisteva nell'incapacità di esprimere i suoi concetti in una forma sufficientemente chiara e distinta, e quindi

¹⁹²Il passo citato è un estratto della traduzione inglese del *De rege philosophante et philosopho regnante*, pubblicata nel 1750 a Londra con il titolo *The Real Happiness of a People under a Philosophical King Demonstrated; Not only from the Nature of Things, but from the undoubted Experience of the Chinese under their first Founder Fohi, and his Illustrious Successors, Hoam Ti, and Xin Num*. Il passo citato nel testo è riportato in D.F. LACH, *The Sinophilism of Christian Wolff (1679-1754)*, cit., pp. 569-570.

nell'impossibilità di formulare determinate proposizioni inserite in un sistema dimostrativo. Questa tendenza culturale era all'origine dell'apparente mancanza di una definizione chiara per la concezione di Dio. Wolff infatti non affermò mai l'ateismo del pensiero cinese, ma sottolineò appunto la mancanza di una definizione chiara. In questo senso la filosofia cinese non costituiva un buon esempio, perché non era riducibile ad un sistema coerente, in quanto mancante di postulati chiari. Questa caratteristica della cultura cinese è stata già descritta nel primo capitolo, ma è interessante qui notare come viene recepita dal pensiero giuridico settecentesco che getta le basi della codificazione. Se nel Seicento si elogiava il pensiero cinese per la mancanza di nozioni, o più in generale del bisogno della definizione, in quanto ciò lasciava spazio al ricorso alla pratica ed alla consuetudine, nel Settecento il bisogno dell'esposizione chiara e dell'incontrovertibilità del linguaggio, che prende come modello la certezza del ragionamento matematico (prodromi della codificazione), rende il pensiero cinese imperfetto. È evidente come sia nel Seicento che nel Settecento si ignorava la politica della rettificazione dei nomi di stampo confuciano. Scopo di questa politica, che Confucio individua come il primo passo che il sovrano saggio deve compiere per rendere effettiva la sua attività di governo, era proprio quello di eliminare l'ambiguità semantica del comando politico. In questo modo la certezza del comando e della condotta richiesta, così come della pena conseguente, sarebbero state garantite. All'origine dell'incomprensione europea è soprattutto la scarsa conoscenza della lingua cinese. Ancora una volta questa inficia la conoscenza della cultura giuridica cinese ed conduce a conclusioni falsanti. Allo stesso tempo la letteratura sulla Cina presta poca attenzione a questo passaggio dei dialoghi. Ciò è imputabile al diffuso carattere antologico con cui venivano presentate le opere classiche cinesi al pubblico europeo.

In questa riflessione wolffiana sul bisogno della definizione è evidente l'influenza di Leibniz e della sua riflessione intorno ai problemi logici e alla definizione di proposizioni giuridiche vere¹⁹³. In questa ricerca di perfezione del dato razionale di

¹⁹³G. TARELLO, *Storia della cultura giuridica moderna I, Assolutismo e codificazione del diritto*, cit., pp. 135-140.

Wolff e Leibniz risiede tutta la modernità del loro pensiero. L'esperienza cinese fu da loro usata come ulteriore argomentazione a favore delle loro idee. Il ruolo centrale attribuito alla ragione dalla filosofia razionalistica come elemento di completezza e coerenza del sistema giuridico, sarebbe stato in seguito attribuito alla volontà dell'organo legislativo dalla filosofia giuridica incamminata verso tesi positivistiche. In una definizione della legge come espressione di una volontà sovrana, in caso di incompletezza del sistema, bisognava solo rivolgersi all'organo competente (un esempio sarà l'istituto del *référé législatif*). In questo passaggio la filosofia giuridica cinese è partecipe di quel tentativo filosofico giuridico di riduzione del diritto a norme regolate dalla ragione, e non espressione di un potere sovrano. In questo senso la Cina ritorna ad essere il governo del dispotismo illuminato, dove la ragione guida il sovrano nella comprensione della virtù e del giusto. Nonostante ciò l'ideale wolffiano di un governo razionale ed illuminato, capace di promuovere la felicità civile, non era completamente realizzato in Cina.

Per Larrimore lo scopo del ricorso di Wolff alla cultura cinese era parte della concettualizzazione di un'etica religiosa antivolontaristica¹⁹⁴. Egli infatti avversò ogni concezione volontaristica, e fu un sostenitore della scolastica e del pensiero di Grozio. Wolff accettò l'idea leibniziana di un'armonia prestabilita. Il suo rigore metodologico invece fu ispirato da Cartesio.

Wolff sottolineò come la comprensione della natura umana fosse al centro dell'indagine dei filosofi cinesi. Lo scopo era quello di aspirare al bene, sia in capo ai singoli soggetti sia in capo alla comunità. La condotta perfetta era dunque delineata attraverso l'indagine dell'esperienza ed il giudizio positivo o negativo delle condotte. Per i cinesi, puntualizzava Wolff, la virtù non consiste nell'obbedienza al comando del superiore, ma nella capacità di comprendere ciò che è buono ed agire in base ad esso. Per riuscire in ciò era necessario assicurare un buon sistema educativo.

¹⁹⁴Wolff trattò lungamente dell'esperienza cinese anche nel suo *Jus Gentium* pubblicato in otto volumi tra il 1740 ed il 1748, elogiando in particolare la politica economica cinese. M. LARRIMORE, *Orientalism and Antivoluntarism in the History of Ethics: On Christian Wolff's "Oratio de Sinarum Philosophia Practica"*, cit., p. 192.

L'originalità cinese, secondo il filosofo, stava nel ricorrere agli imperatori leggendari e ai filosofi per mostrare condotte virtuose e non alla legge.

Wolff individua tre gradi della virtù, la virtù filosofica, la pietà filosofica, la virtù teologica o cristiana:

«The mind either represents to itself the changes in the inner as well as outer state of man that result from an action; or it uses as motives the attributes of God and Providence, and even His authority; or finally its motives are provided by divinely revealed truths for which there is no natural evidence; thus are those truths concerning Jesus Christ, the savior of the human race which we believe as foundation for our religion. Those who judge their acts by their results, determine their actions only through the guidance of reason, and their virtues are due only to the powers of nature. Those whose actions are determined by the consideration of divine perfections and of Providence, as seen only by the light of reason, derive their virtues from natural religion. Finally, the virtues of those who are motivated by the divinely revealed truths for which there is no natural evidence must be credited to the powers of grace»¹⁹⁵.

Secondo Wolff i cinesi avevano raggiunto solo il livello più basso di virtù. La novità dei cinesi, che Wolff auspicava di realizzare in Europa, era il loro punto di partenza per la costruzione della loro idea di virtù, ossia l'esperienza della natura e non la rivelazione. Questa asserzione era in evidente conflitto con l'etica teologica dei pietisti e dei suoi colleghi di Halle. A sostegno della sua tesi il filosofo matematico allegò tre esempi. Il primo è tratto dal sistema educativo cinese e dalla sua distinzione in due livelli, considerato compatibile con la teoria aristotelica. I cinesi conoscevano un livello base di educazione, corrispondente alla parte più bassa dell'anima, in cui si educavano le percezioni. Il livello più alto era riservato ai leader e riguardava lo sviluppo degli strumenti per la comprensione, per l'uso della ragione e per l'espressione della libera volontà. Il secondo esempio consisteva nel porre la comprensione come base per l'addestramento della volontà. Il terzo esempio era

¹⁹⁵J. CHING, W.G. OXTOBY (ed. by), *Moral Enlightenment: Leibniz and Wolff on China*, cit., p. 161.

tratto dai riti prenatali, ossia dai canti edificanti per donne gestanti, considerati una forma di educazione prenatale.

Quanto alla traduzione del termine *tian* e all'esistenza di Dio in Cina, Wolff ritenne che i cinesi avevano solo una concezione indefinita di divinità, utilizzata principalmente come guida per l'amministrazione dello stato e del popolo. Egli inoltre sottolineò come nei classici cinesi non si legge mai di doveri verso Dio. Wolff concluse che se i cinesi conoscevano Dio, lo conoscevano solo in maniera confusa:

«I do not say that the ancient Chinese (including Confucius) were atheists. An atheist, you see, is someone who denies that there is a God. But one cannot deny God if one does not understand distinctly what God is. I do not doubt that the ancient Chinese and even Confucius admitted that there was some kind of Creator. But I am certain that they did not know his attributes. They had a confused notion of the Godhead [...] But a distinct idea is required for natural religion»¹⁹⁶.

Wolff in questo passaggio fa un passo avanti nella riflessione sulla definizione di Dio nella cultura cinese. Egli prescinde dall'indagine scientifica del termine, per constatare l'incertezza formale del termine stesso. Inoltre egli distingue la filosofia cinese dalla religione naturale. Ciò è coerente con la sua posizione circa la virtù ed il suo livello di sviluppo in Cina. L'assenza di una definizione chiara del concetto di Dio, secondo Wolff, era la causa dell'incompletezza delle intenzioni del prototipo cinese del saggio. Ciò non avrebbe mai permesso ai cinesi di superare lo stadio più basso della virtù. In questa riflessione di Wolff si consuma un ulteriore passaggio verso il razionalismo definitivo, per cui se non esiste una definizione chiara di un concetto allora non esiste neanche il concetto stesso. Se Leibniz, più vicino alle idee giusnaturalistiche e alla tradizione scolastica, poteva ritrovare gli attributi occidentali di Dio nei concetti filosofici cinesi, preferendo la prassi alla forma, Wolff, maggiormente radicato nel pensiero illuministico, vede i difetti di forma e si arresta davanti ad essi. Qui è evidente la distanza tra i due pensatori rispetto alla cultura

¹⁹⁶Passo citato in M. LARRIMORE, *Orientalism and Antivoluntarism in the History of Ethics: On Christian Wolff's "Oratio de Sinarum Philosophia Practica"*, cit., p. 202.

cinese. Tale differenza implica un giudizio di valore diverso della cultura cinese stessa, che Wolff esalta meno rispetto a Leibniz¹⁹⁷.

Il modo in cui le tre virtù si realizzavano era così scandito:

«An action can only be regarded as perfect/complete, when by its undertaking a man satisfies his obligation in all its parts, so that, through these very actions, he presents himself as a man, who uses his reason justly; as a creation, which honors its creator; as a servant and subject, who is obedient to his lord and king; and as a Christian, who recognizes the great gift [Wohlthat] of salvation, and makes use of his illuminated understanding»¹⁹⁸.

Sul rapporto fra religione, condotta morale e obbligazione morale, Wolff richiama una questione centrale per tutto il pensiero moderno:

«While, with Grotius and our other theologians, I claimed that even in *hypothesi impossibili athei*, or, on the impossible condition that there were no God, a law of nature must be granted, in order to persuade those of their foolishness, who are attracted to atheism, because they think they can then live as they please; I also went further and showed that the creator of this natural obligation is God and that he also obligates man in another way to govern his actions in such a way that they contribute to his perfection, indeed to that of the whole human race and the whole world. Insofar as God obligates us, we must regard him as the lawgiver of the natural law. However, since I found that men regard the law as a burden and imagine that God has limited their liberty out of mere thirst for power, I have shown how God is as a father with regard to the law of nature, in that he has given us a law which is a means whereby we can achieve happiness in the world. To this end I have shown that happiness is a state of enduring, or unchanging joy and is linked to virtue as unhappiness is to vice, and have also disentangled the concepts of

¹⁹⁷La diversità dei metodi di indagine della cultura cinese ci può dare la misura della differenza fra il pensiero di questi due filosofi, tema questo molto discusso nella storiografia filosofica. Cfr. G. TARELLO, *Storia della cultura giuridica moderna I, Assolutismo e codificazione del diritto*, cit., p. 146, dove non si fa alcun cenno alla cultura cinese.

¹⁹⁸Passo citato in M. LARRIMORE, *Orientalism and Antivoluntarism in the History of Ethics: On Christian Wolff's "Oratio de Sinarum Philosophia Practica"*, cit., 203.

virtue, vice, law, blessedness or the highest good, as the philosophers call it, and human weakness, and shown especially that virtue is more glorious than a self-serving being, or the work of a hireling, which is the result only of fear of punishment or the hope of reward. In my notes to the *Oratio* on the *philosophia practica* of the Chinese, and in part also in the *Oratio* itself, I have shown that the Chinese and their great teacher Confucius recognized the ground of the natural law and natural obligation along with the true nature of virtue, although they did not have these concepts sufficiently thoroughly in the absence of knowledge of God»¹⁹⁹.

Wolff sostiene che l'esempio cinese è la prova per cui la legge naturale è accessibile a tutti i popoli. Infatti anche se i cinesi non riconoscono in Dio il fondatore delle leggi di natura, il loro esempio dimostra come l'etica antivolontaristica fosse realizzabile, come l'ateismo non fosse un vizio in sé, e come la filosofia fosse la base indispensabile per la vita religiosa.

L'argomentazione di Wolff riprende l'ipotesi groziana dell'*Etiamsi daremus*, affermando la possibilità di un diritto di natura, o di una condotta virtuosa, concepita al di fuori del pensiero teologico. Nel caso wolffiano l'esempio di tale possibilità arriva dall'esperienza cinese. Allo stesso tempo nessuno dei due nega l'esistenza di Dio. Citando Confucio, Wolff ribadisce come la virtù fosse essenziale per la felicità e per governare un paese senza il ricorso alla minaccia della punizione. Wolff non vuole importare l'insegnamento confuciano e tanto meno attaccare il pensiero religioso. Egli, trattando del caso cinese, vuole enfatizzare un tratto comune e centrale alle due culture, ossia la ricerca della virtù, senza per questo professare la necessità dell'abbandono della religione cattolica. Al contrario proprio questo tratto comune dimostrava la correttezza del pensiero teologico in tema di diritto naturale e di condotta umana.

La riflessione di Wolff sulla comprensione e sulla conoscenza come base per una condotta virtuosa, nonché il ruolo della rivelazione in questo processo richiama

¹⁹⁹Passo citato in M. LARRIMORE, *Orientalism and Antivoluntarism in the History of Ethics: On Christian Wolff's "Oratio de Sinarum Philosophia Practica"*, cit., p. 204.

all'attenzione due saggi di Locke *Essay Concerning Human Understanding*, e *Reasonableness of Christianity, As delivered in the Scriptures*. In questi saggi Locke sottolinea il ruolo centrale della ragione nella comprensione e applicazione delle verità della morale ai casi particolari, nonché il ruolo centrale delle rivelazione cristiana per l'accesso alla verità. Come Wolff anche Locke vede nella mancanza della rivelazione in Cina un limite alla teoria confuciana²⁰⁰. Locke non crede che la ragione naturale possa bastare per comprendere la morale e riconosce alle Sacre scritture il compito di insegnare a comprendere la morale. Lo studio della morale non è sufficiente per Locke a formare completamente un uomo destinato alla guida della nazione. Lo studio sull'origine delle società e sullo sviluppo del potere politico era ugualmente fondamentale. Locke su questo tema rinviava all'opera di Pufendorf *De Jure Naturali et Gentium*. In questo senso lo studio dell'esperienza cinese diventa fondamentale per la piena formazione dell'uomo politico moderno. Ritorna qui l'esigenza della completezza ed unitarietà dei saperi utili all'arte di governo che già Botero aveva individuato nelle tre opere: *Relazioni Universali*, *Cause della grandezza delle città*, *Della Ragion di Stato*.

Leibniz e Wolff concordano nel loro atteggiamento ideologico che vuole l'organizzazione politica dei principati tedeschi ispirata all'assolutismo pedagogico. Basi dell'assolutismo pedagogico erano: una concezione del diritto naturale egualitario, di cui il diritto positivo, composto di leggi astratte (e perciò eguali), ne è un prolungamento in quanto volto al bene e alla sicurezza comune; il principio della benevolenza del sovrano²⁰¹. Il sovrano deve fare in modo che la popolazione non diventi né troppo né troppo poco numerosa, deve incentivare la laboriosità del popolo, favorire i mestieri utili, nonché far regnare la religiosità e la virtù. Questa era esattamente la retorica settecentesca usata per descrivere il sovrano cinese.

²⁰⁰J. LOCKE, *The Reasonableness of Christianity, As delivered in the Scriptures*, London, Awnsham and John Churchil, 1695, pp. 266, 267, 276. Sul punto vedi anche E. LEITES, *Confucianism in Eighteenth-Century England: Natural Morality and Social Reform*, in «Philosophy East and West», 28, 2, *Sinological Torque* (1978), pp. 143-159: 146.

²⁰¹Cfr. G. TARELLO, *Storia della cultura giuridica moderna I, Assolutismo e codificazione del diritto*, cit., p. 149.

Sia Leibniz che Wolff rifiutano la distinzione di Thomasius tra religione, morale e diritto come oggetti di specifiche scienze. Entrambi assumono il diritto vigente come un dato incontrovertibile e procedono alla elaborazione di schemi concettuali per uno sviluppo logico-deduttivo del diritto²⁰². È evidente come queste convinzioni, che contraddistinguono la scuola leibniziana e wolffiana, sono un prodotto della particolare attenzione che questa scuola ha prestato alla cultura giuridica cinese.

Un elemento che differenzia Wolff da Pufendorf e Thomasius è il concetto di *Wohlfart* ossia il bene comune come obiettivo dello stato, mentre gli altri riconducono la ricerca della felicità alla sfera dei diritti individuali. Si è più volte notato come la cultura cinese, ed il senso di appartenenza del singolo alla comunità, era un elemento che la screditava agli occhi dei filosofi europei tutti impegnati nella costruzione dell'individuo come elemento essenziale della comunità (fonte delle teorie dell'origine contrattualistica dello stato). Per Wolff il sovrano avrebbe potuto e dovuto “invadere” benevolmente la vita dei sudditi per realizzarvi la felicità. Qui ci sono tutti gli elementi del dispotismo illuminato a carattere paternalistico. Questa forma di governo era particolarmente incoraggiata dalla fiducia riposta nella monarchia prussiana, spesso elogiata dai filosofi tedeschi e francesi come monarchia illuminata, prossima al modello del sovrano-filosofo cinese.

Wolff, nel suo saggio *De rege philosophante et philosopho regnante*²⁰³, del 1730, riflette sulla forma di governo platoniana che vuole il filosofo come governante. I temi che ricorrono sono quelli propri del giusnaturalismo. L'opera è importante perché riassume la posizione dell'autore nei confronti del pensiero giuridico cinese. Scrive l'autore:

«Before proceeding any further, I must again refer to the example of the Chinese to which I appealed when I demonstrated the usefulness and even necessity of philosophy for forming and governing their state, for I wish to avoid the misunderstanding that I was remaining in the realm of pure ideas, as

²⁰²Cfr. G. TARELLO, *Storia della cultura giuridica moderna I, Assolutismo e codificazione del diritto*, cit., p. 146.

²⁰³Pubblicato in *Horae subsecivae Marburgenses, quibus philosophia ad publicam privatamque utilitatem aptatur*, Frankfurt-Leipzig, 1732.

though the Chinese had relied solely on philosophy in their establishment and government of a state, for which Plato designated civil happiness as the goal. I do not know whether they have always conducted their government very wisely, and whether a more illustrious case is unlikely to be found anywhere else among other peoples. But their example is still very short of that perfection which we should study attentively, to be thoroughly apprised of the connection of civil happiness with government by a philosopher. As we have elsewhere suggested (Wolff si riferisce alla *Oratio*), the reason why they are not entirely sensitive to its sublimity and profundity is that the philosophy of the Chinese remains imperfect. The ideas of the Chinese were indeed determinate, but not distinct enough, and hence their inability to bring them to determinate propositions, and to reduce these to a system after demonstration. And indeed, the preeminent concern of philosophy in every branch is to constitute for itself determinate propositions and accurate definitions, thus fitting it for public and private usefulness and for the service of a state. In order to remedy this defect, the Chinese admitted as fully evident nothing but what was established by experiment. And since they performed the experiment among themselves, they become accustomed to directing their attention to the several parts that constituted a determinate notion, though they were unable to enumerate there distinctly. And thus, with painstaking labor, the Chinese attained to a clarity of thought relating to those things in their ideas that must be organized by the operations of the intelligence in order for any notion to be abstracted from them. The way to this level of thought is arduous; a much easier and shorter way of arriving at the notion of good government is by a system of philosophy structured according to our way of teaching. Nor is every one capable of surmounting the difficulties encountered in attempting to discern determinate ideas from confused ideas. The Chinese could easily err, as they had no better instructions to follow. Perhaps this discernment between determinate ideas and confused ones, because so little used, may yet err, whereas determinate propositions, when

once demonstrated, or firmly established *a posteriori*, can never fail. Indeed, if anyone has his mind filled with distinct ideas, he will perfect his powers of intelligence more easily, and to a greater degree, than if he were to rest content only with the experimental method of the Chinese»²⁰⁴.

7. *La Cina e l'Illuminismo giuridico*

Il lascito seicentesco da cui si sviluppa il pensiero illuminista consiste nella separazione fra società civile e stato, ossia nella crisi di valori che investe il rapporto fra individuo e collettività. Ciò è dovuto ad un cambiamento della concezione dell'etica individuale. Scrive la Battista che «nel XVII secolo si delinea in Francia la tendenza a valutare il problema morale in termini di dissociazione, distinguendo la propria partecipazione formale alla vita di relazione dal proprio sforzo di perfezionamento puramente interiore»²⁰⁵. Spezzato questo senso di appartenenza organicistica allo Stato, questo perde la sua funzione di ordine etico, dotato di una sua propria funzionalità. La scissione fra interno ed esterno diventa espressione di due campi di competenza diversi: quello interno della morale, e quello esterno dell'agire dello Stato in senso utilitaristico. Ciò che crolla quindi è un sistema di valori etico-politici, e non meramente religiosi. Scompare la comunità come luogo di realizzazione dell'individuo e con essa scompare l'ideale dell'amor patrio. In questo contesto le idee di società e di collettività (il collettivismo cinese), presentate dalla cultura cinese, appaiono immediatamente vetuste ed impraticabili. L'esperienza settecentesca dunque si caratterizzò per l'enfasi sui diritti individuali, a differenza

²⁰⁴J. CHING, W.G. OXToby (ed. by), *Moral Enlightenment: Leibniz and Wolff on China*, cit., pp. 199-200.

²⁰⁵A.M. BATTISTA, *Politica e morale nella Francia dell'età moderna*, cit., p. 148.

dell'insegnamento confuciano che invece enfatizzò sempre i doveri dell'individuo nei confronti della collettività. Il popolo cinese appare dunque come una massa di sudditi incapace di resistere alla tirannia del despota. Ciò era in netta contraddizione con il percorso del pensiero giuridico europeo e le sue teorie contrattualiste. In Europa assistiamo allo scomparsa della comunità e alla nascita contestuale dell'individuo e dello stato.

Tutta la riflessione seicentesca sulla morale, sull'uomo e sul diritto di natura ha avuto come testo comune di riferimento la Sacra Scrittura. La Cina, in questo discorso, ha funto da elemento esterno per valutare l'efficacia delle acquisizioni del pensiero giuridico, coerentemente con la sua più ampia aspirazione all'universalità. I tentativi di sincretismo fra le due culture, quella europea e quella cinese, accentuarono il processo di laicizzazione del pensiero, nonostante che tale sforzo fosse ispirato da intenti ecumenici.

L'illuminismo dunque si presenta come periodo della crisi della coscienza europea²⁰⁶. Il credo illuministico, conosciuto come Deismo, rifiuta la divinità di Cristo. La convinzione fondamentale si basa sui seguenti principi: l'universo come creato originariamente da Dio; l'esistenza di un principio, stabilito da Dio, per ogni cosa; la capacità per gli esseri umani, dotati da Dio di certe facoltà tra cui la ragione, di perseguire il loro benessere²⁰⁷. Per gli illuministi gli esseri umani, nati liberi ed eguali, avevano, per mezzo dell'uso della ragione, la capacità di raggiungere la conoscenza e la felicità. In ciò l'iniziale dimensione religiosa dell'Illuminismo:

«La fede deista nella purezza e nel potere della ragione e nella promessa della scienza si oppose alla fede cristiana nella innata peccaminosità dell'uomo e nel carattere provvidenziale della storia umana, credenze sottolineate sia dai

²⁰⁶La formula dell'Illuminismo come periodo della crisi della coscienza europea è dovuta ad Hazard. Cfr. P. HAZARD, *La crisi della coscienza europea*, Torino, Einaudi, 1968. Sullo stesso tema si veda anche M. DODDS, *Les Récits de voyages, sources de L'Esprit des lois de Montesquieu*, Paris, Honoré Champion, 1929; G. ATKINSON, *Les Relations de voyages du XVIIe siècle et l'évolution des idées: contribution à l'étude de la formation de l'esprit du XVIIIe siècle*, Paris, 1924 (réimpr. Genève, Slatkine, 1792); M. DUCHET, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières: Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvétius, Diderot*, Paris, Maspero, 1971 (réimpr. Paris, Albin Michel, 1995).

²⁰⁷ H.J. BERMAN, *Diritto e rivoluzione*, II. *L'impatto delle Riforme protestanti sulla tradizione giuridica occidentale*, cit., p. 24.

luterani sia dai calvinisti, così come alle credenze cristiane nelle tradizioni ecclesiastiche e nel carattere comunitario della fede, credenze sottolineate dal cattolicesimo romano. Ancora, il deismo fu certamente un prodotto del cattolicesimo romano e insieme del protestantesimo; esso condivise il loro comune credo in un Dio che ha creato l'uomo e gli ha dato la ragione, i loro comuni valori morali e la loro fiducia nel diritto come strumento per riformare il mondo»²⁰⁸.

La Cina è approcciata in maniera “deistica”, e quindi caratterizzata come un paese tollerante, illuminato, dove esiste una religione naturale, basata su un'idea innata di morale, indipendente da un Dio personificato e dal soprannaturale. In questo ordine di idee troviamo Quesnay²⁰⁹ e Voltaire. Altri pensatori come Diderot, Condillac, Locke, d'Holbach rifiutarono la concezione deistica della morale in favore di una concezione completamente naturalistica, praticabile attraverso l'esperienza.

La filosofia razionalistica, individualistica e utilitaristica del pensiero giuridico francese era connessa in Europa con il rifiuto delle dottrine dell'ortodossia cristiana. A tale scopo fu utilizzato il culto di Confucio, divenuto strumento del movimento anticristiano, che aveva raggiunto il suo climax nella propaganda di Voltaire²¹⁰. Per gli illuministi la ragione, dono di Dio, poteva essere usata secondo il libero arbitrio. Scompare il ruolo della coscienza. Questa assenza si trova anche nella tradizione giuridica cinese, dove però valori etici, vicini ai valori cristiani, non vengono sacrificati, anzi sono presenti e garantiti. La ragione europea diventa il protagonista assoluto del pensiero giuridico ed il parametro secondo cui giudicare ciò che è vero. Scompare l'attenzione per la coltivazione spirituale dell'individuo. Scrive Davis:

«Neo-Confucianism can in no way be held accountable for these occurrences.

The western humanists made their own choices. They failed to provide

²⁰⁸ Ivi, p. 25.

²⁰⁹G.F. HUDSON, *Europe and China: a survey of their relations from the earliest times to 1800*, London, Beacon Press, 1961, pp. 322-325; L.A. MAVERICK, *China a Model for Europe. Includes an English translation of Quesnay's Despotism of China*, San Antonio, Paul Anderson company, 1946; W. W. DAVIS, *China, the Confucian ideal, and the European age of Enlightenment*, cit., p. 540.

²¹⁰Cfr. A.H. ROWBOTHAM, *The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe*, in «Far Eastern Quarterly», IV, 3 (1945), pp. 224-242: 229.

nourishment for the inner man, rejecting the only indigenous system – Judeo-Christianity – that, like Confucianism, emphasized inner spirituality. Their reasons for doing are understandable; for institutional religion had all too often tried to impose its dogmas to the detriment of free inquiry. Much needed to be purged. Unhappily, however, the *philosophes* proceeded to “throw out the baby with the bath water” with their lopsided, indeed virtually exclusive emphasis upon rational and empirical methodology and their supreme confidence in relativistic natural law. In effect, they borrowed examples from Chinese philosophy and society to bolster their arguments, while they ignored elements of Oriental thought or experience unsuited to their purposes. Still, the Chinese influence cannot be denied; for if the effect was not foundational, it was at the very least that of a catalyst deposited in the test tube of Western intellectual ferment»²¹¹.

Ciò che gli illuministi gettarono via con il rifiuto della cultura cinese fu la fiducia nella virtù, nella morale come elementi ordinanti la società. Essi non poterono che confidare completamente nel dato legislativo, massima espressione di un potere sovrano costruito secondo una data geometria. Il complesso ordine giuridico ereditato dalla tradizione viene rifiutato insieme alla cultura giuridica cinese. Coerentemente con i loro principi i *philosophes* enfatizzarono l'aspetto materialistico e razionalistico del Confucianesimo e della filosofia cinese in generale.

In Europa ogni aspetto dell'attività umana viene considerato secondo un preciso metodo razionale analitico. Il ragionamento è affiancato alla natura e alla percezione dei sensi. La ragione viene posta alla fonte del diritto naturale. Da qui la ricerca di un corpo di norme giuridiche universalmente valide perché razionali. La legge dunque è tale perché corrispondente ad una ragione insita nella natura delle cose. La natura cui si fa riferimento è quella di uno *status naturae* incontaminato dalla società civile, luogo originario anche di una morale naturale e di una religione naturale.

Scrive Testoni Binetti:

²¹¹W.W. DAVIS, *China, the Confucian ideal, and the European age of Enlightenment*, cit., p. 548.

«I fondamenti della morale illuministica sono alcuni principi, anche questi universali, ugualmente sentiti da tutti gli uomini ragionevoli, che si riducono ad essere principi di tolleranza morale, giacché si pensa che anche la morale sia connessa con le caratteristiche di un popolo e con gli aspetti naturalistici dell'ambiente. Ne risulta una morale relativistica, edonistica, o una morale del sentimento, ma comunque sempre una morale utilitaristica»²¹².

La natura è il fondamento dell'etica e della religione nonché fornisce le leggi per lo sviluppo della vita sociale e dell'uomo. In ciò l'elemento rinascimentale del pensiero illuministico, ossia la fiducia nella perfettibilità dell'uomo e nella sua capacità di progresso.

La storia viene studiata con un nuovo metodo scientifico, ispirato da un profondo antistoricismo di critica della tradizione. Cade la concezione cristiana della storia e la sua cornice spirituale degli avvenimenti umani²¹³. Scrisse Federico il Grande: «s'è mossa la pietra che dovrà precipitare sulla statua fusa in quattro metalli che apparve un giorno a Nabucodonosor, e distruggerla completamente»²¹⁴.

Voltaire, nel suo *Siècle de Louis XIV*, accosta alla storia del cristianesimo le credenze cinesi e giapponesi, i libri vedici e la storia dell'Islam. Egli utilizzò le scoperte scientifiche e matematiche per chiarire che l'universo ubbidisce a leggi del tutto diverse da quelle insegnate dalla Chiesa, che esiste una matematica universale fondamento dell'intera natura, e che la storia non è guidata dai miracoli ma da leggi naturali date da Dio una volta per tutte²¹⁵. Kaegi puntualizza come tale cambiamento non dipenda completamente dalla nuova metodologia, ma «dall'esperienza di alcune forti realtà esterne. Nel momento in cui si scoprirono epoche che anticipavano di quattro o cinquemila anni la cronologia paleotestamentaria, la storia della creazione come inizio della storia universale fu eliminata nella costruzione di una concezione

²¹²S. TESTONI BINETTI, *Illuminismo*, in *Dizionario di politica*, diretto da N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, Torino, Utet, 1983, pp. 524-530: 526

²¹³Il rifiuto di un modello della storia universale basata sulla bibbia fu espresso già sul finire del Seicento da J.B. Bossuet nel suo *Discours sur l'histoire universelle*, pubblicato a Parigi (Mabre-Cramoisy) nel 1681.

²¹⁴Citato in W. KAEGI, *Meditazioni storiche*, Bari, Laterza, 1960, p. 216.

²¹⁵Cfr. Ivi, p. 227. Sulla polemica anticonfessionale di Voltaire si veda G. TARELLO, *Storia della cultura giuridica moderna I, Assolutismo e codificazione del diritto*, cit., pp. 304-309.

storica scientifica»²¹⁶. In questo cambiamento è innegabile l'importanza della conoscenza della cultura cinese. Continua Kaegi:

«La Cina significò, per gli uomini di cultura del sec. XVIII, l'esperienza di una nuova dimensione spirituale, la conquista di uno strumento di tipo nuovo. Nella descrizione di epoche storiche e di civiltà essa svolse una funzione analoga a quella del cannocchiale di Galileo nella rivoluzione delle conoscenze astronomiche. Improvvisamente ci si trovò in grado di considerare i rapporti europei dal di fuori, a distanza [...] la Cina divenne il luogo sul quale far leva per scardinare tradizioni occidentali fino ad allora considerate pacifiche»²¹⁷.

Non credo che la coscienza europea si trovò «improvvisamente» in grado di vedere se stessa dal di fuori. La Cina era presente nel dibattito europeo già dall'inizio del Seicento, se non addirittura dal Medioevo con i viaggiatori veneziani. Il cambiamento della cultura europea cui si fa riferimento è una risposta proprio alla riflessione seicentesca sull'esperienza cinese. È infatti possibile tracciare una linea continua fra i temi affrontati da Leibniz e Wolff e quelli affrontati da Montesquieu, Voltaire e dagli enciclopedisti. Il confronto con la Cina funge da filo rosso fra questi due momenti. La novità settecentesca è dovuta al prevalere dell'aspetto razionalistico su quello naturalistico, e va rintracciata proprio nelle peculiarità del Giusnaturalismo e dell'Illuminismo stessi. La nuova concezione della storia si basa ora «sull'esperienza e sull'individuazione di un sicuro legame tra la storia e la conoscenza della natura, che diventa patrimonio culturale comune di tutti gli uomini»²¹⁸.

L'Illuminismo dunque si propone di effettuare un rischiaramento, un *Aufklärung* della propria tradizione. A tale scopo viene utilizzata l'alterità, ispiratrice di una nutrita letteratura di resoconti di viaggi in paesi esotici oppure di visite di viaggiatori orientali in Europa. Capolavoro di questo genere letterario saranno le *Lettere persiane* di Montesquieu.

L'illuminista dunque si autodefinisce *philosophe*, termine che:

²¹⁶Ivi, p. 229

²¹⁷Ivi, pp. 234-235.

²¹⁸S. TESTONI BINETTI, *Illuminismo*, in *Dizionario di politica*, cit., p. 527.

«Indica la figura di un vivificatore di idee, di un “educatore”, di colui cioè che in tutto si lascia guidare dai lumi della ragione e che scrive per essere utile, per dare un contributo al progresso intellettuale sociale e morale, contro ogni forma di tirannia, sia essa intellettuale morale o religiosa. Il *philosophe* si definisce innanzi tutto per il suo ruolo nella società: vuol portare all'instaurazione nel mondo di un ordine nuovo, caratterizzato dalla felicità, e vuole per questo che la *philosophie* sia alla portata di tutti, in contrapposizione alla filosofia antica»²¹⁹.

Questa tendenza di fondo avrebbe portato i *philosophes*, specialmente Voltaire, a dipingere la Cina come il paese governato dai filosofi, con l'intento di invogliare il potere politico a collaborare con la classe colta²²⁰. L'educazione ha dunque un ruolo importante per il pensiero illuministico. Essa è considerata la fonte per una condotta virtuosa e per un governo illuminato. Questa idea la troviamo espressa già in Wolff, quando accosta ai gradi della virtù l'elogio del sistema scolastico cinese.

Presto in Franca la questione del letterato alla guida del paese si tramutò nella ricerca di un metodo per il reclutamento della classe dirigente. In ciò l'influenza del modello cinese del mandarinato è maggiore²²¹.

Gli europei del XVIII secolo erano mal equipaggiati per poter ricevere in maniera critica i resoconti dei gesuiti. Gli strumenti che avevano a disposizione, grammatiche e dizionari della lingua cinese, non erano sufficienti a causa della loro incompletezza. I problemi di trascrizione e latinizzazione dei nomi cinesi generarono non poche confusioni nella comprensione delle fonti.

²¹⁹Ivi, p. 524.

²²⁰Su questa scia Voltaire parla della voglia di conoscenza della Cina come di una «*soif insatiable*». VOLTAIRE, *Le Siècle de Louis XIV*, in *Œuvres historiques*, éd. par René Pomeau, Paris, Gallimard, 1957, p. 1161. Sul governo cinese come governo dei filosofi e la sua influenza in Europa si veda E. LEITES, *Philosophers as Rulers: Early Western Images of Confucianism*, in «Journal of Chinese Philosophy», 14 (1987), pp. 233-248.

²²¹Per un approfondimento si vedano: E. LEITES, *Confucianism in Eighteenth-Century England: Natural Morality and Social Reform*, cit., p. 148; B. GUY, *The Chinese Examination System and France, 1569-1847*, in «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», 24 (1963), pp. 741-778; SSU YÜ TÈNG, *Chinese Influence on the Western Examination System*, in «Harvard Journal of Asiatic Studies», 7, 4 (1943), pp. 267-312.

Inoltre le fonti gesuitiche furono largamente utilizzate anche dai detrattori dei gesuiti stessi. Al contempo i missionari appartenenti agli altri ordini proponevano intenzionalmente un'interpretazione del pensiero cinese enfatizzando le differenze dal cristianesimo e quindi attaccando trasversalmente le idee dei membri della compagnia di Gesù. Tutto ciò non fece altro che alimentare l'incertezza delle fonti, nonché favorire posizioni eurocentriche fondate sulla credenza della superiorità della civiltà europea come civiltà dei diritti.

Una lucida riflessione sul ruolo dei gesuiti e sulla loro operato è offerta da Charles de Brosses in una sua lettera scritta tra il 1739 ed il 1740:

«Ce bon empereur (si tratta di Kangxi) veut faire entendre raison au Légat (si riferisce a Mezzabarba, inviato in Cina dopo Tournon per difendere la tesi della Santa Sede circa la questione dei riti cinesi) surtout sur la signification du mot Tien qu'il lui assure ne pas signifier seulement le Ciel matériel. Le Légat ne se rend point. L'autre insiste en disant: "Savez-vous le chinois? Non. Et moi je ne sais pas l'italien. Que penseriez-vous donc de moi, si je m'en allais à Rome m'obstiner à disputer contre le Pape sur la force d'un terme de sa langue? Ne me trouveriez-vous pas tout à fait déraisonnable? Je vous ai reçus avec bonté, vous autres Européens; je vous ai comblés de bienfaits; je vous laisse prêcher votre religion, et tandis que tout le monde ici vous fait du bien, vous ne cessez de vous contrarier et de vous faire du mal les uns aux autres. J'ai plus de peine à vous accorder ensemble qu'à gouverner tout le reste de mon empire. Ceci ne me produit que du trouble et de l'ennui; je fais réflexion qu'il vaut mieux qu'il n'y ait point de religion chrétienne à la Chine". C'est communément par ces propos que l'Empereur termine ses conférences. Avez-vous vu ce livre de la légation de Mezzabarba, qu'un P. Viani servite, secrétaire du Légat, a fait imprimer à Milan? C'est la plus violente satire que j'ai vue contre les Jésuites; d'autant mieux qu'elle a un air de simplicité, ne contenant que le détail des faits par de simples extraits des registres de l'ambassade, sans y joindre de réflexions, sinon sur la fin du livre, où l'auteur commence à montrer son venin contre la Société. Les personnes

impartiales voient clairement deux choses dans cet ouvrage. L'une que les Jésuites refusent nettement, et avec obstination, de se rendre à l'autorité du Saint-Siège; qu'ils gouvernent cette affaire vis-à-vis du Pape et de ses Légats avec beaucoup de hauteur et d'indépendance, n'étant pas moins raidis contre la bulle que les Jansénistes, contre lesquels ils déclament si fort, le sont contre la Constitution *Unigenitus*. La seconde que les Jésuites avoient raison dans le fond de l'affaire: qu'ils étoient beaucoup mieux au fait de la question que le Pape ni que ses Légats; qu'il n'y avoit rien de répréhensible dans les usages chinois qu'ils voulaient faire tolérer; que la Cour de Rome auroit beaucoup mieux fait de les en croire que le déférer aux accusations que d'autres religieux avoient formées contre eux que par un mouvement de jalousie, et que s'ils eussent été crus, les établissements d'Europe se seraient peut-être maintenus à la Chine. Au reste, je n'ai rien appris du P. Foucquet de tout ce que je touche à cet article-ci; il n'en parle jamais, ayant été le seul des Jésuites de la Chine qui ait toujours été d'avis de se soumettre, sans balancer, aux ordres de la Cour de Rome, et de prohiber aux chrétiens chinois les cérémonies pour les morts, et l'adoration du Tien, dès que le Saint-Siège la regardait comme superstitieuse. On sait assez combien il a eu à souffrir de ses confrères à cet égard»²²².

²²²Lettera di de Brosses citata in R. ÉTIEMBLE, *L'Europe chinoise*, II: *De la sinophilie à la sinophobie*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 26, 26. Per una raccolta delle lettere scritte dal magistrato si rinvia a C. DE BROSSES, *Lettres familières*, R. Étiemble (éd. par), Paris, Club français du livre, P. Dupont, 1961. Si veda anche la traduzione in italiano *Viaggio in Italia, Lettere Familiari*, a c. di C. Levi, G. Natoli, Firenze, ed. Parenti, 1957, vol. II, pp. 279-280. Sul rapporto fra Montesquieu, de Brosses e Foucquet si rinvia a A.H. ROWBOTHAM, *China in the "Esprit des Lois": Montesquieu and Mgr. Foucquet*, in «Comparative Literature», 2 (1950), pp. 354-359; si veda anche H. HARDER, *La Question du "gouvernement" de la Chine au XVIII^e siècle. Montesquieu et de Brosses chez Mgr. Foucquet à Rome*, in *Actes du III^e colloque international de sinologie*, Chantilly, 1980, Paris, les Belles Lettres, Cathasia, 1983, pp. 79-92. Dissenziente dall'interpretazione di Harder è invece Étiemble che definisce Foucquet «esprit fumeux», che parla dell'imperatore della Cina «ne faisait pas plus de cas de la vie d'un homme que d'une mouche». Questa definizione influenzò Montesquieu verso un'interpretazione dispotica del sistema giuridico cinese. Noi sappiamo quanto falsante fosse l'idea di Foucquet, il quale probabilmente non conosceva i principi del diritto cinese, o meglio volle attaccare l'idea di un governo paternalistico sostenuto dai gesuiti. Foucquet e de Brosses sono al centro di un movimento sinofobo europeo. Per i passi citati da Étiemble si rinvia a R. ÉTIEMBLE, *L'Europe chinoise*, II: *De la sinophilie à la sinophobie*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 21-28.

Su Foucquet in generale si veda J.W. WITEK, *Controversial Ideas in China and in Europe: A Biography of Jean-François Foucquet, S.J. (1665-1741)*, Rome, Institutum Historicum S. J., 1982.

Questa lettera contiene una delle descrizioni più lucide ed imparziali della questione dei riti cinesi nel Settecento. Stranamente il libro di Viani, pubblicato nel 1751 e successivamente nel 1753 e nel 1768, citato da de Brosses, non viene mai citato da Voltaire. Esso avrebbe permesso al filosofo di addurre ulteriori ragioni al suo elogio della civiltà cinese. La questione affrontata nel libro era di dominio pubblico presso tutti coloro che si occupavano di Cina.

Il Settecento è pervaso da un forte movimento di critica dell'ordine dei gesuiti e del loro agire all'interno del mondo religioso. Ciò inevitabilmente colpì anche l'attendibilità dei loro scritti, che furono giudicati come parziali e funzionali agli interessi dell'ordine.

Nel 1759 un violento libro viene pubblicato contro i gesuiti ed il loro atteggiamento durante l'ambasciata in Cina di Tournon prima e Mezzabarba dopo: *Les Jésuites, marchands, usuriers, usurpateurs, et leurs cruautés dans l'ancien et le nouveau continent. Pour servir de suite au livre intitulé Les Jésuites criminels de lèse-Majesté* (titolo completo del libro *Les Jésuites criminels de lèse majesté dans la theorie et dans la pratique*), scritto a l'Aia, pubblicato presso Les Frères Vaillant.

Ad ogni modo tutti fecero principalmente riferimento agli scritti dei gesuiti, compresi i detrattori stessi dell'ordine. La letteratura proveniente dai mercanti non aveva lo stesso spessore degli scritti dei gesuiti. In questi era possibile trovare argomenti a favore e contro le missioni di evangelizzazione. Ciò è prova del fatto che non ci fu una propaganda ed una censura intenzionale del pensiero cinese da parte dei membri della Compagnia di Gesù. La vastità e diversità delle informazioni da loro offerte sulla Cina è solo sinonimo di una ricchezza culturale di un impero dove l'uomo occidentale cerca per la prima volta di orientarsi. Errori, incomprensioni e semplificazioni sono dovuti alla completa estraneità degli europei alla cultura cinese. I gesuiti hanno il vantaggio di aver imparato la lingua cinese e tramite questa cercano di comprenderne la cultura. Gli intellettuali laici invece non conoscevano il cinese, e la loro conoscenza critica non poteva basarsi che sull'esame incrociato di diverse fonti, senza in realtà avere strumenti obiettivi per risolvere le contraddizioni.

Nel Settecento la Cina dunque è il referente costante delle riflessioni europee settecentesche. I libri orientali diventano parte del bagaglio culturale, familiare agli occidentali. Essi rientrano nel sapere universale, e trovano posto nell'immaginaria biblioteca del sapere universale. Gli studiosi europei dal Rinascimento all'Illuminismo pongono sempre le stesse domande per interrogare culture diverse, come quella egiziana e cinese. L'apparato concettuale che viene usato resta immutato nei secoli. Ciò dipende da un'esigenza di fondo comune ad ogni società, ovvero il voler armonizzare l'ignoto con il noto, ciò che era estraneo con ciò che era familiare. Da qui la tendenza tutta europea nota con il termine di "orientalismo". Con questo termine si indicano gli studiosi che si occupano dell'Oriente, nonché tutto il discorso sull'Oriente, che creò delle attitudini europee convenzionali, utilizzate per giustificare le pratiche economiche e le politiche proprie dell'imperialismo²²³. Molte di quelle convenzioni sopravvivono ancora oggi sotto forma di stereotipi, e minano il genuino confronto con le culture orientali.

L'esperienza europea del pensiero cinese è stata un'esperienza alterata da un eurocentrismo latente che non portò mai alla realizzazione concreta di riforme. Il sistema di valori etici e morali, secolarizzati ed illuminati dalla ragione, restava il punto di partenza e di arrivo dell'intera riflessione.

L'Illuminismo è caratterizzato dalla critica della religione e del potere. Nei paesi germanici, dove l'Illuminismo giuridico costituisce l'ideologia di chi detiene il potere politico, la Cina è un modello funzionale e quindi viene lodato. In Francia, invece, l'Illuminismo giuridico è un'ideologia di opposizione al potere politico, non condivisa dai sovrani²²⁴. Il primo quindicennio del 700, infatti, vede una forte

²²³Dew definisce l'orientalismo esistito prima dell'Illuminismo, "orientalismo barocco". Qui si rinvia al suo lavoro N. DEW, *Orientalism in Louis XIV's France*, Oxford, Oxford University Press, 2009. Cfr. anche R. MINUTI, *Orientalismo e idee di tolleranza nella cultura francese del primo '700*, Firenze, Olschki, 2006; YANG CHI-MING, *Performing China. Virtue, Commerce, and Orientalism in Eighteenth-Century England, 1660-1760*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2011.

Testo classico sull'orientalismo, ormai largamente smentito, è E.W. SAID, *Orientalismo*, trad. it. di S. Galli, Feltrinelli, Milano, 2010, pubblicato per la prima volta nel 1978. Si legga con profitto anche U. APP, *The Birth of Orientalism*, Oxford-Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2010; B.S. TURNER, *Orientalism Postmodernism & Globalism*, London-New York, Routledge, 1994;

²²⁴Per un'efficace sintesi dell'esperienza francese si veda S. ROTTA, *Il pensiero francese da Bayle a Montesquieu*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, IV *L'età moderna*, 2, Torino, Utet, 1980, pp. 177-244.

opposizione al regno di Luigi XIV. È in questo contesto che deve essere inserita la critica della Cina e del suo potere assoluto da parte degli intellettuali francesi.

Nella critica dell'accentramento di Luigi XIV, Montesquieu sottolinea come la monarchia «va in rovina quando il principe, avocando ogni cosa a se stesso, restringe lo Stato alla capitale, la capitale alla corte, la corte alla propria unica persona»²²⁵. In questo stesso passo il bordolese fa riferimento ad un autore cinese: «ciò che mandò in rovina le dinastie di Tsin e di Soui – scrive un autore cinese – è che invece di limitarsi, come facevano gli antichi, ad una sovrintendenza generale, solo ufficio degno di un sovrano, i principi vollero governare direttamente in ogni campo»²²⁶.

L'immagine negativa della Cina scontava il conflitto fra gli intellettuali ed il potere politico. La Cina era utilizzata in maniera strumentale alle idee politiche dei singoli intellettuali²²⁷. Non c'è un vero e proprio studio del sistema giuridico cinese. Da questo quadro ne risultano le critiche di Montesquieu e degli Enciclopedisti, e l'elogio dei Fisiocratici. Questi utilizzarono il modello cinese (sinonimo di ricchezza e di prosperità in quanto paese più popolato della terra) per proporre una regolamentazione dell'amministrazione finanziaria e delle politiche agricole. Un esempio è dato da Turgot, il quale preparò una lista di domande da sottoporre ai

²²⁵CHARLES DE SECONDAT BARONE DI MONTESQUIEU, *Lo spirito delle leggi*, I, cit., p. 215.

²²⁶*Ibid.* La fonte è la *Description* di Du Halde. Su Montesquieu ed il governo assoluto si veda anche J. EHRARD, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Genève-Paris, Slatkine, 1981, p. 493.

²²⁷Cfr. F. CHABOD, *Storia dell'idea di Europa*, Roma-Bari, Laterza, 1999, pp. 69-71. Chabod sottolinea come gli scrittori europei, anche quando elogiavano la superiorità morale della Cina, continuavano sempre a «pensare con mentalità di europei, a misurare il mondo e la storia umana secondo misure di valore tipicamente europee».

cinesi sul loro sistema economico ed agricolo²²⁸. La Cina diventa, in questo caso, un esempio virtuoso.

Il dibattito illuministico è caratterizzato da un «alluvionale discorrere di tutti, la diffusione e la massa delle proposte, valsero a rendere l'insieme di queste singole idee, talvolta chiare e profonde ma spesso confliggenti l'una con l'altra, una macchina ideologica complessa, capace di distruggere la cultura e le istituzioni giuspolitiche esistenti»²²⁹.

Ciò diede carattere sovversivo a singole idee che per se stesse, in origine, non erano sovvertitrici dell'ordinamento giuspolitico esistente. In questo quadro la Cina, è parte necessaria per le teorizzazioni astratte degli illuministi²³⁰, ma è difficile darne

²²⁸La lista delle domande di Turgot è pubblicata in L.A. MAVERICK, *China a Model for Europe. Includes an English translation of Quesnay's Despotism of China*, cit., pp. 45-58. Si veda anche TURGOT, *Questions sur la Chine adressées à MM. Ko et Yang, Œuvres complètes*, 1844, I, pp. 310-322. Su Turgot ed i fisiocratici si veda J.-P. BERLAN, P. GILLES, *Économie, Histoire et genèse de l'économie politique Quesnay, Turgot et Condorcet, Say, Sismondi*, in «Revue économique», 42, 2, *Économie et histoire: Nouvelles approches* (1991), pp. 367-393. G. TARELLO, *Storia della cultura giuridica moderna I, Assolutismo e codificazione del diritto*, cit., pp. 356-367; A. MAFFEY, *Il pensiero politico della fisiocrazia*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, IV *L'età moderna*, 2, Torino, Utet, 1980, pp. 491-530; I. MARZIO, A. ROMANI, *Il pensiero economico della fisiocrazia*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, IV *L'età moderna*, 2, Torino, Utet, 1980, pp. 447-489; R. ÉTIEMBLE, *L'Europe chinoise, II: De la sinophilie à la sinophobie*, Paris, Gallimard, 1989, capitolo XXI, *Les physiocrates et la Chine*, pp. 322-333; V. PINOT, *Les physiocrates et la Chine au XVIII^e siècle*, in «Revue d'histoire moderne et contemporaine» (1899-1914), 8, 3 (1906/1907), pp. 200-214.

²²⁹G. TARELLO, *Storia della cultura giuridica moderna I, Assolutismo e codificazione del diritto*, cit., p. 261.

²³⁰Cfr. R. SHACKLETON, *Asia as Seen by the French Enlightenment*, in *Essays on Montesquieu and on the Enlightenment*, ed. by D. Gilson, M. Smith, Oxford, The Voltaire Foundation, University of Oxford Press, 1988, pp. 231-241; H. CORDIER, *La Chine en France au XVIII^e siècle*, Paris, Henri Laurens éditeur, 1910, pp. 113-125; D. ELISSEEFF, *Chinese Influences in France, Sixteenth to Eighteenth Centuries*, in *China and Europe. Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*, ed. by T.H.C. Lee, Hong Kong, The Chinese University Press, 1991, pp. 151-163; I. LANDRY-DERON, *Confucius au cœur des polémiques sur la scène européenne au tournant des XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Presses universitaires de Paris-Sorbonne, 2007; G. LOTTES, *China in European Political Thought, 1750-1850*, in *China and Europe. Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*, ed. by T.H.C. Lee, Hong Kong, The Chinese University Press, 1991, pp. 65-98; R. MINUTI, *Oriente barbarico e storiografia settecentesca. Rappresentazioni della storia dei Tartari nella cultura francese del XVIII secolo*, Venezia, Marsilio, 1994; D.E. MUNGELLO, *Confucianism in the Enlightenment: Antagonism and Collaboration between the Jesuits and the Philosophes*, in *China and Europe. Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*, ed. by T.H.C. Lee, Hong Kong, The Chinese University Press, 1991, pp. 99-127; W. WATSON, *Interprétations de la Chine à l'époque des Lumières: Montesquieu et Voltaire*, in Centre de recherches interdisciplinaires de Chantilly, Institut Ricci, *Les rapports entre la Chine et l'Europe au temps des Lumières, Actes du II^e Colloque international de sinologie, 16-18 septembre 1977*, Paris, Les Belles Lettres, 1980, pp. 15-37;

un'immagine generalizzabile e costante, senza cadere nell'errore di definire la Cina come il modello del dispotismo. Diversamente dal Seicento e Settecento tedesco, il Settecento francese vede un maggior uso strumentale e politico del modello cinese e ciò impone un esame particolare dei singoli casi dove è citato il modello cinese.

Quasi sicuramente, come lamenta Tocqueville, nell'Illuminismo francese non ci fu un'immagine coerente e generalmente condivisa del governo cinese. È più corretto parlare di riflessi della Cina, e quindi di spunti di riflessione, di suggestioni. La Cina è spesso citata di passaggio o in appendice, e si lamenta la mancanza di uno studio serio ed organico.

Tra la moltitudine degli scritti sul sistema giuridico cinese, spicca l'opera di Montesquieu, che inserì il modello cinese all'interno di una teoria generale di organizzazione del potere²³¹. Voltaire, Rousseau, Diderot e con loro molti altri illuministi si limitarono a citare la Cina in modo casuale, adattandola alle loro contingenti esigenze dialettiche. Il bordolese, invece, cercò di integrare tutta l'esperienza cinese nel suo pensiero, e vi dedicò molto tempo e risorse. Il suo giudizio definitivo è incoerente, tradendo una forzatura finale. Ciò è legato alla complessità ed ambiguità di tutta l'opera, che fu utilizzata per i fini e le operazioni più disparate. Citazioni del sistema giuridico cinese sono rintracciabili ovunque, e cercare di ridisporre e riordinare questi passi equivale a forzare il pensiero dell'autore e rischia di alterarne il messaggio originario. Questo perché «il carattere precipuo dell'*Esprit* è una architettonicità, includente tendenzialmente tutto il sapere giuspolitico, tale per cui ogni tesi ricava il suo senso dalla collocazione in cui si trova»²³².

Bisogna dunque fare riferimento al contesto in cui si parla della Cina senza considerare definitivo e generale il giudizio espresso nel singolo passo.

Montesquieu accoglie nella sua opera l'idea di un sistema che ammette le diversità ed i sottosistemi. Ciò che lo colpisce maggiormente, e ciò lo differenzia da Domat, è

²³¹Per un'efficace sintesi del pensiero di Montesquieu si veda S. Rotta, *Montesquieu*, in *Il pensiero politico: idee teorie dottrine*, II *Età moderna*, a c. di A. Andreatta, A.E. Baldini, II *Età moderna*, Torino, Utet, 1999, pp. 341-368.

²³²G. Tarello, *Storia della cultura giuridica moderna I, Assolutismo e codificazione del diritto*, cit., p. 265.

la diversità e non l'unità dei sistemi organizzativi giuridici. In questo senso il suo studio della Cina è lo studio di una diversità, di un'alterità in quanto tale. A differenza di Leibniz, e di tutti coloro che ragionano per modelli matematici, Montesquieu non aspira alla riduzione ad unità, a sistema unico. Maggiormente ispirato dalle scienze naturali, egli enfatizza l'esperienza ed il dato empirico. Ciò spostò l'enfasi sulle forme di organizzazione politiche e non sulle leggi civili, che si piegano ai primi. Scrive Montesquieu:

«Ho posto i principi, ed ho visto i casi particolari piegarvisi come da soli, le storie delle nazioni tutte non esserne che il sèguito ed ogni legge particolare collegata o dipendente da un'altra legge più generale»²³³.

La tassonomia dunque prende le mosse dai principi dell'organizzazione politica. Conseguentemente le leggi non possono essere altro che: «i rapporti necessari derivanti dalla natura delle cose»²³⁴. Questi rapporti, così come la natura delle cose, sono frutto della creazione che «suppone regole altrettanto invariabili della fatalità degli atei. Sarebbe un'assurdità dire che il creatore può, senza queste regole, governare il mondo, perché il mondo senza di esse non potrebbe seguire ad esistere»²³⁵. Esistono per Montesquieu delle verità eterne e dei rapporti di equità anteriori alla legge positiva. La definizione di legge così offerta risale «alla terminologia aristotelica attraverso la mediazione della corrente non volontaristica della teologia scolastica, e della successiva tradizione giusnaturalistica antivolontaristica»²³⁶. Perciò esistono delle leggi, ossia dei rapporti di giustizia necessari, che precedono logicamente le leggi positive. Queste leggi naturali, proprio perché precedono la società, cessano di essere leggi una volta che la società si è costituita. Per Montesquieu anche le leggi positive sono i «rapporti necessari che derivano dalla natura delle cose», che rispecchiano una relazione necessaria e

²³³CHARLES DE SECONDAT BARONE DI MONTESQUIEU, *Lo spirito delle leggi*, I, cit., p. 49.

²³⁴Ivi, p. 55.

²³⁵Ivi, p. 56.

²³⁶G. TARELLO, *Storia della cultura giuridica moderna I, Assolutismo e codificazione del diritto*, cit., p. 266. Montesquieu rifiuta le teorie volontaristiche di Hobbes e Pufendorf. Cfr. S. ROTTA, *Il pensiero francese da Bayle a Montesquieu*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, IV *L'età moderna*, 2, Torino, Utet, 1980, pp. 177-244: 228.

naturale. Qui sta la novità del bordolese rispetto al pensiero giusnaturalistico, che invece sottolinea la distinzione fra leggi naturali e leggi arbitrarie.

Inoltre Montesquieu collega la sua teoria alla relatività storico-geografica del diritto. Qui c'è tutta l'influenza del capitolo bodiniano dedicato all'etnografia, per cui le leggi di un popolo non convengono ad un altro popolo. Questo era un forte elemento contro le teorie della codificazione e del governo centralizzato. Il bordolese fissa un forte legame fra popolo e legge, tale da scalfire ogni teoria che definisce il diritto naturale come il diritto vigente fra diversi popoli. Il diritto naturale è il diritto proprio di ciascun popolo, compatibile con una serie di variabili come il clima, le abitudini, le consuetudini, ecc... Montesquieu, nel libro XIX, parla di spirito generale, considerato una componente influente nella guida della condotta degli uomini:

«Molte cose guidano gli uomini: il clima, la religione, le leggi, le massime del governo, le tradizioni, i costumi, le usanze: donde si forma uno spirito generale, che ne è il risultato»²³⁷.

Il compito del legislatore è quello di seguire lo spirito della nazione quando non è contrario ai principi del governo²³⁸. Dalla capacità del legislatore di seguire i costumi dello stato dipende la stabilità e la buona salute dello stesso.

Quanto al rapporto fra religione, morale e legge, si può leggere nell'*Esprit*:

«Un essere siffatto (ossia un uomo intelligente ed essere limitato, soggetto alle passioni, ai timori, all'ignoranza e all'errore come le intelligenti finite) ad ogni istante poteva dimenticare chi lo ha creato: Dio colle leggi della religione lo ha richiamato a sé; poteva ad ogni istante dimenticare e stesso: i filosofi con le leggi della morale lo hanno avvertito; fatto per vivere in società, poteva dimenticarvi gli altri: con le leggi politiche e civili, i legislatori lo hanno restituito ai suoi doveri»²³⁹.

Nell'*Esprit des loix*, pubblicato nel 1748, Montesquieu cerca di risalire ai principi generali che caratterizzano le tre forme di governo fondamentali: repubblica,

²³⁷CHARLES DE SECONDAT BARONE DI MONTESQUIEU, *Lo spirito delle leggi*, I, cit., p. 491.

²³⁸Ivi, p. 493.

²³⁹Ivi, p. 58.

monarchia e dispotismo. Tali modelli sono retti da un equilibrio interno, coerente alle rispettive *ratio*, da cui dipendono una serie di relazioni necessarie. Nei primi diciotto libri della sua opera l'autore ricostruisce le tre specie fondamentali di governo, corredate da nutriti esempi storici tratti dall'antica Roma, dalla Grecia, dai popoli barbari e dai popoli dell'oriente. Tali forme di organizzazione del potere devono essere coerenti con la loro stessa natura, e le leggi non devono fare altro che fissarne i meccanismi di funzionamento. Come interpretare i principi fondamentali di ciascun governo è lo stesso Montesquieu a dirlo:

«Questi sono i principi dei tre governi; il che non vuole affatto dire che in una particolare repubblica si sia virtuosi, ma che si dovrebbe esserlo. E nemmeno prova che, in una data monarchia, regni l'onore, in un certo Stato dispotico la paura, ma bensì che essi vi dovrebbero regnare, altrimenti il governo sarebbe imperfetto»²⁴⁰.

A ciò bisogna accostare l'avvertenza che l'autore stesso pone all'inizio della sua opera:

«Non si dimentichi che fra il dire che una certa qualità, atteggiamento dell'anima, virtù, non è la molla che fa agire un governo, e dire che essa non si trova in quel governo, esiste una differenza grandissima. Se, per esempio, io dicessi: quella ruota, quel perno, non sono il congegno che fa muovere l'orologio, se ne concluderebbe forse che essi non si trovano dentro l'orologio?»²⁴¹.

Solo tenendo presente i due passi appena citati è possibile interpretare il dispotismo cinese di Montesquieu come una forma di governo spuria, caratterizzato piuttosto da una forma di governo mista.

I modelli quindi non si trovano nel mondo empirico nella loro forma pura, ma potremmo definirli tutti imperfetti. Dall'analisi empirica che l'autore ne fa si può dedurre che nessun giudizio espresso è definitivo o categorico. Anche nella stretta

²⁴⁰Ivi, p. 97.

²⁴¹Ivi, p. 47.

relazione fra popolo e territorio è possibile trovare leggi che teoricamente non dovrebbero essere presenti in dette circostanze.

Qual'è l'*Esprit* del governo cinese per Montesquieu? Il quadro finale risulta contraddittorio, e l'utilizzo parziale che ne è stato fatto dagli interpreti successivi è all'origine di un'interpretazione semplicistica del governo cinese montesquieuiano, che appare come un mero governo dispotico.

Le contraddizioni apparenti nel giudizio del governo cinese di Montesquieu, potrebbero essere semplicisticamente risolte sottolineando che il governo dispotico è un governo corrotto, incoerente ed instabile, non corrispondente a condizioni naturali di ordine fisico o spirituale. Quest'idea infatti domina tutta la prima parte dell'opera, dove l'autore rivela un marcato orientamento razionalista. Nella seconda parte invece si dimostra meno rigido, seguendo un orientamento sperimentale²⁴², che è di maggior interesse per l'esame del dispotismo cinese.

La Cina entra per la prima volta nell'*Esprit des loix* quando Montesquieu parla della severità delle pene nei vari governi. Nel libro VI capo IX egli sottolinea che il governo dispotico si basa su pene severe. Un buon legislatore «sarà impegnato meno a punire i delitti che a prevenirli; più a creare dei buoni costumi che ad infliggere supplizi. In ogni tempo gli autori cinesi hanno osservato che più nel loro impero si vedeva crescere il numero dei supplizi, più si avvicinava il giorno della rivoluzione. Infatti i supplizi crescevano col diminuire dei buoni costumi»²⁴³. In nota Montesquieu rinvia oltre nella sua opera per la dimostrazione di come, sotto questo aspetto, la Cina rientra fra le repubbliche o le monarchie. Quanto alla *giusta proporzione delle pene col delitto*, libro VI capo XVI, l'autore cita l'esempio cinese per cui i ladri crudeli sono squartati mentre gli altri no, in modo tale che si ruba, ma non si uccide²⁴⁴. Ciò è coerente con i principi del diritto penale in vigore durante l'impero Qing.

²⁴²Cfr. il commento di Cotta in CHARLES DE SECONDAT BARONE DI MONTESQUIEU, *Lo spirito delle leggi*, I, cit., p. 229, n. 4.

²⁴³Ivi, p. 168.

²⁴⁴Cfr. Ivi, p. 180.

Sempre in tema di punizioni Montesquieu sottolinea come in Cina viga il principio dispotico per cui i padri vengono puniti per le colpe dei figli²⁴⁵. L'autore non fa qui riferimento al sistema educativo cinese, elogiato da Wolff, e neanche ai concetti di virtù e di pietà filiale che influenzano l'applicazione di questo principio in Cina. In questo modo si perde il ruolo sociale di quel principio, che avulso dal sistema appare dispotico.

Emblematico per il discorso sulla Cina è il capo XXI del libro VIII, intitolato *Dell'impero cinese*, dove si cerca di dare un giudizio definitivo sul modello cinese. Qui l'autore accosta ai resoconti dei gesuiti, che «parlano del vasto impero cinese come di un governo ammirevole che riunisce insieme, nel suo principio fondamentale, il timore, l'onore e la virtù»²⁴⁶, i resoconti dei viaggiatori, che invece enfatizzano l'attività di brigantaggio dei mandarini. La posizione dei missionari e quella dei commercianti non è certamente equiparabile. Se i primi potevano apparire non credibili per via dei loro interessi di evangelizzazione, allo stesso modo i secondi agivano per puri interessi economici ed in Cina si imbattevano solo in un particolare ceto sociale, notoriamente non dotto.

In questo capo c'è la celeberrima frase di condanna del sistema cinese:

«Ignoro in che cosa possa consistere quell'onore, di cui si parla, presso popoli ai quali ogni cosa vien fatta fare a colpi di bastone»²⁴⁷.

In nota alla stessa frase l'autore cita un passo di Du Halde «è il bastone che governa la Cina»²⁴⁸. Né Dodds nel suo *Les Récits de voyages, sources de L'Esprit des lois de Montesquieu*²⁴⁹, né Carcassonne nel suo *La Chine dans l'Esprit des lois*²⁵⁰, né

²⁴⁵Cfr. Ivi, p. 184.

²⁴⁶Ivi, p. 229.

²⁴⁷CHARLES DE SECONDAT BARONE DI MONTESQUIEU, *Lo spirito delle leggi*, I, cit., p. 230. La frase ritorna anche nel libro XVII capo V. Cfr. Ivi, p. 455.

²⁴⁸*Ibid.* Su Du Halde come fonte della riflessione sul dispotismo si rinvia a M. CARTIER, *Le despotisme chinois Montesquieu et Quesnay, lecteurs de Du Halde*, in ID, *La Chine entre amour et haine, Actes du VIII^e colloque de Sinologie de Chantilly*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, pp. 15-32; CHI-LU LAI, *A Contrast between Montesquieu's and Quesnay's Thoughts of China Despotism. A Methodological Reflection*, Dissertation for the degree of Doctor in Philosophy, National Sun Yat-Sen University, 2010.

²⁴⁹M. DODDS, *Les Récits de voyages, sources de L'Esprit des lois de Montesquieu*, Paris, Honoré Champion, 1929

²⁵⁰E. CARCASSONNE, *La Chine dans l'Esprit des lois*, in «Revue d'histoire littéraire de la France», 31 (1924), pp. 193-205

Cotta, né Volpilhac-Auger nel suo *On the Proper Use of the Stick: The Spirit of Law and the Chinese Empire*²⁵¹, né Rowbotham nel suo *China in the "Esprit des Lois": Montesquieu and Mgr. Foucquet*²⁵² riescono a trovare la fonte di questo passaggio nell'opera di Du Halde. È noto come il bordolese non fosse molto rispettoso delle citazioni, e tendesse invece ad alterarne la formulazione originaria. Premesso ciò, è possibile trovare una somiglianza con un passo di Du Halde presente nel tomo II della sua *Description*:

«Quand le temps de la punition est écoulé, les officiers du tribunal représentent le coupable au mandarin, qui après l'avoir exhorté à se corriger, le délivre de la cangue, & pour le congédier, lui fait donner une vingtaine de coups de bâtons; car c'est l'usage assez ordinaire de la justice chinoise, de ne point imposer de peine, à la réserve des amendes pécuniaires, qui ne soit précédée & suivie de la bastonnade; de sorte qu'on peut dire que le gouvernement chinois ne subsiste guère que par l'exercice du bâton»²⁵³.

L'utilizzo del bastone è citato in quanto pratica dell'amministrazione della giustizia. Se si apre il codice Qing è possibile verificare come la giustizia fosse amministrata secondo delle tabelle che permettevano di calcolare le pene accessorie in numero di bastonate. Non c'è alcuna allusione ad un governo dispotico che esercita il suo terrore attraverso la minaccia del bastone. Le pene erano pubblicate e portate a

²⁵¹C. VOLPILHAC-AUGER, *On the Proper Use of the Stick: The Spirit of Law and the Chinese Empire*, in *Montesquieu and His Legacy*, ed. by R.E. Kingston, Albany, New York, Suny Press, 2009, pp. 81-96;

²⁵²A.H. ROWBOTHAM, *China in the "Esprit des Lois": Montesquieu and Mgr. Foucquet*, cit.

²⁵³DU HALDE, *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*, Parigi, 1735, II, p. 134 (Corsivo aggiunto). Il riferimento è stato individuato in precedenza da R. Derathé, ma manca il confronto con il codice Qing. Cfr. R. DERATHÉ, *Les philosophes et le despotisme*, in *Utopies et institutions au XVIII^e siècle*, éd. par P. Francastel, Paris-La Haye, Mouton, 1963, pp. 56-75; Cfr. anche H. HARDER, *La Question du "gouvernement" de la Chine au XVIII^e siècle. Montesquieu et de Brosses chez Mgr. Foucquet à Rome*, cit., p. 86. Su Du Halde fonte di Montesquieu si rinvia a M. CARTIER, *Le despotisme chinois Montesquieu et Quesnay, lecteurs de Du Halde*, in Id, *La Chine entre amour et haine, Actes du VIII^e colloque de Sinologie de Chantilly*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, pp. 15-32; I. LANDRY-DERON, *L'ombre portée par l'ouvrage de Du Halde sur les premiers sinologues français non missionnaires*, in *La Chine entre amour et haine, Actes du VIII^e colloque de Sinologie de Chantilly*, sous la direction de M. Cartier, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, pp. 33-41.

conoscenza di tutti. Le tabelle fungevano inoltre da limite all'esercizio arbitrario del potere punitivo.

Montesquieu accosta la mancanza di onore all'uso del bastone. Qui l'autore forza l'interpretazione delle fonti, e lascia prevalere il suo pregiudizio verso i gesuiti. Nello stesso capo l'autore dà un giudizio generale contro l'attività dei gesuiti:

«Può forse darsi che i missionari siano stati ingannati da una apparenza di ordine; ch'essi siano stati colpiti da quell'esercizio perpetuo della volontà di uno solo, dal quale essi stessi sono retti, e che si compiacciono di trovare alle corti dei re delle Indie. Inoltre, recandovisi per apportarvi grandi mutamenti, è per loro più facile convincere i principi che possono fare tutto, che non persuadere i popoli che possono soffrire ogni cosa»²⁵⁴.

La critica dei gesuiti è evidente, ma l'autore non scende nel dibattito, imperversante in Europa, circa la corretta interpretazione dei riti cinesi²⁵⁵. Il bordolese evita ogni discussione religiosa, poiché la sua unica preoccupazione è quella di scrivere un trattato di diritto²⁵⁶.

L'autore conclude il capo con una forzatura: «la Cina è dunque uno Stato dispotico, il cui principio è la paura»²⁵⁷. Questa forzatura delle fonti e del suo

²⁵⁴CHARLES DE SECONDAT BARONE DI MONTESQUIEU, *Lo spirito delle leggi*, I, cit., p. 231.

²⁵⁵Su Montesquieu e i riti cinesi si veda MONTESQUIEU, *Œuvres Complètes de*, 16, *Extraits et notes de lectures*, I, *Geographica*, sous la direction de C. Volpilhac-Auger, Textes établis, présentés et annotés par S. Albertan-Coppola, M. Benítez, U. Haskins-Gonthier, R. Minuti, C. Volpilhac-Auger, coordination éditorial C. Verdier, Oxford, Napoli, Voltaire Foundation, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2007, pp. xxxiii-xliv.

²⁵⁶Sulla posizione di Montesquieu circa la propagazione della religione si veda CHARLES DE SECONDAT BARONE DI MONTESQUIEU, *Lo spirito delle leggi*, II, cit., pp. 140, 141, nonché la nota 2. Quanto ai *Pensées* si vedano i numeri 11, 55, 482, in MONTESQUIEU, *Pensées, Le Spicilège*, cit., pp. 188, 201, 307. Una critica simile, nei contenuti e anche nelle forme, è quella di Voltaire. Si veda il racconto di una disputa teologica in Cina in VOLTAIRE, *Trattato sulla tolleranza*, Firenze, Giunti, 2007, pp. 114, 116. Per una trattazione del tema religioso e della tolleranza nel Settecento si veda R. MINUTI, *Orientalismo e idee di tolleranza nella cultura francese del primo '700*, Firenze, Olschki, 2006, in particolare modo il capitolo IV, *Montesquieu, l'oriente religioso e la tolleranza*, pp. 331-402.

²⁵⁷CHARLES DE SECONDAT BARONE DI MONTESQUIEU, *Lo spirito delle leggi*, I, cit., p. 234. Per un'efficace sintesi sulla dispotismo cinese di Montesquieu si rinvia a A. LENARDA, *La concezione del dispotismo cinese in Montesquieu*, in «Annali dell'istituto di filosofia», 1 (1979), pp. 261-290; S. KRAUSE, *Despotism in The Spirit of Laws*, in *Montesquieu's Science of Politics. Essays on The Spirit of Laws*, ed. by D.-W. Carrithers, M.A. Mosher, P.A. Rahe, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2001, pp. 231-271; R. SHACKLETON, *Les mots 'despote' et 'despotime'*, in *Essays on Montesquieu and on the Enlightenment*, ed. by D. Gilson, M. Smith, Oxford, The Voltaire Foundation, University of Oxford Press, 1988, pp. 481-486; F. WEIL, *Montesquieu et le despotisme*, in *Actes du Congrès Montesquieu*, Bordeaux, Delmas, 1956, pp. 191-215. Si veda anche il capitolo III, *La Chine de Montesquieu*, in R.

ragionamento è giustificata dall'esigenza di dare coerenza finale alla sua immagine del governo cinese, e quindi di riflesso alle tre forme di governo (ossia dimostrare che tutto si piega ai principi da lui individuati) nella parte considerata razionalistica della sua opera.

Sempre nello stesso capo l'autore tempera quanto detto in precedenza:

«Delle circostanze particolari, e forse uniche, possono far sì che il governo della Cina non sia così corrotto come dovrebbe essere [...] nonostante la tirannide, la Cina, per la forza del clima, si popolerà sempre di più, ed avrà ragione della tirannide [...] tale è la natura delle cose, che il cattivo governo vi è subito punito, [...] l'imperatore della Cina [...] saprà che se il suo governo non è buono, perderà l'impero e la vita»²⁵⁸.

Dunque il sovrano cinese non può agire secondo il suo capriccio, come farebbe il despota, se non vuole perdere l'impero e la vita. Montesquieu, in questo passo, enfatizzando le caratteristiche climatiche della Cina come ostili al dispotismo, si ricollegata al principio della mitezza dei governi orientali di Bodin, ed afferma che il governo dispotico non è il governo naturale della Cina. Dunque la tirannide è un potere contrario alle condizioni climatiche ed allo spirito cinese. Montesquieu non specifica mai le sue idee rispetto alla dinastia cinese al potere quando lui scrive. Dunque risulta difficile capire cosa intende quando parla di natura del governo cinese e l'esistenza, in quel paese, della tirannide.

Nei *Pensées* Montesquieu definisce il governo cinese come un governo misto:

«La Chine est située dans un climat où, comme nous dirons, on est porté naturellement à l'obéissance servile. Ainsi, quoique les circonstances dont

ÉTIEMBLE, *L'Europe chinoise*, II: *De la sinophilie à la sinophobie*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 50-72; SIAO KING-FANG, *La Chine inspiratrice du despotisme éclairé*, Paris, Presses Universitaires de France, 1939; J. PEREIRA, *Montesquieu et la Chine*, Paris, Harmattan, 2008; B. BERTRAND, «Despotisme», in *Dictionnaire électronique Montesquieu* [En ligne], mis à jour le: 13/02/2008, URL: <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=395>; G. BARRERA, «Chine», in *Dictionnaire électronique Montesquieu* [En ligne], mis à jour le: 13/02/2008, URL: <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=319>. Analisi molto stimolanti sono F. VENTURI, *Dispotismo orientale*, in «Rivista storica italiana», LXXII (1960), pp. 117-126; R. KOEBNER, *Despot and Despotism: Vicissitudes of a Political Term*, in «Journal of the Warburg and the Courtauld Institute», 14 (1951), pp. 275-302; J.-P. RUBIÉS, *Oriental Despotism and European Orientalism: Botero to Montesquieu*, in «Journal of Early-Modern History», 9, 2 (2005), pp. 109-180.

²⁵⁸CHARLES DE SECONDAT BARONE DI MONTESQUIEU, *Lo spirito delle leggi*, I, cit., pp. 232, 233.

nous allons parler, eussent dû la conduire au principe du gouvernement républicain, elle ne fut point une république.

La Chine est un gouvernement mêlé, qui tient beaucoup du despotisme, par le pouvoir immense du Prince; un peu de la république, par la censure et une certaine vertu fondée sur l'amour et le respect paternel; de la monarchie, par des lois fixes et des tribunaux réglés, par un certain honneur attaché à la fermeté et au péril de dire la vérité. Ces trois choses bien tempérées et des circonstances tirées du physique du climat l'ont fait subsister; et, si la grandeur de l'Empire en a fait un gouvernement despotique, c'est peut-être le meilleur de tous»²⁵⁹.

Qui il riferimento al clima è fatto per fissare una tendenza generale al dispotismo. Montesquieu inoltre sottolinea tutta una serie di elementi del sistema giuridico, come i tribunali attaccati alla verità e le leggi fisse, nonché fissa l'amore ed il rispetto paterno, entrambi principi confuciani, come virtù repubblicane del governo cinese. Per l'autore questi sono tutti elementi del principio di governo cinese che evitano la realizzazione del dispotismo insito nella natura del territorio.

²⁵⁹MONTESQUIEU, *Pensées, Le Spicilège*, édition établie par L. Desgraves, Paris, Robert Laffont, 1991, p. 576, pensiero 1880. Si paragoni il passo a quanto scrive il Budgell: «In China the Emperor is absolute, there are two things he is obliged to submit to, and which the Chinese think, if he has the least grain of Virtue, Honour, or Generosity, will be a sufficient check upon all his Actions. He is sure to hear of his Faults while he is alive, and is to have them recorded in History after his Death [...] by a fundamental Law of the Chinese Empire, (i mandarini) are allowed to tell the Emperor, in respectful, yet in plain terms, whatever they think is amiss in his Conduct, and we are assured, that whenever they think the Honour of their Prince, or the Good of their Country, makes it necessary, they never fail to make use of their Privilege». E. BUDGELL, *A Letter to Cleomenes*, London, A. Moore, 1731, pp. 170-171, cfr. E. LEITES, *Confucianism in Eighteenth-Century England: Natural Morality and Social Reform*, cit., p. 150. Gli inglesi consideravano il potere di controllo del sovrano cinese ad opera dei burocrati come un obbligo morale.

Le premesse della riflessione contenuta nell'*Esprit des loix* sono perfettamente ribaltate.

In un altro passo dei *Pensées* Montesquieu individua la causa della peculiarità del governo cinese, rispetto agli altri governi asiatici, nella proprietà fondiaria²⁶⁰. Ciò dava origine ad un governo feudale che caratterizzava la Cina più come un governo monarchico che come uno Stato dispotico²⁶¹.

Alla varietà delle definizioni finora usate, Montesquieu aggiunge quella di “governo domestico”, fondato sulla famiglia e sul rispetto del padre, principi morali e politici fondamentali del confucianesimo, in cui il principe è considerato il padre del popolo²⁶². Il rispetto del padre contribuisce a rafforzare il rispetto per il magistrato.

Il bordolese dedica parte del suo lavoro alle usanze cinesi. Egli non rinuncia, anzitutto, a citare un luogo comune della letteratura sulla Cina:

«Le relazioni sulla Cina ci parlano della cerimonia dell'aratura delle terre che l'Imperatore compie tutti gli anni. Con questo atto pubblico e solenne si son voluti sollecitare i popoli al lavoro dei campi. L'imperatore viene inoltre informato ogni anno del lavoratore che si è più distinto nella sua professione, e lo fa mandarino dell'ottavo ordine»²⁶³.

Caratteristica fondamentale dell'*Esprit* del governo cinese sono le usanze. Per Montesquieu sono queste la base dell'ordinamento dei cinesi²⁶⁴. Scrive l'autore che le usanze:

²⁶⁰MONTESQUIEU, *Pensées, Le Spicilège*, cit., p. 569, pensiero 1839: «La raison pourquoi la Chine a un meilleur gouvernement et ne déperit pas comme tous les autres états d'Asie, c'est que la propriété des terres y est établie».

²⁶¹MONTESQUIEU, *Pensées, Le Spicilège*, cit., p. 571, pensiero 1849: «Cette espèce de dépendance qu'établit la maison carlienne fut autrefois établie à la Chine, et l'on ne voit pas que cette sorte de gouvernement ait eu de mauvais effets. Cela faisait un corps de monarchie, au lieu d'un état despotique. C'est aussi l'Allemagne».

²⁶²Tale principio introduceva un po' di libertà nel governo dispotico. Cfr. CHARLES DE SECONDAT BARONE DI MONTESQUIEU, *Lo spirito delle leggi*, I, cit., p. 355. Montesquieu cita anche l'usanza dei monarchi cinesi di emanare editti per esentare ogni anno dai tributi qualche provincia dell'impero. Cfr. *ivi*, p. 372.

²⁶³*Ivi*, pp. 390-391. Questo passo è citato da Tocqueville per denunciare il tono favolistico con cui si trattava dell'impero cinese nel Settecento.

²⁶⁴*Ivi*, p. 492. Cfr. anche il pensiero 854 che recita: «les manières gouvernent les Chinois»: MONTESQUIEU, *Pensées, Le Spicilège*, cit., p. 359.

«Sono indistruttibili. Oltre al fatto che le donne sono separate dagli uomini nel modo più assoluto, nelle scuole le usanze vengono insegnate come i buoni costumi. Si riconosce un letterato dal modo elegante con cui fa la riverenza. Queste cose, una volta fissate, in precetti e da gravi dottori, si radicano come dei principi di morale, e non mutano più»²⁶⁵.

Ulteriore proprietà particolare del governo cinese consiste nel fatto che:

«I legislatori cinesi confusero la religione, le leggi, i costumi e le usanze; tutto ciò costituì la morale e la virtù. I precetti riguardanti questi quattro punti costituirono quelli che vennero chiamati riti. Fu nell'esatto rispetto di questi riti che il governo cinese trionfò. Si passò tutta la giovinezza ad impararli, tutta la vita a praticarli; i letterati li insegnarono, i magistrati li divulgarono. E, poiché questi riti riguardavano tutte le più piccole azioni degli uomini, quando si giunse a farli rispettare con precisione, la Cina si trovò ben governata.

Due cose hanno potuto imprimere facilmente i riti nel cuore e nell'animo dei Cinesi: una è la loro maniera assai complessa di scrivere, la quale ha fatto sì che durante una notevole parte della vita la mente è stata occupata unicamente dai riti, essendosi dovuto imparare a leggere nei libri e per i libri che li contengono; l'altra che, non avendo i precetti dei riti alcunché di spirituale, ma essendo semplicemente regole di una pratica corrente, è più facile convincerne gli spiriti e colpirli che se si trattasse di una concezione puramente intellettuale»²⁶⁶.

Conseguenza della premessa su fatta è che:

«La Cina non perde le sue leggi con la conquista. Dato che le usanze, i costumi, le leggi, la religione, vi costituiscono un tutto unico, non lo si può cambiare tutto in una volta [...] ne deriva un'altra conseguenza ben triste; cioè che è quasi impossibile che il cristianesimo si stabilisca mai in Cina»²⁶⁷.

²⁶⁵CHARLES DE SECONDAT BARONE DI MONTESQUIEU, *Lo spirito delle leggi*, I, cit., p. 499.

²⁶⁶Ivi, p. 503.

²⁶⁷Ivi, p. 504.

In questo modo il governo cinese riusciva ad assicurare la tranquillità dell'impero. Montesquieu comprende la reale natura dei riti cinesi, e giustamente la pone a fondamento dell'ordine giuridico cinese²⁶⁸. Il governo cinese tramite i riti non può che essere un governo giusto. Per il bordolese il sovrano giusto deve seguire lo spirito generale del suo popolo, espresso dai costumi, dalla religione e dalla tradizione. Solo così si può conservare la salute dello stato. Il governo cinese è esatta espressione di questo principio. I riti, sede di valori costituzionali radicati nella storia e nella tradizione del popolo cinese, sono le regole di condotta per eccellenza, che limitano l'arbitrio del sovrano. Questo non può agire secondo il proprio capriccio, attribuzione propria del despota, ma deve rispettare un limite dato dalla tradizione stessa. Montesquieu riconosce questo limite quando scrive:

«L'imperatore della Cina è sommo pontefice, ma vi sono dei libri che vanno per le mani di tutti, ai quali egli stesso deve uniformarsi. Invano un imperatore volle abolirli; essi trionfarono della tirannide»²⁶⁹.

Il fatto che i libri circolino per il popolo rende il giudizio sull'operato del sovrano un'attribuzione dell'opinione pubblica. Questa interpretazione è coerente con il principio cinese per cui il cielo guarda e giudica il sovrano attraverso gli occhi del popolo.

Accanto all'apprezzamento dei riti Montesquieu sottolinea un difetto, che appare ai suoi occhi come un paradosso: «è singolare che i Cinesi, la cui vita è interamente guidata dai riti, siano ciononostante il popolo più furbo della terra»²⁷⁰. Il paradosso, secondo l'autore, trova una spiegazione nell'enorme avidità di guadagno dei cinesi che le leggi non si sono mai curate di frenare. Montesquieu conclude riconoscendo come la truffa in Cina fosse un modo per badare alla propria utilità. Così facendo egli differenzia nettamente la morale dei cinesi dalla morale europea, e scinde il rapporto fra legge e vizi morali. Questo paradosso è dovuto alla scarsa conoscenza della cultura cinese e all'influsso delle informazioni provenienti dai mercanti.

²⁶⁸Cfr. J. GERNET, *Cina e Cristianesimo, Azione e Reazione*, trad. it. di A. Crespi Bortolini, Casale Monferrato, Marietti, 1984, p. 179.

²⁶⁹CHARLES DE SECONDAT BARONE DI MONTESQUIEU, *Lo spirito delle leggi*, II, cit., pp. 131, 132.

²⁷⁰CHARLES DE SECONDAT BARONE DI MONTESQUIEU, *Lo spirito delle leggi*, I, cit., p. 506.

L'esempio cinese fu fonte di ripensamenti ed incertezze nella teorizzazione di Montesquieu. Questa può essere una delle ragioni all'origine del rifiuto da parte del bordolese dell'invito a redarre le voci «Démocratie» e «Despotisme» per l'*Encyclopédie*, cui preferì la voce «Goût».

Montesquieu fu al centro di movimenti sinofili e sinofobi²⁷¹. Le sue fonti sinofobe sono generalmente individuate in Foucquet²⁷², conosciuto a Roma nel 1729, Matteo Ripa, incontrato a Napoli nel 1729 e Arcadio Huang²⁷³, incontrato a Parigi nel 1713. Le informazioni che il bordolese trasse da questi contatti sono da inserire nel contesto dell'ampia avversione provata dagli intervistati nei confronti della compagnia di Gesù²⁷⁴. Quanto al rapporto fra Arcadio Huang e Montesquieu, è necessario sottolineare una presunta incomprendenza dovuta a posizioni eurocentriche e sinocentriche da ambo i lati. Ciò fu all'origine di un risentimento del bordolese che condannò tutto il popolo cinese²⁷⁵.

Montesquieu, a differenza dei suoi predecessori, non cerca di ricondurre l'esperienza cinese in un sistema razionale a carattere universalizzante, integrato con le altre esperienze note. Egli invece associa ogni organizzazione politica ad un

²⁷¹Sui movimenti sinofili e sinofobi si veda il capito XXII, *Sinophiles et sinophobes*, in R. ÉTIEMBLE, *L'Europe chinoise, II: De la sinophilie à la sinophobie*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 334-347.

²⁷²Ex-gesuita chiamato a Roma dalla Propaganda Fide e nominato vescovo *in partibus* di Eleutheropolis in premio della rottura con i suoi confratelli sul tema dei riti cinesi. Si rinvia a J.W. WITEK, *Controversial Ideas in China and in Europe: A Biography of Jean-François Foucquet, S.J. (1665-1741)*, cit. Montesquieu parla di Foucquet diffusamente nello *Spicilège*, numeri 481, 483, 484, 490, 508, si rinvia a MONTESQUIEU, *Pensées, Le Spicilège*, cit., pp. 805-813; L. DESGRAVES, *Notes de Montesquieu sur la Chine*, in «Revue historique de Bordeaux», VII (1958), pp. 199-219.

²⁷³Per un approfondimento si veda D. ELISSEFF, *Moi, Arcade interprète chinois du Roi-Soleil*, Paris, Arthaud, 1985. Sul rapporto fra Huang e Montesquieu si veda anche A. MASSON, *Un Chinois inspirateur des "Lettres Persanes"*, in «Revue des deux Mondes», (1951), pp. 348-354; D. YOUNG, *Montesquieu's View of Despotism and His Use of Travel Literature*, in «The Review of Politics», 40, 3 (1978), pp. 392-405.

²⁷⁴Per un approfondimento si rinvia a M. FATICA, *Le fonti orali della sinofobia di Ch.-L. Secondat de Montesquieu*, in *L'Europe de Montesquieu, Actes du colloque de Gênes, sous la direction de M.G. Bottaro Palumbo, A. Postigliola, Napoli-Oxford, Liguori-Voltaire Foundation, 1995*, pp. 395-409. Per completare il quadro delle fonti di Montesquieu si veda inoltre M. BENÍTEZ, *Montesquieu, Fréret et les remarques tirées des entretiens avec Hoangh*, Colloque de Bordeaux, Académie nationale des sciences, belles-lettres et arts de Bordeaux, 1999, pp. 111-126, in seguito in *Montesquieu, Œuvres Complètes de*, 16, *Extraits et notes de lectures*, I, *Geographica*, sous la direction de C. Volpillac-Auger, Textes établis, présentés et annotés par S. Albertan-Coppola, M. Benítez, U. Haskins-Gonthier, R. Minuti, C. Volpillac-Auger, coordination éditoriale C. Verdier, Oxford-Napoli, Voltaire Foundation-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2007, pp. 419-434.

²⁷⁵Cfr. M. FATICA, *Le fonti orali della sinofobia di Ch.-L. Secondat de Montesquieu*, cit., p. 406.

territorio, con i suoi costumi e la sua storia, rifiutando la possibilità di importazione di politiche straniere. Qui la sua critica va ai Fisiocratici, che vogliono invece importare la politica agricola cinese in Francia.

Montesquieu guarda la Cina da lontano, ne sottolinea l'atipicità in quanto governo dispotico, ne elogia gli aspetti positivi, ma comunque ne prende le distanze, in quanto la riconosce come un'esperienza estranea che va conosciuta ma non imitata. Essa è l'espressione particolare dello spirito del proprio popolo ed è funzionale nella misura in cui è inserita nel suo contesto.

Si legge nel suo pensiero numero 1656: «Chinois: *major e longinquo reverentia*»²⁷⁶, ovvero “il rispetto è accresciuto dalla lontananza”. La frase è ricca di suggestioni e testimonia quanto sbiaditi fossero i contorni dell'immagine della Cina nel Settecento. Nella distanza geografica, ossia la difficoltà di viaggiare, e nella distanza culturale, data *in primis* dall'ostacolo linguistico, la Cina appariva ora il regno ideale, ora il regno della tirannia. Montesquieu nel suo tentativo di avvicinare il *celeste* impero agli orizzonti intellettuali europei lo rende, al contempo, partecipe della sua «tensione di insoddisfazione morale»²⁷⁷ che prova per la Francia del tempo.

Il bordolese non ama la Francia, affetta da una crisi morale «tale da incidere profondamente sui valori civili e su quelli privati, sugli affetti familiari, sulle radici stesse della convivenza»²⁷⁸. La causa era da cercare nell'espansione economica «come fine supremo e permanente»²⁷⁹ di una classe politica, la borghesia, che non aspirava al dominio politico. Questa era l'idea centrale dell'imperialismo, che nasceva come fenomeno di «revisione dei valori iniziata nel dibattito settecentesco intorno

²⁷⁶MONTESQUIEU, *Pensées, Le Spicilège*, cit., p. 525. La citazione latina è tratta dagli *Annales* di Tacito, I, 47.

²⁷⁷A.M. BATTISTA, *La “Germania” di Tacito nella Francia illuminista*, Urbino, QuattroVenti, 1999, p. 37. Montesquieu si associa alla testimonianza di insoddisfazione di Tacito, che evocava la purezza dei costumi germanici contro la corruzione romana. Cfr. *ivi*, p. 38, nota 28.

²⁷⁸*Ivi*, p. 37. Sul rapporto fra espansione economica e crisi morale si veda E. PII, *Montesquieu e Véron de Forbonnais. Appunti sul dibattito settecentesco in tema di commercio*, in «Il pensiero politico», X (1977), pp. 362-389. Sul dibattito intorno al valore “etico” della politica si rinvia a A.M. BATTISTA, *Politica e morale nella Francia dell'età moderna*, cit.

²⁷⁹H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, introduzione di A. Martinelli, trad. it. di A. Guadagnin, Milano, Edizioni di Comunità, 1996, p. 174.

all'opera di Boulainvilliers»²⁸⁰, e che avrebbe preparato il linguaggio della rivoluzione.

Nei riti Montesquieu vede depositati i principi costituzionali ed i valori morali del governo cinese, così come nelle consuetudini germaniche vede le radici del principio della divisione dei poteri comuni al costituzionalismo francese ed europeo. Entrambi appaiono come depositari di valori fondamentali comuni ad un popolo, e quindi espressione dell'*esprit* di quel dato governo. La Cina è un modello dove vigono gli stessi principi da migliaia di anni, mentre l'Europa ha perso le sue radici. Montesquieu critica il modello cinese perché vuole riportare lo sguardo europeo sulla tradizione europea, e distoglierlo da orizzonti lontani, per cui l'ammirazione per la Cina c'è nel momento in cui la si guarda da lontano, senza cercare di copiarne le politiche, destinate irrimediabilmente a fallire se importate in un popolo diverso. Per cui "*major e longinquo reverentia*".

Montesquieu fallisce nella comprensione del governo cinese perché cerca di darne una definizione, ossia cerca di cristallizzarlo in una formula, senza storicizzarne le varie esperienze di governo. Montesquieu, a differenza dei suoi contemporanei, non ragionò in termini di dispotismo illuminato.

Con la seconda metà del Settecento si realizza il trionfo della ragione sulla virtù. La sfiducia verso ogni possibile ruolo della virtù nell'ordinamento della società porta al rifiuto ed alla condanna definitiva del modello cinese.

Si rifiutano i modelli delle libertà antiche, troppo dipendenti da valori religiosi e apocalittici. La libertà moderna si sarebbe dovuta basare solo sugli strumenti della ragione. La Cina, in questa tendenza, non poteva che apparire come un ordine dispotico, perché troppo dipendente da un sistema assiologico, retaggio di una tradizione culturale. Da qui la rottura con il passato e la tradizione europea stessa e l'elogio del progresso.

²⁸⁰D. QUAGLIONI, *Montesquieu e Véron de Forbonnais: un contributo di Eluggero Pii*, in «Il Pensiero Politico», 24, 2 (2001), pp. 200-208: 203.

Il modello del sovrano saggio ed illuminato è definitivamente rifiutato, ed il solo governo possibile è quello della legge²⁸¹. Lo sforzo che compì Leibniz nel dimostrare come la cultura cinese fosse equa e giusta diventa ora il motivo di condanna del sistema di governo cinese.

Scrivono Ricuperati che la seconda metà del Settecento è animata dalla

«Volontà di superare il momento puramente critico e razionalistico dell'Illuminismo per fondare gli elementi di una nuova società, di una morale autonoma dalla religione, di un governo senza tracce di dispotismo. La letteratura clandestina, deistica, materialistica e atea veniva offerta ora non solo per completare la distruzione della religione, ma per cominciare a costruire, almeno in prospettiva, i nuovi valori umani, fondati sulla natura, sulla ragione, sull'entusiasmo, sulla partecipazione consapevole»²⁸².

La filosofia deve prendere il posto della religione e questo era quanto si preparavano a portare avanti Diderot, d'Holbach ed il movimento degli enciclopedisti²⁸³.

La sfiducia verso il ruolo dei valori etici e morali nell'attività di governo porta al rifiuto del modello del dispotismo illuminato. La distinzione fra dispotismo e dispotismo illuminato viene esplicitamente accantonata da Diderot. Nei suoi *Entretiens* con la zarina Caterina II, nell'*entretien* IV, scrive:

«Ogni governo arbitrario è cattivo; non faccio eccezione per il governo arbitrario di un padrone buono, giusto, risoluto e illuminato [...] un despota, fosse anche il migliore degli uomini, governando solo in base alla propria volontà, commette un delitto. È un buon pastore che riduce i sudditi alla condizione di animali; facendo dimenticare loro il sentimento di libertà, sentimento così difficilmente recuperabile una volta perduto, procura loro una felicità di dieci anni che pagheranno con venti secoli di calamità»²⁸⁴.

²⁸¹Cfr. G. RICUPERATI, *Il pensiero politico degli illuministi*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, IV *L'età moderna*, 2, Torino, Utet, 1980, pp. 245-402: 317.

²⁸²G. RICUPERATI, *Il pensiero politico degli illuministi*, cit., p. 318.

²⁸³Diversamente per Montesquieu la religione è il rifugio degli infelici (*Esprit des loix*, XXIV, 2 e XXV, 3) con il suo ruolo di equilibrio sociale, e la sua funzione consolatoria e compensatrice.

²⁸⁴D. DIDEROT, *Scritti politici*, a c. di F. Diaz, Torino, Utet, 1967, pp. 250-251.

L'enfasi è definitivamente spostata sulla forma di governo, che deve rispondere ad una geometria razionale di organizzazione del potere. Diderot era contrario ad ogni forma di accentramento del potere e vedeva nel progetto di codice il rifiuto solo formale del dispotismo, che rimaneva intatto nella sostanza, ovvero un dispotismo chiamato monarchia²⁸⁵.

Alla voce «Autorità politica» dell'*Encyclopédie*²⁸⁶, contenuta nel primo tomo del 1751, scrive Diderot:

«Nessun uomo ha ricevuto dalla natura il diritto di comandare gli altri. La libertà è un dono del cielo e ogni individuo della stessa specie ha il diritto di goderne appena giunge all'età della ragione. [...] l'autorità ha due origini: o la forza e la violenza di colui che se ne è impossessato o il consenso di coloro che si sono sottomessi mediante un contratto fatto o supposto fra loro e colui cui hanno deferito l'autorità»²⁸⁷.

Il diritto di ogni individuo postula l'uguaglianza di ogni individuo. La divisione in classi sociali differenziate creava le premesse per il dispotismo, il quale riesce a governare grazie al principio della divisione, e di conseguenza andavano abolite. Questo atteggiamento avrebbe portato all'eguagliamento delle condizioni che Tocqueville, circa un secolo più tardi, avrebbe posto all'origine dei mali della società francese post rivoluzionaria.

Quanto alla Cina si legge alla voce «Chine» dell'*Encyclopédie*:

«Ce pays est gouverné par un empereur, qui est en même temps le chef de la religion, & qui a sous ses ordres des mandarins qui sont les grands seigneurs du pays: ils ont la liberté de lui faire connoître ses défauts. Le gouvernement est fort doux. Les peuples de ce pays sont idolâtres: ils prennent autant de femmes qu'ils veulent»²⁸⁸.

²⁸⁵Cfr. D. DIDEROT, *Scritti politici*, cit., p. 463.

²⁸⁶La più grande opera dell'Illuminismo francese, considerata un'opera di lotta per i "lumi", cfr. G. TARELLO, *Storia della cultura giuridica moderna I, Assolutismo e codificazione del diritto*, cit., pp. 330, 331.

²⁸⁷D. DIDEROT, *Scritti politici*, cit., pp. 503-511.

²⁸⁸D. DIDEROT, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, mis en ordre & publié par M. Diderot, de l'Académie Royale des Sciences & des Belles-Lettres de Prusse & quant à la Partie Mathématique, par M. D'Alembert, de

Questa voce, che in chiusura rinvia all'altra voce «Philosophie des Chinois», entrambe scritte da Diderot, è una sintesi della posizione dell'enciclopedista nei confronti della cultura cinese. Gli elementi importanti sono tutti espressi: il sovrano come capo politico e religioso, il governo mite, e l'idolatria del popolo cinese²⁸⁹.

Diderot in entrambe le voci diffida dai gesuiti e dai luoghi comuni circolanti sul popolo cinese. Esordisce nella voce dedicata alla filosofia cinese scrivendo:

«Ces peuples qui sont, d'un consentement unanime, supérieurs à toutes les nations de l'Asie, par leur ancienneté, leur esprit, leurs progrès dans les arts, leur sagesse, leur politique, leur goût pour la Philosophie, le disputent même dans tous ces points, au jugement de quelques auteurs, aux contrées de l'Europe les plus éclairées»²⁹⁰.

Dunque la Cina si presenta come una civiltà paragonabile a quella Europea, con un grado di sviluppo delle arti che le permettono di dialogare e contendersi il ruolo di popolo più civilizzato. All'origine di tale popolarità c'è la letteratura seicentesca, che trovò nella Cina un esempio di diritto naturale. Il passo successivo che il redattore compie è attaccare i sostenitori della superiorità della cultura cinese, ironizzando sul fatto che le loro opere si basano sugli scritti dei gesuiti, ovvero su scritti di parte.

Diderot usa il lavoro di comparazione svolto da Leibniz per svalutare l'originalità e lo sviluppo della filosofia cinese. In particolare il riferimento è al Classico dei mutamenti ed ai trigrammi, che vengono ridotti ad pura formula matematica espressione del codice binario, scoperto anche in Europa ma senza il bisogno dell'intercessione di una figura leggendaria come Fo hi.

l'Académie Royale des Sciences de Paris, de celle de Prusse, & de la Société Royale de Londres, Éditeurs scientifique Denis Diderot, D'Alembert, Tome troisième, Paris, Briasson, David, Le Breton, S. Faulche, 1753, manoscritto della Bibliothèque nationale de France, versione on line, Gallica, del 15/10/2007, p. 339. Scrive Quesnay: «il n'y a peut-être point de pays où l'on fasse des remontrances au souverain avec plus de liberté qu'à la Chine», F. QUESNAY, *Œuvres économiques et philosophiques, accompagnées des éloges et d'autres travaux biographiques sur Quesnay par différents auteurs*, publiées avec une introduction et des notes par A. Oncken, réimpression de l'édition Francfort 1888, Darmstadt, Scientia Verlag Aalen, 1965, p. 608.

²⁸⁹Sulla definizione della Cina nelle enciclopedia europea del XVIII e XIX secolo si rinvia a G. LEHNER, *China in European Encyclopaedias, 1700-1850*, Leiden-Boston, E.J. Brill, 2011.

²⁹⁰D. DIDEROT, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, III, cit., p. 341.

Diderot quando cerca di affrontare nel dettaglio il contenuto degli insegnamenti di Confucio, per valutare se fosse realmente paragonabile a Socrate, sottolinea il problema fondamentale, che ha inciso su tutto il dialogo fra Europa e Cina: «cette question tient à une connaissance profonde de la langue»²⁹¹. Conoscenza che denuncia di non avere. Nonostante tale premessa, l'enciclopedista fa una rassegna di tutti i classici del pensiero cinese, nonché riassume la dottrina filosofica cinese in una lista di principi espressi nella forma di aforismi. Conclude scrivendo:

«Si ce système est aussi ancien qu'on le prétend, on ne peut être trop étonné de la multitude surprenante d'expressions abstraites & générales dans lesquelles il est conçu. Il faut convenir que ces expressions qui ont rendu l'ouvrage de Spinoza si long-terms inintelligible parmi nous, n'auraient guère arrêté les *Chinois* il y a six ou sept cents ans: la langue effrayante de notre athée moderne est précisément celle qu'ils parlaient dans leurs écoles»²⁹².

Ancora una volta l'enfasi è sulla lingua e sulla sua incapacità di esprimere concetti definiti, concreti. Più oltre nel testo l'autore parla di «imperfection de leur langue & de leur écriture»²⁹³. Qui Diderot è molto vicino a Wolff. La lingua cinese diventa ancora più incomprensibile perché la mentalità europea sta cambiando, prediligendo sempre più la definizione chiara e razionale di ogni concetto.

Diderot scrive in conclusione della sua voce:

«Ce qui doit rendre particulièrement à la Chine les usages plus constant, le gouvernement plus uniforme, les lois plus durables; mais que les sciences & les arts demandant une activité plus inquiète, une curiosité qui ne lasse point de chercher, une forte d'incapacité de se satisfaire, nous y sommes plus propres, & qu'il n'est pas étonnant que quoique les *Chinois* soient les plus anciens, nous les ayons devancés de si loin»²⁹⁴.

Questa conclusione lasciò ai posteri l'immagine di un impero cinese immobile, estraneo al mutamento e all'evoluzione, impermeabile ad ogni influsso esterno,

²⁹¹Ivi, p. 343.

²⁹²Ivi, p. 346.

²⁹³Ivi, p. 347.

²⁹⁴Ivi, p. 348.

apatico ed ostile al cambiamento ed al confronto. Ancora oggi molti comparatisti etichettano la tradizione giuridica cinese in definizioni fisse. Lo testimonia il ricorso a formule come confucianesimo, legismo, pietà filiale ecc.. che non considerano l'evoluzione storica del pensiero. Il confucianesimo del V sec. non è lo stesso del XV sec., e le differenze non sono trascurabili.

In chiusura Diderot rinvia a Leibniz, Le Comte e Bülfinger, tutti autori che hanno cercato di evidenziare le valori etici e morali del pensiero giuridico cinese.

A quanto finora detto bisogna accostare la voce «Despotisme», redatta da de Jaucourt. L'autore esordisce attribuendo il dispotismo come una delle caratteristiche tipiche delle zone asiatiche. Ritornano tutti gli elementi già individuati da Montesquieu, ossia il governo del despota come governo senza limiti; l'assenza della proprietà fondiaria in questi tipi di governo; l'idolatria.

Jaucourt sottolinea come il re d'Oriente rappresenti per il suo popolo il figlio adottivo del cielo, e come il conformarsi alla volontà del cielo non fosse sufficiente a garantire il buon governo. Riferendosi a P. Martini scrive il cavaliere:

«Le P. Martini prétend que les Chinois se persuadent qu'en changeant de souverain ils se conforment à la volonté du ciel, & ils ont quelquefois préféré un brigand au prince qui étoit déjà sur le throne»²⁹⁵.

A questo modello di governo l'autore contrappone il sovrano cristiano il cui «domaine absolu n'est pas fondé sur une volonté aveugle; sa volonté souveraine est toujours déterminée par les regles immuables de la sagesse, de la justice & de la bonté»²⁹⁶.

Quanto al diritto naturale, esso diventa espressione delle regole di giustizia e d'equità che la ragione naturale ha stabilito tra tutti gli uomini, o meglio che Dio ha

²⁹⁵D. DIDEROT, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, mis en ordre & publié par M. Diderot, de l'Académie Royale des Sciences & des Belles-Lettres de Prusse & quant à la Partie Mathématique, par M. D'Alembert, de l'Académie Royale des Sciences de Paris, de celle de Prusse, & de la Société Royale de Londres, Éditeurs scientifique Denis Diderot, D'Alembert, Tome quatrième, Paris, Briasson, David, Le Breton, S. Faulche, 1753, manoscritto della Bibliothèque nationale de France, versione on line, Gallica, del 15/10/2007, p. 888.

²⁹⁶D. DIDEROT, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, IV, cit., p. 888.

inciso nel cuore degli uomini²⁹⁷. Definizione molto ambigua e contraddittoria che cede al piacere dell'uso di toni universalizzanti piuttosto che ad un'esigenza di concretezza e coerenza.

Nel complesso l'opera enciclopedica è molto generalizzante, ed appiattisce concetti importanti e controversi nella cultura giuridica europea. Ciò che rende quest'opera degna di attenzione è l'operazione culturale che la accompagnò e la rese il punto di riferimento di politici e persone dotte che volevano rifarsi ad un patrimonio di cultura comune.

Con la rivoluzione francese molte voci dell'*Encyclopédie* vennero messe al banco di prova e subirono ulteriori manipolazioni ideologiche.

Sul finire del Settecento «nessuno, neppure il più moderato fra i *philosophes*, poteva ancora farsi illusioni sul dispotismo illuminato. Per tutti, radicali e moderati, c'era l'attesa di una soluzione politica diversa. Si era già, nell'attesa, giacobini o girondini, mentre ancora ci si chiamava *philosophes*»²⁹⁸.

Il rifiuto del dispotismo illuminato segna la fine di ogni possibile speranza e fiducia verso una condotta virtuosa del sovrano. I valori morali ed etici non sono considerati più sufficienti a garantire un governo giusto. Il modello cinese viene così rifiutato e lasciato al passato insieme alla tradizione europea. Il progresso imponeva di guardare avanti, ed il passo successivo non poteva essere che la fede nella legge.

Con la Rivoluzione inizia il nuovo diritto per principii, manifestati nella legge, espressione di un'entità autorevole che controlla dall'alto. Peculiarità della legge saranno la sua generalità, astrattezza e rigidità. Presto la legge sarebbe stata ammantata di sacralità e mitologia, in quanto definita come l'espressione della volontà generale²⁹⁹. Dal dispotismo illuminato si passa al dispotismo legale e la Cina sarebbe divenuta presto, agli occhi dei comparatisti, il paese senza un diritto perché senza un codice.

²⁹⁷Cfr. G. TARELLO, *Storia della cultura giuridica moderna I, Assolutismo e codificazione del diritto*, cit., p. 333.

²⁹⁸G. RICUPERATI, *Il pensiero politico degli illuministi*, cit., p. 388.

²⁹⁹Cfr. P. GROSSI, *L'Europa del diritto*, Roma-Bari, Laterza, 2012⁸, pp. 129-135.

CONCLUSIONI

L'immagine della Cina non servì semplicemente a «manifestare l'affetto per l'indifferentismo religioso»¹. Per il pensiero giuridico europeo del Settecento, la Cina, oltre ad essere l'immagine di un'esperienza altra, di una diversità, fu anche il riflesso della tradizione europea stessa. Il confronto con il pensiero cinese implicò un riesame di tutta la tradizione europea.

I principii del governo cinese avrebbero potuto riportare l'esperienza europea alle sue origini medievali, ed invece accelerò il processo di laicizzazione, minando i fondamenti patristici della tradizione occidentale. I tentativi di sincretismo fra le due culture, fatti nell'auspicio di delineare i tratti universali di un diritto naturale giusto ed equo, fallirono sgombrando il campo per le nuove teorie post rivoluzionarie del giuspositivismo.

Molto dipese dalla carenza degli strumenti di studio e di ricerca. La scarsa conoscenza della lingua cinese non permise agli intellettuali europei di cogliere fino in fondo quello che la cultura cinese aveva da offrire. I tentativi di comprensione più penetranti si basarono molto su intuizioni ed approssimazioni. Ciò non era evidentemente sufficiente a distogliere l'attenzione dalla causalità degli eventi che segnava i passi dell'evoluzione del pensiero giuridico europeo.

L'instabilità politica e la frammentarietà religiosa dei secoli XVII e XVIII affettarono l'attendibilità della principale fonte di informazione sulla cultura cinese.

Ne derivò una riflessione incerta e contraddittoria, che non approdò ad un risultato definitivo. Parlare di dispotismo cinese nel XVIII secolo è riduttivo, poiché la Cina

¹B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, Bari, Laterza, 1917, p. 247.

CONCLUSIONI

non fu il modello del dispotismo. Per classificare il modello cinese si appose l'aggettivo illuminato, con il fine di dare maggior rilievo al ruolo giocato dalla tradizione e dai valori morali nell'arte di governo.

La difficoltà di comprensione dell'esperienza cinese mostra la difficoltà tutta europea nel conciliare forma e sostanza, teoria e prassi. Il bisogno di una definizione si scontrava con la mutevolezza della prassi, che appariva ogni volta sovvertitrice della cristallizzazione appena individuata. È il ragionamento per modelli, per schemi preconcepiuti, che non riesce ad inquadrare in una griglia logica e razionale l'esperienza cinese.

Le lingue europee si basano su definizioni, mentre la lingua cinese mostra direttamente il suo messaggio. La differenza delle lingue è espressione di un diverso modo di pensare e di relazionarsi con il mondo esterno. Per sopperire a questo problema gli europei hanno creato dei dizionari, dove danno una definizione ad ogni ideogramma. Evidentemente definire non basta, perché si rischia di semplificare troppo, al punto da perdere l'originalità ed il messaggio dell'altra cultura. È necessario abbandonare le proprie posizioni eurocentriche e “sperimentare” una diversità.

BIBLIOGRAFIA

AGESTA L.S., *El pensamiento político del despotismo ilustrado*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1953;

AJANI G., SERAFINO A., TIMOTEO M., *Diritto dell'Asia orientale*, in *Trattato di Diritto Comparato* diretto da R. Sacco, Torino, Utet, 2007;

ALENI G., *Explanations of the Scriptures with Images of the Lord of Heaven Incarnate* (Tianzhu Jiangsheng Chuxiang Jingjie 天主降生出像經解), Fuzhou, 1637;

ALESSI G., *Tra rito e norma. Legalità prima della legge*, in «Quaderni Fiorentini», 36 (2007), pp. 43-79;

ALISTAIR M., BAKER S., BENNELL T., HARVEY R., SHRAPNEL J., SHRIMPTON M., *The Power to Predict: Chinese Astronomy and the Mandate of Heaven*, New Jersey, Films for the Humanities & Sciences, 2004;

ALLETON V., LACKNER M. (éd. par), *De l'un au multiple: traductions du chinois vers les langues européennes*, Paris, éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1999;

BIBLIOGRAFIA

AMES R., ROSEMONT H., *The Analects of Confucius. A Philosophical Translation*, New York, Ballantine, 1998;

ANDREATTA D., *Baruch Spinoza*, in *Il pensiero politico: idee teorie dottrine, II Età moderna*, a c. di A. Andreatta, A.E. Baldini, *II Età moderna*, Torino, Utet, 1999, pp. 241-255;

ANDREATTA D., *Il pensiero utopico in età moderna*, in *Il pensiero politico: idee teorie dottrine, II Età moderna*, a c. di A. Andreatta, A.E. Baldini, *II Età moderna*, Torino, Utet, 1999, pp. 21-54;

ANDREWS S. (ed. by), *Enlightened Despotism*, London, Longmans, 1967;

APP U., *The Birth of Orientalism*, Oxford-Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2010;

ARENDT H., *Le origini del totalitarismo*, introduzione di A. Martinelli, trad. it. di A. Guadagnin, Milano, Edizioni di Comunità, 1996;

ARMANDO D., MASINI F., SANNA M. (a c. di), *Vico e l'Oriente: Cina, Giappone, Corea*, Roma, Tielle Media, 2008, (Collana Marco Polo 750 anni, *Ricezione di Giambattista Vico in Oriente e influenze dell'Oriente in Vico. Studi filosofici, storici e linguistici*);

ARMOGATHE J.-R., *Voltaire et la Chine: une mise au point*, in Centre de recherches interdisciplinaires de Chantilly, Institut Ricci, *La mission française de Pékin aux XVII^e et XVIII^e siècles: Actes du I^{er} colloque international de sinologie de Chantilly, 20-22 septembre 1974*, Paris, Les Belles Lettres, Cathasia, 1976, pp. 27-39;

BIBLIOGRAFIA

ATKINSON G., *Les Relations de voyages du XVIIe siècle et l'évolution des idées: contribution à l'étude de la formation de l'esprit du XVIIIe siècle*, Paris, 1924 (réimpr. Genève, Slatkine, 1792);

ATWELL W.S., *From Education to Politics: The Fu She*, in *The Unfolding of Neo-Confucianism*, ed. by T. De Bary, New York, Columbia University Press, 1975, pp. 333-368;

AUSTIN J.L., *Enunciati performativi* in ID. *Saggi filosofici*, trad. it. di P. Leonardi, Milano, Guerini e Associati, 1990, pp. 221-236;

AYLWARD T.F., *The Imperial Guide to Feng-Shui & Chinese Astrology: The Only Authentic Translation from the Original Chinese*, London, Watkins, 2007;

BAILEY G.A., "*Le style jésuite n'existe pas*": *Jesuit Corporate Culture and the Visual Arts*, in *The Jesuits: Cultures, Sciences and the Arts, 1540-1773*, ed. by G.A. Bailey, S. Harris, T.F. Kennedy, S.J., J. W. O'Malley, S.J., Toronto, University of Toronto Press, 1999, pp. 38-89;

BALAZS E., *La burocrazia celeste. Ricerche sull'economia e la società della Cina del passato*, Milano, Il Saggiatore, 1971;

BALAZS E., *Les villes chinoises: histoire des institutions administratives et judiciaires*, Bruxelles, Les éditions de la librairie encyclopédique, 1954;

BALAZS E., *Political Theory and Administrative Reality in Traditional China*, London, School of Oriental and African studies, University of London, 1965;

BIBLIOGRAFIA

BARRERA G., «Chine», in *Dictionnaire électronique Montesquieu* [En ligne], mis à jour le: 13/02/2008, URL: <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=319>;

BARUZI J., *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre: d'après des documents inédits*, Paris, Alcan, 1907;

BATTISTA A.M., *Alle origini del pensiero politico libertino, Montaigne e Charron*, Milano, Giuffrè, 1979;

BATTISTA A.M., *L'assolutismo laico*, Milano, Giuffrè, 1990;

BATTISTA A.M., *La "Germania" di Tacito nella Francia illuminista*, Urbino, QuattroVenti, 1999;

BATTISTA A.M., *Politica e morale nella Francia dell'età moderna*, a c. di A.M. Lazzarino Del Grosso, Genova, Name, 1998;

BEDESCHI G., *Locke e le origini del costituzionalismo*, in *Il pensiero politico: idee teorie dottrine, II Età moderna*, a c. di A. Andreatta, A.E. Baldini, *II Età moderna*, Torino, Utet, 1999, pp. 257-287;

BELL D.A., *Hierarchical Rituals for Egalitarian Societies*, in *Ritual and the Moral Life, Reclaiming the Tradition*, ed. by Ping-cheung Lo, Ruiping Fan, D. Solomon, Dordrecht-Heidelberg-London-New York, Springer, 2012, pp. 173-193;

BENÍTEZ M., *Montesquieu, Fréret et les remarques tirées des entretiens avec Hoangh*, Colloque de Bordeaux, Académie nationale des sciences, belles-lettres et arts de Bordeaux, 1999, pp. 111-126, in seguito in *Montesquieu, Œuvres Complètes*

BIBLIOGRAFIA

de, 16, *Extraits et notes de lectures*, I, *Geographica*, sous la direction de C. Volpilhac-Auger, Textes établis, présentés et annotés par S. Albertan-Coppola, M. Benítez, U. Haskins-Gonthier, R. Minuti, C. Volpilhac-Auger, coordination éditoriale C. Verdier, Oxford-Napoli, Voltaire Foundation-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2007, pp. 419-434;

BENVENISTE E., *Problemi di linguistica generale*, trad. it. di M.V. Giuliani, Milano, Il Saggiatore, 1971;

BERLAN J.-P., GILLES P., *Économie, Histoire et genèse de l'économie politique Quesnay, Turgot et Condorcet, Say, Sismondi*, in «Revue économique», 42, 2, *Économie et histoire: Nouvelles approches* (1991), pp. 367-393;

BERMAN H.J., *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, trad. it. di E. Vianello, Bologna, Il Mulino, 1998;

BERMAN H.J., *Diritto e rivoluzione, II. L'impatto delle Riforme protestanti sulla tradizione giuridica occidentale*, a c. di D. Quaglioni, Bologna, Il Mulino, 2010;

BERNARD J.F., *Recueil des Voyages au Nord contenant divers mémoires très utiles au commerce et à la navigation*, Paris, J.F. Bernard, 1725-1738;

BERNHARDT K., HUANG P.C.C. (ed. by), *Civil Law in Qing and Republican China*, Stanford, Stanford University Press, 1994;

BERTRAND B., «Despotisme», in *Dictionnaire électronique Montesquieu* [En ligne], mis à jour le: 13/02/2008, URL: <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=395>;

BIBLIOGRAFIA

BESSE J.-M., *Les grandeurs de la Terre. Aspects du savoir géographique à la Renaissance*, Lyon, ENS éditions, 2003;

BIANCHI A., *Secolarizzazione e «società di atei» nell'Illuminismo francese*, in *Cristianesimo Secolarizzazione e diritto moderno*, a c. di / hrsg. von G. Dilcher, L. Lombardi Vallauri, Baden-Baden-Milano, Nomos Verlagsgesellschaft-Giuffrè, pp. 283-368;

BIANCHI L., *La funzione della religione in Europa e nei paesi orientali secondo Montesquieu*, in *L'Europe de Montesquieu*, Actes du colloque de Gênes, réunis par M.G. Bottaro Palumbo, A. Postigliola, Napoli-Paris-Oxford, Liguori-Universitas-Voltaire Foundation, 1995;

BIANCHI L., *Montesquieu et Fréret: quelques notes*, in «Corpus», 29 (1995), pp. 105-128;

BIANCHIN L., *Censura e Stato moderno*, in «Il Pensiero Politico», XL (2007), No. 2 (2008), pp. 381-393;

BIANCHIN L., *Dove non arriva la legge: dottrine della censura nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2006;

BIANCHIN L., *Il diritto pubblico nel rinnovamento della tradizione dottrinale: il «De iurisdictione» di Scipione Gentili (1601)*, in *Gli inizi del diritto pubblico*, 3. *Verso la costruzione del diritto pubblico tra medioevo e modernità / Die Anfänge des öffentlichen Rechts*, 3. *Auf dem Wege zur Etablierung des öffentlichen Rechts zwischen Mittelalter und Moderne*, a c. di / hrsg. von G. Dilcher, D. Quaglioni, Bologna-Berlin, Il Mulino-Duncker & Humblot, 2011, pp. 425-447;

BIBLIOGRAFIA

BIANCHIN L., *Il ruolo delle leggi nella "Respublica Christiana": Calvino, Daneau, Althusius*, in *Calvino e il calvinismo politico*, a c. di C. Malandrino, L. Savarino, Torino, Claudiana, 2011, pp. 121-140;

BIANCHIN L., *Politica e scrittura in Althusius: il diritto regale nell'interpretazione di I Sam. 8, 11-18 e Deut. 17, 14-20*, in *Politeia biblica*, a c. di L. Campos Boralevi, D. Quaglioni, Firenze, Olschki, 2003, pp. 409-430;

BIANCHIN L., FERRONATO M. (a c. di), *Silete theologi in munere alieno. Alberico Gentili e la seconda scolastica*, Padova, Cedam, 2011 («Biblioteca di Lex naturalis», 9);

BIROCCHI I., *Alla ricerca dell'ordine. Fonti e cultura giuridica nell'età moderna*, Torino, Giappichelli, 2002;

BIROCCHI I., *Causa e categoria generale del contratto: un problema dogmatico nella cultura privatistica dell'età moderna*, Torino, Giappichelli, 1997;

BIROCCHI I., MATTONE A. (a c. di), *Il diritto patrio tra diritto comune e codificazione (secoli XVI-XIX)*, Atti del Convegno internazionale tenuto ad Alghero 4-6 novembre 2004, Roma, Viella, 2012;

BLADER S., LE BLANC C., *Chinese Ideas About Nature and Society: Studies in Honour of Derk Bodde*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 1987;

BLOCH M., *La société féodale*, Paris, Albin Michel, 1939-1940, *La società feudale*, trad. it. di B.M. Cremonesi, Torino, Einaudi, 1959;

BIBLIOGRAFIA

BLUE G., BOURGON J., BROOK T., *Death by a Thousand Cuts*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2008;

BLUE G., ENGELFRIET P.M., JAMI C., (ed. by), *Statecraft and Intellectual Renewal in Late Ming China: the Cross-Cultural Synthesis of Xu Guangqi (1562-1633)*, Leiden, Boston, Köln, E.J. Brill, 2001;

BLUSSE L., ZÜRNDORFER H.T. (ed. by), *Conflict and Accommodation in Early Modern East Asia: Essays in Honour of Erik Zürcher*, Leiden-New York-Köln, E.J. Brill, 1993;

BOBBIO N., *Da Hobbes a Marx*, Napoli, Morano, 1971²;

BOBBIO N., *Dispotismo*, in *Dizionario di politica*, diretto da N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, Torino, Utet, 1983, pp. 342-349;

BOBBIO N., *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Milano, Edizioni di Comunità, 1965;

BOBBIO N., *Il diritto naturale nel secolo XVIII*, Torino, Giappichelli, 1947;

BOBBIO N., *Il giusnaturalismo*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, IV *L'età moderna*, 1, Torino, Utet, 1980, pp. 491-558;

BOBBIO N., *Il giusnaturalismo moderno*, in *Il pensiero politico: idee teorie dottrine*, II *Età moderna*, a c. di A. Andreatta, A.E. Baldini, II *Età moderna*, Torino, Utet, 1999, pp. 169-196;

BOBBIO N., *L'età dei diritti*, Torino, Einaudi, 1990;

BIBLIOGRAFIA

BOBBIO N., *Thomas Hobbes*, Torino, Einaudi, 1989;

BOBBIO N., BOVERO M., *Società e stato nella filosofia politica moderna. Modello giusnaturalistico e modello hegel-marxiano*, Milano, Il Saggiatore, 1979;

BODDE D., *Authority and Law in Ancient China*, New Haven, American Oriental Society, 1954;

BODDE D., *Chinese "Laws of Nature": A Reconsideration*, in «Harvard Journal of Asiatic Studies», 39, 1 (1979), pp. 139-155;

BODDE D., *Chinese Thought, Society and Science: The Intellectual and Social Background of Science and Technology in Pre-Modern China*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1991;

BODDE D., *Essays on Chinese Civilization*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1981;

BODDE D., *Evidence for "Laws of Nature" in Chinese Thought*, in «Harvard Journal of Asiatic Studies», 20, 3/4 (1957), pp. 709-727;

BODDE D., *Myths of Ancient China*, in *Mythologies of the Ancient World*, ed. by S.N. Kramer, New York, Anchor Books, 1961, pp. 372-376;

BODDE D., MORRIS C., *Law in Imperial China Exemplified by 190 Ch'ing Dynasty Cases with Historical, Social, and Juridical Commentaries*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1973;

BODIN J., *I sei libri dello Stato*, I, a c. di M. Isnardi Parente, Torino, Utet, 1988²;

BIBLIOGRAFIA

BODIN J., *I sei libri dello Stato*, II, a c. di M. Isnardi Parente, D. Quaglioni, Torino, Utet, 1988;

BODIN J., *I sei libri dello Stato*, III, a c. di M. Isnardi Parente, D. Quaglioni, Torino, Utet, 1997;

BOSSUET J.B., *Discours sur l'histoire universelle*, Paris, Mabre-Cramoisy, 1681;

BOULAIS G., S.J., *Manuel du code chinois*, Taipei, 1966;

BOURGON J., «Chine, Culture juridique», in *Dictionnaire de la culture juridique*, sous la direction de D. Alland, S. Rials, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, pp. 188-194;

BOURGON J., *Chinese Executions: Visualizing their Differences with European Supplices*, in «European Journal of East Asian Studies», 2, 1 (2003), pp. 151-182;

BOURGON J., «Chinese Law, Sources of Custom», «Chinese Law, History of Qing Dynasty (AD 1644–1911)», in *The Oxford International Encyclopedia of Legal History*, ed. by S.N. Katz, Oxford, Oxford University Press, 2009;

BOURGON J., *Coutumes, pratiques et normes en Chine: quelques remarques sur des termes couramment employés dans l'historiographie récente*, in «Etudes chinoises», XXII (2003), pp. 243-282;

BOURGON J., *L'équité, c'est la vie. Quelques exemples du vitalisme qui imprègne l'idée de justice en Chine*, in *Disputes au village chinois. Formes du juste et recompositions locales des espaces normatif*, sous la direction de I. Thireau, Wang Hansheng, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2001, pp. 287-309;

BIBLIOGRAFIA

BOURGON J., *La coutume et le droit en Chine à la fin de l'Empire*, in «Annales, Histoire, Sciences sociales», 5 (1999), pp. 1073-1107;

BOURGON J., “*Lapsus de Lañus*” *Entre régicide et parricide, l'introuvable meurtre du père*, in «Extrême-Orient Extrême-Occident», 1 (2012, No. HS), pp. 313-339;

BOURGON J., *Le droit coutumier comme phénomène d'acculturation bureaucratique au Japon et en Chine*, in «Extrême-Orient, Extrême-Occident», 23 (2001), pp. 125-143;

BOURGON J., *Les vertus juridiques de l'exemple. Nature et fonction de la mise en exemple dans le droit de la Chine impériale*, in «Extrême-Orient, Extrême-Occident», 19 (1997), pp. 7-44;

BOURGON J., «Paul-Louis Philastre» et «Jean Escarra» in *Dictionnaire des orientalistes français de langue française*, sous la direction de F. Pouillon, Paris, Karthala, 2008;

BOURGON J., *Principe de légalité et règle de droit dans la tradition juridique chinoise*, in *La Chine et la démocratie. Tradition, droit, institutions*, sous la direction de M. Delmas-Marty, P.-E. Will, Parigi, éditions Fayard, 2007, pp. 157-174;

BOURGON J., *Supplices chinois*, Bruxelles, La Maison d'à côté, 2007;

BOURGON J., *Uncivil Dialogue: Law and Custom Did Not Merge into Civil Law under the Qing*, in «Late Imperial China», 23 (2002), pp. 50-90;

BRAMBILLA E., *Corpi invasi e viaggi dell'anima: santità, possessione, esorcismo dalla teologia barocca alla medicina illuminista*, Roma, Viella, 2010;

BIBLIOGRAFIA

BROGGIO P., *La teologia e la politica. Controversie dottrinali, curia romana e monarchia spagnola tra Cinque e Seicento*, Firenze, Olschki, 2009;

BROGGIO P. (a c. di), *Strategie politiche e religiose nel mondo moderno: la Compagnia di Gesù ai tempi di Claudio Acquaviva, 1581-1615*, Atti delle giornate di studi, Roma, École Française de Rome, 28-29 ottobre 2002, Roma, Aracne, 2004;

BROGGIO P., PAOLI M.P. (a c. di), *Stringere la pace: teorie e pratiche della conciliazione nell'Europa moderna (secoli XV-XVIII)*, Roma, Viella, 2011;

BRUUN G., *The enlightened Despots*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1967;

BU JINZHI, HE ZHAOWU, SUN KAITAI, TANG YUYUAN, *An Intellectual History of China*, Beijing, Foreign Languages Press, 2008;

BUDGELL E., *A Letter to Cleomenes*, London, A. Moore, 1731;

BUIATTI A., *Cina e cineserie nel teatro italiano del Settecento*, in *La conoscenza dell'Asia e dell'Africa in Italia nei secoli XVIII e XIX*, III, a c. di A. Gallotta, U. Marazzi, Napoli, Istituto Universitario Orientale, Collana "Matteo Ripa" VIII, 1989, pp. 451-472;

BUOYE T., *Manslaughter, Markets, and Moral Economy. Violent Disputes over Property Rights in Eighteenth-Century China*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000;

BÜLFFINGERI G.B., *Specimen Doctrinae Veterum Sinarum Moralis et Politicae*, apud T. Mezlerum, 1723;

BIBLIOGRAFIA

BÜNGER K., *Entstehen und Wandel des Rechts in China*, München, Verlag Karl Freiburg, 1980;

BUSSON H., *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Paris, Libraire J. Vrin, 1933;

CALASSO F., *Gli ordinamenti giuridici del Rinascimento medievale*, Milano, Giuffrè, 1965;

CALASSO F., *I Glossatori e la teoria della sovranità. Studio di diritto comune pubblico*, Milano, Giuffrè, 1957³;

CALASSO F., *Introduzione al diritto comune*, Milano, Giuffrè, 1970 (rist.);

CALASSO F., *Medio Evo del diritto. I: Le fonti*, Milano, Giuffrè, 1954;

CALLERY J.M., *Li-Ki, ou Mémorial des Rites*, Turin, 1853;

CAMPO M., *Christiano Wolff e il razionalismo precritico*, 2 voll., Milano, Vita e Pensiero, 1939 (rist. New York, Olms, 1980);

CAMPOS BORALEVI L. QUAGLIONI D. (a c. di), *Politeia biblica*, Firenze, L. S. Olschki, 2003;

CAO PEI, *La dottrina confuciana e il "governo dell'uomo": l'umanesimo cinese originario*, in *Lo Stato di diritto. Storia, teoria, critica*, a c. di P. Costa, D. Zolo, Milano, Feltrinelli, 2002, pp. 739-757;

BIBLIOGRAFIA

CAPITANI O. (a c. di), *La concezione della povertà nel Medioevo: antologia di scritti*, Bologna, Pàtron, 1983;

CAPITANI O. (a c. di), *Una economia politica nel Medioevo*, Bologna, Pàtron, 1987;

CAPOGRASSI G., *Agricoltura, diritto, proprietà*, in «Rivista di diritto agrario», I (1952), pp. 271-310;

CARCASSONNE E., *La Chine dans l'Esprit des lois*, in «Revue d'histoire littéraire de la France», 31 (1924), pp. 193-205;

CARTA P., *Francesco Guicciardini tra diritto e politica*, Padova, Cedam, 2008;

CARTA P., DESCENDRE R. (sous la direction de), *Géographie et politique au début de l'âge moderne*, Lyon, ENS éditions, 2008, «Laboratoire italien», 8;

CARTIER M., *Le despotisme chinois Montesquieu et Quesnay, lecteurs de Du Halde*, in ID, *La Chine entre amour et haine, Actes du VIII^e colloque de Sinologie de Chantilly*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, pp. 15-32;

CASSIRER E., *La filosofia dell'Illuminismo*, trad. it. di E. Pocar, Firenze, La Nuova Italia, 1952²;

CATANIA A., LOMBARDI VALLAURI L. (a c. di), *Concezioni del diritto e diritti umani: confronti Oriente-Occidente*, atti del 21 congresso nazionale della Società italiana di filosofia giuridica e politica: Salerno-Ravello, 7-10 ottobre 1998, Napoli-Roma, Edizioni scientifiche italiane, 2000;

BIBLIOGRAFIA

CATTO M., *La compagnia divisa. Il dissenso nell'ordine gesuitico tra '500 e '600*, Brescia, Morcelliana, 2009;

CAVALIERI R., *La legge e il rito: lineamenti di storia del diritto cinese*, Milano, Franco Angeli, 2001³;

Centre de recherches interdisciplinaires de Chantilly, Institut Ricci, *Appréciation par l'Europe de la tradition chinoise, à partir du XVII^e siècle, Actes du III^e Colloque international de sinologie: 11-14 septembre 1980*, Paris, Les Belles Lettres, 1983;

Centre de recherches interdisciplinaires de Chantilly, Institut Ricci, *Les rapports entre la Chine et l'Europe au temps des Lumières, Actes du II^e Colloque international de sinologie, 16-18 septembre 1977*, Paris, Les Belles Lettres, 1980;

Centre de recherches interdisciplinaires de Chantilly, Institut Ricci, *La mission française de Pékin aux XVII^e et XVIII^e siècles: Actes du I^{er} colloque international de sinologie de Chantilly, 20-22 septembre 1974*, Paris, Les Belles Lettres, Cathasia, 1976;

Centre de recherches interdisciplinaires de Chantilly, Institut Ricci, *Chine et Europe: évolution et particularités des rapports Est-Ouest du XVI^e au XX^e siècle, Actes du IV^e colloque international de sinologie de Chantilly, 8-11 septembre 1983*, Taipei, Paris, 1991;

CHABOD F., *Idea di Europa e politica dell'equilibrio*, a c. di L. Azzolini, Bologna, Il Mulino, 1995;

CHABOD F., *Scritti sul Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1967;

CHABOD F., *Storia dell'idea di Europa*, Roma-Bari, Laterza, 1999;

BIBLIOGRAFIA

CHAN J., *Moral Autonomy, Civil Liberties, and Confucianism*, in «Philosophy East and West», 52, 3 (2002), pp. 281-310;

CHARDIN J., *Voyages de Mr. Le Chevalier Chardin, en Perse, et autres lieux de l'Orient*, Amsterdam, 1711;

CHAVANNES E., *Les mémoires historiques de Se-ma Ts'ien*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1967;

CHAVANNES A., PELLIOU P., "Un traité manichéen retrouvé" en Chine, in «Journal asiatique», X, XVIII (1911), pp. 499-617;

CHEN A.H.Y., *Is Confucianism Compatible with Liberal Constitutional Democracy?*, in «Journal of Chinese Philosophy», 35, 2 (2007), pp. 195-216;

CHEN LI, *Legal Specialists and Judicial Administration in Late Imperial China, 1651-1911*, in «Late Imperial China», 33, 1 (2012), pp. 1-54;

CHEN SHOUYI, *The Chinese Orphan: a Yuan Play. Its influence on European Drama of the Eighteenth Century*, in *The vision of China in the English Literature of the seventeenth and eighteenth centuries*, ed. by A. Hsia, Hong Kong, The Chinese University Press, 1998, pp. 359-382;

CHENG A., *La notion d'espace dans la pensée traditionnelle chinoise*, in *Asie, aménager l'espace*, F. Blanchon (sous la direction de), Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1993, pp. 33-43;

BIBLIOGRAFIA

CHENG A., *Storia del pensiero cinese*, trad. it. di A. Crisma, Torino, Einaudi, 2000;

CHI-LU LAI, *A Contrast between Montesquieu's and Quesnay's Thoughts of China Despotism. A Methodological Reflection*, Dissertation for the degree of Doctor in Philosophy, National Sun Yat-Sen University, 2010;

CHIH A., *L'Occident 'chrétien' vu par les Chinois vers la fin du XIX^e siècle (1870–1900)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962;

CHING J., OXTOBY W.G. (ed. by), *Moral Enlightenment: Leibniz and Wolff on China*, Nettetal, Steyler Verlag, 1992;

CHIRICOSTA A., *Influenze cinesi del pensiero kantiano*, versione in rete, aggiornato a 1/12/2012, URL: http://www.babelonline.net/PDF08/Alessandra_Chiricosta_Kant_cinese.pdf;

CHRISTY A.E., *The Orient in American Transcendentalism: A Study of Emerson, Thoreau, and Alcott*, New York, Octagon, 1932;

CHUNG-YING CHENG, *Theoretical links between Kant and confucianism: Preliminary remarks*, in «Journal of Chinese Philosophy», 33 (2006), pp. 3-15;

COHEN J.A., RANDLE E.R., CHEN FU-MEI CHANG (ed. by), *Essays on China's Legal Tradition*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1980;

COMPARATO V. I., *Il pensiero politico della Controriforma e la ragion di Stato*, in *Il pensiero politico: idee teorie dottrine, II Età moderna*, a c. di A. Andreatta, A.E. Baldini, II Età moderna, Torino, Utet, 1999, pp. 127-168;

BIBLIOGRAFIA

CONTI V., *Il pensiero politico nell'età della crisi della coscienza europea*, in *Il pensiero politico: idee teorie dottrine*, II *Età moderna*, a c. di A. Andreatta, A.E. Baldini, II *Età moderna*, Torino, Utet, 1999, pp. 289-308;

CORDIER H., *Bibliotheca Sinica: Dictionnaire bibliographique des ouvrages relatifs à l'empire chinois*, Paris, E. Guilmoto, Paul Geuthner, 1904-1924;

CORDIER H., *La Chine en France au XVIII^e siècle*, Paris, Henri Laurens éditeur, 1910;

CORDIER H., *La France en Chine au Dix-huitième siècle*, Paris, Ernest Leroux éditeur, 1883;

CORTESE E., *Il diritto nella storia medievale*, II, *Il Basso Medioevo*, Roma, Il Cigno Galileo Galilei, 1995;

CORTESE E., *Il diritto nella storia medievale*, I, *L'Alto Medioevo*, Roma, Il Cigno Galileo Galilei, 1995;

CORTESE E., *Il problema della sovranità nel pensiero giuridico medievale*, Roma, Bulzoni, 1966 (rist. 1982);

CORTESE E., *Sovranità (storia)*, in *Enciclopedia del diritto*, XLIII, Milano, Giuffrè, 1990, pp. 205-224;

COSTA P., *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa. I Dalla civiltà comunale al Settecento*, Roma-Bari, Laterza, 1999;

COSTA P., *Jurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)*, Milano, Giuffrè, 1969;

BIBLIOGRAFIA

COTTA S., *Diritto naturale*, in *Enciclopedia del diritto*, Milano, 1964, XII, pp. 647-652;

COTTA S., *Giusnaturalimo*, in *Enciclopedia del diritto*, Milano, 1970, XIX, pp. 510-523;

COTTA G., *La nascita dell'individualismo politico. Lutero e la politica della modernità*, Bologna, Il Mulino, 2002;

COUVREUR S., *Chou King, Les Annales de la Chine*, (Traduction), Paris, Cathasia, 1950;

CRAVERI R., *Voltaire politico dell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 1937;

CRIVELLER G., *Jesuits' Visual Culture Accommodated in China During the Last Decades of Ming Dynasty*, in «Ming Qing Studies 2010» ed. by P. Santangelo, Napoli, Scripta Web, 2010, pp. 219-230;

CRIVELLER G., *Preaching Christ in Late Ming China. Jesuits' Presentation of Christ from Matteo Ricci to Giulio Aleni*, Taipei, Ricci Institute, Variétés Sinologiques New Series 86, Fondazione Civiltà Bresciana, Annali 10;

CRIVELLER G., *The Dialogues of Giulio Aleni on Christ and China. The Mystery of the Plan of Salvation and China*, in *Missionary Approaches and Linguistics in Mainland China and Taiwan*, ed. by Ku Wei-ying, Leuven Chinese Studies Series no. 10, Leuven University Press, pp. 163-181;

CROCE B., *Teoria e storia della storiografia*, Bari, Laterza, 1917;

BIBLIOGRAFIA

CROSSLEY P., *A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Ideology*, Berkeley, University of California Press, 1999;

D'AGOSTINO F., *Diritto e secolarizzazione. Pagine di filosofia giuridica e politica*, Milano, Giuffrè, 1982;

D'ARELLI F. (a c. di), *Lettere*, Edizione realizzata sotto la direzione di Piero Corradini Prefazione di Filippo Mignini con un saggio di Sergio Bozzola, Macerata, Quodlibet, 2001;

DA ROCHA J., *The Method of Reciting the Rosary* (Song Nianzhu Guicheng 誦念珠規程), Nanchino, 1619;

DANTON G.H., *Schiller and Confucius*, in «The German Quarterly», 16, 4 (1943), pp. 173-182;

DARDESS, J.W., *Confucianism and Autocracy: Professional Élites in the Founding of the Ming Dynasty*, Berkeley, University of California Press, 1983;

DASTON L., *Marvelous Facts and Miraculous Evidence in Early Modern Europe*, «Critical Inquiry», 18 (1991), pp. 93-124;

DAVIS W.W., *China, the Confucian ideal, and the European age of Enlightenment*, in «Journal of the History of Ideas», 44, 4 (1983), pp. 523-548;

DE ANGELIS E., *Il metodo geometrico nella filosofia del Seicento*, Pisa, Università degli studi, Istituto di filosofia, 1964;

BIBLIOGRAFIA

DE BARY T., *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart*, New York, Columbia University Press, 1981;

DE BARY T., *The Unfolding of Neo-Confucianism*, New York, Columbia University Press, 1975;

DE BELLAIGUE H., VOLPILHAC-AUGER C., *Les plus belles pages des manuscrits de Montesquieu confiés à la bibliothèque municipale de Bordeaux par Jacqueline de Chabannes*, Bordeaux, William Blake, 2005;

DE BENEDICTIS A., *Politica, governo e istituzioni nell'Europa moderna*, Bologna, Il Mulino, 2001;

DE BENEDICTIS A. (a c. di), *Teatri di guerra: rappresentazioni e discorsi tra età moderna ed età contemporanea*, Bologna, Bononia University Press, 2010;

DE BROSSES C., *Lettres familières*, R. Étiemble (éd. par), Paris, Club français du livre, P. Dupont, 1961, *Viaggio in Italia, Lettere Familiari*, trad. it. a c. di C. Levi, G. Natoli, Firenze, ed. Parenti, 1957;

DE CERTEAU M., *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, Milano, Jaca book, 2008;

DE GROOT J.J.M., *The Religious System of China, its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect, Manners, Customs and Social Institutions Connected Therewith*, E.J. Brill, Leiden, 1901, Literature House Ltd, Taipei, 1964, 6 voll.;

DEANE T.E., *The Chinese Imperial Astronomical Bureau: Form and Function of the Ming Dynasty Qintianjian from 1365 to 1627*, Thesis (Ph. D.) University of Washington, 1989;

BIBLIOGRAFIA

DEHERGNE J., *Voyageurs chinois venus à Paris au temps de la marine à voiles et l'influence de la Chine sur la littérature française du XVIII^e siècle*, *Monumenta Serica*, in «Journal of Oriental Studies», XXIII (1964), pp. 372-397;

DEHERGNE J., LESLIE D.D., *Juifs de Chine à travers la correspondance inédite des Jésuites du XVIII^e siècle*, Istituto storico della Compagnia di Gesù, e Les Belles-Lettres, Parigi, 1980;

DEL GATTO M. (a c. di), *Dell'entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*, Edizione realizzata sotto la direzione di Piero Corradini Prefazione di Filippo Mignini – Macerata, Quodlibet, 2000;

DEL VENTO C., TABET X. (sous la direction de), *Les écrivains italiens des Lumières et la Révolution française*, Lyon, ENS éditions, 2009, «Laboratoire italien» 9;

DELAHAYE H., *Les premières peintures de paysage en Chine: aspects religieux*, Paris. École française d'Extrême-Orient, 1981;

DELAHAYE H., JAMI C., (sous la direction de), *L'Europe en Chine. Interactions scientifiques, religieuses et culturelles aux XVI^e et XVII^e siècles*, Actes du Colloque de la Fondation Hugot (14-17 Octobre 1991), Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, Paris, 1993;

DEMIÉVILLE P., *Letteratura cinese*, Roma, Casini, 1957;

DERATHÉ R., *Les philosophes et le despotisme*, in *Utopies et institutions au XVIII^e siècle*, éd. par P. Francastel, Paris-La Haye, Mouton, 1963, pp. 56-75;

BIBLIOGRAFIA

DESCARTES R., *Regulae ad directionem ingenii, (1684), Regole per la guida dell'intelligenza*, trad. it. di L. Urbani Ulivi, Milano, Bompiani, 2003;

DESCENDRE R., *L'État du monde. Giovanni Botero entre raison d'État et géopolitique*, Cahiers d'Humanisme et Renaissance, 87, Genève, Droz, 2009;

DESGRAVES L., *Inventaire des documents manuscrits des fonds Montesquieu de la bibliothèque municipale de Bordeaux*, Genève, Droz, 1998;

DESGRAVES L., *Notes de Montesquieu sur la Chine*, in «Revue historique de Bordeaux», VII (1958), pp. 199-219;

DESGRAVES L., *Montesquieu*, Paris, éditions Mazarine, 1986;

DESGRAVES L., *Répertoire des ouvrages et des articles sur Montesquieu*, Genève, Droz, 1988;

DEVÈZE M., *L'Europe et le Monde à la fin du XVIII^e siècle*, Paris, éditions Albin Michel, 1970;

DEW N., *Orientalism in Louis XIV's France*, Oxford, Oxford University Press, 2009;

DI FIORE G., «Maillard De Tournon, Carlo Tommaso» in *Dizionario Biografico degli Italiani*, versione online aggiornata al 1/03/2013 [http://www.treccani.it/enciclopedia/maillard-de-tournon-carlo-tommaso_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/maillard-de-tournon-carlo-tommaso_(Dizionario-Biografico)/);

BIBLIOGRAFIA

DIDEROT D., *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, mis en ordre & publié par M. Diderot, de l'Académie Royale des Sciences & des Belles-Lettres de Prusse & quant à la Partie Mathématique, par M. D'Alembert, de l'Académie Royale des Sciences de Paris, de celle de Prusse, & de la Société Royale de Londres, Éditeurs scientifique Denis Diderot, D'Alembert, Tome troisième, Paris, Briasson, David, Le Breton, S. Faulche, 1753, manoscritto della Bibliothèque nationale de France, versione on line, Gallica, del 15/10/2007;

DIDEROT D., *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, mis en ordre & publié par M. Diderot, de l'Académie Royale des Sciences & des Belles-Lettres de Prusse & quant à la Partie Mathématique, par M. D'Alembert, de l'Académie Royale des Sciences de Paris, de celle de Prusse, & de la Société Royale de Londres, Éditeurs scientifique Denis Diderot, D'Alembert, Tome quatrième, Paris, Briasson, David, Le Breton, S. Faulche, 1753, manoscritto della Bibliothèque nationale de France, versione on line, Gallica, del 15/10/2007;

DIDEROT D., *Scritti politici*, a c. di F. Diaz, Torino, Utet, 1967;

DIETER E., HERBERT F. (ed. by), *State and Law in East Asia: Festschrift Karl Bünger*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1981;

DILCHER G., LOMBARDI VALLAURI L. (a c. di / hrsg. von), *Cristianesimo Secolarizzazione e diritto moderno*, Baden-Baden-Milano, Nomos Verlagsgesellschaft-Giuffrè;

DILCHER G., QUAGLIONI D. (a c. di / hrsg. von), *Gli inizi del diritto pubblico, 3. Verso la costruzione del diritto pubblico tra medioevo e modernità - Di Anfaenge*

BIBLIOGRAFIA

des oeffentlichen Rechts zwischen Mittelalter und Moderne, Bologna-Berlin, Il Mulino-Duncker und Humblot, 2011. - (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento - Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient, Contributi-Beitraege; 25);

DILCHER G., QUAGLIONI D. (a c. di / hrsg. von), *Gli inizi del diritto pubblico europeo. 2, Da Federico I a Federico II = Die Anfänge des öffentlichen Rechts. 2, Von Friedrich Barbarossa zu Friedrich II*, Bologna-Berlin, Il Mulino-Duncker & Humblot, 2008. - (Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Contributi = Jahrbuch des italienisch-deutschen historisches Instituts in Trient. Beiträge; 19);

DILCHER G., QUAGLIONI D. (a c. di / hrsg. von), *Gli inizi del diritto pubblico: l'età di Federico Barbarossa: legislazione e scienza del diritto = Die Anfaenge des oeffentlichen Rehts: Gesetzgebung im Zeitalter Friedrich Barbarossas und das gelehrte Recht*, Bologna-Berlin, Il Mulino-Duncker & Humblot, 2007. - (Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Contributi = Jahrbuch des Italienisch-deutschen historisches Instituts in Trient. Beiträge; 19);

DIODEGENES A., *Mechanical Explanations and the Ultimate Origin of the Universe According to Leibniz*, Wiesbaden, Steiner, 1983;

DODDS M., *Les Récits de voyages, sources de L'Esprit des lois de Montesquieu*, Paris, Honoré Champion, 1929;

DOLCINI C., *Crisi di poteri e politologia in crisi: da Sinibaldo Fieschi a Guglielmo d'Ockham*, Bologna, Pàtron, 1988;

DREYER J.T., *China's Political System: Modernization and Tradition*, New York, Pearson, 2011;

BIBLIOGRAFIA

DU CERCEAU J. A., *Histoire de la dernière révolution en Perse*, Paris, 1728;

DU HALDE, *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*, Parigi, 1735;

DU HALDE J.B., *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères par quelques missionnaires de la Compagnie de Jesus*, Paris, 1703;

DUCHET M., *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières: Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvétius, Diderot*, Paris, Maspero, 1971 (réimpr. Paris, Albin Michel, 1995);

DUDINK A., MALATESTA E.J., RAGUIN Y., (sous la direction de), *Echanges culturels et religieux entre la Chine et l'Occident: Actes du VII^e colloque international de sinologie de Chantilly, 8-10 septembre 1992*, Institut Ricci, Centre de recherches interdisciplinaires de Chantilly, Taipei, Paris, 1995;

DUDINK A., STANDAERT N., *Forgive Us Our Sins: Confession in Late Ming and Early Qing China*, Sankt Augustin, Institut monumenta serica, 2006;

DUDINK A., STANDAERT N., ZÜRCHER E., *Bibliography of the Jesuit Mission in China (ca.1580 – ca.1680)*, Leiden, Centre of Non-Western studies, Leiden University, 1991;

DUSO G. (a c. di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Milano, Franco Angeli, 1998;

DUTCHER G.M., *Further Considerations on the Origins and Nature of the Enlightened Despotism*, in *Persecution and Liberty. Essays in Honor of George Lincoln Burr*, New York, Century Company, 1931, pp. 375-403;

BIBLIOGRAFIA

DUTCHER G.M., *The Enlightened Despotism*, in *Annual Report of the American Historical Association for 1920*, U.S. Government Printing Office, 1925, pp. 187-198;

DUTEIL J.P., *Le mandat du ciel. Le rôle des Jésuites en Chine*, Paris, Arguments, 1994;

DUYVENDAK J.J.L., *Tao Tê Ching, il Libro della Via e della Virtù*, trad. it. di A. Devoto, Milano, Adelphi, 2005;

DUYVENDAK J.J.L., *The Book of Lord Shang*, London, Arthur Probsthain, 1928, *Il libro del Signore di Shang*, trad. it. di A. Passi, Milano, Adelphi, 1989;

DUYVENDAK J.J.L., *The Philosophy of Wu Wei*, in «*Études Asiatique*», 3/4 (1947), pp. 81-102;

EDWIN J.V.K., *Europe's "Discovery" of China and the Writing of World History*, in «*American Historical Review*», 76, 2 (1971), pp. 358-385;

EHRARD J., *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Genève-Paris, Slatkine, 1981;

ELISSEEFF D., *Arcade Hoang interprète chinois de Louis XIV*, in *Succès et échecs de la rencontre Chine et Occident du XVI^e au XX^e siècle: Actes du V^e colloque international de sinologie de Chantilly, 15-18 septembre 1986*, sous la direction de E.J. Malatesta, Y. Raguin, Institut Ricci, Centre de recherches interdisciplinaires de Chantilly, Ricci Institute, Taipei, Paris, 1993;

BIBLIOGRAFIA

ELISSEEFF D., *Chinese Influences in France, Sixteenth to Eighteenth Centuries*, in *China and Europe. Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*, ed. by T.H.C. Lee, Hong Kong, The Chinese University Press, 1991, pp. 151-163;

ELISSEEFF D., *Moi, Arcade interprète chinois du Roi-Soleil*, Paris, Arthaud, 1985;

ELISSEEFF D., *Nicolas Fréret (1688-1749). Réflexions d'un humaniste du XVIII^e siècle sur la Chine*, Paris, Collège de France, 1978;

ELMAN B.A., *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*, Berkeley, University of California Press, 2000;

ELMAN B.A., *From Philosophy to Philology: Intellectual and Social Aspects of Change in Late Imperial China*. Cambridge MA, Council on East Asian Studies, Harvard University Press, 1984;

ELMAN B.A., *Jesuit Scientia and Natural Studies in Late Imperial China, 1600-1800*, in «Journal of Early Modern History», 6, 3 (2002), pp. 209-232;

ELMAN B.A., *On Their Own Terms: Science in China, 1550-1900*, Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press, 2005;

ENGELFRIET P., *The Chinese Euclid and its European Context*, in *L'Europe en Chine. Interactions scientifiques, religieuses et culturelles aux XVI^e et XVII^e siècles*, Actes du Colloque de la Fondation Hugot (14-17 Octobre 1991), sous la direction de C. Jami, H. Delahaye, Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, Paris, 1993, pp. 111-136;

BIBLIOGRAFIA

ESCARRA J., *Chinese Law and Comparative Jurisprudence*, Tientsin, Ma-Che-Pao ed., 1926;

ESCARRA J., *Law, Chinese*, in «Encyclopaedia of Social Sciences», IX (1933), pp. 249-254;

ESCARRA J., *Le droit chinois*, Pékin-Paris, Henri Vetch-Recueil Sirey, 1936;

ESCARRA J., *Loi et Coutume en Chine*, in Levy-Bruhl H., Escarra J., Julien H., Maunier R. (éd. par), *Conférences de la Salle du travail d'ethnologie juridique*, Paris, 1931, pp. 27-54;

ÉTIEMBLE R., *Brosses (Charles de)*, in «Encyclopaedia Universalis», nuova edizione, versione elettronica su www.universalis.fr;

ÉTIEMBLE R., *Confucio*, Milano, dall'Oglio ed., 1962;

ÉTIEMBLE R., *L'Europe chinoise*, I: *De l'Empire romain à Leibniz*, II: *De la sinophilie à la sinophobie*, Paris, Gallimard, 1988, 1989;

ÉTIEMBLE R., *L'Orient philosophique au XVIIIe siècle*, Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1957;

ÉTIEMBLE R., *Les Jésuites en Chine. La Querelle des rites, 1552-1773*, Paris, Julliard, 1966;

FABRE P.A., *Critique de la globalisation et histoire des missions d'évangélisation. Trois propositions*, in *Evangelizzazione e globalizzazione*, a c. di M. Catto, G. Mongini, S. Mostaccio, Nuova Rivista Storica, 2010, p. 105-116.

BIBLIOGRAFIA

FABRE P.A., *Essai de géopolitique des courants spirituels: Alonso Sánchez entre Madrid, le Mexique, les Iles Philippines, les côtes de la Chine et Rome (1579-1593)*, in *Strategie politiche e religiose nel mondo moderno: la Compagnia di Gesu ai tempi di Claudio Acquaviva (1581-1615)*, a c. di P. Broggio, Brescia, Morcelliana, 2007;

FABRE P.A., VINCENT B., *Missions religieuses modernes: "Notre lieu est le monde"*, Roma, École française de Rome, 2007;

FASSÒ G., *Giusnaturalismo*, in *Dizionario di politica*, diretto da N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, Torino, Utet, 1983, pp. 469-474;

FASSÒ G., *Storia della filosofia del diritto. II L'età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2001;

FASSÒ G., *Storia della filosofia del diritto. I Dall'antichità al Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2001;

FATICA M., *Le fonti orali della sinofobia di Ch.-L. Secondat de Montesquieu*, in *L'Europe de Montesquieu*, Actes du colloque de Gênes, sous la direction de M.G. Bottaro Palumbo, A. Postigliola, Napoli-Oxford, Liguori-Voltaire Foundation, 1995, pp. 395-409;

FEBVRE L., *Il problema dell'incredulità nel secolo XVI. La religione di Rabelais*, trad. it. di L. Curti, Torino, Einaudi, 1978;

FEDELI DE CECCO M., *Il diritto naturale nel XVII secolo. Grozio, Hobbes, Pufendorf*, Università degli Studi di Ferrara, 1990 («Annali dell'Università di Ferrara», n.s., Sez. III, n. 12);

BIBLIOGRAFIA

FELICE D. (a c. di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico* 2 voll., Napoli, Liguori, 2001-2002;

FELICE D. (a c. di), *Leggere l'Esprit des Lois. Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu*, Napoli, Liguori, 1998;

FELICE D. (a c. di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, Pisa, edizioni ETS, 2005;

FELICE D., *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, ATS, 2000;

FENG YOU-LAN, *A History of Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1953;

FENG YOU-LAN, *Why China Has No Science, an Interpretation of the History and Consequences of Chinese Philosophy*, in «The International Journal of Ethics», 32, 3 (1922), pp. 237-263;

FINGARETTE H., *Confucio. Il sacro nel secolare*, Vicenza, Neri Pozza Editori, 2000;

FIRPO L., *L'utopismo*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, III *Umanesimo e Rinascimento*, Torino, Utet, 1987, pp. 811-888;

FIRPO L., *L'utopismo del Rinascimento e l'età nuova*, Alpignano, Tallone, 1990;

FONTAINE P., *The French Economists and Politics, 1750-1850: The Science and Art of Political Economy*, in «The Canadian Journal of Economics / Revue canadienne d'Economique», 29, 2 (1996), pp. 379-393;

BIBLIOGRAFIA

FOUCAULT M., *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque des sciences humaines», 1966;

FUCHS T., *The European China-Receptions from Leibniz to Kant*, Translation by M. Schönfeld, in «Journal of Chinese Philosophy», 33 (2006), pp. 35-49;

GALLAGHER L. J., S.J., *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci, 1583-1610*, New York, Random House, 1953;

GALLOTTA A., MARAZZI U. (a c. di), *La conoscenza dell'Asia e dell'Africa in Italia nei secoli XVIII e XIX*, III, Collana “Matteo Ripa” VIII, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1989;

GARDNER D., *Zhu Xi's Reading of the Analects*, New York, Columbia University Press, 2003;

GARIN E., *Le civiltà extraeuropee (in particolare l'Oriente e l'America) nella cultura dell'Europa moderna: miti, influenze, problemi*, in *La musica occidentale e le civiltà musicali extraeuropee*, a. c. di S. Felici, Atti della tavola rotonda organizzata in occasione del IV Maggio Musicale Fiorentino, Firenze, Ente autonomo del Teatro Comunale, 1971, pp. 27-52;

GAUBIL A., *Le Chou-king, un des livres sacrés des Chinois, qui renferme les fondements de leur ancienne histoire, les principes de leur gouvernement et de leur morale: ouvrage recueilli par Confucius*, De Guignes Joseph, Paris, N.M. Tilliard, 1770;

GENTILI A., *Il diritto di guerra = (De iure belli libri III, 1598)*, Introduzione di D. Quaglioni, trad. di P. Nencini, apparato critico a c. di G. Marchetto, C. Zendri, Milano, Giuffrè, 2008;

BIBLIOGRAFIA

GERNET J., *A propos de l'Etat: Comparaison entre la Chine et l'Europe au XVII^e siècle*, Tokyo, 1986;

GERNET J., *Cina e Cristianesimo, Azione e Reazione*, trad. it. di A. Crespi Bortolini, Casale Monferrato, Marietti, 1984;

GERNET J., *Espace-temps, science et religion dans la rencontre de la Chine avec l'Europe*, in *L'Europe en Chine. Interactions scientifiques, religieuses et culturelles aux XVI^e et XVII^e siècles*, Actes du Colloque de la Fondation Hugot (14-17 Octobre 1991), sous la direction de H. Delahaye, C. Jami, Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, Paris, 1993, pp. 231-240;

GERNET J., *Il mondo cinese. Dalle prime civiltà alla Repubblica popolare*, Torino, Einaudi, 1978;

GERNET J., *L'intelligence de la Chine. Le social et le mental*, Paris, Gallimard, 1994;

GERNET J., *La politique de conversion de Matteo Ricci et l'évolution de la vie politique et intellectuelle en Chine aux environs de 1600*, in *Sviluppi scientifici, prospettive religiose, movimenti rivoluzionari in Cina*, a c. di L. Lanciotti, Firenze, Olschki, 1975, pp. 115-244;

GERNET J., *La raison des choses. Essai sur la philosophie de Wang Fuzhi (1619-1692)*, Paris, Gallimard, 2005;

GERNET J., *Philosophie chinoise et christianisme de la fin du XVI^e au milieu du XVII^e siècle*, Chantilly, Les Belles lettres;

BIBLIOGRAFIA

GERNET J., *Sur les différentes versions du premier catéchisme en chinois de 1584*, in *Studia Sino-Mongolica, Festschrift für Herbert Franke*, hrsg. von Wolfgang Bauer, F. Steiner Verlag, Wiesbaden 1979, pp. 407-416;

Gesuiti, *Les Constitutions des Jésuites avec les déclarations: texte latin d'après l'édition de Prague*, Paris, Paulin, 1843;

GILES H.A., *A history of Chinese Literature*, New York, D. Appleton and company, 1901;

GIOVANNI PAOLO II, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 1982, Libreria Editrice Vaticana, 1982;

GIRARD P., *La Chine de Mendoza d'après son "Historia del Gran Reyno de la China": entité géographique ou motif prophétique?*, in *Echanges culturels et religieux entre la Chine et l'Occident: Actes du VII^e colloque international de sinologie de Chantilly, 8-10 septembre 1992*, sous la direction de E. J. Malatesta, Y. Raguin, A. Dudink, Institut Ricci, Centre de recherches interdisciplinaires de Chantilly, Taipei, Paris, 1995, pp. 163-173;

GIULIANI A., PICARDI N., (a c. di), *L'educazione giuridica*, V, *Modelli di legislatore e scienza della legislazione*, II, *Modelli storici e comparativi*, Perugia, Edizioni Scientifiche Italiane, 1988;

GOLDIN P.R., *The Myth that China Has No Creation Myth*, in «*Monumenta Serica*», 56 (2008), pp. 1-22;

GOODMAN H., GRAFTON A., *Ricci, the Chinese, and the Toolkits of Textualists*, «*Asia Major*», 3rd series, 3 (1990), pp. 95-148;

BIBLIOGRAFIA

GORLA G., *Diritto comparato e diritto comune europeo*, Milano, Giuffrè, 1981;

GORLA G., «*Jura naturalia sunt immutabilia*». *I limiti al potere del «principe» nella dottrina e nella giurisprudenza forense fra i secoli XVI e XVIII*, in *Diritto e potere nella storia europea*, a c. di B. Paradisi, Firenze, Olschki, 1982, pp. 629-684;

GORLA G., *L'interpretazione del diritto*, presentazione di R. Sacco, Milano, Giuffrè, 2003;

GRAHAM WARING E. (ed. by), *Deism and Natural Religion: A Source Book*, Frederick Ungar, 1967;

GRANET M., *Danses et légendes de la Chine ancienne*, Paris, Presses Universitaires de France 1926;

GRANET M., *Études sociologiques sur la Chine*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953;

GRANET M., *Fêtes et chansons anciennes de la Chine* (1919), Paris, Albin Michel, 1982, *Feste e canzoni dell'antica Cina*, trad. it. di B. Cambian, Milano, Adelphi, 1990;

GRANET M., *La civilisation chinoise. La vie publique et la vie privée* (1929), Paris, Albin Michel, 1998;

GRANET M., *La pensée chinoise* (1934), Paris, Albin Michel, 1968, *Il pensiero cinese*, trad. it. di G.R. Cardona, Milano, Adelphi, 1971;

GRANET M., *La religion des Chinois* (1922), Paris, Albin Michel, 2010, *La religione dei cinesi*, trad. it. di B. Candian, Milano, Adelphi, 1978;

BIBLIOGRAFIA

GREER S., TIONG PIOW LIM, *Confucianism: Natural Law Chinese Style?*, in «Ratio Juris», 11 (1998), pp. 80-89;

GRELL C., VOLPILHAC-AUGER C. (Textes réunis et présentés par), *Nicolas Fréret, légende et vérité*, Oxford, Voltaire Foundation, 1994;

GROSSI P., *Il diritto tra potere e ordinamento* Napoli, Editoriale Scientifica, 2005;

GROSSI P., *Il dominio e le cose. Percezioni medievali e moderne dei diritti reali*, Milano, Giuffrè, 1992;

GROSSI P., *L'Europa del diritto*, Roma-Bari, Laterza, 2012⁸;

GROSSI P., *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari, Laterza, 1995;

GROSSI P., *La proprietà e le proprietà nell'officina dello storico*, in «Quaderni Fiorentini. Per la storia del pensiero giuridico moderno», 17 (1988), pp. 359-422;

GROSSI P., *Mitologie giuridiche della modernità*, III edizione accresciuta, Milano, Giuffrè, 2007;

GROSSI P., *Ordinamento*, in *Filosofia del diritto: concetti fondamentali*, a c. di U. Pomarici, Torino, Giappichelli, 2007, pp. 439-449;

GROSSI P., *Prima lezione di diritto*, Roma-Bari, Laterza, 2006;

GROSSI P., *Usus Facti. La nozione di proprietà nella inaugurazione dell'età nuova*, in «Quaderni Fiorentini. Per la storia del pensiero giuridico moderno», 1 (1972), pp. 287-355;

BIBLIOGRAFIA

GROZIO U., *Il diritto della guerra e della pace. Prolegomeni e Libro primo*, a c. di F. Arici, F. Todescan, Introduzione di G. Fassò, Padova, Cedam, 2010;

GROZIO U., *Prolegomeni al diritto della guerra e della pace*, a c. di G. Fassò, Bologna, Zanichelli, 1961;

GRUA G., *La justice humaine selon Leibniz*, Paris, Presses universitaires de France, 1956;

GRUBE W., *Geschichte der chinesischen Literatur*, Leipzig, Amelang, 1909;

GUENNOU J., *Les arrière-plans politiques et financiers de la querelle des rites*, in *La mission française de Pékin aux XVII^e et XVIII^e siècles: actes du I^{er} colloque international de sinologie de Chantilly, 20-22 septembre 1974*, Institut Ricci, Centre de recherches interdisciplinaires de Chantilly, Paris, Les Belles Lettres – Cathasia, 1976, pp. 106-113;

GUENNOU J., *Les Missions étrangères*, Paris, éd. Saint- Paul, 1963;

GUÉNON R., *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*, Milano, Adelphi, 1982;

GUGLIELMINETTI M. (a c. di), *Viaggiatori del Seicento*, Torino, Utet, 1969;

GUY B., *The Chinese Examination System and France, 1569-1847*, in «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», 24 (1963), pp. 741-778;

BIBLIOGRAFIA

GUY R.K., *The Emperor's Four Treasuries: Scholars and the State in the Late Ch'ien-lung Era*, Cambridge, Harvard University Press, 1987;

GUY B., *The French Image of China Before and After Voltaire*, in «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», 21 (1963), p. 468;

HARDER H., *La Question du "gouvernement" de la Chine au XVIII^e siècle. Montesquieu et de Brosses chez Mgr. Foucquet à Rome*, in *Actes du III^e colloque international de sinologie*, Chantilly, 1980, Paris, les Belles Lettres, Cathasia, 1983, pp. 79-92;

HARFELD F., *L'opinion chinoise sur les Barbares d'Occident*, Bruxelles-Paris, Plon-Nourrit & Cie, Albert Dewit, 1909;

HARTUNG F., *Enlightened Despotism*, London, Published for the Historical Association, Routledge and K. Paul, 1966 (reprinted);

HAZARD P., *La crisi della coscienza europea*, Torino, Einaudi, 1968;

HEGEL R.E., *Images in Legal and Fictional Texts from Qing China*, in «Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient», 89 (2002), pp. 277-290;

HEINECKE H.G., *Praelectiones academicae in Hugonis Grotii De iure belli et pacis libros III.*, Berolini 1744;

HOBBS T., *Leviatano*, a c. di R. Giammanco, Torino, Utet, 1955;

HOFFMAN R., «*Propagation of the Faith, Congregation for*», in *New Catholic Encyclopedia*, XI, New York, 1967, pp. 840-844;

BIBLIOGRAFIA

HOFMANN H., *Einführung in die Rechts-und Staatsphilosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2000, *Introduzione alla filosofia del diritto e della politica*, a c. di G. Duso, Roma-Bari, Laterza, 2003;

HONG W., *Preface to an "Index to Ssu-k'u ch'üan-shu tsung-mu" and "Wei-shou shu-mu"*, in «Harvard Journal of Asiatic Studies», 4 (1939), pp. 47–58;

HOU HONGXUN, *Meng-de-si-jiu yu Zhongguo*, in «Zhexue yanjiu», 2 (1989), pp. 42-48;

HOU WAI-LU, *zhongguo si xiang tong shi* 中國思想通史 (*A General History of Chinese Thought*), 5 voll., Peking, Jen-min ch'u-pan she, 1960;

HSIA A., "The Orphan of the House Zhao" in French, English, German, and Hong Kong literature, in *The vision of China in the English Literature of the seventeenth and eighteenth centuries*, ed. by A. Hsia, Hong Kong, The Chinese University Press, 1998, pp. 383-399;

HSIA A. (ed. by), *The Vision of China in the English Literature of the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Hong Kong, The Chinese University Press, 1998;

HSIEH PAO CHAO, *The Government of China (1644 – 1911)*, Baltimore, John Hopkins Press, 1925;

HSU L. S., *The Political Philosophy of Confucianism*, London, George Routledge & Sons, Ltd., 1932;

HUANG C.C.P., *Civil Justice in China. Representation and Practice in the Qing*, Stanford, Stanford University Press, 1996;

BIBLIOGRAFIA

HUANG C.C.P., *Code, Custom, and Legal Practice in China. The Qing and the Republic Compared*, Stanford, Stanford University Press, 2001;

HUANG CHUN-CHIEH, ZÜRCHER E. (ed. by), *Norms and the State in China*, Leiden-New York, Köln, E.J. Brill, 1993;

HUANG CHUN-CHIEH, ZÜRCHER E. (ed. by), *Time and Space in Chinese Culture*, Leiden-New York, Köln, E.J. Brill, 1995;

HUANG YILONG, *L'attitude des missionnaires jésuites face à l'astrologie et à la divination chinoises*, in *L'Europe en Chine. Interactions scientifiques, religieuses et culturelles aux XVI^e et XVII^e siècles*, Actes du Colloque de la Fondation Hugot (14-17 Octobre 1991), sous la direction de H. Delahaye, C. Jami, Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, Paris, 1993, pp. 87-109;

HUCKER C.O., *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*, Standford, Standford University Press, 1985;

HUDSON G.F., *Europe and China: a survey of their relations from the earliest times to 1800*, London, Beacon Press, 1961;

HULSEWÉ A.F.P., *The Shuo-Wen Dictionary as a Source for Ancient Chinese Law*, Copenhagen, Munksgaard, 1959;

HULSEWÉ A.F.P., *Weights and Measures in Ch'in Law*, in *State and law in East Asia: festschrift Karl Büniger*, ed. by E. Dieter, F. Herbert, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1981, pp. 25-39;

BIBLIOGRAFIA

IDEMA W.L. (ed. by), *Leyden Studies in Sinology: Papers Presented at the Conference Held in Celebration of the Fiftieth Anniversary of the Sinological Institute of Leyden University, December 8-12 1980*, Leiden, E.J. Brill, 1981;

INGRAO C., *The Problem of "Enlightened Absolutism" and the German States*, in «The Journal of Modern History», 58, *Politics and Society in the Holy Roman Empire, 1500-1806* (1986), pp. S161-S180;

INSABATO I.J., *Lineamenti dello sviluppo del diritto cinese*, in «Rivista giuridica del Medio ed Estremo Oriente e giustizia coloniale», 15 (1937), pp. 129-166;

ISNARDI PARENTE M., *Rinascimento politico in Europa*, a c. di P. Carta, D. Quaglioni, Padova, Cedam, 2008;

JAMI C., *Jean-François Foucquet et la modernisation de la science en Chine: La nouvelle méthode d'algèbre= Aer'rebala xinfā*, Paris: [s.n.] 1986;

JAMI C., *The Emperor's New Mathematics: Western Learning and Imperial Authority During the Kangxi Reign (1662-1722)*, Oxford, Oxford University Press, 2011;

JAMI C., *Western Influence and Chinese Tradition in an Eighteenth Century Chinese Mathematical Work*, [s.l.]: Academic Press, 1988;

JEDIN H., *Storia del Concilio di Trento*, 4 voll. 5 T., Brescia, Morcelliana, 2009-2010⁴;

JENSEN L., *Manufacturing Confucianism*, Durham, Duke University Press, 1997;

JULLIEN F., *Pensare l'efficacia in Cina e in Occidente*, Roma-Bari, Laterza, 2008;

BIBLIOGRAFIA

KAEGI W., *Meditazioni storiche*, Bari, Laterza, 1960;

KAISER T.-E., *Money, Despotism and Public Opinion in Early Eighteenth-Century France*, in «Journal of Modern History», 43, 1 (1991), pp. 1-28;

KINGSTON R.E. (ed. by), *Montesquieu and His Legacy*, Albany, New York, Suny Press, 2009;

KLEKAR C., *"Sweetness and Courtesie": Benevolence, Civility, and China in the Making of European Modernity*, in «Eighteenth-Century Studies», 43, 3, *China and the Making of Global Modernity* (2010), pp. 357-369;

KNOBLOCK J., *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*, 2 voll., Stanford, Stanford University Press 1988, 1990;

KOEBNER R., *Despot and Despotism: Vicissitudes of a Political Term*, in «Journal of the Warburg and the Courtauld Institute», 14 (1951), pp. 275-302;

KOHLHAMMER W., *Storia dell'espansione europea*, trad. it. di G. Dal Genio, Napoli, Guida, 1987;

KOSELLECK R., *Critica illuminista e crisi della società borghese*, trad. it. di G. Panzeri con una Introduzione di P. Schiera, Bologna, Il Mulino, 1972;

KOSELLECK R. (a c. di), *Gli inizi del mondo moderno*, Milano, Vita e pensiero, 1997;

BIBLIOGRAFIA

KOSELLECK R., *Il vocabolario della modernità: progresso, crisi, utopia e altre storie di concetti*, Bologna, Il Mulino, 2009;

KRAMER S.N. (ed. by), *Mythologies of the Ancient World*, New York, Anchor Books, 1961;

KRAUSE S., *Despotism in The Spirit of Laws*, in *Montesquieu's Science of Politics. Essays on The Spirit of Laws*, ed. by D.-W. Carrithers, M.A. Mosher, P.A. Rahe, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2001, pp. 231-271;

KRIEGER L., *An Essay on the Theory of Enlightened Despotism*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1975;

KRYNEN J., *Idéal du prince et pouvoir royal en France à la fin du Moyen Age (1380-1440). Étude de la littérature politique du temps*, Paris, Picard, 1981;

LABRIOLA G.M., *Giusnaturalismo*, in *Filosofia del diritto: concetti fondamentali*, a c. di U. Pomarici, Torino, Giappichelli, 2007, pp. 261-285;

LACH D.F., *Leibniz and China*, in «Journal of the History of Ideas», VI, 4 (1945), pp. 436-455;

LACH D.F., *The Preface to Leibniz' Novissima Sinica: Commentary, Translation, Text*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1957;

LACH D.F., *The Sinophilism of Christian Wolff (1679-1754)*, in «Journal of the History of Ideas», XIV (1953), pp. 561-574;

BIBLIOGRAFIA

LACH D.F., *Asia in the Making of Europe 2, 3, A Century of Wonder: The Scholarly Disciplines*, Chicago, London, The University of Chicago Press, 1994;

LACH D.F., *Asia in the Making of Europe 2, 2, A Century of Wonder: The Literary Arts*, Chicago, London, The University of Chicago Press, 1994;

LACH D.F., *Asia in the Making of Europe 2, 1, A Century of Wonder: The Visual Arts*, Chicago, London, The University of Chicago Press, 1994;

LACH D.F., *Asia in the Making of Europe 1, 1-2, The Century of Discovery*, Chicago, London, The University of Chicago Press, 1994;

LACH D.F., VAN KLEY E.J., *Asia in the Making of Europe 3, 4, A century of advance: East Asia*, Chicago, London, The University of Chicago Press, 1993;

LACH D.F., VAN KLEY E.J., *Asia in the Making of Europe 3, 3, A Century of Advance: Southeast Asia*, Chicago, London, The University of Chicago Press, 1993;

LACH D.F., VAN KLEY E.J., *Asia in the Making of Europe 3, 2, A Century of Advance: South Asia*, Chicago, London, The University of Chicago Press, 1993;

LACH D.F., VAN KLEY E.J., *Asia in the Making of Europe 3, 1, A century of Advance: Trade, Missions, Literature*, Chicago, London, The University of Chicago Press, 1993;

LACKNER M., *A Figurist at Work. The Vestigia of Joseph de Prémare S.J., in L'Europe en Chine. Interactions scientifiques, religieuses et culturelles aux XVI^e et XVII^e siècles*, Actes du Colloque de la Fondation Hugot (14-17 Octobre 1991), sous la direction de H. Delahaye, C. Jami, Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, Paris, 1993, pp. 23-56;

BIBLIOGRAFIA

LACKNER M., VITTINGHOFF N. (ed. by), *Mapping Meanings: The Field of New Learning in Late Imperial China*, Leiden, Boston, E.J. Brill, 2004;

LACKNER M., AMELUNG I., KURTZ J. (ed. by), *New Terms for New Ideas: Western Knowledge and Lexical Change in Late Imperial China*, Leiden-Boston, Köln-E.J. Brill, 2001;

LACOUTURE J., *Jesuits. A Multibiography*, Washington DC, Counterpoint, 1995;

LAGARDE G. DE, *Alle origini dello spirito laico, 1 Bilancio del XIII secolo, 2 Stato e società nella scolastica*, Brescia, Morcelliana, 1961, 1956;

LALLEMENT J.-P., *Journal historique des assemblées tenues en Sorbonne pour condamner les "Mémoires de la Chine"*, Bruxelles, 1700;

LANDRY-DERON I., *Confucius au cœur des polémiques sur la scène européenne au tournant des XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Presses universitaires de Paris-Sorbonne, 2007;

LANDRY-DERON I., *L'ombre portée par l'ouvrage de Du Halde sur les premiers sinologues français non missionnaires*, in *La Chine entre amour et haine, Actes du VIII^e colloque de Sinologie de Chantilly*, sous la direction de M. Cartier, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, pp. 33-41;

LANDRY-DERON I., *La preuve par la Chine, la "Description" de J.-B. Du Halde, jésuite, 1735*, Paris, éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2002;

BIBLIOGRAFIA

LARRE C., *Alle radici della civiltà cinese*, ed. it. a c. di F. Berera, Milano, Jaca book, 2005;

LARRIMORE M., *Orientalism and Antivoluntarism in the History of Ethics: On Christian Wolff's "Oratio de Sinarum Philosophia Practica"*, in «The Journal of Religious Ethics», 28, 2 (2000), pp. 189-219;

LATOURETTE K. S., *A History of Christian Missions in China*, New York, Russell & Russell, 1929;

LATTIMORE O., *Manchuria Cradle of Conflict*, New York, Macmillan, 1932;

LEANG K'I-TCH'AO, *La conception de la loi et les théories des Légistes à la veille des Ts'in*, Pekin, China Booksellers, 1926;

LE COMTE L., *Nouveaux Mémoires sur l'état présent de la Chine*, Paris, chez Jean Anisson, 1697;

LEE ORLAN, *Bureaucratic Despotism and Reactionary Revolution: The Wittfogel Theory and the Chinese Revolution*, Hong Kong, Chinese Material Center, 1982;

LEE T.H.C. (ed. by), *China and Europe. Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Hong Kong, The Chinese University Press, 1991;

LEE T.H.C., *Christianity and Chinese Intellectuals: From the Chinese Point of View*, in Id. *China and Europe. Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Hong Kong, The Chinese University Press 1991;

LEGGE J., *The Chinese Classics*, 5 voll., Hong Kong, Legge – London, Trubner, 1861 – 1872;

BIBLIOGRAFIA

LEHNER G., *China in European Encyclopaedias, 1700-1850*, Leiden-Boston, E.J. Brill, 2011;

LEIBNIZ G.W., *Discours sur la théologie naturelle des Chinois, plus quelques écrits sur la question religieuse de la Chine*, 1697, présentés, traduits et annotés par Christine Frémont, Paris, L'Herne, 1987;

LEIBNIZ G.W., *Textes inédits*, 2 Voll., éd. par G. Grua, Paris, Presses universitaires de France, 1948;

LEIBNIZ G.W., *Writings on China, Translated, with an Introduction, Notes, and Commentaries*, D.J. Cook, H. Rosemont Jr. (ed. by), Chicago and La Salle, Illinois, Open Court, 1994;

LEITES E., *Confucianism in Eighteenth-Century England: Natural Morality and Social Reform*, in «Philosophy East and West», 28, 2, *Sinological Torque* (1978), pp. 143-159;

LEITES E., *Philosophers as Rulers: Early Western Images of Confucianism*, in «Journal of Chinese Philosophy», 14 (1987), pp. 233-248;

LENARDA A., *La concezione del dispotismo cinese in Montesquieu*, in «Annali dell'istituto di filosofia», 1 (1979), pp. 261-290;

LEUNG-HANG-KING C., *The Language of the "Other": Etienne Fourmont (1683-1745), Chinese, Hebrew and Arabic in Pre-Enlightenment France*, Dissertation for the degree of Doctor in Philosophy, Chicago, 1993;

BIBLIOGRAFIA

LEVI J., *Gouvernement naturel, économie de marché et despotisme démocratique*, Paris, éditions du Seuil, 1992-1993;

LEVI J., *Les fonctionnaires divins: politique, despotisme et mystique en Chine ancienne*, Paris, éditions du Seuil, 1989;

LEVI J., *Quelques aspects de la rectification des noms dans la pensée et la pratique politiques de la Chine ancienne*, Vincennes, Presses universitaires de Vincennes, 1993;

LEWIS M.E., *Sanctioned Violence in Early China*, Albany, State University of New York Press, 1990;

LEYS S., *I detti di Confucio*, trad. it di C. Laurenti, Milano, Adelphi, 2006;

LEYS S., *La foresta in fiamme. Saggi sulla Cina*, trad. it. di A. Marchetti, J. Pauchard, Firenze, Le Lettere, 2006;

LI CHEN, *Legal Specialists and Judicial Administration in Late Imperial China, 1651-1911*, in «Late Imperial China», 33, 1 (2012), pp. 1-54;

LI CHUNFENG, P'U-SHÈNG YEN, TIAN'GANG YUAN, *The Great Prophecies of China*, New York, Franklin Co, 1950;

LI SHENWEN, *Chine Europe Amérique. Rencontres et échanges de Marco Polo à nos jours*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2009;

LIANG QICHAO, *Political Thought History of Earlier Qing Dynasty*, Beijing, Zhong-Hua-Shu-ju Press, 1936;

BIBLIOGRAFIA

LIN JINSHUI, *Chinese Literati and The Rites Controversy*, in *The Chinese rites controversy: its history and meaning*, ed. by D.E. Mungello, Institut Monumenta serica, Ricci institute for Chinese western cultural history, Nettetal, Steyler Verlag, 1994, pp. 65-82;

LOCKE J., *The Reasonableness of Christianity, As delivered in the Scriptures*, London, Awunsham and John Churchil, 1695;

LOEMKER L.E., *Struggle for Synthesis: The Seventeenth Century Background of Leibniz's Synthesis of Order and Freedom*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1972;

LOMBARDI VALLAURI L., *L'orizzonte problematico «Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno*, in *Cristianesimo Secolarizzazione e diritto moderno*, a c. di / hrsg. von G. Dilcher, L. Lombardi Vallauri, Baden-Baden-Milano, Nomos Verlagsgesellschaft-Giuffrè, pp. 3-111;

LOMBARDI VALLAURI L., *Saggio sul diritto giurisprudenziale*, Milano, Giuffrè, 1967;

LONGOBARDO N., *Traité sur quelques points de la religion des Chinois*, Paris, 1701;

LOOSEN V.R., VONNESSEN F., *Zwei Briefe über das binäre Zahlensystem und die chinesische Philosophie. Aus dem Urtext neu ediert, übers. und komment*, Stuttgart, Belser-Press, 1968;

LOEWE M. (ed. by), *Early Chinese Texts: A Bibliography Guide*, Berkeley, The Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, University of California Press, 1993;

BIBLIOGRAFIA

LOTTE G., *China in European Political Thought, 1750-1850*, in *China and Europe. Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*, ed. by T.H.C. Lee, Hong Kong, The Chinese University Press, 1991, pp. 65-98;

LUNDBAEK K., *The First European Translations of Chinese Historical and Philosophical Works*, in *China and Europe. Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*, ed. by T.H.C. Lee, Hong Kong, The Chinese University Press, 1991, pp. 29-43;

MACAUSLEY M., *Social Power and Legal Culture. Litigation Masters in Late Imperial China*, Stanford, Stanford University Press, 1998;

MACCHIA G., *Le rovine di Parigi*, Milano, Mondadori, 1995;

MACCORMACK G., *Natural Law and Cosmic Harmony in Traditional Chinese Thought*, in «Ratio Juris», 2 (1989), pp. 254-273;

MAFFEI D., *Gli inizi dell'Umanesimo giuridico*, Milano, Giuffrè, 1972³;

MAFFEY A., *Il pensiero politico della fisiocrazia*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, IV *L'età moderna*, 2, Torino, Utet, 1980, pp. 491-530;

MAFFEY A., *Un plagio di F. Quesnay: Il Despotisme de la Chine*, in «Il Pensiero Politico», 1 (1973), pp. 37-56;

MAKEHAM J., *Name and Actuality in Early Chinese Thought*, Albany, State University of New York Press, 1994;

BIBLIOGRAFIA

MAKEHAM J., *Transmitters and Creators. Chinese Commentators and Commentaries on the Analects*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2003;

MALATESTA E.J., RAGUIN Y. (sous la direction de), *Images de la Chine: Le contexte occidental de la sinologie naissante. Actes du VI^e colloque international de sinologie de Chantilly, 11-14 septembre 1989*, Institut Ricci, Centre de recherches interdisciplinaires de Chantilly, Taipei, Paris, Institut Ricci, 1995;

MARCHETTO G., *"Res publica" e "utilitas privatorum": il problema della responsabilità della comunità nella letteratura consulente (secc. XV-XVI)*, in *Gli inizi del diritto pubblico 3. Verso la costruzione del diritto pubblico tra medioevo e modernità*, a c. di / hrsg. von G. Dilcher, D. Quaglioni, Berlino-Bologna, Dunker & Dumbolt-II Mulino, 2011, pp. 639-659;

MARCOCCI M., *Spiritualità e vita religiosa tra Cinquecento e Novecento*, Brescia, Morcelliana, 2005;

MARINESCU J.M.N., *Defending Christianity in China: The Jesuit Defense of Christianity in the "Lettres Edifiantes Et Curieuses" & "Ruijianlu" in Relation to the Yongzheng Proscription of 1724*, Manhattan, Kansas State University Press, 2008;

MARTY-DELMAS M., WILL P.-E. (ed. by), *China, Democracy, and Law: A Historical and Contemporary Approach*, Leiden, Boston, E.J. Brill, 2012;

MARTZLOFF J.C., *A History of Chinese Mathematics*, Berlin, Heidelberg, Springer, 1997;

BIBLIOGRAFIA

MARTZLOFF J.C., *Espace et temps dans les textes chinois d'astronomie et de technique mathématique astronomique aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, 1993;

MARZIO I., ROMANI A., *Il pensiero economico della fisiocrazia*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, IV *L'età moderna*, 2, Torino, Utet, 1980, pp. 447-489;

MASINI F. (ed. by), *Western Humanistic Culture Presented to China by Jesuit Missionaries (XVII-XVIII centuries): Proceedings of the Conference Held in Rome, October 25-27, 1993*, Rome, Institutum historicum S.I., 1996;

MASPERO H., *La Chine antique*, Paris, Presses universitaires de France, 1927;

MASSON A., *Un Chinois inspirateur des "Lettres Persanes"*, in «Revue des deux Mondes», (1951), pp. 348-354;

MASSON-OURSSEL P., TCHOU KIA-KIEN, *Yin Wen-tseu (尹文子)*, in «T'oung Pao», Second Series, 15 (1914), pp. 557-622;

MATGIOI, *La via metafisica*, Roma, Basaia, 1983;

MAVERICK L.A., *China a Model for Europe. Includes an English translation of Quesnay's Despotism of China*, San Antonio, Paul Anderson company, 1946;

MAYALI L., *Droit savant et coutumes: l'exclusion des filles dotées: XIIème-XVème siècles*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1987;

MAYERS W.F., *The Chinese Government*, London, Kelly & Walsh, 1897;

BIBLIOGRAFIA

MAYNARD M.U., *The Studies and Teaching of the Society of Jesus, at the Time of Its Suppression, 1750-1773*, J. Murphy, 1855, reprinted Whitefish, 2010;

McILWAIN C.H., *Costituzionalismo antico e moderno*, Bologna, Il Mulino, 1990;

MEINECKE F., *L'idea della ragion di stato nella storia moderna*, trad. it. di D. Scolari, Firenze, Sansoni, 1970;

MERKEL F.R., *Leibniz und die China-Mission*, Leipzig, Hinrichs, 1920;

MESLIN M., «Les rites», in *Encyclopédie des religions*, Bayard, 1997, p. 1947;

MÉTAILLIÉ G., *Les Chinois et la connaissance de la nature: une quête à dimension morale*, Paris, La Découverte, 1992;

METZGER T.A., *The Internal Organization of the Ch'ing Bureaucracy*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1973;

MEYNARD T., *La première traduction des Entretiens de Confucius en Europe: entre le li néoconfucéen et la ratio classique*, «Études Chinoises», XXX (2011) pp. 173-192;

MIGNINI F. (a c. di), *Dell'Amicizia*, Macerata, Quodlibet, 2005;

MINNUCCI G., *Foro della coscienza e foro esterno nel pensiero giuridico della prima età moderna*, in *Gli inizi del diritto pubblico, 3. Verso la costruzione del diritto pubblico tra medioevo e modernità / Die Anfänge des öffentlichen Rechts, 3. Auf dem Wege zur Etablierung des öffentlichen Rechts zwischen Mittelalter und Moderne*, a c. di / hrsg. von G. Dilcher, D. Quaglioni, Bologna-Berlin, Il Mulino-Duncker & Humblot, 2011, pp. 55-81;

BIBLIOGRAFIA

MINUTI R., *La geografia del dispotismo nelle Lettres Persanes di Montesquieu*, in *Viaggio e Politica, V giornata di studio "Figure dello spazio, politica e società"*, Firenze 23/24 febbraio 2006, a c. di L. Campos Boralevi, S. Lagi, Firenze, Firenze University Press, 2009, pp.135-147;

MINUTI R., *Orientalismo e idee de tolleranza nella cultura francese del primo '700*, Firenze, Olschki, 2006;

MINUTI R., *Oriente barbarico e storiografia settecentesca. Rappresentazioni della storia dei Tartari nella cultura francese del XVIII secolo*, Venezia, Marsilio, 1994;

MITTAG A, MUTSCHLER F.-H., *Introduction: Universalism in Ancient China and Rome*, in «Journal of Chinese Philosophy», 37 (2010), pp. 522–526;

MIYAZAKI I., *China's Examination Hell: The Civil Service Examinations of Imperial China*, New Haven, Yale University Press, 1976;

MOCCIA L., *Il diritto in Cina: tra ritualismo e modernizzazione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009;

MOLLAT M., *I poveri nel Medioevo*, Introduzione di O. Capitani, Roma-Bari, Laterza, 2001;

MONTESQUIEU CHARLES DE SECONDAT BARONE DI, *Lo spirito delle leggi*, 2 voll., a c. di S. Cotta, Torino, Utet, *Classici della politica*, collezione diretta da L. Firpo, 1973 (rist.);

MONTESQUIEU, *Œuvres Complètes de*, 16, *Extraits et notes de lectures*, I, *Geographica*, sous la direction de C. Volpillac-Auger, Textes établis, présentés et

BIBLIOGRAFIA

annotés par S. Albertan-Coppola, M. Benítez, U. Haskins-Gonthier, R. Minuti, C. Volpilhac-Augier, coordination éditorial C. Verdier, Oxford, Napoli, Voltaire Foundation, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2007;

MONTESQUIEU, *Œuvres Complètes de*, 3, *De l'esprit des loix*, Manuscrits, I, Textes établis, présentés et annotés par C. Volpilhac-Augier, coordination éditorial C. Verdier, Oxford, Napoli, Voltaire Foundation, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2008;

MONTESQUIEU, *Œuvres Complètes de*, 4, *De l'esprit des loix*, Manuscrits, II, Textes établis, présentés et annotés par C. Volpilhac-Augier, coordination éditorial C. Verdier, Oxford, Napoli, Voltaire Foundation, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2008;

MONTESQUIEU, *Œuvres Complètes de*, 1, *Lettres persanes*, édition dirigée par J. Ehrard, C. Volpilhac-Augier, Oxford, Napoli, Voltaire Foundation, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2004;

MONTESQUIEU, *Pensées, Le Spicilège*, édition établie par L. Desgraves, Paris, Robert Laffont, 1991;

MUNGELLO D.E., *A Confucian echo of Western Humanist Culture in Seventeenth-Century China*, in *Western Humanistic Culture Presented to China by Jesuit Missionaries (XVII-XVIII centuries)*, ed. by F. Masini, Proceedings of the Conference Held in Rome, October 25-27, 1993, Rome, Institutum historicum S.I., 1996, pp. 279-292;

MUNGELLO D.E., *Confucianism in the Enlightenment: Antagonism and Collaboration between the Jesuits and the Philosophes*, in *China and Europe*.

BIBLIOGRAFIA

Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries, ed. by T.H.C. Lee, Hong Kong, The Chinese University Press, 1991, pp. 99-127;

MUNGELLO D.E., *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1989;

MUNGELLO D.E., *European Philosophical Responses to Non-European Culture: China*, in *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, ed. by M. Ayers, D. Garber, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 87-100;

MUNGELLO D.E., *Leibniz and Confucianism. The Search for Accord*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1977;

MUNGELLO D.E., *Malebranche and Chinese Philosophy*, in «Journal of the History of Ideas», 41, 4 (1980), pp. 551-578;

MUNGELLO D.E., *Sinological Torque: The Influence of Cultural Preoccupations on Seventeenth-Century Missionary Interpretations of Confucianism*, in «Philosophy East and West», 28, 2, *Sinological Torque* (1978), pp. 123-141;

MUNGELLO D.E. (ed. by), *The Chinese Rites Controversy, Its History and Meaning*, Institut Monumenta serica, Ricci institute for Chinese western cultural history, Nettetal, Steyler Verlag, 1994;

MUNGELLO D.E., *The Forgotten Christians of Hangzhou*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1994;

MUNGELLO D.E., *The Spirit and the Flesh in Shandong, 1650-1785*, Lanham, Rowman and Littlefield, 2001;

BIBLIOGRAFIA

NADERI N., *European Absolutism vs. Oriental Despotism: a comparison and critique*, in «Michigan Sociological Review», 8 (1994), pp. 48-65;

NATALINI C., *L'interpretatio tardomedioevale tra centralizzazione e autonomia*, in *Challenging Centralism. Decentramento e autonomie nel pensiero politico europeo*, Firenze, Firenze University Press, 2011, pp. 9-18 -(Biblioteca di Storia; 13). - Atti di: *Challenging Centralism. Decentramento e autonomie nel pensiero politico europeo*, Trento, 29-30 aprile 2011;

NEEDHAM J., *Science and Civilisation in China*, Cambridge, Cambridge University Press, 1954;

NEILL T.P., *Quesnay and Physiocracy*, in «Journal of the History of Ideas», 9, 2 (1948), pp. 153-173;

NELSON E.S., *The Yi Jing and Philosophy: From Leibniz to Derrida*, in «Journal of Chinese Philosophy», 38 (2011), pp. 377-396;

OPOCHER E., *Lezioni di filosofia del diritto*, Padova, Cedam, 1955³;

PADOA SCHIOPPA A., *Italia ed Europa nella storia del diritto*, Bologna, Il Mulino, 2003;

PALLADINI F., *Discussioni seicentesche su Samuel Pufendorf. Scritti latini: 1663-1700*, Bologna, Il Mulino, 1978;

PALLADINI F., *Samuel Pufendorf discepolo di Hobbes: per una reinterpretazione del giusnaturalismo moderno*, Bologna, Il Mulino, 1990;

BIBLIOGRAFIA

PANG CHING-JEN, *Documenti cinesi sulla storia delle missioni cattoliche nel XVII secolo*, in «Neue Zeitschrift für Missionwissenschaft», I (1945);

PANKENIER D.W., *Early Chinese Astronomy and Cosmology: The "Mandate of Heaven" As Epiphany*. Thesis (Ph. D.)—Stanford University, 1983;

PARKER E.H., *John Chinaman and a Few Others*, London, John Murray, 1902;

PASSERIN D'ENTREVES A., *Natural law. An introduction to legal philosophy*, London, Hutchinson's University Library, 1951, *La dottrina del diritto naturale*, Milano, Edizioni di Comunità, 1962²;

PASSERIN D'ENTRÈVES M., PIAZZA G., PONSETTO A., *Crisi del diritto naturale e nuove teorie morali*, Milano, Franco Angeli, 1986;

PAVONE S., *I gesuiti dalle origini alla soppressione*, Roma-Bari, Laterza, 2004;

PAVUR C.N., *The Ratio studiorum: The Official Plan for Jesuit Education*, Saint Louis, The Institute of Jesuit Sources, 2005;

PEERENBOOM R.P., *Law and Morality in Ancient China: The Silk Manuscripts of Huang-Lao*, Albany, State University of New York Press, 1993;

PELIKAN J., *Development of Christian Doctrine: Some Historical Prolegomena*, New Haven, Yale University Press, 1969;

PELLIOT P., *L'origine des relations de la France avec la Chine. Le premier voyage de l' "Amphitrite"*, Geuthner, Parigi, 1930;

BIBLIOGRAFIA

PENNINGTON K., *The Prince and the Law, 1200-1600. Sovereignty and Rights in the Western Legal Tradition*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1993;

PEREIRA J., *Montesquieu et la Chine*, Paris, Harmattan, 2008;

PERKIN F., *Leibniz and China, Commerce of Light*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004;

PETERSON W., *What to Wear? Observation and Participation by Jesuit Missionaries in Late Ming Society*, in *Implicy Understandings: Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*, ed. by S. Schwartz, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 416-417;

PFISTER L., *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jesuites de l'ancienne mission de Chine*, Shanghai, Mission Catholique, 1932;

PIANO MORTARI V., *Gli inizi del Diritto moderno in Europa*, Napoli, Liguori, 1982;

PIANO MORTARI V., *Il potere sovrano nella dottrina giuridica del secolo XVI*, Napoli, Liguori, 1973;

PICARDI N., SASSANI B., TREGGIARI F., (a c. di), *Diritto e processo. Studi in memoria di Alessandro Giuliani*, III, Perugia, Edizioni Scientifiche Italiane, 2001;

PII E., *Montesquieu e Véron de Forbonnais. Appunti sul dibattito settecentesco in tema di commercio*, in «Il pensiero politico», X (1977), pp. 362-389;

BIBLIOGRAFIA

PINES Y., *Disputers of Abdication: Zhanguo Egalitarianism and the Sovereign's Power*, in «T'oung Pao», 91, 4 (2005), pp. 243-300;

PINOT V., *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, Paris, Geuthner, 1932;

PINOT V., *Les physiocrates et la Chine au XVIII^e siècle*, in «Revue d'histoire moderne et contemporaine» (1899-1914), 8, 3 (1906/1907), pp. 200-211;

PINOT M.V., *Documents inédits relatifs à la connaissance de la Chine en France de 1685 à 1740*, Paris, Geuthner, 1932;

PIOVANI P., *Giusnaturalismo ed etica moderna*, Bari, Laterza, 1961, II ed. Napoli, Liguori, 2000;

PISSAVINO P.C., *Una protostoria attuale, le immagini della Cina nell'Italia moderna. I secoli XVI e XVII*, Pavia, Monbosco, 2007;

PLAKS A., *Ta Hsüeh and Chung Yung*, London, Penguin Classics, 2003;

POMARICI U., *Autorità*, in *Filosofia del diritto: concetti fondamentali*, a c. di U. Pomarici, Torino, Giappichelli, 2007, pp. 1-39;

PORTER D., *A Peculiar but Uninteresting Nation: China and the Discourse of Commerce in Eighteenth-Century England*, in «Eighteenth-Century Studies», 33, 2, *Colonial Encounters* (2000), pp. 181-199;

PORTER D., *Sinicizing Early Modernity: The Imperatives of Historical Cosmopolitanism*, in «Eighteenth-Century Studies», 43, 3, *China and the Making of Global Modernity* (2010), pp. 299-306;

BIBLIOGRAFIA

POSER H., WEN CHAO LI, *Leibniz's Positive View Of China*, in «Journal of Chinese Philosophy», 33 (2006), pp. 17-33;

PRODI P., *Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa*, Brescia, Morcelliana, 2010;

PRODI P., *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna, Il Mulino, 1992;

PRODI P., *Il Sovrano Pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1982;

PRODI P., *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, Il Mulino, 2000;

PROSPERI A., *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi 1996;

PUFENDORF S., *Principi di diritto naturale*, a c. di N. Bobbio, Torino, Paravia, 1952;

PUGLIATTI S., *La proprietà nel nuovo diritto*, Milano, Giuffrè, 1954; (la proprietà e le proprietà p. 146, che riproduce la relazione “La proprietà e le proprietà con particolare riguardo alla proprietà terriera”, tenuta in occasione del Terzo Congresso Nazionale di Diritto Agrario del 1952:)

QIONG ZHANG, *Demystifying Qi: The Politics of Cultural Translation and Interpretation in the Early Jesuit Mission to China*, in *Tokens of Exchange: The*

BIBLIOGRAFIA

Problem of Translation in Global Circulation, ed. by Lydia Liu, Durham, Duke University Press, 1999, pp. 74-106;

QIONG ZHANG, *Translation as Cultural Reform: Jesuit Scholastic Psychology in the Transformation of the Confucian Discourse on Human Nature*, in *The Jesuits: Cultures, Sciences and the Arts, 1540-1773*, ed. by G. A. Bailey, S. Harris, T.F. Kennedy, S.J., J.W. O'Malley, S.J., Toronto University of Toronto Press, 1999, pp. 364-379;

QUAGLIONI D., "Assolutismo laico" e ricerca del diritto naturale, in «Il Pensiero Politico», 25 (1992), pp. 96-106;

QUAGLIONI D., «civilis sapientia» *Dottrine giuridiche e dottrine politiche fra medioevo ed età moderna. Saggi per la storia del pensiero giuridico moderno*, Rimini, Maggioli Editore, 1989;

QUAGLIONI D., "Dominium", "iurisdictio", "imperium". *Gli elementi non-moderni della modernità giuridica*, in *Gli inizi del diritto pubblico, 3. Verso la costruzione del diritto pubblico tra medioevo e modernità - Di Anfaenge des oeffentlichen Rechts zwischen Mittelalter und Moderne*, a c. di / hrsg. von G. Dilcher, D. Quaglioni, Bologna-Berlin, Il Mulino-Duncker und Humblot, 2011, pp. 663-678. - (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento - Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient, Contributi-Beitraege; 25);

QUAGLIONI D., *Fine del viaggio. I "Colloqui americani" di Tocqueville*, in *Viaggio e Politica, V giornata di studio "Figure dello spazio, politica e società"*, Firenze 23/24 febbraio 2006, a c. di L. Campos Boralevi, S. Lagi, Firenze, Firenze University Press, 2009, pp. 149-163;

BIBLIOGRAFIA

QUAGLIONI D., *Giuramento e sovranità: il giuramento come limite della sovranità nella République di Jean Bodin e nelle sue fonti*, in *Glaube und Eid: Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit*, hrsg. von P. Prodi, München-Wien, Oldenbourg, 1993, pp. 97-111. - (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien; 28)

QUAGLIONI D., *Gli scritti 'minori' di Martino Martini*, in «Studi Trentini di Scienze Storiche. Sezione seconda», 77, 4 (1998), pp. 45-50;

QUAGLIONI D., *I limiti della sovranità: il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, Padova, Cedam, 1992;

QUAGLIONI D., *Il 'machiavellismo' di Jean Bodin (République, V, 5-6)*, in «Il Pensiero Politico», 22 (1989), pp. 198-207;

QUAGLIONI D., *Il modello del principe cristiano. Gli «specula principum» fra Medio Evo e prima Età Moderna*, in *Modelli nella storia del pensiero politico*, a c. di V. I. Comparato, Firenze, Olschki, 1987, pp. 103-122;

QUAGLIONI D., *Il pensiero politico dell'assolutismo in Il pensiero politico: idee teorie dottrine, II Età moderna*, a c. di A. Andreatta, A.E. Baldini, II Età moderna, Torino, Utet, 1999, pp. 99-125;

QUAGLIONI D., *La cultura giuridico-politica fra Quattro e Cinquecento*, in *Storia di Torino*, a c. di R. Comba, Torino, Einaudi, 1997, pp. 628-642;

QUAGLIONI D., *La giustizia nel Medioevo e nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2004;

BIBLIOGRAFIA

QUAGLIONI D., *La procedura del controllo degli atti normativi del principe nella «République» di Jean Bodin e nelle sue fonti*, in *L'educazione giuridica*, VI, *Modelli Storici della procedura continentale*, a c. di A. Giuliani, N. Picardi, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1994, pp. 49-71; - (Modelli storici della procedura continentale; 6)

QUAGLIONI D., *La sovranità*, Roma-Bari, Laterza, 2004 («Biblioteca Essenziale», 56);

QUAGLIONI D., *Les citoyens envers l'Etat: l'individu en tant que citoyen, de la République de Bodin au Contrat social de Rousseau*, in *L'individu dans la théorie politique et dans la pratique*, sous la direction de J. Coleman, Paris, Presses universitaires de France, 1996, pp. 311-321;

QUAGLIONI D., *Machiavelli e la lingua della giurisprudenza. Una letteratura della crisi*, Bologna, Il Mulino, 2011;

QUAGLIONI D., *Montesquieu e Véron de Forbonnais: un contributo di Eluggero Pii*, in «Il Pensiero Politico», 24, 2 (2001), pp. 200-208;

QUAGLIONI D., *Politica e diritto del Trecento italiano. Il «De tyranno» di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357). con l'edizione critica dei trattati «De Guelphis et Gebellinis», «De regimine civitatis» e «De tyranno»*, Firenze, Olschki, 1983;

QUAGLIONI D., *Pour une histoire du droit de guerre au début de l'âge moderne: Bodin, Gentili, Grotius*, in *Justice et armes au XVIe siècle*, in *Justice et armes au XVIe siècle*, sous la direction de D. Quaglioni, J.-C. Zancarini, Lyon, ENS éd., 2010, pp. 9-20. (Laboratoire italien; 10);

BIBLIOGRAFIA

QUAGLIONI D., *Quale modernità per la "Politica" di Althusius?*, in «Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 39 (2010), pp. 631-647;

QUAGLIONI D., *Sovranità: un paradigma premoderno*, in *Filosofia del diritto: concetti fondamentali*, a c. di U. Pomarici, Torino, Giappichelli, 2007, p. 549-562;

QUAGLIONI D., *Suivant Tacite: Anna Maria Battista e la 'questione germanica' nella Francia del Settecento*, in *La 'Germania' di Tacito nella Francia illuminista*, A.M. Battista, Urbino, Quattro venti, 1999, pp. 5-20;

QUAGLIONI D., *"Tyrannis"*, in *Il lessico della 'Politica' di Johannes Althusius: l'arte della simbiosi santa, giusta, vantaggiosa e felice*, a c. di F. Ingravalle, C. Malandrino, Firenze, Olschki, 2005, pp. 325-337;

QUAGLIONI D., *"Tyrannis"*, in *Politisch-rechtliches Lexikon der Politica des Johannes Althusius: die Kunst der heilig-unverbrüchlichen, gerechten, angemessene und glücklichen symbiotischen Gemeinschaft*, hrsg. von C. Malandrino, D. Wyduckel, Berlin, Duncker & Humblot, 2010, p. 353-364;

QUESNAY F., *Œuvres économiques et philosophiques, accompagnées des éloges et d'autres travaux biographiques sur Quesnay par différents auteurs*, publiées avec une Introduction et des notes par A. Oncken, réimpression de l'édition Francfort 1888, Darmstadt, Scientia Verlag Aalen, 1965;

RAWLS J., *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 2008;

REICHWEIN A., *China and Europe. Intellectual and Artistic Contacts in the Eighteenth Century*, London-New York, Routledge, 1996;

BIBLIOGRAFIA

REIHMAN G.M., *Categorically Denied: Kant's Criticism of Chinese Philosophy*, in «Journal of Chinese Philosophy», 33 (2006), pp. 51-65;

REINHARD W., *Storia dell'espansione europea*, Napoli, Guida, 1987;

REN XIN, *Tradition of the Law and Law of the Tradition: Law, State, and Social Control in China*, Westport, Conn., London, Greenwood Press, 1997;

RESCHER N., *The Philosophy of Leibniz*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1967;

RÉTIF A., *Une bibliothèque de la renaissance en Chine*, in «Bulletin de l'Association Guillaume Budé», 3 (1953), pp. 113–125;

RICHAULT P., *Etat présent de l'Empire ottoman*, Paris, 1670;

RICCI M., *Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina*, pubblicata da P. D'Elia in *Fonti Ricciane*, Libreria dello Stato, Roma, 1941;

RICCI M., S.J., TRIGAULT N., S.J., *Histoire de l'expédition chrétienne du royaume de la Chine, 1582-1610*, Paris, Desclée de Brouwer, Bellarmin, 1978;

RICHTER M., «Despotism», in *Dictionary of the History of Ideas*, éd. par P.P. Wiener, New York, Scribner's Sons, 1973, II, pp. 1-18;

RICUPERATI G., *Il pensiero politico degli illuministi*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, IV *L'età moderna*, 2, Torino, Utet, 1980, pp. 245-402;

BIBLIOGRAFIA

RILEY P., *Leibniz's Political and Moral Philosophy in the Novissima Sinica 1699-1999*, in «Journal of the History of Ideas», 60 (1999), pp. 217-239;

ROBESPIERRE M., *I principii della democrazia. Discorsi all'Assemblea Costituente Francese (1789 – 1791)*, a c. di A.M. Battista, Padova, Cedam, 1997;

ROBINET I., *Storia del taoismo. Dalle origini al XIV secolo*, Roma, Ubaldini, 1993;

ROMANO A., *La contre-réforme mathématique. Constitution et diffusion d'une culture mathématique jésuite à la Renaissance*, Roma, École française de Rome, 1999;

ROMMEN H., *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, Koesel, Muenchen 1936, *L'eterno ritorno del diritto naturale*, trad. it. di G. Ambrosetti, Roma, Studium, 1965;

ROTTA S., *Il pensiero francese da Bayle a Montesquieu*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, IV *L'età moderna*, 2, Torino, Utet, 1980, pp. 177-244;

ROTTA S., *Montesquieu*, in *Il pensiero politico: idee teorie dottrine*, II *Età moderna*, a c. di A. Andreatta, A.E. Baldini, II *Età moderna*, Torino, Utet, 1999, pp. 341-368;

ROULEAU F.A., *Maillard de Tournon Legate at the Court of Peking*, in «Archivum historicum Societatis Iesu», 31 (1962), pp. 264-323;

ROWBOTHAM A.H., *China and the age of Enlightenment in Europe*, in «Chinese Social and Political. Science Review», 19 (1935), pp. 176-201;

BIBLIOGRAFIA

ROWBOTHAM A.H., *China in the "Esprit des Lois": Montesquieu and Mgr. Foucquet*, in «Comparative Literature», 2 (1950), pp. 354-359;

ROWBOTHAM A.H., *Missionary and Mandarin, The Jesuits at the Court of China*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1942;

ROWBOTHAM A.H., *The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe*, in «Far Eastern Quarterly», IV, 3 (1945), pp. 224-242;

ROWBOTHAM A.H., *The Jesuit Figurists and Eighteenth Century Religious Thought*, in «Journal of the History of Ideas», 17 (1956) pp. 471-485;

ROWBOTHAM A.H., *Voltaire Sinophile*, in «Publications of the Modern Language Association of America», XLVII, 4 (1932), pp. 1050-1065;

RUBIÉS J.-P., *Oriental Despotism and European Orientalism: Botero to Montesquieu*, in «Journal of Early-Modern History», 9, 2 (2005), pp. 109–180;

RURALE F., *Monaci, frati, chierici. Gli ordini religiosi in età moderna*, Carocci, Roma, 2008;

SACCHI A. (a c. di), *La legge naturale. Storicizzazione delle istanze della legge naturale*, Bologna, Edizioni dehoniane, 1970;

SAID E.W., *Orientalismo*, trad. it. di S. Galli, Feltrinelli, Milano, 2010;

SANTANGELO P., *Emotions and Perception of Inner Reality: Chinese and European*, in «Journal of Chinese Philosophy», 34 (2007), pp. 289–308;

SANTI R., *L'ordinamento giuridico*, Firenze, Sansoni, 1967;

BIBLIOGRAFIA

SASSIER P., *Perchè la Tolleranza*, trad. it. di C. de Nonno, Roma, Salerno Editrice, 2000;

SBRICCOLI M., *Ordo juris. Storia e forme dell'esperienza giuridica*, Milano, Giuffrè, 2003;

SBRICCOLI M., *Crimen laesae maiestatis: il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna*, Milano, Giuffrè, 1974;

SCHALL VON BELL J.A., *Images in a Booklet Presented to His Majesty* (Jincheng Shuxiang 進呈書像), Beijing, 1640;

SCHIAVONE A., *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Torino, Einaudi, 2005;

SCHIERA P., *Assolutismo*, in *Dizionario di politica*, diretto da N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, Torino, Utet, 1983, pp. 56-62;

SCHNUR R., *Individualismo e Assolutismo. Aspetti della teoria politica europea prima di Thomas Hobbes (1600-1640)*, Milano, Giuffrè, 1979;

SCHÖNFELD M., *From Confucius to Kant, The Question of Information Transfer*, in «Journal of Chinese Philosophy», 33 (2006), pp. 67-81;

SCHWARTZ S. (ed. by), *Implicit Understandings: Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994;

BIBLIOGRAFIA

SCOTT H.M. (ed. by). *Enlightened Absolutism. Reform and Reformers in Later Eighteenth-Century Europe*, London, Macmillan, 1990;

SCUCCIMARRA L., *I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo dall'antichità al Settecento*, Bologna, Il Mulino, 2006;

SÈVE R., *Leibniz et l'école moderne du droit naturel*, Paris, Presses universitaires de France, 1989;

SEVERINO E., *Téchne: le radici della violenza*, Milano, Rizzoli, 2002;

SHACKLETON R., *Asia as Seen by the French Enlightenment*, in *Essays on Montesquieu and on the Enlightenment*, ed. by D. Gilson, M. Smith, Oxford, The Voltaire Foundation, University of Oxford Press, 1988, pp. 231-241;

SHACKLETON R., *Essays on Montesquieu and on the Enlightenment*, ed. by D. Gilson, M. Smith, Oxford, The Voltaire Foundation, University of Oxford Press, 1988;

SHACKLETON R., *Les mots 'despote' et 'despotime'*, in *Essays on Montesquieu and on the Enlightenment*, ed. by D. Gilson, M. Smith, Oxford, The Voltaire Foundation, University of Oxford Press, 1988, pp. 481-486;

SHACKLETON R., *Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961;

SHANG ZHICONG 尚智丛, 明末清初, 1582-1687, 的格物穷理之学 (Mingmo Qingchu (1582-1687) de gewu qiongli zhixue), Chengdu : 四川教育出版社 (Sichuan jiao yu chu ban she), 2003;

BIBLIOGRAFIA

SHEN FUWEL, *Cultural Flow between China and Outside World throughout History*, Beijing, Foreign Languages Press, 2009;

SHIGA SHŪZO, *Custom as a Source of Law in Traditional China*, in «La Coutume», *Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions*, 53 (1992), pp. 414-425;

SHUN KWONG-LOI, WONG D. (ed. by), *Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004;

SIAO KING-FANG, *La Chine inspiratrice du despotisme éclairé*, Paris, Presses Universitaires de France, 1939;

SIMMS R.L.C., *Other Inquisitions*, London, Souvenir Press, 1973;

SIMON R., *Nicolas Fréret, académicien, 1688-1749*, in «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», 17 (1961), pp. 7-221;

SKINNER Q., *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996;

SMITH R.J., *China's Cultural Heritage: The Qing Dynasty, 1644-1912*, Boulder, Westview Press, 1994;

SMITH R., *The Society of Jesus, From the Foundation of the Order to Its Suppression in 1773*, 1871, reprinted Whitefish, 2010;

SOFRI G., *Il modo di produzione asiatico*, Torino, Einaudi, 1969;

BIBLIOGRAFIA

SORDI B., *Alle origini della grande dicotomia: «Le droit public» di Jean Domat*, in *Gli inizi del diritto pubblico, 3. Verso la costruzione del diritto pubblico tra medioevo e modernità - Di Anfaenge des oeffentlichen Rechts zwischen Mittelalter und Moderne*, a c. di / hrsg. von G. Dilcher, D. Quaglioni, Bologna-Berlin, Il Mulino-Duncker und Humblot, 2011, pp. 679-693. - (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento - Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient, Contributi-Beitraege; 25);

SPENCE J.D., *Chinese Roundabout. Essays in History and Culture*, New York-London, W. W. Norton & Company, 1992, pp. 11-24;

SPENCE J.D., *Emperor of China, A Self-portrait of K'ang-hsi*, Harmondsworth. Penguin, 1977;

SPENCE J.D. *The Memory Palace of Matteo Ricci*, New York, Viking Penguin, 1984;

SSU YÜ T'ENG, *Chinese Influence on the Western Examination System*, in «Harvard Journal of Asiatic Studies», 7, 4 (1943), pp. 267-312;

STAFUTTI S., *La conoscenza della Cina nella Venezia del Settecento: un'indagine attraverso i cataloghi dei "librai" veneziani dell'epoca*, in *La conoscenza dell'Asia e dell'Africa in Italia nei secoli XVIII e XIX*, III, a c. di A. Gallotta, U. Marazzi, Napoli, Istituto Universitario Orientale, Collana "Matteo Ripa" VIII, 1989, pp. 473-520;

STANDAERT N., *Handbook of Christianity in China, 1635-1800*, I, Boston, E.J. Brill, 2001;

BIBLIOGRAFIA

STANDAERT N., *Jesuit Corporate Culture as Shaped by the Chinese*, in *The Jesuits: Cultures, Sciences and the Arts, 1540-1773*, ed. by G.A. Bailey, S. Harris, T.F. Kennedy, S.J., J.W. O'Malley, S.J., Toronto University of Toronto Press, 1999, pp. 352-363;

STANDAERT N., *The Transmission of Renaissance Culture in Seventeenth-Century China*, in «Renaissance Studies», 17, 3 (2003), pp. 367–391;

STANDAERT N., *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China: His Life and Thought*, Sinica Leidensia 19, Leiden-New York-Köln, E.J. Brill, 1988;

STAROBINSKI J., *Montesquieu*, Genova, Marietti, 1989;

STAUNTON G.T., *Ta Tsing Leu Lee: Being the Fundamental Laws and a Selection of the Supplementary Statutes of the Penal Code of China*, London, 1810, reprinted Taipei, Chengwen, 1966;

STELLING-MICHAUD S., *Le mythe du despotisme oriental*, in «Schweizer Beiträge zur allgemeinen Geschichte», 18-19 (1960-1961), pp. 328-346;

STEPHENSON F.R., YAOTIAO JIANG, ZHENTAO XU, *Astronomical Observations of Ancient East Asia*, Wiley-Praxis series in astronomy and astrophysics, New York, J. Wiley, 1996;

STRAUSS L., *Natural right and History*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1953;

SWIDERSKI R.M., *Bouvet and Leibniz: A Scholarly Correspondence*, in «Eighteenth-Century Studies», 14, 2 (1980-1981), pp. 135-150;

BIBLIOGRAFIA

TACCHI VENTURI S.I. (a c. di), *Opere Storiche del P. Matteo Ricci S.I.*, Macerata, Giorgetti, 1911-1913;

TARELLO G., *Profili giuridici della questione della povertà nel francescanesimo prima di Ockham*, Milano, Giuffrè, 1964;

TARELLO G., *Storia della cultura giuridica moderna I, Assolutismo e codificazione del diritto*, Bologna, Il Mulino, 1976;

TEGGART F.J., *Rome and China*, Berkeley, California University Press, 1939;

TESTONI BINETTI S., *Illuminismo*, in *Dizionario di politica*, diretto da N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, Torino, Utet, 1983, pp. 524-530;

TIERNEY B., *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, Bologna, Il Mulino, 2002;

TINDAL M., *Christianity as Old as Creation or the Gospel, a Republication of the Religion of Nature*, 2nd ed., London, 1731;

TING TCHAO-TS'ING, *Les Descriptions de la Chine par les Français (1650-1750)*, Paris, P. Geuthner, 1928;

TORRESETTI G., *Crisi e rinascita del diritto naturale in Leibniz*, Milano, Giuffrè, 2000;

TROPER M., *Positivisme juridique*, in *Dictionnaire de philosophie politique*, publié sous la direction de P. Raynaud et S. Rials, Paris, Presses Universitaires de France, 1996;

BIBLIOGRAFIA

T'UNG – TSU CH'Ü, *Law and Society in Traditional China*, Peking, The Commercial Press, 2011;

TOCQUEVILLE A. DE, *L'antico regime e la rivoluzione*, Introduzione di G. Candeloro, Milano, Bur, 2006⁵;

TODOROV T., *La conquête de l'Amérique, la question de l'autre*, Paris, Seuil, 1982;

TODESCAN F., *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico, I, Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Ugo Grozio*, («Per la storia del pensiero giuridico moderno», 14), Milano, Giuffrè, 1983, pp. VIII-124;

TODESCAN F., *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico, II, Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Jean Domat*, («Per la storia del pensiero giuridico moderno», 26), Milano, Giuffrè, 1987, pp. VIII-88;

TODESCAN F., *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico, III, Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Samuel Pufendorf*, («Per la storia del pensiero giuridico moderno», 57), Milano, Giuffrè, 2001, pp. VIII-106;

THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologica*, ed. Católica, Matriti, 1961³;

TROELTSCH E., *L'essenza del mondo moderno*, trad. it., a c. di G. Cantillo, Napoli, Bibliopolis, 1977;

TS'AO WEN-YEN, *The Development of Chinese Law*, Taipei, China Culture Pub. Foundation, 1953;

BIBLIOGRAFIA

TUCCI G., *Italia e Oriente*, a c. di F. D'Arelli, presentazione di G. Gnoli, Roma, Isiao, 2005;

TUCCI G., *Storia della filosofia Cinese antica*, Bologna, Zanichelli, 1922;

TURGOT, *Questions sur la Chine adressées à MM. Ko et Yang, Œuvres complètes*, 1844, I, pp. 310-322;

TURNER B.S., *Orientalism Postmodernism & Globalism*, London-New York, Routledge, 1994;

VAN DER SPRENKEL S., *Legal Institutions in Manchu China: A Sociological Analysis*, London, University of London, Athlone Press, 1962;

VANDERMEERSCH L., *La formation du légisme. Recherche sur la constitution d'une philosophie politique caractéristique de la Chine ancienne*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1965;

VANDERMEERSCH L., *Wangdao ou la voie royale: recherches sur l'esprit des institutions de la Chine archaïque*, 2 voll. Paris, École française d'Extrême-Orient, 1977, 1980;

VENTURI F., *Dispotismo orientale*, in «Rivista storica italiana», LXXII (1960), pp. 117-126;

VILLEY M., *La formazione del pensiero giuridico moderno*, trad. it. di R. D'Ettorre e F. D'Agostino, Milano, Jaca Book, 1986;

BIBLIOGRAFIA

VILLEY M., *Le positivisme juridique moderne et le christianisme*, in *Cristianesimo Secolarizzazione e diritto moderno*, a c. di / hrsg. von G. Dilcher, L. Lombardi Vallauri, Baden-Baden-Milano, Nomos Verlagsgesellschaft-Giuffrè, pp. 199-215;

VINCENT A., *Modern Political Ideologies*, Oxford UK & Cambridge Usa, Blackwell, 1992;

VIVANTI C., *Assolutismo e tolleranza nel pensiero politico francese del Cinque e Seicento*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, IV *L'età moderna*, 1, Torino, Utet, 1980, pp. 13-93;

VIVANTI C., *Gli umanisti e le scoperte geografiche*, in *Il Nuovo Mondo nella conoscenza italiana*, pp. 327-349;

VIVANTI C., *Incontri con la storia: politica, cultura e società nell'Europa moderna*, a c. di M. Gotor, G. Pedullà, Formello, SEAM, 2001;

VIVANTI C., *Lotta politica e pace religiosa in Francia fra Cinque e Seicento*, Torino, Einaudi, 1963;

VISCARDI G.M., *Tra storia dell'eresia e storia della pietà. Delio Cantimori e Don Giuseppe De Luca*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», 73 (2008), pp. 157-192;

VISSIÈRE I., VISSIÈRE J.-L. (choisies et présentées par), *Lettres édifiantes et curieuses de Chine par des missionnaires jésuites 1702-1776*, Paris, Flammarion, 1979, *Lettere Edificanti e Curiose, di missionari gesuiti dalla Cina 1702-1776*, tad. it. di A. Marchi, A. Silva, Milano, Longanesi, 1987;

BIBLIOGRAFIA

VOLPILHAC-AUGER C., *On the Proper Use of the Stick: The Spirit of Law and the Chinese Empire*, in *Montesquieu and His Legacy*, ed. by R.E. Kingston, Albany, New York, Suny Press, 2009, pp. 81-96;

VOLTAIRE, *Dictionnaire Philosophique*, éd. par A. Pons, Paris, Gallimard, 1994;

VOLTAIRE, *Trattato sulla tolleranza*, Firenze, Giunti, 2007;

VOLTAIRE, *Œuvres historiques*, éd. par P. René, Paris, Gallimard, 1957;

VOLTAIRE, *Scritti politici*, a c. di R. Fubini, Torino, Utet, 1964;

WADE B. (ed. by), *Classics in Chinese Philosophy*, Totowa, N.J., Littlefield, Adams & co., 1974;

WALEY A., *Leibniz and Fu Hsi*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», II (1921), pp. 165-167;

WALEY A., *The Way and Its Power: A Study of the Tao Tê Ching and Its Place in Chinese Thought*, London, G. Allen & Ubwin, 1934;

WANG HUIZU, *Zuozhi yaoyan* 佐治藥言 (Medicinal words for assisting governance), Taibei, Huawen Shuju, 1785;

WANG TCHEN-SIEN, 中国古代法理学 *Tchong kouo kou tai fa li hio*, *Principes juridiques de l'antiquité chinoise*, Chang-hai, 1925;

WATSON W., *Interprétations de la Chine a l'époque des Lumières: Montesquieu et Voltaire*, in Centre de recherches interdisciplinaires de Chantilly, Institut Ricci, *Les rapports entre la Chine et l'Europe au temps des Lumières, Actes du II^e Colloque*

BIBLIOGRAFIA

international de sinologie, 16-18 septembre 1977, Paris, Les Belles Lettres, 1980, pp. 15-37;

WEBER M., *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Einleitung: Konfuzianismus und Taoismus* (1915), in *Max Webers Gesamtausgabe*, parte I, XIX, hrsg. von H. Schmidt-Glintzer, Tübingen 1989 (trad. it. *Sociologia delle religioni*, Milano 1982);

WEBER M., *Wissenschaft als Beruf* (1917), *La scienza come professione*, trad. it. a c. di P. Volontè, Milano, Bompiani, 2008;

WEIL F., *Montesquieu et le despotisme*, in *Actes du Congrès Montesquieu*, Bordeaux, Delmas, 1956, pp. 191-215;

WELZEL H., *Diritto naturale e giustizia materiale*, a c. di G. De Stefano, Milano, Giuffrè, 1965;

WETSEL D., "*Histoire de la Chine*": *Pascal and the Challenge to Biblical Time*, in «*The Journal of Religion*», 69 (1989), pp. 199-219;

WIDMAIER R., *Leibniz and China: from natural theology to true philosophy*, in *Images de la Chine: Le contexte occidental de la sinologie naissante. Actes du VI^e colloque international de sinologie de Chantilly, 11-14 septembre 1989*, sous la direction de E.J. Malatesta, Y. Raguin, Institut Ricci, Centre de recherches interdisciplinaires de Chantilly, Taipei, Paris, Institut Ricci, 1995, pp. 333-344;

WIEACKER F., *Storia del diritto privato moderno. con particolare riguardo alla Germania*, Trad. di S.A. Fusco, U. Santarelli, 2 voll., Milano, Giuffrè, 1980;

WIENER P. (ed. by), *Leibniz: Selections*, New York, Charles Scribner's Sons, 1951;

BIBLIOGRAFIA

WILHELM R., *I King. Il libro dei mutamenti*, Roma, Astrolabio-Ubaldini Editore, 1955;

WILKINSON E., *Chinese History. A Manual*, Cambridge, Harvard University Press, 2000;

WILL P.-E., *Bureaucratie et famine en Chine au 18e siècle*, Paris, La Haye, New York, Mouton éditeur, 1980;

WILL P.-E., *L'Etat, la sphère publique et la redistribution des subsistances à l'époque des Qing*, in «Études chinoises», IX, 2 (1990), pp.13-60;

WILL P.-E., *Les mandarins de la Chine impériale*, Paris, Société d'éditions scientifiques, 1992;

WILL P.-E., *Science et sublimation de l'Etat en Chine pendant la période impériale tardive*, Paris, Seuil, 2000;

WING-TSIT CHAN, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1963;

WING-TSIT CHAN, *Synthesis in Chinese Metaphysics*, in *The Chinese Mind*, ed. by C.A. Moore, Honolulu, University of Hawaii Press, 1967, pp. 132-148;

WITEK J.W., *Controversial Ideas in China and in Europe: A Biography of Jean-François Foucquet, S.J. (1665-1741)*, Rome, Institutum Historicum S. J., 1982;

WITTFOGEL K.A., *Il dispotismo orientale*, 2 voll., trad. it. di R. Pavetto, Firenze, Vallecchi editore, 1968;

BIBLIOGRAFIA

WOLF E., *Grotius, Pufendorf, Thomasius: drei Kapitel zur Gestaltgeschichte der Rechtswissenschaft*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1927;

WU-CHI LU M., *The Confucian, Taoist and Augustinian Approaches to Truth and Their Contemporary Implications*, in «Journal of Chinese Philosophy», 21 (1994), pp. 71-92;

WU KUO-CHENG, *Ancient Chinese Political Theories*, Shanghai, The Commercial Press, 1928;

WU SHUCHEN, *La tradizione giuridica cinese e l'idea europea del rule of law*, in *Lo Stato di diritto. Storia, teoria, critica*, a c. di P. Costa, D. Zolo, Milano, Feltrinelli, 2002, pp. 758-775;

WU SHUCHEN, *The Traditional Legal Culture in China*, Beijing, Beijing University Press, 1994;

XU ZHENTAO, DAVID W. P., YAOTIAO JIANG, *East Asian Archaeoastronomy: Historical Records of Astronomical Observations of China, Japan and Korea*, Amsterdam, Gordon and Breach Science Publishers, 2000;

YAN BUKE, *The History of the Development of Literati and Officialdom Politics*, Beijing, Beijing University Press, 1996;

YANG CHI-MING, *Performing China. Virtue, Commerce, and Orientalism in Eighteenth-Century England, 1660-1760*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2011;

BIBLIOGRAFIA

YANG TINGYUN, *Dai yi pian* 代疑編, ed. del 1621, ristampata in *Tianzhu jiao dong chuan wenxian* 天主教東傳文獻, Taiwan xuesheng shuju 臺灣學生書局, Taipei, 1965;

YIAN TSOUAN LIN, *Essai sur le P. Du Halde et sa Description de la Chine*, Fribourg, Fraguère frères, 1937;

YOUNG D., *Montesquieu's View of Despotism and His Use of Travel Literature*, in «The Review of Politics», 40, 3 (1978), pp. 392-405;

YUE P.Y., *Title Index to the Si ku chuan shu*, Beijing, Standard Press, 1934;

ZAGREBELSKY G., *Il diritto mite. Legge diritti giustizia*, nuova ed. Torino, Einaudi, 1992 («Einaudi Contemporanea», 14);

ZANCARINI J.-C. (textes réunis par), *Le Droit de résistance, XII^e-XX^e siècle*, Lyon, ENS éditions, 1999;

ZENDRI C., *La tradizione feudistica italiana fra tradizione medievale e modernità*, in *Gli inizi del diritto pubblico, 3. Verso la costruzione del diritto pubblico tra medioevo e modernità / Die Anfänge des öffentlichen Rechts, 3. Auf dem Wege zur Etablierung des öffentlichen Rechts zwischen Mittelalter und Moderne*, a c. di / hrsg. von G. Dilcher, D. Quaglioni, Bologna-Berlin, Il Mulino-Duncker & Humblot, 2011, pp. 505-531;

ZENDRI C., *Pierre Grégoire tra leges e mores, ricerche sulla pubblicistica francese del tardo Cinquecento*, Bologna, Monduzzi, 2007;

ZENDRI C., *Un giurista e il tramonto dell'Antico Regime: Giovanni Battista Todeschi (1730-1799)*, in *I "buoni ingegni della patria". L'Accademia, la cultura e la*

BIBLIOGRAFIA

città nelle biografie di alcuni Agiati tra Settecento e Novecento, Rovereto, Accademia Roveretana degli Agiati, 2002, pp. 87-109 -(Memorie della Accademia Roveretana degli Agiati; CCLII Anno Accademico 2002. Ser. II, vol. VI);

ZHANG DAINIAN, *Key Concepts in Chinese Philosophy*, E. Ryden (translated and edited by), Beijing, Foreign Languages Press, New Haven-London, Yale University Press, 2005;

ZHANG LONGXI, *The Myth of the Other: China in the Eyes of the West*, in «Critical Inquiry», 15, 1 (1988), pp. 108-131;

ZOLI S., *Il mito settecentesco della Cina in Europa e la moderna storiografia*, in «Nuova Rivista Storica», LX (1976), pp. 335-366;

ZOLI S., *La Cina e l'età dell'illuminismo in Italia*, Bologna, Pàtron, 1974;

ZOLI S., *La Cina e la cultura italiana dal '500 al '700*, Bologna, Pàtron, 1973;

ZÜRCHER E., *Jesuit Accomodation and the Chinese Cultural Imperative*, in *The Chinese rites controversy: its history and meaning*, ed. by D.E. Mungello, Institut Monumenta serica, Ricci institute for Chinese western cultural history, Nettetal, Steyler Verlag, 1994, pp. 31-64;

ZÜRCHER E., *Un "contrat communal" de la fin des Ming: le Livre d'Admonition de Han Lin (1641)*, in *L'Europe en Chine. Interactions scientifiques, religieuses et culturelles aux XVI^e et XVII^e siècles*, Actes du Colloque de la Fondation Hugot (14-17 Octobre 1991), sous la direction de H. Delahaye, C. Jami, Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, Paris, 1993, pp. 3-22;

BIBLIOGRAFIA

ZÜRNDORFER H.T., “*One Adam having driven us out of Paradise, another has driven us out of China*” *Yang Kuang-Hsien's Challenge of Adam Schall Von Bell*, in *Conflict and accommodation in early modern East Asia: essays in honour of Erik Zürcher*, ed. by L. Blusse, H.T. Zürndorfer, Leiden, New York, Köln, E.J. Brill, 1993, pp. 141-168;