

NOTE SULLA CIVILTÀ DELLA CINA NEL PENSIERO EUROPEO MODERNO

NOTES ABOUT THE EARLY EUROPEAN THOUGHT ABOUT CHINA AND CHINESE CIVILIZATION

Antonio Padoa Schioppa

Professore Emerito Università degli Studi di Milano

Abstract English: These pages aim to stress how pre-Enlightenment and Enlightenment thought dedicated attention to Chinese civilization, highlighting its affinities but also the differences with different aspects of Western European civilization. Leibniz played a primary role in this, and the remarks of Bayle, Wolff, Voltaire and Montesquieu faced the same issue with different approaches, more or less positive toward the Chinese civilization, as described by the Jesuits since Matteo Ricci and other missionaries having lived in China for years

Keywords: enlightenment and China; chinese respect for ancestors; confucian primacy;; Chinese idea of Divinity/God and its relationship with Christianity

Abstract Italiano: Il saggio intende esaminare come il pensiero illuministico e pre-illuministico rivolge l'attenzione alla civiltà cinese, mettendo in evidenza le affinità ma anche le differenze con i vari aspetti della civiltà occidentale. Un ruolo primario riveste in particolare il pensiero di Leibniz, così come quello di Bayle, Wolff, Voltaire e Montesquieu. Tutti questi autori, pur con differenti approcci, più o meno positivi, si interessano alla civiltà della Cina così come descritta dal gesuita Matteo Ricci e da altri missionari vissuti molti anni in quelle terre.

Parole chiave: Cina; Illuminismo; rispetto per gli antenati, confucianesimo; idea di dio, cristianesimo

La considerazione dei caratteri propri della civiltà della Cina da parte di alcuni dei massimi esponenti della cultura seicentesca e settecentesca merita di venir posta in luce da diversi punti di vista. È un tema che ha formato l'oggetto di indagini approfondite in anni recenti, per ragioni facilmente intuibili legate allo spettacolare proskenio acquisito ormai dalla Cina. Ci riferiamo in particolare

- ❖ Italian Review of Legal History, 10/1 (2024), n. 15, pagg. 449-462.
- ❖ <https://riviste.unimi.it/index.php/irlh/index>
- ❖ ISSN 2464-8914 – DOI 10.54103/2464-8914/26104. Articolo pubblicato sotto Licenza CC-BY-SA.

alla monografia di Franklin Perkins su Leibniz di cui diremo¹ e di Simon Kow su Bayle, Leibniz e Montesquieu²; ma vi è anche molto altro. Nelle note che seguono, dedicate all'amica e collega di tanti anni Gigliola di Renzo Villata, mi limiterò a richiamarne molto brevemente alcuni aspetti, anticipando alcuni tratti di una ricerca più ampia che spero di proseguire nel prossimo futuro; non certo un'indagine con pretese di originalità, dunque, ma una sintetica ricognizione su un fronte, quello dei rapporti tra Oriente e Occidente, che oggi ci appare di rilievo cruciale³.

Faremo ricorso agli scritti di alcuni tra i massimi esponenti del pensiero pre-illuminista e illuminista, che si interessarono per ragioni diverse ad una realtà tanto lontana pur senza la possibilità di accedere direttamente se non in misura molto circoscritta alle fonti cinesi, con una parziale eccezione per il solo Confucio.

Rammentiamo anzitutto che dopo l'eccezionale resoconto duecentesco del *Milione* di Marco Polo⁴ e la coeva cronaca di Guglielmo di Rubruk⁵, la Cina aveva già formato oggetto di importanti e acute informazioni per opera del primo missionario attivo in Cina per lunghi anni dal 1582, il gesuita Matteo Ricci, autore di un'opera di grande importanza perché ricca di informazioni e di valutazioni di prima mano sulla civiltà cinese. I poteri dell'imperatore, il ruolo della legge, i pregi ma anche i difetti di un sistema punitivo spesso crudele e arbitrario, questo ed altro è descritto nel volume pubblicato in latino nel 1615 e in italiano sette anni più tardi⁶. Ma l'opera destina alla più ampia diffusione sulla civiltà cinese fu la *Description de la Chine* del gesuita Jean-Baptiste Du Halde⁷, uscita nel 1735, frutto di una esauriente ricognizione delle notizie pubblicate prima d'allora anzitutto dai missionari gesuiti che avevano trascorso anni in Cina. Sulle informazioni contenute in questo scritto si fondarono, nel corso della seconda metà del secolo, le prese di posizione di alcuni dei più importanti pensatori del tempo.

Al pensiero di Bayle ha dedicato un'attenta analisi recente Diego Donna⁸, il quale ha inquadrato le posizioni del filosofo francese nel panorama del grande dibattito sei-settecentesco sulla nozione di ateismo, che partendo dalle tesi di Spinoza

¹ Perkins, 2004.

² Kow, 2017

³ Rinvio su ciò alle considerazioni svolte nel mio volume (in corso di stampa) *Destini incrociati, Europa e crisi globali*, Bologna, Il Mulino, 2024, cap. X.

⁴ M. Polo, *Il Milione*, Milano, Rizzoli, 1955. Sui precedenti contatti con la Cina e sul *Milione* si veda Ortalli, 2021.

⁵ Guglielmo di Rubruck, *Viaggio in Mongolia*, a cura di P. Chiesa, Milano, Arnoldo Mondadori, 2014.

⁶ M. Ricci, *Entrata nella China de' padri della Compagnia del Gesù (1582-1610)*, Napoli, per Lazzaro Scoriggio, 1622; Roma, Edizioni paoline, 1983; Spence, 2010.

⁷ Cfr. su ciò Abbattista, 2017, pp. 17-24.

⁸ Donna, 2021.

ha conosciuto l'intervento di alcuni tra i maggiori pensatori, da Malebranche a Leibniz e sino all'*Encyclopédie* di d'Alembert, Diderot, Jaucourt⁹ e molti altri.

Pierre Bayle ha incentrato la propria attenzione sul tema dell'ateismo: egli riteneva che la Cina costituisse la prova di come una civiltà potesse vivere senza la necessità di abbracciare una religione fondata sulla credenza di un Dio creatore e motore dell'universo; e questa sua convinzione, espressa in contrasto con la tesi di una parte degli osservatori occidentali che avevano vissuto in Cina, a cominciare da Matteo Ricci, venne da lui espressa ripetutamente dal 1683¹⁰ al 1704-1705¹¹ confutando la tesi del *consensus gentium* circa l'esistenza di Dio. Nel *Dictionnaire*¹² egli asserì che a questo fine «non è necessario negare che Dio esista, bensì negare che Egli costituisca la causa libera e operante nel mondo secondo un piano provvidenziale»¹³.

Nel complesso dell'opera sterminata di Wilhelm Leibniz (1646-1716) l'attenzione dedicata alla Cina è sorprendente per continuità, intensità e profondità sin dagli anni giovanili, ma ancor più negli ultimi suoi anni di vita¹⁴. Nessun altro pensatore europeo ha dedicato alla Cina altrettanta attenzione. I suoi interventi su questo fronte sono numerosi e approfonditi, espressi in modo analitico in più occasioni. Egli non solo conosce gli scritti di una numerosa serie di autori, in prevalenza gesuiti, che della Cina si erano occupati dopo avervi soggiornato per anni, ma è stato in corrispondenza ed anche in rapporto diretto con alcuni di loro, tra i quali il padre Grimaldi da lui conosciuto a Roma, Joachim Bouvier e diversi altri. Questo fitto scambio di corrispondenza è impressionante e meriterebbe ulteriori studi.

Leibniz ritiene la civiltà cinese degna di essere conosciuta in occidente per la qualità delle linee culturali espresse da Confucio in modo chiaro e convincente

⁹ Robert, 1997.

¹⁰ P. Bayle, *Pensées diverses, écrites à un docteur de Sorbonne, à l'occasion de la Comète qui parut au mois de Décembre 1680*, a Rotterdam, chez Reinier Leers, 1683.

¹¹ P. Bayle, *Reponse aux questions d'un Provincial*, a Rotterdam, chez Reinier Leers, 1704; Id., *Continuation des Pensées diverses, écrites à un Docteur de Sorbonne, à l'occasion de la Comète qui parut au mois de Décembre 1680 ou Reponse à plusieurs difficultez que Monsieur *** a proposées à l'Auteur*, a Rotterdam, chez Reinier Leers, 1705.

¹² P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, tome second, seconde partie, a Rotterdam, chez Reinier Leers, 1697, art. *Sommona-Codom*, pp. 1073-1075.

¹³ Così Donna, 2021, p. 282, dal quale abbiamo tratto le indicazioni precedenti.

¹⁴ Gli scritti di Leibniz più rilevanti sulla Cina sono il *Discourse sur la Théologie naturelle des Chinois* (1716), qui utilizzato nella versione inglese (*Discourse on the Natural Theology of the Chinese*) tradotta in G.W. Leibniz, *Writings on China*, trans. with Introduction, Notes, and Commentaries by D.J. Cook and H. Rosemont, Jr., Chicago and La Salle, Open Court, 1994, pp. 75-138; nonché l'Introduzione a *Novissima Sinica* (1697-1699), ivi (*Preface to Novissima Sinica*), pp. 45-59; lo scritto *De cultu Confucii civili* (1700), ivi (*On the Civil Cult of Confucius*), pp. 61-65; *Annotationes de cultu religioneque Sinensium* (1708), ivi (*Remarks on Chinese Rites and Religion*), pp. 67-75. Sono a mia cura le traduzioni in italiano che qui figurano nel testo e nelle note seguenti.

anche rispetto agli sviluppi posteriori dello stesso neo-confucianesimo. Più in generale, egli dichiara che sarebbe sciocco e presuntuoso giudicare con leggerezza i fondamenti di una civiltà trimillenaria, tanto più antica di quella occidentale dei greci e dei barbari¹⁵.

Il lungo scritto *Discourse on the Natural Theology of the Chinese*, composto nel 1716, si diffonde sulle critiche che sul confucianesimo avevano espresso diversi missionari che avevano soggiornato in Cina dopo Mateo Ricci, tra i quali in particolare il padre gesuita Nicholas Longobardi. La loro tesi era volta a dimostrare che Confucio e i confuciani concepivano il principio supremo delle regole (*Li*) come espressione della materia prima, non già di una somma realtà divina. Leibniz al contrario condivide la tesi in precedenza espressa da Matteo Ricci, che avvicina in questo la religiosità cinese a quella delle religioni occidentali, pur con le debite differenze, il che aveva consentito a Ricci e consente a Leibniz di sostenere che un'influenza dell'occidente volta a convincere i cinesi delle verità cristiane potesse trovare spazio in Cina. La confutazione della tesi del padre Longobardi sul *Li* come materia e non come divinità occupò a lungo Leibniz nel *Discourse*, anche perché egli teneva contemporaneamente a rimuovere analoghe tendenze ateistiche non assenti neppure nell'Occidente¹⁶ antico e moderno. I moderni commentatori di Confucio, che Leibniz contesta, gli appaiono sostanzialmente atei¹⁷.

Leibniz sostenne infatti a più riprese (in particolare nel *Discourse*) la sua preferenza per le tesi espresse dallo stesso Confucio rispetto a quelle che vennero elaborate dai post-confuciani¹⁸, che i critici europei citavano nel tentativo di dimostrarne l'estraneità rispetto alle concezioni occidentali sulla divinità. Ma secondo Leibniz «il loro *Li* (che significa ordine) è il primo motore e la base di ogni altra realtà, ed io ritengo che corrisponda alla nostra Divinità»¹⁹. Anche i padri della Chiesa, osserva Leibniz, e più tardi gli scolastici si erano pronunciati in modo difforme sulle dottrine del cristianesimo; ed anche gli occidentali avevano elaborato sin dall'antichità una nozione sulle realtà angeliche che non escludeva un rapporto con la corporeità e non presupponevano una pluralità di Dei, come nella stessa posizione andava interpretata la venerazione per gli anziani che era propria dei cinesi²⁰. Lo stesso apostolo Paolo, egli osserva, aveva destinato un altare in Atene, che lo respingeva, al "dio ignoto"²¹. Le ripetute analogie con le tesi dei teologi d'occidente sono caratteristiche dell'atteggiamento aperto con il quale Leibniz guardava alla Cina.

¹⁵ Leibniz, *Discourse on the Natural Theology of the Chinese*, cit., p. 78.

¹⁶ Ivi, §§ 4-23, pp. 79-97.

¹⁷ Leibniz, *Remarks on Chinese Rites and Religion*, cit., § 1, p. 68.

¹⁸ Leibniz, *Discourse on the Natural Theology of the Chinese*, cit., p. 75.

¹⁹ Ivi, pp. 77, 79.

²⁰ Leibniz, *Discourse on the Natural Theology of the Chinese*, p. 76; Id., *On the Civil Cult of Confucius*, cit., § 1, p. 61.

²¹ Leibniz, *On the Civil Cult of Confucius*, cit., § 9, p. 63.

In linea generale Leibniz si esprime più volte in favore di uno scambio tra le culture, convinto com'era che una base comune si potesse trovare sempre, con mutuo arricchimento conoscitivo. Era questa una sua fondamentale convinzione.

Anche nella sua innovativa teoria sull'aritmetica binaria Leibniz trova corrispondenze nei celebri esagrammi del Yi Jing. Si tratta di un'analogia sorprendente. Leibniz aveva comunicato ad alcuni corrispondenti, tra i quali Grimaldi gesuita (1697), il significato non solo matematico ma addirittura religioso di una computazione binaria (0/1) che anticipa sorprendentemente quella dei moderni calcoli digitali: essa spiegherebbe addirittura il mistero della creazione *ex nihilo* del mondo da parte di Dio. Ed era orgoglioso di riscontrare che a tanti secoli di distanza egli aveva riscoperto per proprio conto un'impostazione che i cinesi conoscevano da oltre un millennio, anche se con implicazioni diverse da quelle che Leibniz attribuiva al calcolo binario²².

Dunque secondo Leibniz non solo lo scambio delle idee va comunque sempre incentivato ma, nel caso della Cina, ciò si raccomanda anche per due ragioni specifiche: perché i cinesi mostrano una valorizzazione delle esperienze di governo superiore a quella dell'occidente, che invece eccelle nella qualità dell'elaborazione concettuale²³; e perché la concezione religiosa dei cinesi è tanto più sobria ed essenziale rispetto alle infinite dispute che caratterizzano la storia del cristianesimo. Una realtà che Leibniz deplora a più riprese, in quanto tali dispute «in nome della religione distruggono i fondamenti stessi della religione»²⁴. Invece la concezione di Confucio si avvicina a quella che è la «religione naturale» che sta alla base di ogni religione²⁵. Questa mi pare la ragione di fondo del consenso espresso da Leibniz per la civiltà cinese.

D'altra parte egli ritiene che l'avversione dei cinesi per la guerra («essi sono avversi alla guerra») non sia saggia in quanto «anche i buoni debbono coltivare l'arte della guerra affinché il male non sia in grado di prevalere; in ciò gli occidentali vedono più chiaro»²⁶. Va peraltro osservato che l'intera storia cinese mostra in realtà come non solo la guerra ma anche le strategie sulla guerra fossero tutt'altro che ignorate da loro.

La discussione sulla religione in Cina è del massimo rilievo, se si considera che altri in Europa, ad esempio Malebranche, ma anche una gran parte dei commentatori religiosi (non però i gesuiti, a partire da Ricci), condannavano i cinesi precisamente per tale visione considerata (a torto, secondo Leibniz) vicina all'ateismo. Egli si spinge più in là: è proprio dalla Cina che può provenire

²² Leibniz, *Discourse on the Natural Theology of the Chinese*, cit., pp. 132-138.

²³ Leibniz, *Preface to Novissima Sinica*, cit., p. 47 s.

²⁴ Perkins, 2004, p. 154.

²⁵ Leibniz, *Preface to Novissima Sinica*, cit., § 9, p. 51.

²⁶ Ivi, § 2, p. 46; anche questa convinzione è tratta dall'analogo giudizio formulato in precedenza da Matteo Ricci: «né il re né il suo popolo pensano mai a guerre di aggressione, non hanno ambizioni di conquista» (Perkins, 2004, p. 147).

all'Europa l'insegnamento di una corretta impostazione religiosa: «i cinesi potrebbero insegnarci il ricorso e la pratica di una religione naturale»²⁷. Anche la benevolenza che i cinesi mostrano nei confronti dei loro pari, che si coniuga con il rispetto per le gerarchie sociali, suscita l'ammirazione di Leibniz²⁸.

Il che non toglie che in altri scritti Leibniz incoraggi i contatti con la cultura dei cinesi anche allo scopo di rendere possibile una loro conversione al cristianesimo, pur depurato delle scorie che lo intossicano, ma essenziale nel ruolo che Cristo ha avuto nella promozione di un atteggiamento di amore per Dio e di Dio per l'uomo; un'idea peraltro non lontana, per Leibniz, dalla nozione di "generosità" e di "benevolenza" (*Ren*) ben presente nel confucianesimo²⁹.

Sul diritto della Cina Leibniz non si sofferma; ma richiama con lode l'importanza del culto delle tradizioni che è proprio di quel popolo sin dall'età più antica. E nello scritto citato del 1697 Leibniz sottolinea ripetutamente – riferendosi alle informazioni ricevute a Roma dal gesuita Claudio Grimaldi, da lui molto stimato – l'alta qualità del governo dell'imperatore Kangxi (1662-1722) della dinastia Qing³⁰, che aveva tenuto in alto rispetto la cultura dichiarandosi pronto ad apprendere nozioni e informazioni anche dai missionari gesuiti, pur deprecando le divisioni tra i cristiani. Le missioni in Cina avrebbero potuto favorire il superamento di tali lacerazioni. Anche nell'Accademia da lui fondata a Berlino nel 1700, che ancora porta il suo nome, Leibniz pose la relazione con la Cina in posizione centrale. E la comunicazione in Cina della scienza occidentale da parte dei missionari avrebbe favorito la conversione al cristianesimo: *propagatio fidei per scientias*³¹.

Alcune delle idee di Leibniz sulla Cina vennero riprese pochi anni dopo la sua morte da un pensatore destinato ad esercitare la più alta influenza nel mondo dell'accademia e delle riforme in Germania e nell'Impero asburgico, Christian Wolff (1679-1754), matematico e filosofo della politica e del diritto. Nominato professore a Halle sin da giovane età, in un suo discorso sulla filosofia pratica dei Cinesi³², egli sostenne che costoro, pur non dovendo ritenersi atei, avevano della divinità un'idea derivante da una forma di religione naturale, per la quale la fonte della moralità e della condotta virtuosa era slegata da precetti dettati all'umanità da un Dio personale e consisteva invece nella tendenza innata al bene che è propria della natura umana, un'idea ben radicata nel pensiero confuciano.

²⁷ Leibniz, *Preface to Novissima Sinica*, cit., p. 51.

²⁸ Ivi, p. 47: «grande è la loro reverenza verso i superiori e verso gli anziani; i contadini e i servi cinesi, quando si rallegrano alla vista dei loro pari dopo una lunga separazione si comportano reciprocamente con tanto affetto e rispetto che supera la cortesia degli aristocratici europei; nella loro conversazione nessuno offende in alcun modo l'interlocutore».

²⁹ Perkins, 2004, p. 205.

³⁰ Leibniz, *Preface to Novissima Sinica*, cit., § 7, p. 46 s.

³¹ Perkins, 2004, pp. 120-128, 133, 147.

³² C. Wolff, *Oratio de Sinarum philosophia practica*, Francofurti ad Moenum, apud Joh. B. Andreae et Henr. Hort., 1726.

Queste affermazioni, molto simili e conformi a quanto scritto da Leibniz come si è visto, offrono il pretesto, ad opera di colleghi a lui ostili ideologicamente e personalmente, per chiedere e ottenere che il sovrano allontanasse Wolff da Halle con un drastico provvedimento *ad personam*, con minaccia di morte in caso di resistenza. Wolff passò allora a Marburgo e solo nel 1740 fece ritorno a Halle, ormai celebre e accolto questa volta con grande successo.

Nella sua tarda opera sul diritto delle genti³³ Wolff, discutendo se sia possibile vincere le tendenze negative e barbariche della condotta umana tramite l'addestramento e l'educazione, cita il modello della Cina come un esempio del tentativo, costante nella storia di quella civiltà, di educare a un comportamento pubblico e privato corretto, nonostante il fatto che sotto il profilo delle conoscenze in senso lato scientifiche il grado di avanzamento dei cinesi dovesse ritenersi inferiore a quello europeo, come già aveva argomentato Leibniz³⁴.

Nel grande affresco dell'*Essai sur les mœurs*³⁵ Voltaire dedica alla Cina due capitoli, frutto di attente letture di fonte gesuitica ed anche di incontri diretti con gesuiti che erano stati missionari in Cina per anni.

Secondo Voltaire la fase più antica della storia millenaria dell'impero³⁶ si accompagna per l'età moderna alle vicende drammatiche della conquista da parte dei Tartari, che mantennero i costumi e le leggi tradizionali per merito del neo imperatore Chang-hi, asceso al potere all'età di appena otto anni³⁷. Voltaire smentisce recisamente l'accusa di ateismo che in Europa veniva rivolta ai cinesi, richiamando la sottomissione degli imperatori ai voleri del Cielo e la nobiltà delle idee di Confucio: «cette morale, cette obéissance aux lois, jointe à l'adoration d'un Être suprême, forment la religion de la Chine, celle des empereurs et des littres»³⁸.

Ma «ciò che i cinesi hanno di più valido sono la morale e la legge. Il rispetto dei figli per il padre costituisce il fondamento del governo. I mandarini letterati sono considerati i padri dei loro amministratori e l'imperatore è il padre dell'impero»³⁹. «Non si può immaginare nessun governo migliore di quello in cui, come accade in Cina, tutto si decide nei tribunali [...]. Se c'è uno stato in cui la vita, l'onore e i beni degli uomini sono protetti dalla legge, questo è la Cina»⁴⁰. Un quadro altamente

³³ C. Wolff, *Ius Gentium methodo scientifica pertractatum*, Halae Magdeburgicae, prostat in officina libraria Rengeriana, 1749; Id., *The Law of Nations Treated According to the Scientific Method*, trans. by J.H. Drake and T. Ahnert, Carmel, Indiana, Liberty Found, 2017.

³⁴ Wolff, *The Law of Nations*, cit., §§ 54-55, p. 51.

³⁵ Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des Nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII* (1756), éd. R. Pomeau, Paris, Garnier, 1963, 2 voll.

³⁶ Voltaire, *Essai sur les mœurs*, cit., I, pp. 205-218.

³⁷ Ivi, II, pp. 785-793.

³⁸ Ivi, I, p. 218.

³⁹ Ivi, I, p. 216.

⁴⁰ Ivi, II, p. 785 s.

elogiativo, quasi senza ombre.

Le false accuse sulla Cina erano dovute secondo Voltaire a un travisamento delle informazioni sui loro costumi⁴¹. Voltaire nota anche la precocità di molte scoperte cinesi, dalla carta alla polvere da sparo, per non parlare della matematica e della geometria, ma si sorprende che in Cina se ne sia fatto così scarso uso; e trova una spiegazione non solo nel rispetto dei riti e delle consuetudini, ma anche nella grande difficoltà insita nell'apprendimento e nella riproduzione del loro pur antichissimo modo di scrittura⁴².

I giudizi positivi di Leibniz e di Voltaire furono contrastati da Montesquieu. Nel suo capolavoro, uscito in prima edizione nel 1748 e in seconda edizione dieci anni più tardi, egli si soffermò a più riprese sulla Cina, sulle sue istituzioni pubbliche e private e sulle caratteristiche del suo governo. La fonte principale alla quale le informazioni sono attinte è costituita dalla *Description de la Chine* di Jean-Baptiste Du Halde, pubblicata pochi anni prima come si è detto sopra.

La tesi espressa nell'*Esprit des Lois* si iscrive nel concetto che l'autore pone alla base dei diversi regimi politici, sintetizzata nel Libro VIII.20: ai piccoli Stati si addice la democrazia, agli Stati di medie proporzioni la monarchia, agli imperi un governo dispotico. E poiché la Cina appartiene senza dubbio alla terza categoria, in quanto ha sempre praticato un regime imperiale, essa deve considerarsi dispotica nel suo governo, con la conseguenza che ne discende, e cioè che la regola di fondo di tale regime è la paura: «la Chine est donc un Etat despotique, dont le prince est la crainte»⁴³.

Montesquieu è ben consapevole di esprimere con ciò un parere in contrasto con quello di chi lo aveva preceduto, in particolare con l'opinione dei gesuiti che avevano lodato le virtù del governo imperiale cinese, i meriti del suo sistema giudiziario, l'esaltazione del buon governo espressa nei testi confuciani. Ma egli riporta anche opinioni meno favorevoli, la frequente corruzione, le rivolte violente causate dalle carestie, l'uso corrente delle bastonature, pur con qualche temperamento di tale severo giudizio.

Il tema dell'ordinamento della Cina venne affrontato da Montesquieu nel libro XIX dell'*Esprit des Lois*. È il libro nel quale più chiaramente viene formulato il principio fondamentale per il quale sono il clima, la religione, le leggi, i costumi (*mœurs*), gli usi (*manières*) a dare vita allo "spirito generale" di una nazione e a segnarne le specificità e le differenze⁴⁴. Le leggi disciplinano le azioni del cittadino, i costumi regolano piuttosto le azioni dell'uomo; questi riguardano la condotta interiore, mentre gli usi (*manières*) concernono la condotta esteriore.

Nello Stato dispotico non bisogna mai pretendere di mutare i costumi o gli usi,

⁴¹ Ivi, I; vedi le note a Montesquieu, ivi, I, pp. 461-464.

⁴² Ivi, p. 215.

⁴³ Montesquieu, *De l'Esprit des Loix*, a Geneve, chez Barrillot et fils, 1748, VIII.21.

⁴⁴ Ivi, XIX.4.

perché ciò susciterebbe una rivoluzione⁴⁵. In Cina tuttavia i governanti misero insieme la religione, le leggi, i costumi e gli usi: questo insieme costituiva la morale, la virtù. E fu questa fusione a costituire nel suo insieme il complesso dei riti e a determinare il successo del governo dell'impero⁴⁶. Ma c'è di più: proprio tale caratteristica spiega, secondo Montesquieu, la ragione per la quale le conquiste militari che più volte mutarono le dinastie imperiali, non produssero un mutamento del regime: furono invece i conquistatori ad adottare i riti del paese perché «è impossibile sradicare ad un tempo tutte le componenti – religione, leggi, costumi, riti – di una nazione»⁴⁷.

Ciò spiega anche, a suo avviso, perché il cristianesimo con i suoi principi ispiratori – i sacramenti, l'ordine sacerdotale, la monogamia, il monachesimo ed altro – non potrebbe mai affermarsi in Cina perché in contrasto con la tradizione e con lo spirito di quella nazione. Di più, la religione cristiana unisce gli esseri umani nel culto pubblico e comune, mentre i riti sono costruiti in modo opposto: da una parte il cristianesimo «semble demander que tout s'unisse», dall'altra «les rites des Chinois semblent ordonner que tout se sépare»; il che è conforme allo spirito del dispotismo proprio del regime politico cinese⁴⁸. Si conferma così la diagnosi già enunciata sopra, nel Libro VIII.

Un aspetto del regime imperiale cinese che attira l'attenzione di Montesquieu concerne il rapporto tra la componente dei Tartari e la componente cinese. I Tartari, i quali conquistarono l'impero nel XIII secolo, ebbero l'accortezza di formare corpi militari di difesa composti per la metà da loro truppe e per metà da cinesi, pur con un corpo di guardia tartaro per assicurare la difesa imperiale; e la medesima strategia fu adottata per i tribunali, con funzionari suddivisi tra le due etnie/nazioni⁴⁹. Anche questa osservazione è di indubbio rilievo.

L'onore riconosciuto agli antenati, l'obbedienza in vita e i riti del lutto alla morte del padre, il rispetto per gli anziani, tutto questo si collega con il rispetto per l'autorità, sino al vertice dell'Impero, ma in pari tempo si coniuga con la cura dei funzionari per i propri amministratori e con la sollecitudine dell'imperatore per i propri sudditi⁵⁰: il principe è considerato il padre del suo popolo. Montesquieu coglie con acume questo duplice movimento di attenzione e di tutela verso l'alto e verso il basso, considerandolo tipico dello spirito pubblico della Cina.

L'interpretazione così enunciata spiega anche, per Montesquieu, la stabilità della storia cinese. Forse nessun altro osservatore occidentale aveva espresso così chiaramente questo insieme di caratteristiche.

⁴⁵ Ivi, VIII.21.

⁴⁶ Ivi, XIX.17.

⁴⁷ Ivi, XIX.19.

⁴⁸ Ivi, XIX.18.

⁴⁹ Ivi, X.15-16.

⁵⁰ Ivi, XIX.19; XII.29.

È interessante notare che in una delle *Pensées*⁵¹, scritta posteriormente all'*Esprit des Lois*, il giudizio negativo sul governo cinese viene considerevolmente attenuato: il giudizio sul dispotismo derivante dalla sua costituzione imperiale viene riveduto, sino a indurre l'autore a definire il regime cinese come un regime misto, con aspetti propri di una repubblica, altri propri di una monarchia, accanto a quelli propriamente dispotici. D'altronde, già nell'opera principale Montesquieu aveva osservato che in Cina l'imperatore è "pontefice sovrano", ma che ci sono alcuni libri, conosciuti da tutti – si riferisce verosimilmente agli scritti confuciani – ai quali egli stesso deve conformarsi⁵²; e che comunque la necessità stessa di valorizzare la grande fertilità del suolo aveva obbligato gli imperatori ad adottare un comportamento non tirannico e a promulgare leggi ottimali, puntualmente rispettate dai sudditi⁵³, finalizzate ad assicurare la «tranquillité publique»⁵⁴.

Un bilanciamento accurato, dunque, quello formulato da Montesquieu in più passi dell'opera, che in definitiva sembra smentire in concreto, proprio per la Cina, il postulato primo, già citato, per il quale agli imperi è connaturato il regime dispotico. La maggior parte dei tanti spunti sul regime cinese disseminati nell'*Esprit des lois* è comunque di segno positivo, anche se questo regime non costituisce certo per l'autore un modello imitabile nell'Europa del suo tempo, a differenza del modello costituzionale inglese.

Fu comunque il giudizio di Montesquieu sul dispotismo del regime cinese a venir considerato dalla maggior parte degli autori che scrissero in seguito. E se in molti esso prevalse per l'autorità di chi lo aveva formulato, per altri esso doveva respingersi, come fece Voltaire nel *Dictionnaire philosophique* pubblicato nel 1764. Egli riferisce il caso ben noto in Europa dell'allontanamento di Wolff dalla cattedra di Halle per aver difeso la fonte della moralità civile in Cina; e dichiara che nonostante i suoi difetti la costituzione della Cina è "la migliore al mondo", anche perché i cinesi non si dividono tra loro in sette e correnti come i cristiani ma si richiamano concordemente a un solo Dio⁵⁵.

In conclusione, due osservazioni.

Anzitutto deve essere sottolineato il giusto approccio adottato da Simon Kow nella sua recente monografia sui rapporti tra l'illuminismo e la Cina⁵⁶, che riprendo qui pur con qualche diversa accentuazione. Per ognuno dei pensatori che abbiamo evocato, le valutazioni sulla Cina, attinte alle medesime fonti di provenienza occidentale e per lo più gesuitica, vanno contestualizzate in relazione

⁵¹ Montesquieu, *Mes pensées*, in *Œuvres complètes*, éd. R. Caillois, I, Paris, Gallimard, 1949, n. 268.

⁵² Montesquieu, *De l'Esprit des Loix*, cit., XXV.8.

⁵³ Ivi, XVIII,6.

⁵⁴ Ivi, XI.5.

⁵⁵ Voltaire, *Dictionnaire philosophique, De la Chine*, Paris, Garnier 1964, p. 113 s.

⁵⁶ Kow, 2017.

con gli obiettivi ideali e in senso lato politici perseguiti da ciascuno di loro. Una visione laica, svincolata da dogmi ecclesiastici in Bayle. Una finalità diretta al superamento delle divisioni funeste all'interno del cristianesimo in Leibniz, il quale a tal fine si era adoperato sin dagli anni giovanili. Un argomento ulteriore contro le violazioni delle libertà di pensiero e di azione in Voltaire. Un giudizio negativo, per quanto successivamente temperato, ma anche storicamente corretto in Montesquieu, in nome di un ideale di riforma politica ispirato al modello inglese della separazione tra i poteri che sta alla base del moderno costituzionalismo europeo e occidentale.

In secondo luogo, gli spunti che abbiamo evocato – con particolare riguardo alle riflessioni approfondite di Wilhelm Leibniz – costituiscono una molto significativa anticipazione di un atteggiamento di attenzione dell'Occidente verso una grande e antica civiltà come è quella della Cina. Va aggiunto che non abbiamo qui ricordato come ancora nel Settecento anche le civiltà americane del Nord e del Sud abbiano suscitato in Europa un'attenzione acuta, sullo spunto di critiche acute alla società dell'Occidente raccolte dai missionari gesuiti e formulate efficacemente da alcuni esponenti del mondo americano giunti in Europa e familiarizzati con le istituzioni dell'Occidente⁵⁷. Giustamente la recente sintesi di David Graeber e David Wengrow ha sottolineato⁵⁸ come queste critiche non siano rimaste senza eco nelle valutazioni politiche e istituzionali di alcuni degli esponenti dell'illuminismo e del post-illuminismo maturo, a cominciare da Rousseau.

Oggi, ormai da alcuni decenni, anzi ormai da oltre un secolo con Schopenhauer⁵⁹ e poi con le vicende storiche del Novecento e con l'evoluzione recente e spettacolare di India e Cina, questa attenzione si è ridestata con molta maggiore intensità, dopo la crisi irreversibile del primato dell'Europa nella politica mondiale e dopo l'ormai evidente tramonto della potenza egemone di un solo Stato o di due Stati-potenza. Per limitarci a pochi nomi – tra i quali quelli di Rabindranath Tagore, Romain Rolland, René Guénon, Amartya Sen, Simone Weil, Michel Foucault, Luigi Lombardi Vallauri⁶⁰, sostenitori con molti altri di un necessario

⁵⁷ Una corposa serie in 71 volumi di *Relazioni* di padri gesuiti presenti nella “nuova Francia” della Louisiana, dei Grandi Laghi del Nord America e del Canada descrisse con molta cura i costumi di quei popoli; e a più riprese informò come quei “barbari” quasi sempre ritenessero le proprie comunità molto più civili rispetto alla realtà della Francia e dell'Europa coeva.

⁵⁸ Graeber, Wengrow, 2022, pp. 38-89.

⁵⁹ Sul potente influsso del buddhismo e della ideologia religiosa indiana nel pensiero di Schopenhauer, <https://www.iisf.it/scuola/schopenhauer/schopenhauer.htm#:~:text=Egli%20C3%A8%20il%20primo%20filosofo,%2C%20tanti%20animali%2C%20tanti%20individui.>

⁶⁰ Rinviamo ad alcuni scritti significativi su questo fronte: Cassi, 2021; Panikkar, 2006 (ma 1980), sintesi in Cassi, 2021, in particolare pp. 103-107; Sen, 1998; Foucault, 2001; Lombardi Vallauri, 2015; Weil, 2003; cfr. inoltre Catania, Lombardi Vallauri (eds.), 2000.

legame di complementarità tra Oriente e Occidente – questo cammino è ripreso. Ed anche per questo è sembrato opportuno rievocarlo.

Fonti

- P. Bayle, *Pensées diverses, écrites à un docteur de Sorbonne, à l'occasion de la Comète qui parut au mois de Décembre 1680*, a Rotterdam, chez Reinier Leers, 1683
- P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, tome second, seconde partie, a Rotterdam, chez Reinier Leers, 1697
- P. Bayle, *Reponse aux questions d'un Provincial*, a Rotterdam, chez Reinier Leers, 1704
- P. Bayle, *Continuation des Pensées diverses, écrites à un Docteur de Sorbonne, à l'occasion de la Comète qui parut au mois de Décembre 1680 ou Reponse à plusieurs difficultez que Monsieur *** a proposées à l'Auteur*, a Rotterdam, chez Reinier Leers, 1705
- Guglielmo di Rubruck, *Viaggio in Mongolia*, a cura di P. Chiesa, Milano, Arnoldo Mondadori, 2014
- G.W. Leibniz, *Preface to Novissima Sinica* [Introduzione a *Novissima Sinica*, 1697], in *Writings on China*, trans. with Introduction, Notes, and Commentaries by D.J. Cook and H. Rosemont, Jr., Chicago and La Salle, Open Court, 1994, pp. 45-59
- G.W. Leibniz, *On the Civil Cult of Confucius* [*De cultu Confucii civili*, 1700], in *Writings on China*, trans. with Introduction, Notes, and Commentaries by D.J. Cook and H. Rosemont, Jr., Chicago and La Salle, Open Court, 1994, pp. 61-65
- G.W. Leibniz, *Remarks on Chinese Rites and Religion* [*Annotationes de cultu religioneque Sinensium*, 1708], *Writings on China*, trans. with Introduction, Notes, and Commentaries by D.J. Cook and H. Rosemont, Jr., Chicago and La Salle, Open Court, 1994, pp. 67-75
- G.W. Leibniz, *Discourse on the Natural Theology of the Chinese* [*Discourse sur la Théologie naturelle des Chinois*, 1716], in *Writings on China*, trans. with Introduction, Notes, and Commentaries by D.J. Cook and H. Rosemont, Jr., Chicago and La Salle, Open Court, 1994, pp. 75-138
- Montesquieu, *De l'Esprit des Loix*, a Geneve, chez Barrillot et fils, 1748
- Montesquieu, *Mes pensées*, in *Œuvres complètes*, tome I, éd. R. Caillois, Paris, Gallimard, 1949
- M. Polo, *Il Milione*, Milano, Rizzoli, 1955
- M. Ricci, *Entrata nella China de' padri della Compagnia del Gesù (1582-1610)*, Napoli, per Lazzaro Scoriggio, 1622; Roma, Edizioni paoline, 1983
- Voltaire, *Essai sur les moeurs et l'esprit des Nations et sur les principaux faits de*

l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII (1756), éd. R. Pomeau, Paris, Garnier, 1963, 2 voll.

Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, Paris, Garnier 1964

C. Wolff, *Oratio de Sinarum philosophia practica*, Francofurti ad Moenum, apud Joh. B. Andreae et Henr. Hort., 1726

C. Wolff, *Ius Gentium methodo scientifica pertractatum*, Halae Magdeburgicae, prostat in officina libraria Rengeriana, 1749

C. Wolff, *The Law of Nations Treated According to the Scientific Method*, trans. by J.H. Drake and T. Ahnert, Carmel, Indiana, Liberty Found, 2017

Bibliografia

Abbattista G., 2017: *Chinese Law and Justice: George Thomas Staunton (1781-1859) and the European Discourses on China in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*, in G. Abbattista (ed.), *Law, justice and Codification in Qing China. European and Chinese Perspectives: Essays in History and Comparative Law*, Trieste, EUT, pp. 1-135

Cassi A.A., 2021: *I diritti fondamentali nella costruzione di un ponte tra Occidente e Oriente. Testata d'angolo o pietra d'inciampo?*, in "Fundamental Rights. Rivista di studi giuridici, storici e antropologici", 1, pp. 91-113

Catania A., Lombardi Vallauri L. (eds.), 2000: *Concezioni del diritto e diritti umani. Confronti Oriente-Occidente*. Atti del XXI Congresso nazionale della Società italiana di filosofia giuridica e politica (Salerno-Ravello, 7-10 ottobre 1998), Napoli, Edizioni scientifiche italiane

Donna D., 2021: *Miraggi dell'altro. Bayle e la Cina dei filosofi*, in "Eikasmós. Quaderni bolognesi di Filologia classica", 32, pp. 279-292

Foucault M., 2001: *Il Discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, trad. it. a cura di M. Bertani, Torino, Einaudi

Graeber D., Wengrow D., 2022: *L'alba di tutto. Una nuova storia dell'umanità*, Milano, Rizzoli

Kow S., 2017: *China in Early Enlightenment Political Thought*, London and New York, Routledge

Lombardi Vallauri L., 2015: *Meditare in Occidente. Corso di mistica laica*, Firenze, Le lettere

Ortalli G., 2021: *Dall'Europa a scoprire l'Oriente. Da Gengis Kahn a Marco Polo*, Roma, Viella

Padoa Schioppa A., 2025 (in corso di pubblicazione): *Destini incrociati. Europa e crisi globali*, Bologna, Il Mulino

Panikkar R., 2006: *I diritti dell'uomo sono una concezione occidentale?* (1980), in

“InterCulture”, 5, maggio-agosto, pp. 23-57

Perkins F., 2004: *Leibniz and China. A Commerce of Light*, Cambridge, Cambridge University Press

Robert J.A.G., 1997: *L’image de la Chine dans l’Encyclopédie*, in “Recherches sur Diderot et sur l’Encyclopédie”, 22, pp. 87-108

Sen A., 1998: *Laicismo indiano*, Milano, Feltrinelli

Spence J.D., 2010: *Il palazzo della memoria di Matteo Ricci*, Milano, Adelphi

Weil S., 2003: *Sul colonialismo. Verso un incontro tra Occidente e Oriente*, a cura di D. Canciani, Milano, Medusa