



**Domenico Bilotti**

(docente a contratto di Diritto e Religioni presso l'Università "Magna Graecia"  
di Catanzaro, Dipartimento di Giurisprudenza, Economia e Sociologia)

**Rischi e dinamiche di riassorbimento del *privato* nel *pubblico*.  
Ricerche recenti sull'etica normativa confuciana**

**SOMMARIO:** 1. L'uso politico dell'etica confuciana nelle transizioni costituzionali. Una premessa sui primi casi di studio - 2. Il valore della tradizione: formazione individuale, conforto spirituale e proiezioni pubblicistiche- 3. Tra *diritto* e *non diritto*: una rappresentazione simbolica della pratica di governo - 4. Dal governo *degli* uomini al governo *negli* uomini: introiettare il senso della misura - 5. Profili possibili per l'evidenziazione della questione di genere nel pensiero confuciano: le forme e i *tipi* di un potere ancora *maschile* - 6. Incognite conclusive: dal merito di un'elaborazione inclusivistica e plurale al rischio di un confucianesimo fungibile per ogni istanza e perciò privo di contenuto.

**1 - L'uso politico dell'etica confuciana nelle transizioni costituzionali.  
Una premessa sui primi casi di studio**

Il recepimento degli insegnamenti confuciani nella società politica, nella mentalità diffusa e anche nell'agire giuridico della storia cinese si lega a filo doppio allo statuto concreto della fisionomia istituzionale in quell'ordinamento<sup>1</sup>. Non si sta qui facendo riferimento al complessivo divenire della forma di governo nel territorio cinese, sin dall'epoca delle dinastie in cui il confucianesimo classico si affermò. Da un lato, ripercorrere l'intera trama della fortuna di Confucio e dei suoi discepoli parallelamente allo sgretolarsi (o, talvolta, al rafforzarsi) dell'impero è compito assai gravoso, che autorevoli fonti dottrinali - teorico-giuridiche e

---

\* Contributo sottoposto a valutazione.

<sup>1</sup> Il dato viene rilevato anche in trattazioni che mirano giustamente a sottolineare la tipicità delle diverse fasi ordinamentali. Tra esse, **L. SEMPI**, *Cina e globalizzazione giuridica nel prisma della proprietà intellettuale*, Giappichelli, Torino, 2015, pp. 33-34. Ancor prima, sulla influenza del confucianesimo nella fisionomia vigente della giurisdizione cinese, **M. MAZZA**, *Le istituzioni giudiziarie cinesi. Dal diritto imperiale all'ordinamento repubblicano e alla Cina popolare*, Giuffrè, Milano, 2011, pp. 62-63. Parla perciò dell'esistenza e dell'ultravigenza di un *antico diritto cinese* **E. TOTI**, *Diritto cinese dei contratti e sistema giuridico romanistico tra legge e dottrina*, Roma Tre-Press, Roma, 2020, pp. 57-58.



storiografiche - hanno percorso proficuamente e alle quali si può rimandare per visioni di maggior dettaglio sulle possibili scansioni cronologiche di quell'evoluzione dogmatica<sup>2</sup>. D'altra parte, per osservare in maniera più adeguata l'influenza del confucianesimo nella conformazione della mentalità giuridica cinese, gli studi prodotti nell'ultimo secolo hanno una peculiarità e una rilevanza ormai accolte anche dai cultori del sapere sinologico classico<sup>3</sup>. In sostanza, lo studio del confucianesimo, nell'ultimo secolo, è importante cartina di tornasole non soltanto di una stratificazione progressiva delle convenzioni sociali, quanto piuttosto del ben più specifico ambito dell'influenza confuciana su effettivi profili vigenti di diritto cinese. Scavarne i prodromi è operazione indispensabile, ma essa, oltre a essere dimensione analitica precipuamente ostica per una prospettiva di derivazione occidentale, non esclude l'utilità ermeneutica di uno sguardo a orientamenti ed evoluzioni più recenti. E questa è la pista di ricerca che si seguirà nella trattazione.

Va notato, a maggior ragione, che nella riflessione confuciana, nonostante le interpretazioni correnti (lo si cercherà di dimostrare nel seguito) tendano talvolta a deformare il solco assiologico effettivamente tracciato da Confucio, alcune nozioni orientanti si mantengono con una certa costanza. Fermarsi perciò in questa sede alle loro odierne e più diffuse interpretazioni non significa escludere le fonti classiche e più remote<sup>4</sup>, semmai implica vagliarne le transizioni semantiche, politiche e

---

<sup>2</sup> Sulla sistematica giusprivatistica, ad esempio, che di là dalla continuità del diritto consuetudinario ha certo subito negativamente la costituzione repubblicana in senso socialista, almeno in materia di statuti proprietari, **T. ZHANG**, *The Law and Economics of Confucianism. Kinship and Property in Pre-Industrial China and England*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2017, pp. 105-107; sull'influenza del pensiero confuciano, secondo i diversi regimi della rappresentanza politica avvicendatisi in Cina, cfr. **J. QING**, *The Way of the Humane Authority: the Theoretical Basis for Confucian Constitutionalism and a Tricameral Parliament*, in ID (Ed.), *A Confucian Constitutional Order. How China's Ancient Past Can Shape Its Political Future*, Princeton University Press, Princeton-Oxford, 2013, p. 27 ss.; appare critico, ma non ininfluenza ai fini di una corretta periodizzazione, **W. GUNGWU**, *Nationalism and Confucianism*, in W.S. KIONG (Ed.), *Confucianism, Chinese History and Society*, World Scientific, Hackensack-London, 2012, p. 23 ss.

<sup>3</sup> L'interesse mostrato da questo tipo di studi, più recenti, è opportunamente rimarcato in **T. LIPPIELLO**, *Il confucianesimo. L'etica sociale della civiltà cinese*, il Mulino, Bologna, 2009, pp. 114-122.

<sup>4</sup> Questo orientamento di ricerche è ribadito anche in studi che si occupano del diverso aspetto dei rapporti tra la Cina e le colonizzazioni occidentali, nelle loro diverse forme storiche e istituzionali. Vedi, ad esempio, l'ampia retrospettiva di **R. MAGONE**, *Portugal and the Jesuit Mission to China: Trends in Historiography*, in L. SARAIVA (Ed.), *Europe and*



giuridiche nella Cina attuale. Non è affatto casuale che intorno alla corretta enucleazione degli assi fondanti nel pensiero confuciano si siano consumati alcuni dei più clamorosi strappi politico-istituzionali di tutta la Cina moderna.

Si ricordi per tutti l'ondivago atteggiamento della propaganda maoista<sup>5</sup>, che per una fase iniziale, prerivoluzionaria, ancorché breve, non disdegnava l'appoggio degli studiosi più tradizionalisti, perché anche in essi si manteneva un sentimento fortemente critico nei confronti delle istituzioni vigenti. I nodi vennero drammaticamente al pettine soltanto in un secondo momento, quando la politica rivoluzionaria (intricato composito di pedagogia normativa, diritto agrario e industriale, disciplina dei culti) orientò definitivamente il proprio agire secondo il metodo della "via cinese" al socialismo<sup>6</sup>. Da una critica omologa al vecchio ordine costituito sarebbero discese conseguenze irriducibili e forse contrapposte: i maoisti avrebbero perseguito un nuovo ordinamento di Stato, autonomo ma incline alla dogmatica marxista-leninista<sup>7</sup>, mentre i tradizionalisti sarebbero stati etichettati come appartenenti a una inessenziale minoranza, troppo nostalgica, di usi ancor più risalenti e incompatibili con la scienza del socialismo rivoluzionario<sup>8</sup>.

---

*China: Science and the Arts in the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> Centuries*, World Scientific, Hackensack-London, 2013, pp. 5-9.

<sup>5</sup> È interessante la trattazione di **Y. SHANCHUN**, *The Image of Mao Zedong and Contemporary Chinese Art*, in J. JIEHONG (Ed.), *Burden or Legacy. From the Chinese Cultural Revolution to Contemporary Art*, Hong Kong University Press, Aberdeen-Hong Kong, 2007, p. 47 ss., nella quale si ricostruisce appropriatamente il divenire sempre più incalzante e articolato della propaganda maoista, originariamente meno evoluta e più essenziale. Sull'iniziale intendimento di presa del potere, cfr., infatti, **S. LEYS**, *Gli abiti nuovi del Presidente Mao. Una critica libertaria al maoismo*, Res Gestae, Milano, 2003, pp. 18-22.

<sup>6</sup> Sono ormai cospicue e consolidate le fonti che comprovano l'estremo decisionismo che l'intervenuta rivoluzione impose all'andamento della politica legislativa in campo scolastico, familiare e religioso. Tra le più autorevoli, si veda **L. GRUPPI**, *Togliatti e la via italiana al socialismo*, Editori Riuniti, Roma, 1976, pp. 183-185; uno sguardo retrospettivo che rilegga le conseguenze nella disciplina costituzionale dei culti in **F. YANG**, *La religione nella Cina comunista. Dalla sopravvivenza al risveglio*, Franco Angeli, Milano, 2020, pp. 20-22; in senso divulgativo, ma fondamentalmente chiaro e corretto, **D. HARPER**, *Cina*, EDT, Torino, 2007, pp. 48-49.

<sup>7</sup> Analizza i profili di questa tipicità **A. PENG**, *Sinicized Marxist Constitutionalism: Its Emergence, Contents and Implications*, in M. JOHNSON (Ed.), *The Legacy of Marxism. Contemporary Challenges, Conflicts and Developments*, Continuum, London-New York, 2012, p. 151 ss.

<sup>8</sup> Sottolineano la compresenza di un simmetrico fenomeno d'influenza tradizionalistica, anche sulle istituzioni socialiste della Repubblica popolare, **S.**



Inquietudini simili, ma dall'esito opposto, arrivano invece nella Cina contemporanea solo a partire dagli anni Novanta. Sebbene si percepisse sin da allora, e ancor più nella classe dirigente e in parte dell'opinione pubblica locale, quanto la forza economica della repubblica stesse lasciando il segno negli equilibri globali<sup>9</sup>, persino gli organi esecutivi del partito comunista iniziavano a riconsiderare l'anatema ufficiale contro il confucianesimo<sup>10</sup>. Ci si era resi in fondo conto che quella dottrina del governo rispondeva, in forme ancora rudimentali e non sempre armonizzabili in una società complessa, a problematiche intergenerazionali che si ripresentavano con una certa frequenza. In primo luogo, tra esse meritano di essere segnalati i primi conclamati fenomeni di massa della corruzione pubblica e le spinte disgregative di un tessuto sociale che stava introiettando il grande sviluppo non senza contraddizioni e difficoltà. Sembrava sempre più difficile proporre al popolo cinese una narrazione unificante - per utilizzare espressione oggi spesso invalsa, ma stavolta efficace - della propria appartenenza. Come si potevano tenere unite le istanze, i desideri e le paure del nuovo ceto urbano, tra l'altro con una maggiore caratterizzazione delle professioni intellettuali, e i timori, i disagi e le rivendicazioni del mondo contadino, che faceva i conti con la periferizzazione delle zone rurali e con livelli di industrializzazione ormai non più governabili con le tradizionali tecniche normative<sup>11</sup>?

---

**BABONES**, *The Birth of Chinese Nationalism*, in *Foreign Policy*, May 3 2019; **B. WONG**, *How Chinese Nationalism is Changing*, in *The Diplomat*, May 26 2020; quanto a una lettura di sistema di questo crinale, appare documentato, ma parziale nelle conclusioni, **J. BAJORIA**, *Nationalism in China*, in *Council on Foreign Relations*, April 22, 2008, ove giungeva a dirci: "nationalism in China surfing amid protests over Beijing's rule in Tibet increasingly fills the role Maoism played before China embraced capitalism".

<sup>9</sup> Segnala l'importanza di questo passaggio, per superare la narrazione occidentale sulle migrazioni e sulle colonizzazioni, nel quadro della politica globale, **W.F. MENSKI**, *Comparative Law in a Global System: the Legal Systems of Asia and Africa*, 2<sup>a</sup> ed., Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2006, pp. 58-59.

<sup>10</sup> Il dato è ora acclarato dalla pluralità degli osservatori internazionali. Cfr. **S. BABONES**, *China's New-Found Love for Confucius*, in *Al Jazeera*, March 31 2017; **J. PAGE**, *Why China is Turning Back to Confucius*, in *The Wall Street Journal*, September 20 2015; **M. SCHUMAN**, *The Chinese President's Love Affair with Confucius Could Backfire on Him*, in *Time*, October 30 2014.

<sup>11</sup> **A. GOBBICCHI**, *La Cina e la questione ambientale*, FrancoAngeli, Milano, 2012, p. 89; **K.V.W STONE**, *Globalisation and the Middle Class*, in G. DE BURCA, C. KILPATRICK, J. SCOTT (eds.), *Critical Legal Perspectives on Global Governance*, Hart, Oxford-Portland, 2014, pp. 163-164.



In quel frangente, apparve pericoloso rivolgersi a qualsivoglia altra agenzia educativa tradizionale. Le religioni monoteistiche presenti sul territorio, meno diffuse di oggi, mettevano apertamente in discussione l'estremo verticismo delle politiche sui culti e peraltro apparivano in larghissima misura estranee al comune vissuto storico cinese (non sempre a ragione)<sup>12</sup>. La dottrina ufficiale del partito non poteva essere discussa e sarebbe apparso controproducente pensare a un sistema pluripartitico, emulando in modo incerto e impreciso magari i modelli aggregativi occidentali. In più punti, tuttavia, il nuovo capitalismo cinese - dell'espansione edilizia, dei crescenti rapporti con l'Estero, delle rinnovate mire egemoniche zonali - non poteva accettare *sic et simpliciter* le tesi maoiste che aveva viepiù non di rado strumentalmente disatteso o, comunque sia, piegato ai propri *desiderata*. Rassicurare sulla compresenza di progresso e tradizione, nella indefettibile cornice istituzionale popolare-repubblicana, non poteva che passare dal recupero dei profili etici e comportamentali, avvalorati dalla dottrina confuciana e nello sviluppo offertone dai suoi allievi, meglio funzionali a gestire le tensioni del momento<sup>13</sup>.

Temi fondamentali negli studi confuciani decisamente riacquisiscono - se mai lo avevano perduto e non, al più, momentaneamente smarrito in base alle contingenze economiche, politiche e istituzionali - il loro significato più urgente e concreto nel dibattito pubblico cinese. Difficile, ancora, portarli a sintesi, per quanto alcuni d'essi possano sin d'ora essere richiamati: la lealtà e la correttezza dei funzionari pubblici, la potenzialità coesiva dei riti domestici e delle tradizioni festive e religiose, la riscoperta dei legami familiari in una cultura e in una disciplina giuridica che non escludono il sacrificio individuale a vantaggio del beneficio collettivo, l'obbediente mitezza con cui relazionarsi all'autorità, la convenienza di una sua crescente e non

---

<sup>12</sup> Sono, ad esempio, di grande interesse i contributi che rileggono il pensiero politico cinese come propensione intellettuale al monoteismo, in quanto espressivo di una simbologia fortemente aggregante del potere (cfr. **W. HUI**, *Translating Chinese Classics in a Colonial Context*, Peter Lang, Bern-Berlin-Bruxelles, 2008, pp. 66-70). Sull'influenza culturale dei monoteismi abramitici nella mentalità cinese, una lettura diversa da quella prospettata nel testo in **C.M. BING CHENG**, *Macau. A Cultural Janus*, Hong Kong University Press, Aberdeen-Hong Kong, 1999, pp. 122-124.

<sup>13</sup> Anche per queste ragioni risulta efficace la titolazione che **P. GLENN**, *Legal Traditions of the World. Sustainable Diversity in Law*, 5<sup>a</sup> ed., Oxford University Press, Oxford-New York, 2014, p. 319 ss., propone nell'accresciuto capitolo dedicato all'analisi del diritto cinese e, ancorché in misura residuale, coreano [*"A Confucian Legal Tradition: Make it New (with Marx?)"*].



repressiva stabilità<sup>14</sup>. Si tratta di quei valori ai quali, comprensibilmente, il maoismo aveva dato veste completamente diversa: i vincoli familiari dovevano soggiacere alle istanze trasformative del comunismo cinese; la lealtà all'impero doveva tradursi nell'assoluta fedeltà alla costruzione dei nuclei esecutivi periferici del partito centrale; le religioni positive e i riti sociali esprimevano visioni dell'agire comune sin troppo esposte a superstizioni, ritualismi inveterati, consuetudini inessenziali alle nuove forme costituzionali del governo e della società<sup>15</sup>.

È stato correttamente osservato, secondo suggestione ambiziosa ma non azzardata, che nella Cina odierna i rapporti tra il confucianesimo e la dottrina dello Stato e dell'amministrazione richiamano le relazioni tra il confucianesimo e il sincretismo religioso nel periodo premoderno<sup>16</sup>. Ogniquale volta le scuole confuciane avessero al tempo rischiato di indulgere troppo in dissertazioni cosmologiche, spiritualistiche o desunte da sistemi religiosi e normativi inevitabilmente diversi (ad esempio, il buddhismo e l'hinduismo<sup>17</sup>), la loro dottrina sarebbe stata messa sotto accusa per il tradimento dell'originaria essenzialità pragmatica.

Negli ultimi decenni, le tendenze confuciane sono state messe sotto accusa quando si generava un distanziamento tra i loro studi e le mutevoli esigenze di un potere politico costretto a confrontarsi con una realtà socio-giuridica di dimensioni geografiche, demografiche e ormai economiche difficilmente aggregabile dietro un mero richiamo al tradizionalismo culturale e letterario<sup>18</sup>. In tutti gli altri casi, come nella più recente attualità,

---

<sup>14</sup> Vedi, ancora, **P. GLENN**, *Legal Traditions*, cit., pp. 324-326.

<sup>15</sup> Una difesa delle religioni autoctone cinesi, in una cornice continuativa di pluralismo sostanziale, al di là dello statuto oggettivo formale ottenuto da quelle religioni, in **J.A. BERLING**, *A Pilgrim in Chinese Culture. Negotiating Religious Diversity*, Wipf & Stock, Eugene, 1997, pp. 42-47. Contro la prospettiva maoista di soppressione delle diverse religiosità organizzate, come corpi intermedi, **J. VIDAMOR B. YU**, *Inculturation of Filipino-Chinese Culture Mentality*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2000, pp. 163-164.

<sup>16</sup> La bella suggestione è ad esempio approfondita in **R.L. TAYLOR**, *The Religious Dimensions of Confucianism*, State University of New York Press, 1990, p. 74 ss.; una critica al sincretismo confuciano può rinvenirsi in **K.W. CHOW**, *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China. Ethics, Classics and Lineage Discourse*, Stanford University Press, Stanford, 1996, p. 22.

<sup>17</sup> **S. MAZUMDAR**, *Locating China, Positioning America. Politics of the Civilizational Model of World History*, in EAD., V. KAIWAR, T. LABICA (edds.), *From Orientalism to Postcolonialism. Asia, Europe and the lineages of difference*, Routledge, London-New York, 2009, p. 49.

<sup>18</sup> In proposito, **T. LIPPIELLO**, *Il confucianesimo*, cit., pp. 9-10.



un contenuto apprezzamento dell'etica normativa confuciana poteva al contrario divenire un sussidio importante per orientare i comportamenti, le opinioni, la stessa applicazione delle norme.

## 2 - Il valore della tradizione: formazione individuale, conforto spirituale e proiezioni pubblicistiche

Il paradigma occidentale degli studi sul confucianesimo, cogliendo la complessa stratificazione del pensiero tradizionale cinese che giunge a incidere persino su istituti e norme del diritto vigente, può farsi risalire alle considerazioni di Fingarette<sup>19</sup>. Lo studioso in parola aveva fornito una definizione preliminare che sembra abbia metodologicamente ancora il pregio di impostare correttamente le possibili esplicazioni ed estrinsecazioni dell'etica confuciana. Essa opererebbe per il tramite di una sacralizzazione della sfera secolare e, come lo stesso Autore ebbe a meglio considerare, all'opposto secolarizzerebbe alla loro più alta funzione pubblica i riti sacri. Accettare entrambi i poli del ragionamento di Fingarette non può escludere tuttavia di dovere meglio perimetrare i contenuti che si attribuiscono alla batteria semantica del *sacro* e a quella del *secolare*. Fingarette ragiona innegabilmente nel prisma della cultura occidentale e del diritto continentale. In questi termini, il *secolare* è ciò che attiene alla dottrina e alla pratica dell'amministrazione mondana<sup>20</sup>, col suo caratteristico reticolato di situazioni soggettive attive e passive, di diritti e doveri, di norme di competenza che attribuiscono a soggetti tipici l'adozione di regole di condotta.

Secondo detta prospettiva il *sacro* sarebbe invece ciò che rimanda, forse persino più precisamente che a una specifica liturgia religiosa, alla solennità, alla ritualità, alla ieraticità di una funzione o di un rito che sottrae quella dimensione al confronto coi patemi e le

---

<sup>19</sup> L'opera metodologicamente più significativa dell'Autore è probabilmente rappresentata da **H. FINGARETTE**, *Self-Deception*, (with a new chapter), University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 2000; quanto a opere in lingua italiana, specificamente in linea con la presente trattazione, si consideri l'approfondita esposizione costituita da **ID.**, *Confucio: il sacro nel secolare*, Neri Pozza, Vicenza, 2000.

<sup>20</sup> **J.L. COHEN**, *Rethinking Political Secularism and the American Model of Constitutional Dualism*, in **ID.**, **C. LABORDE** (edds.), *Religion, Secularism, Constitutional Democracy*, Columbia University Press, New York, 2016, pp. 118-119; **P.H. NAHME**, *Hermann Cohen and the Crisis of Liberalism. The Enchantment of the Public Sphere*, Indiana University Press, Bloomington, 2019, pp. 289-292.



contraddizioni del vissuto mondano, proiettandola piuttosto nella visione della trascendenza<sup>21</sup>. In un contesto ermeneutico siffatto, è bene chiarire che un dualismo tra secolarismo e sacralità così nettamente operante, già difficile da applicare a ogni fase del processo di secolarizzazione in Europa<sup>22</sup>, a Oriente sarebbe certamente impossibile da accogliere *in toto*.

Anche per queste ragioni, la censura di irreligiosità o addirittura di antireligiosità formulata in capo al confucianesimo non sembra del tutto pertinente<sup>23</sup>. Gli insegnamenti confuciani tradizionali, spesso trasmessi in testi la cui resa linguistica si presta a una pluralità di interpretazioni, bandiscono effettivamente la speculazione teologica fine a se stessa, l'investigazione metafisica che si interroga su astratti principi generatori, persino l'exasperazione del ragionamento e del temperamento artistico. Sarebbe però inappropriato ritenere scritti e idee di Confucio un semplice lemmario di analisi politica o amministrativa. Un percorso teorico che si basa sulla convinzione della *tianxia wei gong* (condivisione del mondo) non sembra meritare le accuse di scettico materialismo o di esclusiva lucratività sostanziale dei suoi principi e precetti<sup>24</sup>.

Si è discusso, semmai, se ciò potesse avvicinare il confucianesimo o, almeno, le successive ibridazioni concettuali che esso produsse nel pensiero cinese alla moderna accezione del costituzionalismo democratico. La suggestione così avanzata pecca tuttavia contemporaneamente per eccesso e per difetto. A differenza dello Stato costituzionale e della dottrina che lo ha sostenuto in Occidente e in Europa, la *condivisione del mondo* che si riscontra in Confucio e nei suoi allievi non è ancora il criterio

---

<sup>21</sup> Vedi, per tutti, **F. FINOCCHIARO**, *Saggi (1973-1978)*, a cura di A. ALBISETTI, Giuffrè, Milano, 2008, pp. 429-430.

<sup>22</sup> Una visione favorevole al bigiurisdizionalismo cristiano, come presupposto del processo antiteocratico, in **F.P. CASAVOLA**, *L'etica pubblica tra valori e diritti*, Cittadella, Assisi, 2015; una proposta di relativizzazione della nozione di secolarizzazione come separazione assoluta tra il sacro e il profano in **P. HERITIER**, *La sacra laicità*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (<https://www.statoechiese.it>), febbraio 2009; in antitesi al pensiero giuspubblicistico classico sui rapporti tra la religione e il potere mondano, in senso stavolta radicalmente secolare ed egualitario, **M. GAUCHET**, *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, Torino, 1992.

<sup>23</sup> Si tratterebbe, semmai, di un'accezione fortemente apologetica della ritualità, per scopi sociali non sovrapponibili a quelli, ad esempio, esclusivamente liturgici. Cfr. **A. CHENG**, *Etude sur le Confucianisme Han: l'élaboration d'une tradition exégétique sur les classiques*, Collège de France et Institut des Hautes Etudes Chinoises, Paris, 1985.

<sup>24</sup> Del pari confutando tali accuse, **C. SHAN**, *Major Aspects of Chinese Religion and Philosophy. Dao of Inner Saint and Outer King*, Springer, Heidelberg-New York-Dordrecht-London, 2012, p. 277.





ordinante di una visione giuspositivistica delle istituzioni politiche<sup>25</sup>. D'altra parte, mentre almeno a parole il liberalismo del diritto positivo continentale rinuncia ad avanzare pretese di unione tra il diritto e la morale - salvo rendersi conto dei limiti e persino degli opportunismi di quei confini<sup>26</sup> - Confucio carica di contenuti assiologici fondamentali anche condotte che potrebbero, al più, appartenere agli usi o alle consuetudini educative.

È inoltre da considerarsi almeno parzialmente superato il filone di studi che cercava, in modo forse troppo insistito, di associare questa griglia metodologica alla biografia di Confucio, rinvenendo a volte sin troppo artificiosi collegamenti tra gli episodi della vita personale, nel Maestro cinese, e le posizioni sostenute nei dialoghi, nelle fonti, nei consigli. La vicenda biografia di un pensatore e di un intellettuale risente inevitabilmente del suo tempo e ancor più direttamente del suo vissuto; quando, però, il periodo storico e la biografia divengono le uniche lenti attraverso cui leggere i fenomeni, le tesi, le controversie legali dibattute, c'è il rischio evidente di snaturare dottrine che hanno avuto effettiva valenza universalistica. Il dato di natura biografica può, meglio, concorrere a spiegare alcuni punti fermi nell'elaborazione dell'Autore cui ci si riferisce, ma non può sostituire lo studio dei valori di quell'Autore o delle sue asserzioni più qualificate, che verosimilmente eccedono le contingenze biografiche e si proiettano a influenzare il dibattito dei posteri.

Alla famiglia di Confucio, ad esempio, erano riconosciute peculiari abilità nelle *sei Arti*, indici di quel ceto sociale che appariva sospeso tra l'accettazione dell'etica nobiliare e il decadimento delle risorse economiche, che effettivamente sarà determinante soprattutto nei primi anni dell'elaborazione confuciana<sup>27</sup>. Queste *arti* (i riti, la musica, la calligrafia, la matematica, il tiro con l'arco, la guida della biga) sono espressive di incisive deontologie della vita pubblica e non si concludono in semplici considerazioni di natura ludica e letteraria. I riti erano

---

<sup>25</sup> In questi termini, per tempo, fonti autorevoli della dottrina giuridica italiana. **D. LIOY**, *Della filosofia del diritto*, t. III, Pellas, Firenze, 1887, pp. 8-9; **A. ROSMINI**, *Opere edite e inedite*, t. VI, Boniardi-Pogliani, Milano, 1843, pp. 966-967.

<sup>26</sup> **N. COX**, *Constitutional Paradigms and the Stability of the States*, Routledge, London-New York, 2016, pp. 92-93; **M. LA TORRE**, *Constitutionalism and Legal Reasoning. A New Paradigm for the Concept of Law*, Springer, Heidelberg-New York-Dordrecht-London, 2007, pp. 91-94; **T. LEMKE**, *Foucault's Analysis of Modern Governmentality. A Critique of Political Reason*, Verso, London-New York, 2019, pp. 206-207.

<sup>27</sup> **T. LIPPIELLO**, *Il confucianesimo*, cit., pp. 12-13.



qualificati come arte e come tecnica, perché sottendevano una ferma attitudine al corretto apprezzamento del tempo e dei momenti della vita e un'essenzialità di condotta non possedute dai più: eccellere nel rito non significava renderlo più sfarzoso, semmai compierlo nel modo più adeguato alla sua significatività. Anche della musica, in Confucio, si ricava un'accezione perfettamente liminare tra la sfera del sacro e quella della pratica mondana, tra l'interiorità di chi la musica conosce ed esegue e il beneficio generale che viene a una società in cui i riti e la musica si mantengono con rispetto e dedizione<sup>28</sup>.

Non sorprende nemmeno che la mentalità cinese tradizionale desse così tanto risalto alla calligrafia: autografa o ricopiata in forge specifiche e accurate era la maggior parte dei testi che circolava; le tecniche della ricopiatura e della resa stilistica realizzavano una funzione irriducibile al mero diletto o al semplice sfoggio di erudizione. Rappresentavano, al contrario, continuità del sapere e profonda venerazione della storia per tale via tramandata. Questo aspetto sarà decisivo nei secoli per preservare, sia pure con le oscillazioni cui già si è accennato, la continuità del *magistero* confuciano, all'interno del quale i classici della letteratura cinese svolgevano un non indifferente ruolo simbolico, rituale e persino di concordia sociale<sup>29</sup>.

La matematica, apparentemente l'unico sapere scientifico, nel senso europeo moderno, ricompreso nel *canone*, veniva pure considerata secondo una duplice direttrice. Innanzitutto, costituiva un'occasione di miglioramento e qualificazione delle competenze individuali, dei metodi di ciascuno, preliminari a ogni forma di apprendimento e a ogni contenuto di insegnamento impartito. D'altra parte, la conoscenza scientifica dei sistemi di numerazione e misurazione, lungi dall'essere intesa in modo vago e generico, alimentava la qualità e l'avanzamento di una società

---

<sup>28</sup> J.S.C. LAM, *Musical Confucianism: the Case of Jikong Yuewu*, in T.A. WILSON (Ed.), *On Sacred Grounds. Culture, Society, Politics and the Formation of the Cult of Confucius*, Harvard University Press, Cambridge-New York, 2020, p. 134 ss.; X. YAO, *An Introduction to Confucianism*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2000, pp. 211-212.

<sup>29</sup> L'enfasi verso questo percorso di formazione è ben nota alla dottrina anglosassone, all'interno della quale gli iniziali studi sinologici erano incentivati per ragioni diplomatiche, politiche, coloniali. Una testimonianza del processo testé accennato in A.W. LOOMIS, *Life of Confucius*, in ID (Ed.), *Confucius and the Chinese Classics: Reading in Chinese Literature*, Roman & Company, San Francisco, 1867, pp. 44-45; sulla pregressa tradizione legale, rispetto alla quale Confucio innova, pur sapendo trarne elementi rilevanti, è ancora di sicuro interesse E.L. SHAUGHNESSY, *Marriage, Divorce and Revolution*, in ID., *Before Confucius. Studies in the Creation of the Chinese Classics*, State University of New York Press, Albany, 1997, p. 13 ss.



antica in cui il progresso tecnico (nell'edilizia, nell'urbanistica, nella manifattura<sup>30</sup>) non era certamente inferiore a quello di altri popoli contemporanei, vicini e distanti.

Il tiro con l'arco, ancora, appariva esaltazione dell'equilibrio, della padronanza di sé e della attenta considerazione dei fattori esterni - peso del dardo, vento, inclinazione, superficie - che garantiva miglioramenti nell'attività fisica, nella concentrazione, persino nella pratica ludica individuale e collettiva. Il tiro con l'arco assommava in sé, nella concezione preconfuciana e confuciana, lo studio della traiettoria, l'esercizio del corpo, il dominio della temperanza<sup>31</sup>.

Discorsi non troppo dissimili possono trovarsi nell'apprezzamento simbolico e nella continuità della pratica per la guida della biga. Si tratta di modi tradizionali di allenare la resistenza fisica, unendola sempre a forme razionali di organizzazione del vivere umano nello spazio, nel rapporto con la tecnica e con la natura. Esercizi sportivi di questo tipo, oltre a rappresentare il codice nobiliare entro cui erano nati e s'erano perfezionati, potevano tornare particolarmente utili nell'arte militare. Viepiù, la mentalità di cui erano espressivi risultava più stabile e raffinata di quella delle diverse arti marziali, che in effetti Confucio stesso ammoniva dal praticare, elaborandone un giudizio sostanzialmente negativo. Curiosamente, gli insegnamenti confuciani, con la reiterata attenzione al senso della misura nel rapporto con se stessi, con l'altro da sé, con la comunità politica tutta, avranno poi una qualche ben più recente fortuna nelle arti marziali dell'ultimo secolo<sup>32</sup>. Anche stavolta la dottrina confuciana fu adoperata come indice di una prudente e nobile conservazione, a danno invece della crescente ibridazioni tra colpi,

---

<sup>30</sup> Sulla tecnologia avanzata attraverso la progettazione geometrica, cfr., tra gli altri, **R. GREENBERGER**, *The Technology of Ancient China*, The Rosen, New York, 2006; alcuni profili sulle consuetudini sociali e sull'evoluzione delle abitudini diffuse, a seguito del progresso tecnico-scientifico, in **J. GREENLING**, *The Technology of Ancient China*, Cavendish Square, New York, 2016.

<sup>31</sup> Pur estendendo il ragionamento a culture asiatiche non cinesi, vedasi sul punto **E. SLINGERLAND**, *Mind and Body in Early China. Beyond Orientalism and the Myth of Holism*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2019, pp. 318-319.

<sup>32</sup> Forme iniziali di incontro tra la dottrina confuciana e le arti marziali sono, in realtà, assai meno diffuse e documentate, quanto ben più risalenti dell'attuale e oggi incondizionata affermazione. Una prima ricostruzione in **L. ZHOUXIANG**, *Politics and Identity in Chinese Martial Arts*, Routledge, London-New York, 2018, LVII-LVIII. Sulla specificità, nel recupero del pensiero di Confucio, nelle arti marziali dell'ultimo secolo, invece, **N. DUNNIGAN**, *Pointing at the Moon. Teaching Martial Arts to Change Lives*, Lulu, Morrisville, 2014, pp. 128-129.



tecniche e mosse diverse cui si assiste nelle *martial arts* orientali e non orientali di nuova generazione<sup>33</sup>.

Il sistema teoretico di ispirazione confuciana, secondo le interpretazioni del tradizionale *kit* cinese di arti meritevoli di esser perseguite, poggia perciò, almeno nel suo comune riconoscimento esteriore, su un'interessante tripartizione: il *cursus honorum* di ciascuno nello svolgimento della propria attività, l'interiorizzazione di questo in una regola di vita che non è indifferente ai temi della spiritualità e della mitezza, le ricadute direttamente pubbliche delle condotte individuali. Sembra di trovarsi davanti a tre cerchi concentrici: il primo concerne i comportamenti singoli che disciplinano l'operato personale, in un contesto dato secondo i *crismi* di una tradizione accolta; il secondo riguarda la sfera emotiva soggettiva, dove le fatiche del vivere non si concludono nel sentire occasionale, ma in una prospettiva spirituale effettivamente percepita; il terzo, e più largo, guarda al consorzio umano nel suo complesso. E persino questa rilettura, così apparentemente rispettosa della *lettera* degli insegnamenti confuciani, opera a propria volta una scelta discrezionale: l'idea di universalità, nel gergo confuciano, non fa riferimento un'indistinta comunità umana astrattamente intesa, indicando bensì tutta la società politica che pativa, per altro verso, la cattiva gestione dell'Impero. Che la prioritaria preoccupazione di Confucio sia l'instabilità del suo tempo e il rischio di nuovi disordini a seguire non implica che quella stessa dottrina non possa (come effettivamente, in realtà, è riuscita a fare) entrare in risonanza con istanze, bisogni e incognite di natura ancora più vasta.

I valori insiti nella prospettiva descritta si riassumono, per utilizzare ancora una volta la terminologia da cui originarono, in tre proiezioni della scelta etica individuale, che si riflettono in un agire giuridicamente orientato nella cornice di un ordinamento e della sua cultura legale. Si parla di *ren* (benevolenza<sup>34</sup>), *yi* (sovente tradotto come giustizia o senso di giustizia<sup>35</sup>) e di *xiao* (il rispetto o l'amore filiale<sup>36</sup>).

---

<sup>33</sup> Con grande ironia, rispetto a questa atecnica espansione, che innalza a modello di combattimento anche pratiche cruenti rispetto al tracciato consueto delle arti marziali, ivi comprese quelle miste, D. MISKEL, *The Way of the Grandmaster*, Dojo Press, Lake Alfred, 2015, pp. 80-81.

<sup>34</sup> La benevolenza non coincide affatto con l'indulgenza, dal momento che l'ammonimento affettuoso può essere correttamente severo, proprio perché ordinato al superiore fine della salvaguardia degli altri. Vedi, in proposito, CONFUCIO, *I detti*, a cura di S. LEYS, Adelphi, Milano, 2006, p. 106. Sulla natura curativa di questa benevolenza, del resto, è utile la prospettazione offerta da L. YUAN, *Confucian Ren and*



Apparirebbe una griglia assiologica contraddittoria, che riunisce intendimenti mistici, proiezioni giuridiche di quel sentimento, nonché particolarismi di natura affettiva e familiare. Dal livello più ampio si passerebbe perciò a quello più intimo e ristretto. Nulla di più inesatto: è l'occhio della normatività europea che tende a vedere queste sfere d'azione come forme che mano a mano si restringono. È più probabile che Confucio le intendesse quali strutture contestuali nella condotta tenuta dall'uomo che agisce rettamente: un aspetto riguarda le ipotesi eventuali del proprio comportamento (essere benevoli anche con ciò che non si conosce), un altro include il perimetro delle decisioni pubbliche quotidiane (valutare secondo un criterio di giustizia sostanziale), l'ultimo agisce nel concreto delle relazioni umane finite, ma proietta in sé le stesse tensioni etiche dei livelli precedenti.

Come può ben vedersi, un livello estremamente razionalistico si combina incessantemente a un afflato umanitario di difficile afferrabilità razionale: l'aneddoto e l'ideale interagiscono direttamente, a prescindere dalla mediazione della storia. L'episodio di vita e l'assiologia universale del vivere correttamente si relazionano in una dinamica simbolica delle relazioni umane direttamente obbligate. I riflessi di questa singolare alleanza, tra i piccoli episodi esemplificativi di tensioni deontologiche più ampie e i grandi temi sollevati dall'investigazione sul senso di giustizia, trovano sbocco persino nei tentativi di ricostruzione storiografica sulla vita del Maestro. Si considera, ad esempio, che fossero ventisette i discepoli che lo seguivano, ma non sembra possibile accertare indubitabilmente questo dato<sup>37</sup>. È probabile che un computo del genere

---

*Feminist Ethics of Care. Integrating Relational Self, Power and Democracy*, Lexington, Lanham-Boulder-New York-London, 2019, p. 7.

<sup>35</sup> Il senso di giustizia obbliga anche alla buona condotta e al mantenimento di uno stile di vita decoroso. In questo senso, **CONFUCIO**, *I detti*, cit., p. 63. Sulla duplice valenza oggettiva e soggettiva della nozione, ancora di interesse **C.Y. CHENG**, *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*, State University of New York Press, Albany, 1991, p. 233 ss.

<sup>36</sup> Ed è tuttavia anch'essa nozione immediatamente rilevante nella sfera politica, dal momento che è insistito in Confucio il paragone tra l'amore filiale e la pratica del ben governare. Vedi, in proposito, **CONFUCIO**, *I detti*, cit., p. 44. Sui rischi di declinazione esclusivamente patriottica e, peggio, nazionalistica di tale comparazione, cfr. **F.L.T. YU**, **D.S. KWAN**, *Social Construction of National Reality. Taiwan, Tibet and Hong Kong*, Lexington, Lanham-Boulder-New York-London, 2020, pp. 32-34.

<sup>37</sup> Nonostante si arrivi anche lì a una stima di figure apicali formatesi nella prima scuola confuciana non del tutto verosimile (addirittura, settanta, ad avviso dell'Autore), è molto più documentata del dettato tradizionale l'analisi di **D. MUSORRAFITI**, *I primi*



abbia avuto valenza quasi esclusivamente simbolica: le personalità della vita cinese influenzate dal magistero confuciano furono molte di più ed è assai probabile che esse non riuscissero sempre a riunirsi simultaneamente sotto la guida del Maestro.

### **3 - Tra diritto e non diritto: una rappresentazione simbolica della pratica di governo**

È noto come nel nucleo dei più stretti proscutori del pensiero di Confucio una menzione particolare meriti Mencio<sup>38</sup>. Si tratta dell'allievo che, con una prosa più articolata ed esplicativa e una scrittura forse persino più sistematica (spesso originalmente sua propria, più che meramente derivativa), ha concorso a orientare la fortuna e il recepimento della dottrina confuciana nei secoli successivi alla morte dell'antico mentore.

Mencio, viepiù, sembra introiettare il punto di vista che Confucio aveva scelto per collocare il suo agire e la sua attività speculativa nel suo tempo: un filosofo e un pensatore in nulla scervo dai rapporti col governo sostanziale del suo territorio, capace tuttavia di porgere con umiltà il suo sapere e la sua saggezza, anche nell'ottica di farne derivare un più ampio beneficio collettivo.

Ci si è spesso chiesti se questa *autorappresentazione* non dovesse a propria volta apparire fuorviante o, perlomeno, conseguenza di una specifica scelta stilistico-espositiva autoindulgente. Emergerebbe, in realtà, un tipo di saggio (e di consigliere) che ritiene sempre prevalente il beneficio comune sull'utile proprio, che è tenuto in gran conto per la sua opinione ma che non pretende di essere influente, che - abbiente o meno che sia o sia diventato - mette consapevolmente in mostra uno stile di vita di rara asciuttezza e frugalità. Quest'immagine non può ritenersi sempre del tutto veritiera, dal momento che lo stesso Confucio e molti suoi allievi ebbero lunghe fasi di alterne fortune, personali e patrimoniali, anche in momenti in cui la gestione dello Stato sembrava disastrosa e inaffidabile. Anche in questo caso Mencio, rispetto al tono breve e persino sibillino talvolta attribuito a Confucio, sembra offrire visioni più sistematiche e in

---

*discepoli di Confucio, in Cina Oggi, 29 Dicembre 2002.*

<sup>38</sup> Si veda in proposito l'accurato studio di E. POUND, *Meng Tzi- L'Etica di Mencio*, in ID, *Dal naufragio di Europa. Scritti scelti (1909-1965)*, a cura di G. AGAMBEN, Neri Pozza, Vicenza, 2016, pp. 127-149.



realtà tipicamente sue proprie, non sempre direttamente riconducibili agli insegnamenti del Maestro.

Mencio, ad esempio, aveva individuato tre tipi di consigliere politico, tre diversi modi di praticare quella funzione nell'ordine sociale, ricavandone una tassonomia dove si rinvenivano spunti di diritto pubblico, di filosofia morale, addirittura di velata ironia e satira<sup>39</sup>.

Per Mencio, il consigliere poteva essere *puro*, *responsabile* o *accomodante*. Il consigliere politico puro addita il modello di vita e di sistema che si riterrebbe preferibile: si pone al servizio solo di un *giusto* principe, che regge un *giusto* popolo. Si badi: non si tratta di nozioni che possono essere colte con una definizione normativa, rimandando invece a uno dei fattori preliminari dell'effettività nel diritto che è, come ricordato, quello pedagogico. Un principe rettamente formato e un popolo che ne segue i giusti provvedimenti sono preceduti da un lavoro educativo costante, che ha favorito l'instaurazione di un clima stabile di concordia sociale<sup>40</sup>. È nel complesso lavoro preliminare che si esalta il ruolo del consigliere: ciò che consente all'equa volontà del detentore del potere e alle istanze complessive della popolazione sottomessagli di incontrarsi, ordinando al bene comune i rispettivi rapporti. Quando questo proficuo dialogo virtuoso si cristallizza il compito del filosofo muta di segno: non più dovrà spendersi per appianare i contrasti e individuare precetti saggi per guidare il governo; semmai, gli spetterà creare le condizioni di possibilità per mantenere il risultato faticosamente raggiunto.

Se il consigliere politico *puro* non è perciò uno svagato pensatore che si bea della fase armonica, che magari egli stesso ha concorso a raggiungere, è il consigliere politico *responsabile* che rappresenta il paradigma più vicino al dato biografico nella vicenda di Confucio<sup>41</sup>. Un consigliere responsabile non rinuncia al proprio impegno neanche in tempi difficili o che lo ostacolano. Il suo ruolo è perciò doppiamente prezioso: non testimonia una forma di resistenza all'ordine costituito, come ad esempio quella teorizzata dal pensiero politico cristiano

---

<sup>39</sup> Una visione composita dell'azione politica non significa per Mencio condividere sempre il prudente ottimismo del Maestro. Al contrario, sul ritenere i danni del malgoverno superiori a quelli della guerra, vedi **MENCIO**, *Liang Hui Wang*, I, 4.

<sup>40</sup> Ad avviso di **A. CHENG**, *Storia del pensiero cinese*, I, *Dalle origini allo "studio del Mistero"*, Einaudi, Torino, 2000, pp. 62-65, si tratterebbe tuttavia di un principio accolto nella generalità del pensiero politico cinese classico, non riferibile soltanto all'elaborazione menciana.

<sup>41</sup> È il tipo di consigliere che resiste all'inedia e alle proposte corruttive, proprio in quanto istruito secondo la *via*. Cfr. **MENCIO**, *Liang Hui Wang*, I, 7.



medievale<sup>42</sup>. Consente tuttavia di individuare un nucleo di principi e di consuetudini (confucianamente, potrebbe dirsi di *riti*) che sono sottratti per loro propria natura alle evenienze di guerra, alle rivolte sociali, agli arbitri del dispotismo. E quel fulcro assiologico, che precede persino la sua puntualizzazione precettiva in una norma immanente e transitoria, il consigliere responsabile è pronto a difendere, persino a nocumento di se stesso.

Meno positivo è il giudizio che complessivamente Mencio elabora in ordine al consigliere accomodante, facendone quasi letterariamente un pusillanime e, soprattutto, un untuoso profittatore. Si mette difatti al servizio persino dei corrotti e dei corruttori, che è pronto a difendere per ottenerne incarichi (accogliendo di buon grado anche quelli più ignobili, ma meglio remunerati).

La critica occidentale del potere politico ha ritenuto di vedere nel giudizio di Mencio gli omologhi semi di un generale e quasi cavalleresco sdegno verso gli intrighi di corte e il persistente opportunismo di chi cerca di ottenere consensi e incarichi, in spregio al proprio stesso ruolo, secondo le momentanee contingenze dell'agone politico-amministrativo<sup>43</sup>. Sarebbe però riduttivo rinvenire in questo giudizio soltanto l'onda lunga di un sentire che anche l'Occidente aveva conosciuto. Nel disprezzo di Mencio verso la slealtà dei consiglieri fintamente accomodanti a solo scopo di (proprio) lucro non c'è, in fondo, una critica del potere, quale ad esempio maturata nella cultura greca contro le tirannidi territoriali - che abusavano di cariche ritenute in realtà in sé non illecite, né per forza pregiudizievole.

La critica al consigliere accomodante, per come dispiegata ed elaborata da tutta la tradizione confuciana, non pensa a un rivolgimento politico rivoluzionario, che magari muti istituzioni e costituzione dello Stato. Ci muoviamo in un orizzonte di senso almeno parzialmente diverso: nei raggiri di chi si mette a servizio dei corrotti o baratta a convenienza le

---

<sup>42</sup> L'incipit di questa riflessione era certo ascrivibile a Tommaso d'Aquino (cfr. **A. BURATTI**, *Dal diritto di resistenza al metodo democratico. Per una genealogia del principio di opposizione nello Stato costituzionale*, Giuffrè, Milano, 2006, p. 77), ma i contenuti più importanti di quella impostazione sulla resistenza religiosamente fondata all'obbligo politico giungono nel XVI e nel XVII secolo [**P. ARMELLINI**, *Diritto naturale e democrazia nella Seconda Scolastica: F. de Vitoria e F. Suarez*, in G. COTTA (a cura di), *Concordia discors. La convivenza politica e i suoi problemi*, FrancoAngeli, Milano, 2013, p. 90; **G. GALLI**, *Storia delle dottrine politiche*, Bruno Mondadori, Milano, 2000, p. 75; **A. GRIMALDI**, *Disegno storico del costituzionalismo moderno*, Armando, Roma, 2007, p. 25].

<sup>43</sup> La critica menciana si carica di sarcasmo quando prevede la condanna a morte, al mutamento di regime, di chi aveva perorato opportunisticamente cause non sue. Vedi, ad esempio, il tono sprezzante di **MENCIO**, *Jin Xin*, II, 75.





proprie competenze, il tradimento non è - come normalmente lo si percepirebbe nella dottrina europea dello Stato<sup>44</sup>- soltanto nei confronti della comunità politica latamente intesa. È anche e soprattutto il tradimento nei confronti della funzione pubblica del filosofo consigliere, che rinnega lo statuto assiologico della propria dimensione intellettuale e che si presta a svendere quella dignità e quella intransigenza etica che, altrimenti, non potrebbero giammai esser ritenute alienabili da alcuno.

Come si è potuto notare, rileggere il contributo di Confucio e Mencio alla teoria del potere nei termini esclusivi della giuridicità positiva sarebbe complesso e forse insoddisfacente: hanno assistito nella loro esistenza a complicati rivolgimenti politici, molti dei quali prescindevano del tutto dalle norme abrogate o adottate dai principi egemoni. Considerare i due pensatori interessati solamente a una teoria, pur fondamentale concisa e pragmatica, del diritto pubblico sarebbe insufficiente. Nella loro considerazione sul potere e sui suoi limiti, possono riscontrarsi tesi che non necessitano dall'emanazione puntuale di una regola giuridica e, d'altra parte, considerazioni di *politica del diritto* che consentono di rimarcare gli scopi e i principi cui deve soggiacere l'attività legislativamente propriamente detta. Se la tesi menciana sui tipi del consigliere politico rimanda alla prima ipotesi (una visione dei poteri che non passa esclusivamente dal ricorso a norme positive), quella confuciana sulle regole della successione dinastica richiama inevitabilmente la seconda (la necessità che esistano dei dispositivi formali atti a garantire il corretto trasferimento di titolarità del potere).

Almeno a considerare fonti manoscritte come *Tang Yu Zhi Dao*, Confucio si occupa marginalmente della questione sulla legittima titolarità a esercitare il potere<sup>45</sup>- e forse anche per questo gli studi recenti sulla sovranità, in quanto nozione giuridica, tendono a ridimensionarne o a dimenticarne il contributo offerto. Con un passaggio metodologicamente ben più accurato di quanto potrebbe a prima vista sembrare, il Maestro cinese si occupa piuttosto delle condizioni per cui il titolo legittimo

---

<sup>44</sup> Alla lunga riflessione del diritto europeo sui limiti all'operato dei consiglieri politici si riallaccia direttamente **G.G. BURLAMACHI**, *Principi del diritto naturale e politico*, II, Molinari, Venezia, 1820, p. 142; in tempi più recenti, **P. BADURA**, *I metodi della nuova dottrina generale dello Stato*, Vita e Pensiero, Milano, 1998, p. 111; una teoria funzionalista degli organi consultivi, ancorata al vigente diritto italiano, emerge con chiarezza in **N. SAITTA**, *Sistemi di giustizia amministrativa*, Giuffrè, Milano, 2009, p. 729 ss.

<sup>45</sup> **S. ALLEN**, *Buried Ideas. Legends of Abdication and Ideal Government in Early Chinese Bamboo-Slip Manuscripts*, State University of New York Press, Albany, 2015, p. 118 ss.



all'esercizio del potere possa (o debba) essere trasferito<sup>46</sup>. In controtendenza rispetto alla sua stessa generazione di studiosi e pensatori, immersi in una concezione essenzialmente dinastica dell'impero e della sua conduzione, Confucio preferisce il principio dell'abdicazione a quello dell'ereditarietà, con conseguenze dirimpenti rispetto alle famiglie più forti del tempo.

Da un lato, preferire il principio e il metodo dell'abdicazione, concordata il più possibile in anticipo rispetto alla morte del sovrano, alla trasmissione ereditaria *inter familiam* consente di distinguere più agevolmente l'impero dall'imperatore (o il principe dal principato). Quella scelta pone una scissione epistemologica costitutiva tra la persona che governa e il tema del governo: la continuità del governo prescinde dalle caratteristiche fenomenologiche della persona che governa.

D'altra parte, appare ancora più significativo che il sistema confuciano non guardi all'abdicazione solo all'interno di una medesima dinastia, ma come momento di confronto in cui, una volta che abbia abdicato il titolare del potere, sia questo insieme ad altri a valutare chi designare suo successore. E ciò non dovrebbe avvenire soltanto secondo una linea di scansione biologico-ereditaria, bensì attraverso una previa valutazione sulle qualità del soggetto chiamato e, per tale via, legittimato all'esercizio del potere. Il ruolo che assumerà non dipende dal suo statuto personale o da sue specifiche esperienze biografiche (un governo esisterebbe anche se quel singolo, concreto, governante non fosse mai esistito), ma per esercitarlo davvero adeguatamente avrà bisogno di formarsi e di maturare qualità tali per cui l'apporto dei suoi consiglieri risulta fondamentale.

Si evidenzia così una sostanziale continuità tra i valori espressi da Confucio nel sostenere il principio di abdicazione e quelli interiorizzati da Mencio allorché descrive i diversi tipi di consigliere politico, ordinandoli in definitiva secondo un criterio morale.<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> S. ALLEN, *Buried Ideas*, cit., p. 79 ss.; sulla natura sovente anonima delle fonti dottrinali classiche, dove i giudizi dei Maestri sono sempre riportati in forma consultiva e dialogica, si veda l'opportuno inquadramento di E. DELL'AQUILA, *Il diritto cinese: introduzione e principi generali*, CEDAM, Padova, 1981, pp. 122-123.

<sup>47</sup> S. KIM, *Theorizing Confucian Virtue Politics. The Political Philosophy of Mencius and Xunzi*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2020, pp. 73-75; lo stesso Autore aveva proposto un più vivace confronto tra gli eredi del pensiero confuciano sul tema dell'abdicazione, sino a trarne la configurabilità di un vero e proprio costituzionalismo *post-confuciano*, in S. KIM, *Confucian Constitutionalism: Mencius and Xunzi on Virtue, Ritual and Royal Transmission*, in *The Review of Politics*, 2011, LXXIII, 3, pp. 371-399.



Se l'impero è immutabile come necessità storica, come cornice istituzionale dell'amministrazione e dei rapporti pubblici, persino nei casi più gravi in cui viene sottratto alla necessità di una propria riforma giuridica, sono imperatori e principi a poter rettamente migliorare il proprio operato, sempre che siano assistiti da ausiliari *puri e responsabili*. Il modo in cui gli allievi riescono ad acconciare le proprie tesi alle opinioni espresse da Confucio, non di rado più stringate e persino criptiche, soprattutto quando si riferiscono a temi di scienza legale, trasforma il Maestro nella silenziosa *auctoritas* di un *nuovo* pensiero cinese classico. Non a caso, in riferimento all'A., la letteratura sovente si carica di formule quali "Kongzi Yue" (e il "Maestro Kong disse"), o, addirittura, per antonomasia, "Zi Yue" (il "Maestro disse", a chiarire che in assenza d'altra specificazione il Maestro non può che essere Confucio)<sup>48</sup>.

#### 4 - Dal governo degli uomini al governo negli uomini: introiettare il senso della misura

Parte della più recente dottrina che si sia occupata del pensiero confuciano ha poi cercato di individuare il filo conduttore tra la natura essenzialmente pragmatica degli insegnamenti politico-amministrativi e l'enfasi non inferiore verso le virtù interiori di mitezza e temperanza. Ancora una volta, però, non innovando particolarmente rispetto a un dato sostanzialmente acquisito negli studi, si è riflettuto sulla concezione confuciana dei riti (*li*). E si è di nuovo, ma più nettamente, considerato come essi abbiano in quella sistematica un amplissimo e composito spettro di significati, non perché il termine sia usato in contesti diversi e perciò con scopi diversi, quanto piuttosto perché simultaneamente i riti richiamano, nel linguaggio confuciano, pluralità di nozioni e contenuti<sup>49</sup>.

---

<sup>48</sup> Riconosciutane la *ratio* unitaria, prova poi a distinguere se le diverse circonlocuzioni possano corrispondere a differenti significati o a materie distinte **M. HUNTER**, *Confucius Beyond Analects*, Brill, Leiden, 2017, pp. 18-19. La ricerca è di grande interesse, ma non arriva a offrire soluzioni definitive. Una spiegazione razionale di questa inevitabile indeterminatezza consiste nella varietà di fonti, collezioni e traslitterazioni, come rileva lo stesso Autore in *Early Sources for Confucius*, in P.R. GOLDIN (Ed.), *A Concise Companion to Confucius*, Wiley, Hoboken-Chichester, 2017, pp. 21-22.

<sup>49</sup> La formula riportata in **CONFUCIO**, *I detti*, cit., p. 63 (riferimento a **ID.**, 6. 27), si rinvia con una certa frequenza, a designare la natura stratificata del rito, che mantiene nel testo confuciano tuttavia una sostanziale coerenza. Il dato è riconosciuto anche in fonti che criticano apertamente i rischi di strumentalizzazione della valenza sociale del rito. Vedi, ad esempio, **P.B. EBREY**, *Confucianism and Family Rituals in Imperial China*. A



I riti possono così rappresentare delle buone maniere consuetudinarie, che governano rapporti di cordialità, guida spirituale, amicizia, contrattazione informale, assistenza, istruzione.

Nella rappresentazione simbolica del potere, come poc'anzi sottolineato, i riti possono avere una valenza parzialmente difforme e costituire una specie di cerimoniale dell'alleanza (o della conveniente sudditanza), senza che ciò li faccia confondere con forme fasulle di sfarzosità e spesa.

I riti hanno nel linguaggio cinese e nella mentalità confuciana pure il significato di riti religiosi. È singolare, perché se per qualcuno il confucianesimo ha uno statuto religioso<sup>50</sup>- nozione invero controversa e controvertibile<sup>51</sup>, ma la cui problematicità non ha impedito forme di culto nei confronti del Maestro - è indubbio che esso non sia di certo una religione teistica. Ciononostante, non ci sono in Confucio e nella più parte del pensiero cinese che ne ha rinnovato la fortuna affermazioni denigratorie contro le divinità tradizionali. Ancora una volta, appare chiaro come la scelta confuciana del non trattare questioni teologiche non coincida affatto con l'affermazione o, peggio, la propaganda di un atteggiamento antireligioso. L'ammonimento è, forse, di diversa natura: che il culto per gli idoli non possa trasformarsi in idolatria cieca, che così

---

*Social History of Writing about Rites*, Princeton University Press, Princeton, 1991; ancor più recentemente, e in termini per il vero persino più netti, **M.D.K. ING**, *The Dysfunction of Ritual in Early Confucianism*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2012.

<sup>50</sup> Sembra essere immediatamente questa, ad esempio, la considerazione di **J.S. LEE**, *Il corpo secondo il confucianesimo: luogo di realizzazione dell'amore della realtà ultima (Cielo)*, in G. MURA, R. CIPRIANI (a cura di), *Corpo e religione*, Città Nuova, Roma, 2009, p. 126, anche se presto, *passim*, nel testo si comprende come l'Autore in parola sottenda piuttosto una versione sincretica dao-confuciana, che non è possibile sovrapporre perfettamente all'originario magistero confuciano.

<sup>51</sup> Nella prospettiva giuridica della dottrina italiana, di là dalla difficoltà di definire in termini antropologicamente appropriati la rilevanza legale di una religione (**S. FERLITO**, *Le religioni, il giurista e l'antropologo*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005; **M. RICCA**, *Le religioni*, il Mulino, Bologna, 2004), si evidenzia l'ulteriore problematicità di isolare congruamente la nozione costituzionale di confessione religiosa. Sul punto, secondo una continuità temporale che da almeno un trentennio occupa la letteratura scientifica, **F. ALICINO**, *La legislazione sulla base di intese. I test delle religioni "altre" e degli ateismi*, Cacucci, Bari, 2013; **S. FERRARI**, *La nozione di confessione religiosa (come sopravvivere senza conoscerla)*, in V. PARLATO, G.B. VARNIER (a cura di), *Principio pattizio e realtà religiose minoritarie*, Giappichelli, Torino, 1995, p. 19 ss.; **A. MANTINEO**, *Associazioni religiose e "nuovi movimenti" religiosi alla prova del diritto comune in Italia e del diritto comunitario*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale cit.*, ottobre 2009; **V. TOZZI**, *Patti e diversità di fini tra Stato e confessioni religiose*, nei *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1987, 1, p. 176 ss.



addebiti alla divinità tutte le (ir)responsabilità prettamente umane. In questo senso, l'accezione di *li* ci avvicina alla dimensione etica di Confucio, nella quale il senso della misura non è solo la regola interna al corretto esercizio del potere, anche nelle tribolazioni, nei disordini e nelle crisi, ma ancor più il marcatore delle qualità e delle attitudini umane.

Per tale via, il rito non può non ricomprendere forme di deferenza, devozione e decoro. In una prospettiva comparatistica, bisognerebbe chiedersi se si tratti di nozioni realmente afferrabili sul piano di una loro possibile e plausibile definizione normativa o se non si sia piuttosto in presenza di elementi del tutto contraddittori. Invero, l'una e l'altra ipotesi sembrano difficilmente sostenibili. È innegabile che Confucio non persegua una chiarificazione normativa esplicita di cosa intendere per *li*: il problema non lo riguarda, né interessa. E, soprattutto, non sarebbe invero nemmeno conveniente giungere a una dinamica impositiva di cosa intendere per *li* e di come praticare coattivamente i riti. È stato efficacemente notato quanto per Confucio l'ottemperanza rituale - in quella gamma reticolare di significati proposti - sia un illuminante esempio di obbligo senza coercizione, di adempimento responsabile e obbediente, al punto da non dover essere prevista né definizione né sanzione. L'uomo assennato non potrà che avere cura dei riti; chi non lo fa non avrà punizione per le sue omissioni, ma nel vivere stesso, perché è evidentemente persona che non riesce ad avere cura degli altri e di sé.

Si noti, in modo ancor più realistico, come l'etica confuciana si presti a forme di conservazione delle gerarchie sociali, con ciò avvalorando senza alcun dubbio l'esigenza di una deferenza espressa verso gli anziani e, in realtà, anche verso i soggetti investiti di potere pubblico<sup>52</sup>. Quella deferenza si deve attuare con devozione, con sincera empatia verso la trasmissione intergenerazionale del sapere o il comune destino e la condivisione del mondo, che abbisognano in ogni caso di un governo e di una direzione. Non si potrà tuttavia cedere a compiacenze prive di decoro: è in questa relazione complessa tra la deferenza, la devozione e il decoro che si realizza la più vasta convergenza possibile tra la dimensione pubblicistica e quella privatistica dei riti.

Effettivamente la distinzione tra una sfera pubblica e una privata, tipica ma non esclusiva dei processi di secolarizzazione, ha un limitato rilievo nell'etica confuciana, non tanto perché essa implichi una dimensione olistica del vivere la comunità, tale in fondo che la comunità

---

<sup>52</sup> P.R. MOODY, *Conservative Thought in Contemporary China*, Lexington, Lanham-Boulder-New York-Toronto-Plymouth, 2007, pp. 88.



politica e quella religiosa coincidano. Come si vedrà ancora meglio nel pensiero di Mencio, la mobile frontiera tra gli spazi individuali e quelli collettivi, tra l'agire giuridico esteriormente riconoscibile e quello personale intimo e privato, si attenua in Confucio perché a essere olistica è la vocazione alla rettitudine<sup>53</sup>. Essa è governata da regole affini tanto che si espliciti nella cornice ordinamentale dei rapporti pubblici, quanto nella relazione intersoggettiva dei rapporti privatistici.

Questa rettitudine, insieme individuale e relazionale, perciò, presenta una struttura bipartita, imperniata sulla massima lealtà<sup>54</sup> (*zhong*) e sulla massima reciprocità<sup>55</sup> (*shu*). Vanamente si è cercato di ordinare i due lemmi secondo un criterio gerarchico, essendo più correttamente sempre e costantemente complementari e in relazione biunivoca. La lealtà nei negozi o negli oneri familiari o negli affari politici implica che chi agisce con quella lealtà, trattando per l'acquisto di un bene o eseguendo una disposizione testamentaria o conseguendo una carica pubblica, si aspetta di interagire con controparti che applichino i medesimi criteri direttivi.

A chiarire l'intrinseca interafferenza tra *zhong* e *shu* è lo stesso Confucio, quando indica le *quattro vie* per la saggezza, secondo una concatenazione logico-giuridica di eccezionale efficacia<sup>56</sup>. Alle nozioni di reciprocità e lealtà si affiancano quelle di servizio e di esempio, indicando

---

<sup>53</sup> A dare nerbo a questa vocazione universalistica, interiorizzata fino alle scelte e alle abitudini di vita, si veda **CONFUCIO**, *I detti*, cit., p. 69: "il Maestro era cortese ma inflessibile; autorevole ma non prevaricatore; austero ma facile da avvicinare".

<sup>54</sup> Una esaustiva rilettura dei lemmi correlati alla lealtà nei rapporti negoziali poteva rinvenirsi in **W. GUNGWU**, *Feng Tao: an Essay on Confucian Loyalty*, in A.F. WRIGHT (Ed.), *Confucianism and Chinese Civilization*, Stanford University Press, Stanford, 1975, p. 188 ss.

<sup>55</sup> È stato correttamente osservato come la reciprocità confuciana non sia una condizione fattuale di scelta meramente individualistica, bensì una "aspettativa di reciprocità" di contenuto relazionale (cfr. **W.-B. ZHANG**, *Confucianism and Modernization. Industrialization and Democratization of the Confucian Regions*, Palgrave-MacMillan, Basingstoke-New York, 2000, pp. 31-32). È forse ancor più coerente concludere che il senso di reciprocità, cui guarda Confucio nelle relazioni umane, sorga per ingenerare in modo pedagogico l'esempio altrui (l'aspettativa, cioè, che tutti agiscano secondo reciprocità, apprendendo dagli altri a nutrire lo stesso sentimento verso il prossimo). In effetti, quasi alla lettera, **CONFUCIO**, *I detti*, cit., p. 83.

<sup>56</sup> Il pieno possesso di sé in Confucio rimanda costantemente all'idea di un processo durativo che non si dà per acquisito, ma è frutto di un cammino che tende in senso dinamico all'orizzonte. La metafora è talvolta resa in modo perentorio (cfr. **CONFUCIO**, *I detti*, cit., p. 123). Ne fa seguire l'abbrivio di una riflessione comparatistica, in termini di diritto confessionale, **M. PAULUS**, *Four Paths to Union*, Teleos, Scottsdale, 2001, pp. 207-209.



in sostanza una visione tendenzialmente ottimistica delle relazioni umane. Si raccomanda di servire il padre come ci si aspetterebbe da un figlio, il sovrano come ci si aspetterebbe da un suddito, il fratello come ci si aspetterebbe da un fratello minore e si consiglia, inoltre, di essere i primi a dare il buon esempio, come ci si aspetterebbe da un amico. Se tutti ambiscono a ricevere dal prossimo il meglio, evidentemente loro stessi debbono attivarsi per rappresentare quel meglio che vorrebbero fosse loro dato. Le *quattro vie* custodiscono una visione benevola dei rapporti umani, ma anche la decisa componente gerarchica, conservativa e fondamentalmente paternalistica entro la quale rischiano di ricadere. L'istituzione familiare non è messa in dubbio, anzi assurge a fonte suprema della normatività intrasistemica. È nel rapporto genitoriale che si sperimentano l'obbedienza, il confronto, il rispetto, l'assistenza. Segue, dal piano delle obbligazioni naturali *domestiche*, quello dell'obbligo politico propriamente detto: essere nella vita pubblica quanto e come si vorrebbe fossero gli altri, per evitare slealtà, dissidi, corrottele e trasgressioni alla legge.

Si parla tuttavia di un'organizzazione gerarchica del vivere che non ha un mero contenuto autoritativo. Lo si arguisce piuttosto chiaramente quando si allarga il campo ai rapporti di fratellanza. In quella circostanza, la gerarchia assume una dimensione essenzialmente anagrafica, ma rimanda in modo ancora più chiaro e apprezzabile a un obbligo di reciproco sostegno di cui s'avvantaggia tutto il nucleo familiare, e non solo le parti del rapporto bilaterale "fratello maggiore/fratello minore".

La questione si evidenzia *a fortiori* nel caso della relazione amicale. Essa ha chiaramente una dimensione pregiuridica rispetto, ad esempio, alla giustizia esercitata presso una corte giurisdizionale. I principi che innervano l'amicizia non sono dotati di un apparato sanzionatorio positivo che ne castighi e punisca l'inosservanza, ma proprio per questo il tradimento del rapporto amicale non diventa meno grave dell'inadempimento contrattuale o della violazione di una norma penale. Mentre le decisioni della giustizia procedurale, per quanto afflittive, possono essere sempre emendate, il venir meno dei presupposti dell'amicizia difficilmente riesce ad ammettere istanze di revisione. Se si perdono *xin* e *yi*, fedeltà e senso del giusto, la relazione amicale si scioglie: mai sancita da un vincolo negoziale, essa decade in modo ancor più inesorabile della risoluzione di un contratto.

Non è un caso che nelle *quattro vie* si ammonisca a comportarsi dando per primi il buon esempio nei rapporti, come ci si attenderebbe, in effetti, dal più caro e leale degli amici. Benché necessariamente priva di una formalizzazione giuridica, qualsiasi definizione di amicizia coimplica



una selezione affettiva che rende l'amico non un generico soggetto terzo, ma la parte di un rapporto empatico dal quale ci si aspetta di ricevere conforto, intesa, complicità, persino insegnamenti. Quegli insegnamenti non si danno in un rapporto istituzionale (quale quello tra il docente e il discente, tra il consigliere e l'amministratore, tra l'esperto e l'artigiano), ma si generano in una condizione pienamente paritetica, di massima lealtà e massima reciprocità: ancora una volta, *zhong* e *shu*, i principi ispiratori dell'etica confuciana. L'etica del confucianesimo, al suo livello più profondo ed essenziale, è perciò un'etica dell'amicizia, non per questo però priva di obblighi, accanto alla benevola piacevolezza del rapporto propositivo con l'altro.

Per quanto possa trattarsi, in conclusione, di una nozione pregiuridica, per perfezionarsi nel divenire dei rapporti umani l'amicizia necessita del ricorso a due principi giuridici: la fedeltà e il senso di giustizia<sup>57</sup>. Ed è bene sottolineare, sulla scia di avveduta letteratura recente, come *xin* e *yi* possano esser intesi soltanto in riferimento alla menzionata *norma normans* della misura, del giusto mezzo, dell'equità e dell'equilibrio.

La fedeltà cui si fa riferimento non è quella richiesta nel rapporto di coniugio<sup>58</sup>, anche perché la scuola confuciana tratta marginalmente gli aspetti giuridico-matrimonialistici. Questo deficit di attenzione - a volte più apparente che reale, alle altre invece tipico e rivendicato - ha spinto alcuni studiosi a ribadire la necessità di integrare le prospettive confuciane all'interno della questione di genere nel pensiero pubblicistico contemporaneo. L'osservazione può essere pertinente a patto che la si riconduca a un sistema di relazioni giuridiche, pratiche culturali e usi di vita dove la soggettività femminile ha sperimentato una parabola di liberazione molto diversa dall'omologo processo occidentale. Per quel che riguarda, invece, la fedeltà posta a base del rapporto amicale, essa pare che sia un'ulteriore e persino più radicale massimizzazione dell'obbligo di

---

<sup>57</sup> E.M. CLINE, *Confucius, Rawls and the sense of Justice*, Fordham University Press, New York, 2013, pp. 130-131.

<sup>58</sup> Ampia l'elaborazione canonistica sulla concezione di fedeltà che, del resto, è largamente permeata nelle codificazioni e nelle giurisdizioni civili. Tra i molti, G. BONI, *La rilevanza del diritto secolare nella disciplina del matrimonio canonico*, Giuffrè, Milano, 2000, *passim* (ancor più, p. 212 ss.); P.A. BONNET, *L'essenza del matrimonio canonico*, CEDAM, Padova, 1976, p. 95 ss.; V. PARLATO, *Note su matrimonio e unioni civili nella concezione cattolica e nel diritto canonico*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 6 del 2014, p. 2.; E. VITALI, S. BERLINGÒ, *Il matrimonio canonico*, 3<sup>a</sup> ed., Giuffrè, Milano, 2007, pp. 89-91.





lealtà, che abbisogna di un comune senso di giustizia nell'animo delle parti di una relazione di amicizia. È l'amicizia che segue alla condivisione del mondo, qui intesa, coerentemente col senso confuciano, anche come condivisione di categorie d'azione e di pensiero: gli amici sono reciprocamente leali e nondimeno sono leali rispetto ai principi che si danno nel loro rispettivo agire.

L'amico della dottrina confuciana è un uomo che ha trovato la misura di sé e ne mette in comune le virtù e i risultati<sup>59</sup>: se non c'è interlocuzione con se stessi e crescita individuale interiore, ogni sentimento di amicizia rischia di ridursi ad amicalità consueta, sbrigativa. Sarebbe, in sostanza, la negazione di quel profondo equilibrio sul quale Confucio, con rigore e tuttavia non meno frequente mitezza di scelte e di eloquio, fonda l'intero arco dei suoi insegnamenti.

## 5 - Profili possibili per l'evidenziazione della questione di genere nel pensiero confuciano: le forme e i tipi di un potere ancora *maschile*

A margine di ogni profilo del pensiero giuridico confuciano sin qui analizzato, si è potuto giustamente osservare quanto la fortuna del suo recepimento dipenda da una tipica *atemporalità*, che lo ha trasformato in un sempre attuale classico della cultura cinese<sup>60</sup>. Radicato nelle controversie del suo tempo e in grado di affrontarle rimandando a valori ancora più remoti, il confucianesimo si è in ogni fase del suo sviluppo connotato per la peculiare riscoperta di saperi e valori che sono stati percepiti quali fondamentali dalle generazioni che li peroravano.

Se si tiene ferma questa cornice esplicativa, meglio si comprende come paia limitata nel confucianesimo l'attenzione rivolta alla soggettività femminile. Confucio agiva e insegnava in un tempo in cui era perfettamente accolto e anzi tipizzato che cariche fondamentali dell'amministrazione (ivi compresa quella militare e quella fiscale, voci di

---

<sup>59</sup> Se ne può derivare che tutta la visione etica confuciana abbia in fondo una forte carica filantropica, esattamente quanto l'epistemologia giuridica e la tecnica legislativa costituiscono per **CONFUCIO** gli atti più importanti dell'amministrazione mondana. In proposito, si ricordi in *Dà Xué*, XIII, III, l'espressa indicazione del "chiamare le cose col giusto nome", quale primo obbligo del governante.

<sup>60</sup> **P.F. FUMAGALLI**, *Appunti di cultura cinese*, EDUCatt, Milano, 2009, pp. 9-12; **M. MIRANDA**, *I valori confuciani e il contributo ideologico di Xi Jin Ping*, in C. BULFONI, J. ZHIGANG, E. LUPANO, B. MOTTURA (a cura di), *Wenxin- L'essenza della scrittura*, Franco Angeli, Milano, 2017, p. 556 ss.



non secondaria importanza) potessero in concreto essere conseguite solo dagli uomini. Uomini del resto erano i suoi allievi diretti e uomini per secoli furono i più validi prosecutori del suo pensiero.

In quella società, la condotta femminile non era ovviamente degradata all'inessenzialità, ma si richiedevano alle donne competenze, qualità, virtù, non coincidenti con l'amministrazione pubblica, col valore militare o con la materiale conduzione degli affari. Vero è che molte delle intuizioni confuciane, rivolgendosi contestualmente al complesso dell'ordine sociale e alla specificità di ogni singola componente chiamata a garantirlo, presentano un rilievo tale da prescindere dalle questioni di genere e dai troppo a lungo differenti statuti normativi di donne e uomini. È, ad esempio, noto, soprattutto tra gli allievi di Confucio, un debito accento nei confronti del sentimento della vergogna<sup>61</sup>, la cui declinazione corrisponde appropriatamente ai due punti di fuga già individuati: l'esistenza di una sfera dell'obbligatorietà sociale, che prescinde dalle caratteristiche formali della sua tipizzazione legislativa, e contemporaneamente la doverosità di una condotta retta orientata che parte innanzitutto dall'autogoverno di sé<sup>62</sup>.

Così inteso il senso della vergogna è immediatamente riconducibile alla responsabilità individuale nei confronti dell'agire collettivo: la vergogna obbliga in coscienza più della legge stessa e delle sue possibili punizioni. In questo caso, Confucio recepisce orientamenti spirituali che sono ben presenti in tutte le culture orientali antecedenti e successive. Nella cultura giapponese, tra le altre, il sentimento della vergogna opera con grande incisività in ogni campo dell'agire sociale (persino nella mentalità extralegale, visto che i membri delle organizzazioni criminali autoctone praticano forme di autopunizione fino alla mutilazione o alla morte, in caso di tradimento del fine associativo<sup>63</sup>). Lo stesso dicasi di

---

<sup>61</sup> La dottrina contemporanea ha perfettamente sottolineato come in Confucio possa senz'altro esistere e configurarsi un obbligo senza sanzione, ma non un diritto oggettivo senza una chiara ontologia morale. In questi termini, fondamentali gli studi di **H. ROETZ**, *Confucian Ethics of the Axial Age*, State University of New York Press, Albany, 1993, pp. 175-176; addirittura approfondendo l'originario perimetro delle intuizioni dell'Autore, **B. SEOK**, *Moral Psychology of Confucian Shame*, Rowman & Littlefield, Lanham-Boulder, 2017, pp. 16-18.

<sup>62</sup> Registra la ricorsività di un sentimento affine nelle culture orientali **P. CONSORTI**, *Religioni e democrazia fra multiculturalismo e globalizzazione. Più a Oriente dell'Islam: incontro all'induismo, al buddismo ed ogni Asian Values*, in *Diritto e Religioni*, 2006, 1-2, p. 191 ss.

<sup>63</sup> L'espulsione e la personale autopunizione del delatore o dell'indegno produceva, non tanto insospettabilmente, un forte senso di legittimazione sociale. In questi termini, **S. FUKUMI**, *The Yakuza and Its Perceived Threat*, in F. ALLUM, F. LONGO, D. IRRERA, P.A.



importanti esempi letterari e/o di guerra, in cui lo sconfitto, patendo l'affronto della battaglia persa, sceglie di finirsi prima che vi intervenga la spada, materiale o immateriale, del nemico.

Un simile sentire, con i suoi lati indubitabilmente cruenti, non è estraneo alla sensibilità femminile, che può ammettere, in caso di errori domestici o di vissuto coniugale e familiare, forme pur meno estreme di radicale contrizione. A questo scenario Mencio aggiunge un elemento di maggiore raffinatezza teorica, che vale a preservare un certo universalismo del confucianesimo, ulteriore persino alle differenze di genere. Per Mencio l'universale autogoverno del sé passa dal *dushen*: l'essere vigile su se stessi nella *profonda solitudine*. Con questa espressione, Mencio intende, nonostante la formulazione letteraria e contemplativa del precetto indicato, il comportarsi quando si è nel proprio privato esattamente come si fa in pubblico (e viceversa)<sup>64</sup>. La vera misura del proprio sapersi governare è non cedere ai vizi che ostacolano la virtù nemmeno quando si è perfettamente isolati, liberi di poter tenere qualsivoglia condotta che altri non possano in quel momento vedere.

Alla prospettazione di Mencio può tuttavia obiettarsi che per quell'esercizio individuale di virtù bisogna averne la libertà: poter isolarsi, poter evitare di star sempre a contatto con qualcuno in un privato domicilio o in una corte, in un accampamento, in una caserma o su un luogo di lavoro. E questa estrema libertà del poter isolarsi allo sguardo altrui è in fondo (e ancor più lo era nella società cinese di Confucio e Mencio) esercitabile soltanto da persone relativamente abbienti o all'opposto dedite a una vita essenzialmente eremitica: caratteristiche difficilmente adattabili al pratico vissuto femminile storico del tempo. Col suo carico di *riti* della vita domestica e familiare, con la sua devota

---

KOSTAKOS (edds.), *Defining and Defying Organized Crime. Discourse, Perceptions and Reality*, Routledge, London-New York, 2010, p. 99 ss. Si concentra più direttamente sulla legislazione nipponica in materia di associazioni per delinquere e crimine organizzato il comunque efficace studio di J. KINGSTON, *Contemporary Japan*, Wiley, Malden-Oxford-Chichester, 2013, pp. 251-253.

<sup>64</sup> L.H. YEARLEY, *Mencius and Aquinas. Theories of Virtue and Conception of Courage*, State University of New York Press, Albany, 1990, pp. 102-104, ritiene addirittura ciò possa consentire un dialogo e una comparazione tra l'etica menciana e l'antropologia tomistica, il che, in studi futuri, potrebbe aprire spazi per un ulteriore confronto tra il costituzionalismo cinese di ispirazione confuciana e il diritto pubblico ecclesiastico della scienza canonistica. Stando tuttavia al senso espresso della proposta regolativa menciana, convince ancor di più J.D. BIRDWHISTELL, *Mencius and Masculinities. Dynamics of Power, Morality and Material Thinking*, State University of New York Press, Albany, 2007, pp. 59-61.



soggezione a una figura maritale e, prima ancora, agli *anziani* della sua famiglia di nascita, è davvero poco configurabile che una donna possa provare la nozione di *dushen*. Ciò che persino per molti uomini di potere è raro diventa così inesigibile nella quotidianità familiare e affettiva femminile del tempo.

Mencio non rileva tuttavia questa contraddizione e preferisce sviluppare l'intuizione sul controllo di sé persino nella *più profonda solitudine* nella teoria politica applicata. Partendo dal senso di vergogna e dal dovere di agire sempre secondo lealtà, correttezza e reciprocità, Mencio arriva a isolare due figure di sovrano, che corrispondono ad altrettanti regimi di governo. *Wang* è il sovrano illuminato: guida il governo con spirito umanitario e forza morale<sup>65</sup>. Quel sovrano agisce davanti ai propri sudditi con la stessa moralità che utilizza per scegliere coi suoi consiglieri la soluzione amministrativa più appropriata. Ci sono comportamenti che il sovrano illuminato non tiene in ogni caso, a prescindere da chi possa tenerli sotto osservazione: è un esempio, ma è anche un uomo di coscienza, che sa quali abitudini non può avallare nel vissuto proprio e dei suoi sottoposti. Questo dispotismo illuminato può variamente essere associato a forme più o meno striscianti di paternalismo<sup>66</sup>, ma la censura non è del tutto proponibile: qualunque costruzione istituzionale di un'autorità legittima abbisogna che quell'autorità persegua uno scopo e un interesse generale.

Al capo opposto della pudicizia del *wang* sta la falsità del *ba*, il despota svergognato. Non ha alcuno scopo caritatevole da perseguire, ma addita continuamente fini umanitari per propagandare e difendere le proprie azioni prive di qualsivoglia forza morale<sup>67</sup>.

---

<sup>65</sup> Tra gli indici di questa moralità, va senz'altro ricordato il sapere avvertire come proprie persino le affezioni fisiche di ogni singolo suddito. Utilizzando una perifrasi aneddotica sull'imperatore Shun, **MENCIO**, *Wan Zhang*, I, 7.

<sup>66</sup> Una critica al paternalismo giuridico (che si riferisca a qualsivoglia dei poteri dello Stato: esecutivo, giudiziario, legislativo) emerge molto nettamente in **G. FIANDACA**, *Sul bene giuridico. Un consuntivo critico*, Giappichelli, Torino, 2014, pp. 128-130; con specifico riguardo agli strumenti della pubblica amministrazione, **C. DONOLO**, *L'arte di governare processi e transizioni*, Donzelli, Roma, 2012, p. 91 ss.; **T. GRECO**, *Norberto Bobbio. Un itinerario intellettuale tra filosofia e politica*, Donzelli, Roma, 2000, pp. 213-214, bene fa a rimarcare come il paternalismo, cui qui s'allude in senso negativo, non possa essere confuso con gli istituti redistributivi dello Stato sociale né col rilievo in esso e nella sua Costituzione dell'insegnamento e dell'istruzione.

<sup>67</sup> Sull'immediata rilevanza morale della questione, ampie conferme in **J. GEANEY**, *On the Epistemology of the Senses in Early Chinese Thought*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2002, p. 68 ss.; dottrina risalente aveva, in modo forse ancor più opportuno,



Questa amplissima tassonomia dell'agire istituzionale è tuttavia essa stessa inclusa in una concezione del potere ancora esclusivamente *maschile*. Possono senz'altro esserci donne molto sfrontate nell'esibire qualità morali che non posseggono e, al contrario, donne molto dedite, che amministrano le proprie faccende con l'appropriatezza della loro condizione, delle loro mansioni e delle loro difficoltà. *Wang* e *ba* sono però uomini, indubabilmente uomini: che si tratti di un sovrano lungimirante o di un tiranno ipocrita.

Non stupisce che una pari rimozione della sessualità femminile si riscontri persino in trattati o considerazioni, di Confucio o di suoi seguaci, che introiettano aspetti della vita sociale normalmente ricondotti - quantomeno ad avviso del sentire comune - alla sensibilità delle donne non meno che alle abitudini alle quali la società cinese pareva, e in parte oggi pare, destinarle.

L'allievo Xunzi realizza due trattati che riprendono il tema dei riti e quello della musica ai fini di una concezione non meramente dilettevole del vissuto rituale comune, fondata anzi sulla capacità di queste arti di migliorare l'umore, di attenuare il conflitto, interiore e pubblico, di portare la società nel suo complesso a un miglior grado di civiltà<sup>68</sup>.

*Lilun* e *Yuelun* non contengono elementi in grado di qualificare adeguatamente la posizione femminile. In parte ciò promana dalla peculiarità delle danze nel ritualismo cinese<sup>69</sup> - dove la componente femminile è meglio valorizzata: il fatto che i due volumi poco abbiano avuto a che fare coi balli, pur 'essi rituali, verosimilmente ha attutito la possibilità di accentare, fosse solo poeticamente, l'arte e il corpo della donna.

---

preferito vagliarne le implicazioni giuspubblicistiche. In effetti, in tal senso, il classico studio di E. FABER, *The Mind of Mencius. Political Economy Founded Upon Moral Philosophy* (1882), Routledge, London-New York, pp. 174-177.

<sup>68</sup> Le fonti adoperate per accostare il pensiero di Xunzi sono: J. KNOBLOCK (ed.), *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*, I, 1-6, Stanford University Press, Stanford, 1988 (specialmente, pp. 45-46); un apparato critico meno efficace ma comunque esaustivo in B. WATSON (ed.), *Xunzi. Basic Writings*, Columbia University Press, New York, 2003, p. 115 ss.

<sup>69</sup> Si veda al riguardo il cospicuo studio di M. GRANET, *Danze e leggende nell'antica Cina*, Adelphi, Milano, 2019, p. 14 ss., che invero inizia la sua ricostruzione con alcuni secoli di anticipo rispetto al recepimento delle danze rituali nel pensiero confuciano e nei suoi primi seguaci. Nello stesso volume, in particolar modo p. 134 ss., suggestive notazioni sui rapporti tra l'apprendimento della danza e la trasmissione del racconto mitologico nella Cina antica.



Xunzi, che certamente compone in buona fede i suoi saggi, eredita un sentire che non ama concedere trattazione specifica al tema di genere. Per altro verso, come già evidenziato, è argomento solo latentemente percepito nella cultura del tempo e senz'altro in forme prive di vera e propria natura rivendicativa (come molti secoli dopo sarà invece per il femminismo occidentale).

Può aggiungersi, a parziale correzione di ogni sin troppo sbrigativo giudizio di misoginia, che la donna ha un ruolo nei riti quanto nei canti e la mentalità orientale apprezza le doti femminili nello svolgimento delle pratiche domestiche, anche di tipo ludico-rituale. Xunzi, viepiù, non sembra esercitare un'opzione preferenziale espressa per il genere maschile, anzi è forse da cogliersi come il suo elogio (persino manierato) nei confronti del canto e del rito non abbia alcuno specifico marcatore di genere. Il rischio, perciò, insito in questa sottovalutazione della componente femminile non è quello di subordinare un genere all'altro - il che è, purtroppo, l'effetto pratico del ragionamento. Pare semmai che l'intensità di apprezzamento per le musiche e le ritualità anche private, elogiate nella società, finisca per essere così astrattamente incondizionata da eliminare il genere in sé dal complesso dell'analisi. Oggetto di quell'elogio non è l'uomo (o, tantomeno, la donna) dedito alla trasmissione degli inni tradizionali o delle cerimonie comuni, quanto piuttosto quegli inni e quelle cerimonie, in una cornice inconsuetamente oggettivistico-trascendentale per un filosofo confuciano.

Ad avviso della dottrina maggioritaria bisognerà attendere il XVII secolo per riscontrare una prima esperienza sistematica di filosofia confuciana femminile, col circolo radunatosi intorno alla carismatica Gu Ruopo<sup>70</sup>. È interessante notare come tali esperienze aggregative, finalmente inclusive nei confronti di una rielaborazione femminile, caratterizzino almeno in parte tanto il XVII quanto il XVIII secolo sia in Oriente sia in Occidente<sup>71</sup>. E, in entrambi i casi, non si realizza immediatamente l'effetto di elevare le donne a compiti politici, decisioni pubbliche o attribuzioni negoziali generali. L'ingresso delle donne al

---

<sup>70</sup> Si veda il sintetico riferimento in **M. SCHUMAN**, *Confucius and the World He Created*, Perseus Books, Philadelphia-New York, 2015, p. 156. Limitato il corredo strettamente biobibliografico, ma critica e densa la rilettura, nello studio giovanile di **S. HWANG, J. JUN, S. KILE**, *Ho Nansorhon (1563-1589). Charting Authenticity: the Politics of Gender and Place in the Anthologizing of Choson Woman Poet*, in *Columbia University in the City of New York* (<http://www.columbia.edu/~sek2114>), 2007.

<sup>71</sup> **L.H.L. ROSENLEE**, *Confucianism and Women. A Philosophical Interpretation*, State University of New York Press, Albany, 2006, p. 79 ss.



massimo grado della riflessione sulla cultura e sull'amministrazione avviene sempre nel prisma del riconoscimento delle loro qualità in quelle che si sarebbero definite *arti liberali*. Il confucianesimo di Gu Ruopo non è stato quello della scienza politica, della riflessione sulla guerra o sull'impero, bensì quello della memoria letteraria, di una poetica sobria ed evocativa, di una visione non necessariamente impegnata, pragmatica e militante del contributo individuale all'agire giuridico nei rapporti sociali.

In una celebre controversia di diritto consuetudinario, del resto, proprio il Maestro Confucio si era espresso sul requisito dell'esser degni nella vita familiare, fornendone uno spaccato di grande intensità emotiva ma di evidente formante prevalentemente maschile delle relazioni civili<sup>72</sup>. La controversia riguardava infatti gli anni di lutto da osservarsi a seguito della morte del padre (indicati in tre, anche da Confucio). Il giudizio di dignità è formulato nei confronti del figlio - non della prole tutta, senza distinzione di genere - che osservi la condotta paterna e che non ne abbandoni il ricordo e la memoria nei tempi e nei modi convenuti. Persino sul terreno simbolico di una *pietas* filiale, che trova in Oriente numerosi riferimenti religiosi, letterari e finanche direttamente normativi<sup>73</sup>, la posizione femminile sembra collocarsi in subordine o certo in penombra rispetto a quella maschile.

## **6 - Incognite conclusive: dal merito di un'elaborazione inclusivistica e plurale al rischio di un confucianesimo fungibile per ogni istanza e perciò privo di contenuto**

Nonostante il confucianesimo abbia perciò presentato dei limiti di prospettiva, in special modo nel recepimento postumo, sembra che esso abbia prosperato nella riflessione dei suoi seguaci e sostenitori soprattutto quando abbia saputo articolare i bisogni delle diverse epoche, senza rinunciare pregiudizialmente al contributo di saperi altri. Ne è nata,

---

<sup>72</sup> La questione sul periodo di lutto si interseca poi alla nascita di un primo diritto soggettivo alla sepoltura, riconoscibile anche ai fini e nei confronti del governo mondano. Di questo avviso, **MENCIO**, *Teng Wen Gong*, I, 2-5.

<sup>73</sup> Da questo punto di vista, anzi, le Corti costituzionali asiatiche tentano di agire da fattore di secolarizzazione nel diritto di famiglia, cercando di far emergere in modo più adeguato le soggettività più deboli e tradizionalmente meno autonome. Si veda in proposito la lunga casistica sul modello coreano presentata in **S. KIM**, *Public Reason Confucianism. Democratic Perfectionism and Constitutionalism in East Asia*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2016, p. 113 ss.



almeno nella dottrina recente non cinese, la tentazione di ritenere l'etica confuciana una sorta di *habitus* culturale e comportamentale privo di spigolature, fondamentale *astorico* perché capace di ricombinarsi e interpretare ogni diversa esigenza storica e materiale. Per tale via, quando il confucianesimo è stato avvicinato dalle istanze governative e di potere, esso è sembrato suggerire prevalentemente, se non esclusivamente, una deontologia dell'obbedienza. Quando invece le tesi di Confucio sono state analizzate dagli studiosi occidentali di epoche successive, di quella spinta a dare rilievo pubblico anche al comportamento privato si è rischiato di fornire una declinazione in parte inesatta, per cui, dietro la terminologia confuciana, potessero trovare giustificazione ibridazioni moderniste (o, all'opposto, antimoderne) di ogni tipo. Metodologicamente l'uno e l'altro approccio, per quanto dotati di un proprio fondamento, non riescono a risultare del tutto soddisfacenti.

Quanto all'interpretazione sostanzialmente benevola nei confronti dell'autorità, è bene ricordare come sin dal VII secolo, durante la dinastia Tang<sup>74</sup>, si fosse riconosciuta la pluralità degli insegnamenti (in particolar modo, taoismo, buddhismo e, appunto, confucianesimo). È abbastanza chiaro che nell'ottica del potere dinastico non potesse soltanto trattarsi di un generico apprezzamento filologico, teologico o culturale: si trattava piuttosto di focalizzare realmente le pratiche e le dottrine che avevano avuto più presa sulla popolazione e che, in realtà, almeno nell'esperienza comune, stratificandosi vicendevolmente, potevano mettere in mostra anche complessi momenti di sincretismo.

Ciò non significa però che la riflessione buddhista, confuciana o taoista, sin dal suo primo millennio, abbia perso ogni tipicità e si sia perciò vagamente mescolata alle altre, senza preservare un proprio nucleo fondante. Anzi, come avvenuto persino nelle religioni teistiche rivelate e a maggior ragione, del resto, in sistemi di organizzazione sociale non prettamente teistici, l'insegnamento originario è come se avesse subito un costante processo di disvelamento e chiarificazione, sulla base delle

---

<sup>74</sup> Un'opinione autorevolmente seguita in dottrina vede nel periodo Tang, ancor più, la crescente inflorescenza delle scuole buddhiste (vedi, ad esempio, **S. WEINSTEIN**, *Buddhism under the T'ang*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2008); comunque la si pensi, è certo una fase importante per il perfezionamento degli studi e degli istituti buddhisti (cfr. **K. SHENG**, *A History of Chinese Buddhist Faith and Life*, Brill, Leiden-Boston, 2020, pp. 340-341); invero, è assai più probabile che ad avvantaggiarsi direttamente delle misure espansive, adottate a beneficio dei culti tradizionali, sia stato il clero daoista. Vedi, al riguardo, **L. KOHN**, *The Daoist Monastic Manual*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2004, p. 12.





sempre più complesse esigenze sociali ed acquisizioni teoriche. Il mutare degli strumenti gnoseologici in una data scuola di pensiero (se applicati alla legge o all'amministrazione, ai comportamenti o alla disciplina degli statuti personali) non implica, cioè, che quella medesima scuola perda come tale ogni ragion d'essere nel presentarsi autonoma e distinta rispetto alle altre.

Quanto alla tentazione occidentale di rileggere il confucianesimo solo con le lenti del costituzionalismo democratico o del cristianesimo europeo - ampie aree tematiche in cui effettivamente c'è lo spazio per un confronto contemporaneamente sereno e serrato - ci sembra utile riferirci esemplificativamente alla più importante missione cattolica che si sia mai avuta in Cina e che nuovi interessi di studio motiva: quella del gesuita Matteo Ricci nel XVI secolo<sup>75</sup>.

Si è molto speculato, anche in tempi recenti, sui contenuti di quella missione e su come essa sarebbe stata a un passo dal portare a una conversione di massa - legittimata dalle preferenze della corte pechinese<sup>76</sup>. In realtà, il dato storico non è così entusiastico e poco c'è di scientifico a provare entusiasmo per la conversione di un popolo non monoteistico nei confronti di un monoteismo estraneo alla sua cultura. Può succedere, senz'altro risuccherà nella storia dell'umanità anche in tempi che non possono essere immaginati oggi, ma un fenomeno del genere non sarebbe indicativo di una specifica dinamica storico-giuridica. Più accuratamente, può invero notarsi quanto Ricci avesse preso a cuore il suo ruolo pastorale, studiando con cognizione il patrimonio culturale cinese e presentando a quel popolo il lato del cristianesimo occidentale meglio armonizzabile con le sue usanze e più vicino ai suoi bisogni: dalle acquisizioni delle scienze occidentali alla relazionalità amorevole tipica del testo evangelico, dalla

---

<sup>75</sup> Persino attenta bibliografia recente predilige più l'aspetto simbolico della predicazione del gesuita in Cina, rispetto al riscontro puntuale dei limiti di approccio, che pur potevano essere insiti nel progetto di evangelizzazione di un popolo ancora fondamentalmente legato alla dinamica storico-rituale delle sue appartenenze religiose. Vedi, ad esempio, **G. ANDREOTTI**, *Un gesuita in Cina (1552-1610): Matteo Ricci dall'Italia a Pechino*, Rizzoli, Milano, 2001, p. 31 ss.; **A. COTTA RAMUSINO**, *Matteo Ricci, Li Madou: un gesuita nella Cina del XVI secolo*, Guaraldi, Rimini, 1996 (*passim*, ma in particolar modo p. 80 ss.); **M. FONTANA**, *Matteo Ricci: gesuita, scienziato, umanista in Cina*, De Luca, Roma, 2010, p. 44 ss.

<sup>76</sup> Un'avveduta critica rispetto a orientamenti troppo entusiastici sembra potersi ancora considerare **J. GERNET**, *Cina e Cristianesimo*, Marietti, Casale Monferrato, 1984, p. 239 ss., che all'opposto rimarca l'incredulità del ceto intellettuale cinese rispetto ai contenuti cristologici della Incarnazione e della Rivelazione.



visione di conciliazione e tolleranza alla rispettosa preservazione degli usi locali<sup>77</sup>.

Il cattolicesimo e il confucianesimo hanno sul piano assiologico elementi importanti per una comparazione, ma la vicenda storica di Ricci dimostra elementi più prosaici. Sul piano giuridico-canonistico, inevitabilmente la tentata convivenza tra i riti cinesi tradizionali e i sacramenti della Chiesa, per quanto da taluno interiorizzata con sincera buona fede, dovette presto rivelarsi operazione azzardata<sup>78</sup>. È l'antico problema col quale deve misurarsi l'inculturazione: quanto del nucleo indefettibile di fede può essere negoziato nella pratica di un mondo (inteso pure quale realtà secolare) non occasionalmente estraneo o antitetico rispetto a quei valori<sup>79</sup>? È chiaro che l'inculturazione non ha a che fare col sincretismo e né vuole proporre azzardate condivisioni di riti di estrazione religiosa diversa, men che meno sarebbe stato possibile fare ciò nel XVI secolo. Ricci si scontrò con le diffidenze di corte, che nella gestione degli affari cerimoniali e rituali avevano tratto parte del proprio potere, nonostante le massime cariche dello Stato cinese con le quali il Ricci aveva interagito si fossero mostrate tutto fuorché ostili a un rapporto persino giuridicamente qualificato con la dottrina cristiano-cattolica. Infine, la generosa predicazione di Ricci non poteva eliminare il contesto di riferimento, tanto a Roma quanto a Pechino: la Chiesa non avrebbe mai accettato forme di ibridazione liturgica in grado di ridiscutere profili fondamentali e dogmi come la trinità e il monoteismo; il popolo cinese,

---

<sup>77</sup> Cfr. al riguardo la bella rilettura, in termini di *traduzione interculturale del nome di Dio*, operata, proprio a partire dal caso di Ricci, in **S. KIM**, *Strange Names of God. The Missionary Translation of the Divine Name and the Chinese Responses to Matteo Ricci's Shangti in Late Ming China, 1583-1644*, Lang, New York-Washington-Baltimore-Bern, 2004, p. 60 ss. La ricerca di Kim ripercorre le riflessioni sulla differente struttura normativa del linguaggio in Oriente e Occidente, sulla quale, in termini metodologici generali, resta fondamentale il lavoro di **R.E. NISBETT**, *The Geography of Thought. How Asians and Westerners Think Differently ... and Why*, Free Press, New York-London-Toronto-Sidney, 2003, p. 137 ss.

<sup>78</sup> **E. DUCORNET**, *La Chiesa e la Cina*, Jaca Book, Milano, 2008, p. 29 ss.; ripercorre succintamente la valenza idealtipica di quell'episodio, riscattandone pienamente la positività e il valore storico, **A. SPADARO**, *Prefazione*, in ID. (a cura di), *Nell'anima della Cina: saggezza, storia, fede*, Ancora, Milano, 2017, p. 5 ss.

<sup>79</sup> Sul tema dell'inculturazione nel diritto canonico, nutrita la riflessione dottrinale. Cfr., tra i molti, **G. BONI**, *Il Codex Iuris Canonici e le culture*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., settembre 2009, pp. 134-157; **G. DALLA TORRE**, *Lezioni di diritto canonico*, 5<sup>a</sup> ed., Giappichelli, Torino, 2018, pp. 47-51; **M. FERRANTE**, *L'apporto del diritto canonico nella disciplina delle pie volontà fiduciarie testamentarie del diritto inglese*, Giuffrè, Milano, 2008, p. 101 ss.



sebbene talora incline al senso e al significato della proposta cristologica, non avrebbe messo in parentesi il suo vissuto tradizionale, né il faticoso divenire della sua forma istituzionale<sup>80</sup>.

Non è indifferente alla temperie culturale del tempo un altro episodio, sul quale è normalmente meno attenta la dottrina giuridica occidentale, nonostante esso esprima con altrettanta chiarezza le difficoltà di manovrare l'ordito concettuale confuciano in modo diverso dalla traccia dettata dalla sua tradizione. Gu Yanwu aveva tentato di dare veste nuova al pensiero di Confucio<sup>81</sup>, enfatizzando aspetti di grande rilievo, ma che non avevano al tempo un reale impatto di massa. Forte era l'accentazione sulla lealtà e sull'integrità morale (e anche su questi temi si era imperniato il ragionamento di Ricci), ma si tentava alla fine di fare valere nozioni confuciane che, per comunicare ancora precetti alla contemporaneità, avrebbero forse avuto bisogno di ulteriori sforzi di traduzione interculturale. Si fa riferimento all'attenzione mostrata al senso della vergogna (che però non poteva essere più reso con gli esempi e le parole di Mencio) e all'importanza della cultura (che all'opposto dovette sembrare una forma di filologia archivistica, distante dalle tecniche presenti di circolazione del sapere, ivi compreso quello legale).

Per quanto possa esser apparsa molto più azzardata, si rivelò per un certo segno più realistica la griglia metodologica impostata da Zeng Guofan e Kang Youwei, che nel XIX secolo imposero al confucianesimo un'ulteriore occidentalizzazione razionalistica<sup>82</sup>.

I due seppero cogliere la transizione positivista del loro tempo, che era forte a Occidente, ma che aveva conseguito qualche consenso pure nel Medio Oriente arabo e nello stesso Oriente sino-nipponico. La rappresentazione di una tecnica posta al servizio dello sviluppo, le crescenti istanze di partecipazione politica, il propagarsi di un nuovo tipo di industria, di consumo e in definitiva di contrattazione privatistica resero più frequente il ricorso a istituti e usi tipicamente occidentali. Il confucianesimo si univa così a un metodo almeno rudimentalmente comparatistico di studio delle istituzioni giuridiche, a una forte

---

<sup>80</sup> In proposito, distaccandosi solo in parte dalle ricordate conclusioni cui giungeva Jacques Gernet, utile il rinvio a **P. HUANG**, *Confronting Confucian Understandings of the Christian Doctrine of Salvation. A Systematic Theological Analysis of the Basic Problems in the Confucian-Christian Dialogue*, Brill, Leiden-Boston, 2009, pp. 24-25.

<sup>81</sup> **L.H.L. ROSENLEE**, *Confucianism and Women*, cit., p. 136.

<sup>82</sup> **Y. GUO**, **B. HE**, *Reimagining the Chinese Nation: The "Zeng Guofan Phenomenon"*, in *Modern China*, 1999, XXV, 2, pp. 142-170; **Y.T. WUONG**, *Beyond Confucian China: the Rival Discourses of Kang Youwei and Zhang Binglin*, Routledge, London-New York, 2015.



progressione delle scienze militari, alla storia critica del cristianesimo e della secolarizzazione, dopo il precedente secolo delle rivoluzioni borghesi<sup>83</sup>.

Gli Autori ricordati dimostrarono in tal modo di conoscere adeguatamente il metodo confuciano, incrociandolo con le esigenze effettivamente avvertite nell'organizzazione sociale e mettendolo a disposizione di un incontro qualificato tra l'Oriente e l'Occidente. Da una tradizione teorico-culturale così risalente avevano effettivamente saputo trarre una complessiva guida gnoseologica alle incognite e alle scoperte della modernità.

È più studiato, a Ovest di Pechino, il rigido movimento anticonfuciano radicale del XX secolo: lo si studia, perché lo si rilegge in rapporto all'esplicita mutazione dei fattori politico-culturali dello Stato cinese. Nella incessante critica di Autori come Chen Duxiu, Yi Baisha e Li Dazhao si vede, in effetti, l'atteggiamento esattamente opposto a quello dimostrato da Zeng Guofan e Kang Youwei. Questi ultimi usavano principi e persino lemmi antichi per comprendere adeguatamente nozioni di impellente attualità; gli anticonfuciani respingevano al mittente ogni tentazione di avvicinamento al liberalismo occidentale, contemporaneamente rifiutando ogni prosecuzione in forme nuove dei saperi tradizionali<sup>84</sup>.

Dietro lo schermo di questa elaborazione non dovette sembrare difficile nel periodo maoista, che pure nasceva con istanze rivoluzionarie e di liberazione, contemporaneamente molto diverse dai nazionalismi e dai

---

<sup>83</sup> Su questo orientamento di ricerca, vedi **B.H. KIM**, *Qualitative Defects of Korean Constitutional Democracy and Political Rationalism as a Confucian Legacy*, in S. KIM (Ed.), *Confucianism, Law and Democracy in Contemporary Korea*, Rowman & Littlefield, Lanham-Boulder, 2015, pp. 131-132. Addirittura, ipotesi di influenza diretta dell'insegnamento confuciano, sul pensiero democratico radicale settecentesco e ottocentesco in Europa, vengono proposte in **C. YUN CHANG**, *Confucianism. A Modern Interpretation*, World Scientific, Hackensack-London, 2012, pp. 437-438.

<sup>84</sup> Chen Duxiu approfondì le sue posizioni anticonfuciane proprio nel periodo della transizione comunista, talvolta sopravanzando nella sua critica le stesse posizioni ufficiali del partito (**L. FEIGON**, *Chen Duxiu, Founder of the Chinese Communist Party*, Princeton University Press, Princeton, 1983, pp. 222-223); Yi Baisha era partito invece da posizioni antitradizionalistiche, oltre che non ostili alle democrazie occidentali, come si nota in **L. LIU**, *Red Genesis. The Hunan Normal School and the Creation of Chinese Communism, 1903-1921*, State University of New York Press, Albany, 2012, pp. 85-86; una posizione storiografica *ab origine* sostenitrice del materialismo marxista era più visibile in Li Dazhao: sul punto si veda il bel lavoro di **M. DURANTI**, *La concezione della storia in Li Dazhao*, Aracne, Roma, 2010.



liberalismi, degradare il confucianesimo a *fengjian yidu*. Ossia: “veleno del feudo”, retaggio di una società che organizzava la proprietà e il possesso a vantaggio dell’aristocrazia e che alla centralità del lavoro proletario avrebbe sempre e comunque preferito la giustificazione tradizionalistica e filonobiliare della rendita<sup>85</sup>. A poco importava che concetti del genere non fossero mai stati davvero precisati e messi a fuoco da Confucio.

L’impressione che se ne ricava, perciò, è quella, invero sconveniente per fare incontrare i confini di un mondo sempre più globale (persino apetto dei fenomeni pandemici o delle crisi economiche), di avere voluto ad Ovest del pianeta elasticizzare fino all’estremo il pensiero confuciano. Si è così utilizzato come strategia *passatista* o come formidabile volano di temi e valori occidentali secondo le convenienze del momento. L’opinione pubblica cinese e il suo ceto dirigenziale e intellettuale, invero, come si è osservato in apice alle presenti considerazioni, non hanno fatto di meglio. Anche quando avevano introiettato in modo perfettamente mimetico nozioni religiose, ritualistiche, tradizionalistiche, si sono orientati per trovare un confucianesimo buono per ogni stagione. E, così, a turno ci si è trovati di fronte tanti, troppi, avversari di carta: il confucianesimo del tradizionalismo bigotto o di quello feudale<sup>86</sup>, il confucianesimo troppo *disponibile* nei confronti delle deontologie teologiche monoteistiche o delle culture erudite occidentali<sup>87</sup>, il confucianesimo della conservazione e della restaurazione. Salvo poi dover ammettere la selettiva spendibilità di un confucianesimo adottabile per una nuova e più leale etica pubblica e dell’amministrazione, nel tentativo di unificare in termini strategici una demografia e una accresciuta classe media ormai difficili da ricondurre a sistema.

---

<sup>85</sup> J. CI, *Dialectic of the Chinese Revolution. From Utopianism to Hedonism*, Stanford University Press, Stanford, 1994, p. 64; B.L. McCORMICK, *Political Reform in Post-Mao China. Democracy and Bureaucracy in a Leninist State*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1990, p. 94 ss.

<sup>86</sup> Contro l’eccessiva semplificazione di una prevalente configurazione neofeudale del pensiero confuciano, vedi J.R. LEVENSON, *The Suggestiveness of Vestiges: Confucianism and Monarchy at the Last*, in A.F. WRIGHT (Ed.), *Confucianism*, cit., p. 301.

<sup>87</sup> E ciò pare riflettersi su una certa ostilità nell’aprire i nuovi studi cinesi confuciani al discorso sui diritti umani, quali sanciti dalle Convenzioni internazionali dal Dopoguerra a oggi. Dà sobriamente atto del problema S.-J. HAN, *Confucianism and Reflexive Modernity. Bringing Community Back to Human Rights in the Age of Global Risk Society*, Brill, Leiden-Boston, 2020, pp. 105-106. Sul più generale problema dell’attuazione del diritto umanitario al di fuori dei confini euro-occidentali, W.F. MENSKI, *Comparative Law*, cit., p. 41.



L'esempio più evidente, e stavolta positivo, in quanto sinceramente dubitativo e approfondito, di questa estrema fungibilità che si pretende di riscontrare nel confucianesimo è probabilmente costituito dall'antagonista politico Li Zehou<sup>88</sup>. Personalità giunta fino agli Stati Uniti, addirittura in polemica con la propaganda governativa della *via cinese al comunismo*, ha finito per interrogarsi sulla compatibilità tra il confucianesimo e il marxismo-leninismo, non solo nei suoi territori di nascita ma anche come strumento di opposizione sociale e civile in Occidente<sup>89</sup>.

Fatte salve eccezioni di questo tipo, che nei loro limiti testimoniano comunque la bontà e la sincerità di un percorso individuale, il rischio di cogliere in blocco il pensiero di Confucio, intorno alla replicabilità *ad libitum* dei suoi presupposti di condivisione, lealtà e reciprocità, e di utilizzarlo per giustificare scelte ambigue di relazione interculturale col prossimo, resta molto alto. E questo tempo, sospeso tra categorie di lettura ormai superate e tentativi solo parzialmente riusciti di affermare nuove sensibilità ermeneutiche, nella comune e persino giustificabile disattenzione, non può permettersi di fare dialogare sordi, ché quello, più che dialogo, sembra risultare la gara a chi assimila e meglio fagocita l'altro da sé, rendendolo in fondo un suo clone, epigono od omologo<sup>90</sup>.

---

<sup>88</sup> Il profilo specifico di antagonista politico di Li Zehou è ben ricostruito, in termini di dottrina dello Stato, verso una crescente preferenza per il modello socialista libertario, anche in materia di libertà di pensiero, di coscienza e di religione, in **X. CHEN**, *From the May Fourth Movement to Communist Revolution. Guo Moruo and the Chinese Path to Communism*, State University of New York Press, Albany, 2007, p. 115. Una rilettura del percorso personale, parimenti utile, trovasi invece in **H. PING**, *The Thought Remolding Campaign of the Chinese Communist Party-State*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2012, pp. 172-173.

<sup>89</sup> È controverso però che un'ibridazione socialista della tradizione confuciana possa divenire una forma di resistenza politica in Occidente. Alcuni spunti, invero coraggiosi, possono rinvenirsi in **K. MISRA**, *From Post-Maoism to Post-Marxism. The Erosion of Official Ideology in Deng's China*, Routledge, London-New York, 1998, pp. 73-74. L'A. qui riprende il più ambizioso studio storico-religioso di **G. XIN**, *Hegelianism and Chinese Intellectual Discourse: A Study of Li Zehou*, in *The Journal of Contemporary China*, 1995, 8, pp. 1-27, nel quale si fa strada anche l'opposta ricerca sull'influenza del pensiero europeo al fine di affermare un confucianesimo cinese antiautoritario.

<sup>90</sup> Sulla necessità di superare l'esclusività della logica binaria e del principio di reciprocità, nelle relazioni internazionali bilaterali, come possibile strategia logica per incentivare una prospettiva di relazioni interculturali tra gli Stati, vedi, per tutti, **P. GLENN**, *The Cosmopolitan State*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2013, pp. 260-264.