

NOEMI MAZZARACCHIO (*)

Il pensiero giuridico cinese delle origini

La Cina non ci cerca, né ci viene incontro al di là dei suoi confini... Essa resta chiusa all'interno delle sue frontiere; noi la inseguiamo fin là: ma ci chiude le sue porte; la preghiamo di lasciarci entrare ed essa lo fa in parte e con prudenza. Il fatto è che le nostre insostenibili pretese che ci permettono di giustificare sommariamente il nostro interesse, significano in realtà una delle due cose: o le nazioni civilizzate si trovano ad un gradino della scala umana talmente superiore a quello delle sue creature illetterate, che esse hanno il diritto di farne dei semplici strumenti di produzione di tè e di stoviglie; oppure noi, [...] intraprendenti... abbiamo la assoluta capacità di determinare il bene di un popolo [...] e questo ci dà il diritto di imporre i nostri punti di vista a quei poveri pupazzi di cera [...] e portarli alla sottomissione [...]. Che cosa cerchiamo?

Da un editoriale pubblicato su Times alla vigilia della Guerra dell'Opio, 6 Novembre 1840,
citato in Tibor Mende, La Cina alle spalle (titolo originale *La Chine et son ombre*).

Potremmo mai davvero *imporre i nostri punti di vista* ad una tra le più antiche civiltà del mondo? E la Cina ci è davvero *alle spalle*? Non occorre forse porre la questione di come guardare al fenomeno giuridico nell'esperienza cinese?

Da osservatori esterni, più che solo stranieri, il nostro obiettivo giuscomparatistico vuole essere quello di renderci "costruttori di ponti": in quanto "pontefici" (dal latino *pontem facere*), consapevoli che il nostro mestiere vive in bilico tra un confine e l'altro del mappamondo giuridico, potremmo, più che misurare distanze, mettere in comunicazione esperienze giuridiche diverse e, poi, prestare molta cura in un'attenta attività di "manutenzione" di questi ponti che, nel caso della Cina e del mondo estremo-orientale in genere, poggiano sul terreno della cultura e della tradizione, capitando costantemente di imbattersi in una robusta, quanto affascinante, barriera linguistica, espressione di termini e concetti non facilmente traducibili nel lessico giuridico occidentale (1).

La Cina (in lingua originale 中国 *Zhongguo*, letteralmente "Paese di centro"), in una sorta di motivo legato a rappresentazioni più o meno idealizzate di tale suo

mondo e pensiero originali, è vissuta creandosi attorno un'apparenza di unicità, rispetto al mondo europeo ed occidentale (2).

Due furono, nell'antichità, i più grandi imperi di civiltà agricola: Roma e gli Han, ed entrambi ebbero una percezione imprecisa l'uno dell'altro; Roma ebbe vaga coscienza della Cina e dei cinesi, che chiamò *Seres* cioè "gente della seta", quella merce pregiata che giungeva ai porti del Mediterraneo e che, per il suo alto prezzo, era considerata articolo di lusso e provocava periodicamente drastici provvedimenti contro il suo uso, le leggi suntuarie. Le fonti cinesi che parlano di Roma chiamano l'impero romano *Da Qin* cioè "Grande Qin", dal nome di una dinastia regnante in Cina, quasi fosse una ripetizione, in grande, dei propri predecessori, un'altra Cina.

Ad ogni buon conto, da lungo tempo la Cina, che da sola occupa un territorio immenso, vasto quasi quanto l'intero continente asiatico, si sente al centro del mondo, sarebbe autosufficiente e, in questa sua idea di superiorità (il cd. sinocentrismo) si è rivolta a curare il suo "buon governo" in termini di assoluta alterità rispetto al "barbaro" Occidente. L'Occidente, dal canto suo, ha in parte alimentato questo stereotipo interpretativo, presente - ad esempio - nelle testimonianze dei gesuiti giunti in Cina nel corso del XVI secolo.

Padre Matteo Ricci (1552-1610) scriveva della Cina come di un *regno differentissimo da tutti gli altri del mondo*, individuandone le cause principali, oltre che nelle caratteristiche fisiche del Paese (*amplissimo e ricchissimo di tutte le cose*), nella qualità della sua organizzazione politica (rivolta al *buon governo della repubblica, senza far molto caso dell'anima e delle cose dell'altra vita*), nonché in una mentalità aliena dal contatto con altre genti. Il favorevole giudizio dei gesuiti trovò larga eco nell'Illuminismo francese, contribuendo, lungo un filone all'insegna della sinofilia che da Voltaire arriva ai giorni nostri, a rafforzare l'immagine della Cina come civiltà a sé stante e di elevata reputazione.

Allo scopo di non porsi né secondo un atteggiamento sinofilo e neppure secondo un mefitico orientamento sinofobo, soccorre un corretto approccio comparatistico (3), che tenta di assumere una correlazione in termini di "parità",

ossia di equiparabilità tra i diritti, alla stregua appunto della teoria dei sistemi giuridici comparati e, prima ancora, secondo l'evidenza stessa del verbo "comparare" che, dal latino *cum*, "con" e *par*, "pari", significa "mettere alla pari". Del resto, nella lingua cinese, lo stesso termine che indica "cultura" o "civiltà" significa anche "trasformazione" e occorre in fondo in parte trasformarsi per tentare una corretta comparazione con valori e modi di vita dissimili dai propri di appartenenza.

Pur esprimendosi in tal modo quella che può chiamarsi "l'ubiquità sociale del diritto", assume specifica rilevanza, nel caso della Cina, il problema di una definizione del suo diritto specifico, a cominciare dalla possibilità stessa di definirlo.

La società cinese, fin dalle sue origini, si è mostrata estremamente refrattaria a seguire la norma scritta, privilegiando un sistema assai meno formalizzato. E, benché sia poi approdata certamente a un sistema codificato, la tradizione di quel sistema, a forti basi filosofiche, resta solida e davvero ideologizzante. Prima di ogni analisi del "sistema legale socialista a colori cinesi", è dunque assorbente il tema della tradizione confuciana.

Confucio (4) (latinizzazione del cinese 孔夫子 *Kong fuzi*, ossia "maestro Kong"), educatore vissuto tra il VI ed il V secolo a.C., nell'epoca della disgregazione dell'ordine feudale della Cina del bronzo, nel pieno della grande crisi politica e morale che distrusse la civiltà arcaica aprendo la strada all'unificazione dell'impero, apparteneva alla schiera di quei "letterati erranti", nobili decaduti esperti di riti e consuetudini, che durante i secoli della decadenza dei re Zhou assistevano i signori feudali nelle cerimonie e nella gestione politica. Il suo nome era Qiu ed era soprannominato "Collina a cratere", perché sul cranio aveva una visibile deformazione; non era un profeta, né un filosofo, ma è il padre spirituale della civiltà cinese. Il suo messaggio si rivelò la rielaborazione geniale di una morale in grado di fungere da base per la costruzione di un'organizzazione sociale e politica di grande respiro; restauratore nell'intento, fu invece un grande riformatore.

Confucio era l'uomo della regola e del rito, ed è importante non tanto per quello che realmente fu e disse, ma per quanto venne di lui ritenuto e a lui attribuito per secoli. Il suo influsso sul mondo intellettuale e politico cinese è enorme, sulla nazione esercitò una sorta di vera regalità intellettuale e morale, tant'è che, sin dal II secolo a.C., lo storico cinese Sima Qian, autore del monumentale *Shiji* (*Memorie di uno storico*), inserisce quella del Saggio non tra le *Biografie diverse* - come invece fece per Laozi, altro grande pensatore e maestro cinese, di poco anteriore a lui - ma nella parte in cui tratta delle varie casate dei signori feudali: lo considerò, infatti, un re non coronato, un re del pensiero.

Il Maestro di Lu (così come pure è chiamato, dal nome dello staterello in cui nacque) era e resta il maestro per eccellenza, il "Primo insegnante", l' "Insegnante delle Diecimila Generazioni", il primo precettore della storia cinese, colui che disse di sé: *A quindici anni ero dedito allo studio, a trenta ero saldo nell'osservanza delle norme rituali, a quaranta non avevo più dubbi, dai cinquanta compresi il decreto celeste, a sessanta sapevo ascoltare e a settanta seguivo gli impulsi del mio cuore senza incorrere in trasgressioni.*

L'espressione 子曰 (*zi yue*, "Il maestro disse") assunse lo stesso valore dell' *ipse dixit* degli aristotelici in Occidente. Anzi, spesso, per dare maggior valore ad un'affermazione, anche se elaborata o concepita secoli dopo la sua morte, non si esitava ad attribuirgliela. Per sua stessa ammissione, il Maestro Kong non pretese di fondare una nuova religione (benché la sua filosofia, istituzionalizzata nella struttura burocratica imperiale, abbia assunto nel corso dei secoli una funzione per molti aspetti analoga a quella altrove svolta dalle grandi religioni), ma piuttosto una scuola di virtù civiche e morali. Non volle mai interessarsi di questioni soprannaturali che travalicassero l'esperienza umana. Interrogato da un discepolo sul mondo degli spiriti, rispose che non riteneva necessario interessarsene e che bisognava prima pensare al mondo degli uomini, già di difficile comprensione.

Il confucianesimo non si pone problemi di ordine metafisico, e, se si interroga sul bene e sul male, lo fa soltanto nei termini di un retto comportamento,

collegando strettamente la questione al mantenimento dell'ordine sociale, mai ponendola in un orizzonte di senso trascendente.

Confucio fu un saggio pensatore politico. Intese recuperare soprattutto il valore dell'apprendimento, che egli considerava il percorso di una vita intera, a favore delle generazioni future. I suoi insegnamenti erano semplici solo in apparenza, perché, sebbene non cercasse di rivelare misteri o di trattare di principi reconditi e parlasse delle cose più comuni, quelle appartenenti all'esperienza di tutti i giorni e di ogni uomo, le sue parole ordinarie davano luogo ad un approfondimento senza fine (5).

Queste parole non costruirono una "scienza", neppure una scienza della virtù. Non costruirono nulla dal punto di vista teorico, e neppure "rivelarono" niente su un piano mistico. Le sue parole erano solo indiziarie. Il suo linguaggio era semplice, forse più di quello di Gesù o di Buddha, pur contenendo un sottile afflato mistico. L'enunciato confuciano era breve, laconico ed implicito; il metodo educativo evolutivo: realizzava cioè una comprensione a gradi, bifasica, lasciando che le sue parole si evolvessero nell'intimo dell'allievo - quasi attraversassero due fasi o due età, intervallate dal silenzio o da una spiegazione ultronea, tuttavia *de relato* (che provenisse da altri, e non dal Maestro)- in una comprensione profonda e partecipata. Confucio allontanava gli abili parlatori; non condannava la parola, ma restava prudente nell'adoperarla, trattenendola, facendone economia, liberandola lentamente. Tagliava corto con i piaceri dell'eloquenza e pure con qualsiasi possibilità di una filosofia del linguaggio; egli pensava l'evidenza (6) e in questo è la sua profondità, nel non riprodurre su un piano astratto la grande articolazione delle cose. Metteva in luce il loro fondo d'immanenza: meno diceva, più mostrava, perché aveva a cuore non la Verità (quale la intesero i Greci, indagandone), ma la regolazione della condotta, che permettesse di sposare la regolazione del mondo. Le parole confuciane non potevano che essere indicative in rapporto alle circostanze. E tanto meglio provavano quale coerenza sia costantemente operante attraverso l'incessante variazione e il rinnovamento continuo del tutto. La parola, per divenire affidabile e suscitare adesione, non serviva che fosse originale, ma che fosse corroborata dal contegno, dalla pratica

della virtù, dall'autocoltivazione della propria personalità morale. Il Maestro predicava con l'esempio. Non è "sincerità": non che l'uomo dica ciò che pensa, ma che faccia ciò che dice. I discorsi possono mancare di franchezza, ma non debbono essere fraudolenti. Non importa che la parola sia veridica, ma che sia effettiva, non smentita dagli atti. La condotta è l'unica garanzia valida. La parola dev'essere incoativa, deve solo cominciare a dire e imitare l'operazione indiretta della natura: dev'essere paragonabile alla *pioggia che cade al momento giusto* e che, senza che alcuno se ne accorga, fa crescere tutto. Il valore della parola si misura in ciò: che essa, intervenendo in modo opportuno, riesce a fecondare in noi. Una parola inutile è parola sterile e dallo scarso ascendente pratico; dunque anche una *parola ingiuntiva* (qual è quella del comando giuridico) può non servire allo scopo: per chi è retto, tutto funziona senza che si debba ordinare niente, ma chi non è retto ha un bell'ordinare, nessuno lo segue.

La capacità di trasformare il male in bene (e così *I disonesti divengono onesti*) appartiene solo all'uomo che ha capacità d'incitamento perché non è un "uomo comune", ma un "uomo superiore", che coltiva e opera la virtù. L'uomo confuciano non è solo un "animale razionale o sociale", ma un essere estetico, storico, politico, metafisico (perché le relazioni umane esprimono le relazioni con il divino e, a proprio modo, lo sottintendono) e culturalmente integrato, in grado di pensarsi sempre all'interno della comunità sociale e governativa o civile di riferimento. Un'educazione riuscita comprende sì l'approfondimento delle conoscenze, ma anche il perfezionamento delle qualità morali: *Chi rispetta non offende, chi è magnanimo si guadagna le folle, chi è sincero ottiene la fiducia degli altri, chi è sollecito porta a compimento, chi è generoso è adatto a governare gli uomini.* E ancora, *Un gentiluomo porta alla luce quel che c'è di buono nella gente, non quel che c'è di cattivo. Un uomo volgare fa il contrario poiché La virtù del gentiluomo è quella del vento e la virtù del popolo quella dell'erba. E l'erba si piega solo al vento.*

Tale pensiero, rinvenuto nei *Dialoghi*, sarà sviluppato dal primo continuatore di Confucio, Mencio (372 – 289 a.C.) (7) - che sembrerebbe in rapporto a Confucio come Platone a Socrate -, nella teoria del "mandato celeste", attribuendo agli strati feudali in sottordine (il popolo) una sorta di diritto di resistenza al sovrano, un

"potere negativo": *Gli oppressori e gli scellerati sono uomini comuni. Ho sentito dire che è stato punito un individuo di nome Zhou, non che è stato mandato a morte un sovrano*, si legge da uno scritto di Mencio. Michelangelo avrebbe scritto, nel Cinquecento italiano, con un'immagine di estrema bellezza e vividezza: *Come fiamma più cresce più contesa dal vento, ogni virtù, che il cielo esalta, tanto più splende quant'è più offesa*. La dottrina politica di Mencio legittimò la fine dell'impero Zhou, così prediletto da Confucio nell'epoca del suo massimo fulgore.

Alla base del suo insegnamento stava l'autorità indiscutibile degli antichi: nei *Dialoghi* (o *Analecta*) si legge infatti: *Confucio disse: Io tramando e non creo, credo negli Antichi e li amo*. Fu Confucio, in particolare, a redigere e divulgare per primo le regole del 礼 *li* ed è importante sottolinearlo: il confucianesimo fondò la legittimazione del *li* sull'autorità morale degli antichi, un'autorità che né la disgregazione del regno arcaico né i sedicenti legislatori degli stati federati potevano intaccare.

Alle origini del diritto cinese, il rito aveva un'importanza enorme, ed il rito era il *li* (8). Nella sua forma originaria, il pittogramma 礼 *li* rappresentava un vaso rituale al cui interno erano contenuti due pezzi di giada: il *li* era il rituale religioso del clan dei Zhou, ed in un primo periodo la parola probabilmente stette ad indicare le regole proprie di una corretta esecuzione dei sacrifici e delle altre cerimonie. I riti erano il calco visibile dei movimenti misteriosi dell'universo, e conformarsi al rito significava conformarsi all'ordine del mondo. Gradualmente, poi, acquisì il significato di regola, o di sistema di regole, di comportamento seguite dal gentiluomo (in cinese 君子 *junzi*). Secondo una famosa massima, contenuta nell'antichissimo 礼记 *Liji* (il *Documento sui riti*, un classico della letteratura cinese), poi rivisitata e reinterpretata dai pensatori confuciani posteriori, *il li non si abbassa sino al popolo, il fa non sale sino ai signori* (礼不下庶人, 法不上大夫): né il popolo né i barbari potevano accedere alle regole del *li*.

Il *li* (9) era la consuetudine della casa reale e, indirettamente, della casta dei signori e, dunque, la fonte principale della disciplina dei rapporti tra i pochi uomini dotati di una propria "soggettività giuridica".

Il *fa* (10) costituisce, per il comparatista, la più vicina approssimazione disponibile, nella cultura tradizionale cinese, alla nozione occidentale di diritto positivo. Oggi, anche nei suoi composti 比较法 *bijiaofa* (diritto comparato), 民法 *minfa* (diritto civile), 刑法 *xingfa* (diritto penale), 法律 *faliu* (legge in senso formale) ha assunto il significato di diritto in senso oggettivo. Nel cinese classico, però, la sua accezione era più ridotta e definiva principalmente la legge prodotta e applicata dagli organi del potere imperiale; anzi la parola ebbe probabilmente origine nella procedura penale e, nella sua accezione originaria, indicava la sanzione penale-militare, la pena corporale, inflitta dai re Zhou.

Il primo grande dizionario cinese, composto intorno all'anno 100 d.C., recita: "Fa è la pena". Soccorre a tal proposito anche l'analisi filologica. Nel cinese classico, infatti, l'ideogramma 法 *fa* era scomponibile graficamente in due parti: nella parte sinistra erano tre tratti, simbolo di tre gocce d'acqua; a destra, invece, il verbo 去 *qu* (andare, andar via). Nella sua versione arcaica, su ossa e bronzi, conservava anche un terzo elemento: un unicorno, animale mitico, che, secondo la leggenda, il ministro Gao Yao utilizzava come ausiliario per giudicare i casi penali. Se, durante il processo, l'unicorno toccava con il suo corno l'imputato, ne dichiarava infallibilmente la colpevolezza.

Una interpretazione tradizionale del carattere *fa*, per certi aspetti giusnaturalistica, legge nell'ideogramma il contenuto uniformatore della legge (e in special modo della pena), che "livella come l'acqua che scorre"; altra tesi più recente vi intravede l'esilio, l'allontanamento (una tra le sanzioni primarie di molte civiltà arcaiche) e le aspersioni rituali che probabilmente accompagnavano l'esercizio della funzione giudiziaria. E, diversamente da quanto fecero altre culture (quelle mesopotamiche e mediterranee, ad esempio), i cinesi non attribuirono mai la redazione delle leggi ad un legislatore celeste. All'opposto, la storiografia classica attribuisce l'invenzione del *fa* ad un popolo di barbari, i Miao (11), che non essendo in grado, diversamente dai cinesi, di seguire spontaneamente i riti e l'ordine naturale, *inventarono cinque pene crudeli* (le 五刑 *wu xing*, i cinque castighi o supplizi, ossia la morte, la castrazione per l'uomo, la segregazione per la donna, l'amputazione dei piedi, l'amputazione del naso, la

marchiatura del volto) *cui dettero il nome di fa*, tanto severamente applicate e in modi talmente crudeli da provocare - narra questa antica leggenda - le ire divine, che portarono allo sterminio del popolo Miao *affinché non vi fossero più loro discendenti*. L'istituzione legislativa ebbe dunque un'origine infamante. Il *fa* era punitivo.

I signori feudali non si consideravano sottoposti alle leggi positive. Il *li* costituiva il "codice d'onore" dei gruppi dominanti e il *fa* gli ordini emanati da un'autorità alla cui obbedienza era tenuta la massa della popolazione. Il *li* proveniva dalla saggezza degli antichi, e non dall'imperio del governante. Quanto il *fa* era punitivo, tanto il *li* era preventivo, e, basandosi sul rispetto dei riti e delle gerarchie, prima principale regola morale del pensiero confuciano, divenne anche il parametro di riferimento della riflessione sulla giustizia (un ideale di armonia), mentre il *fa*, relegato a margine, venne ad occupare una posizione, in certa misura malvista, tra gli strumenti di governo. Il diritto scritto veniva ritenuto da Confucio uno dei più tardivi e inefficaci strumenti di controllo sociale a disposizione del governante (un male necessario), preferendosi il governo dell'uomo (人治 *renzhi*) a quello della legge (法治 *fazhi*), e della regola morale e rituale a quella giuridica. *Se lo dirigi con le leggi e lo domini con le pene, il popolo disobbedirà e non proverà vergogna; se lo dirigi con la virtù e lo domini con i riti, il popolo avrà pudore e si sottometterà alle regole*. La letteratura cinese classica contiene poi un altro aforisma: *Quando uno Stato sta per perire produce molte leggi* (12).

La continua osservanza dei doveri e dei riti finiva col cancellare nell'uomo la sua personalità; detto altrimenti, il sistema confuciano tendeva, nel doveroso e sentito rispetto verso le gerarchie (la scala gerarchica nella parentela, come nei pubblici uffici, ad esempio), al totale annientamento della personalità giuridica individuale, che fu invece sempre - anche nel periodo del più feroce assolutismo imperiale - in onore presso i Romani. Vigeva un ferreo principio di differenziazione sociale, che imponeva a ciascun individuo una serie di doveri, variabili, così come determinata dalle 五伦 *wu lun* (le "cinque relazioni") confuciane (13): quella tra sovrano e suddito, tra padre e figlio, tra marito e moglie, tra fratello maggiore e fratello minore, tra amico (più anziano) e amico. I confuciani non sono mai stati moderni democratici ugualitaristi, hanno sempre dimostrato un raffinato senso del decoro, del rispetto e della gerarchia. Non trovavano spazio i diritti. Nessuna di queste relazioni era ispirata al principio

dell'eguaglianza tra i soggetti, ma cristallizzava l'ordine delle precedenze; persino l'ultima (tra amico e amico), apparentemente l'unica a svolgersi su un piano paritario, prevedeva invece una rigida gerarchia, fondata sull'età o sulla posizione sociale. Confucio auspicava che ciascuno si comportasse rispettando spontaneamente le gerarchie in tal modo stabilite ed esercitando in ogni rapporto la virtù ad esso appropriata, prime fra tutte l'umanità e la benevolenza.

Che il principe sia principe, il ministro ministro, il padre padre e il figlio figlio è il principio confuciano che più marca la distanza dalla nozione cristiana del valore assoluto della "persona umana", svincolato dalle disuguaglianze legate alla struttura della società. Tale senso della rettitudine e della "giustizia", inculcato nel 君子 *junzi* (il gentiluomo) attraverso un'educazione adeguata, era ben più completo ed efficiente di quello che avrebbe potuto derivargli da una preparazione specializzata come quella giuridica. Ciascuno avrebbe saputo quale condotta tenere in ogni circostanza e non vi sarebbe stato bisogno di leggi e di sanzioni. Questa forma di vita sociale tradizionale si perpetua tutt'oggi in Cina ed è per alcuni la causa principale del ritardo di questo grande Paese: ancora oggi è difficile per un cinese, in patria come all'estero, stabilire rapporti con persone al di fuori della propria cerchia di relazioni.

Questo modello di prossimità gerarchica, questo tipo di rapporti familiari e parafamiliari, fa dell'intero mondo cinese un vasto intreccio di parentele, e ciò rende radicalmente impossibile ogni emancipazione degli individui e dei gruppi sociali. La mentalità confuciana non rinuncia alla convinzione che si è sempre radicati nelle proprie "famiglie". La società cinese è fortemente strutturata in assetti comunitari (famiglia, clan, villaggio, corporazione, gruppo di lavoro), il centro dell'ordine etico è costituito dalla comunità di riferimento e l'armonia delle relazioni sociali fonda, quasi assumesse valore tipicamente normativo, l'ideale di buon governo.

Quest'idea di società armonica, secondo una "relazione parte-tutto", circumnaviga volentieri le sue contraddizioni (14). L'atteggiamento dei popoli dell'Asia orientale, detti appunto "popoli confuciani" per l'eredità culturale che tutti li accomuna, aderisce a visioni del mondo e canoni comportamentali molto differenti (al punto da essere riassunti nella locuzione *Asian values*, in opposizione ai *Western values*).

La tradizione di pensiero orientale è rimasta fedele all'idea di un "mondo naturocentrico del divenire": in contrasto con il dualismo prima platonico (tra idee e apparenza sensibile), poi cristiano (tra spirito e corpo) e, in età moderna, scientifico-cartesiano (tra mente e materia), uno tra i principî cardine del sistema di pensiero sinico è quello di unità e di armonia. La ricerca dell'armonia deve prevalere e va preservata nell'esistenza e nelle relazioni umane, privilegiandosi la ciclicità del corso naturale delle cose e delle vicende umane, in una sorta di rifiuto del concetto di assoluto.

Altrimenti detto, principio cardine del pensiero logico aristotelico è quello di non contraddizione, dove non si ammette (logicamente) che un'affermazione e la sua negazione possano essere vere entrambe, derivandone un atteggiamento mentale dell'*aut-aut*, ovvero di alternativa dicotomica tra opposti (giusto o sbagliato, vero o falso, bene o male, ragione o torto).

Diversamente, nei Paesi estremorientali si riscontra un modo di ragionamento retto dalla logica del cambiamento (15), dal principio di contraddizione, dalla complementarità degli opposti, dal principio di mutamento. Data la mutevolezza delle cose, queste esistono anche e contemporaneamente in uno stato che è già un momento della loro trasformazione in qualcosa d'altro, di diverso e di contrastante, per cui ciò che è nuovo è anche vecchio, ciò che è buono è anche cattivo, ciò che è forte è anche debole, e così via. In un mondo in continua trasformazione, il mutamento (in cinese 易 *yi*) è riconosciuto perenne e forza stessa della vita. E questo, nell'arte e nella pratica meditativa, si è raffigurato con il simbolo dello 阴 *yin* (luna) e dello 阳 *yang* (sole), un cerchio per metà bianco e per metà nero, ma che nella sua metà bianca contiene un puntino di nero e nella parte nera contiene un puntino di bianco (16).

Nulla è insomma totalmente bianco o totalmente nero. *Yin* e *yang* non rappresentano la distinzione tra bene e male quale si incontra nel mondo giudeo-cristiano. Se pure diciamo che *yin* è principio negativo, in questo aggettivo non c'è alcun giudizio di valore, così come non c'è, ad esempio, quando si definisce negativa una delle due polarità dell'energia elettrica. Nulla è rigorosamente delineato e

distinguibile. Questo impedisce di risolvere sempre e comunque la contraddizione, o, come diremmo noi, di superarla nella sintesi di tesi e antitesi. Il mondo sinico preferisce la circolarità del ragionamento, avente a sfondo la dimensione mutevole, relazionale e quindi relativa delle cose; è una civiltà "dell'et-et", o "del ma anche". La contraddizione non fa scandalo, è irrilevante e *in re ipsa*, ampiamente accolta tale qual è. E, si badi, tale relativismo concettuale del pensiero e ragionamento in stile confuciano ha particolare rilievo per un'analisi del diritto cinese.

Mao Zedong scrisse un saggio intitolato *Sulla contraddizione* e il pensiero di Mao, ricordato nel proemio e in alcuni articoli della Costituzione della Repubblica popolare cinese, è tra le linee guida dell'azione di governo nel Paese. L'attuale dirigenza cinese considera il proprio Paese "comunista, ma anche capitalista" e discute di "socialismo di mercato" (il cosiddetto "socialismo a colori cinesi") o di "modo di produzione asiatico".

In questa imponente dimensione storico-culturale, dove affondano le radici di ogni ulteriore sviluppo teorico-pratico, esiste l'armonia della diversità e la politica prevale sulla regola astratta.

In Cina, dopo alterne vicende, persino riabilitandone la figura dopo un'aspra e severa campagna anticonfuciana – intorno al 130 a.C. l'imperatore Wu della dinastia Han rese i testi confuciani l'ortodossia di Stato e quest'assetto venne mantenuto fino al 1905 - Confucio è venerato, oggetto del culto ufficiale di milioni di cinesi. Il maestro di poche parole, un uomo di fede senza Dio, un credente che credeva solo nell'uomo e nella condizione ultima di gioia e di pace, ha generato una prospettiva religiosa laica, soprattutto etica ed umanistica, una religione civile (17).

Quale potrebbe essere l'eredità spirituale più bella e innovatrice del pensiero di Confucio per il nostro Occidente emancipato e secolarizzato? Forse la stessa preoccupazione che animò il cuore inquieto di Confucio: imparare ad essere umani.

- (1) Si veda LUIGI MOCCIA, *Il diritto in Cina. Tra ritualismo e modernizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2009, p. 11 sgg.
- (2) Si veda LUIGI MOCCIA, *Il diritto in Cina. Tra ritualismo e modernizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2009, p. 40 sgg.
- (3) Si veda LUIGI MOCCIA, *Il diritto in Cina. Tra ritualismo e modernizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2009, p. 67 sgg.
- (4) Si vedano LUIGI MOCCIA, *Il diritto in Cina. Tra ritualismo e modernizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2009, p. 120 sgg.; RENZO CAVALIERI, *La legge e il rito. Lineamenti di storia del diritto cinese*, Franco Angeli, Milano, 2001, p. 41 sgg.; GEORGE FOOT MOORE, *Storia delle religioni*, Laterza, Bari, 1951, p. 322 sgg.; MAURIZIO SCARPARI, *La concezione della natura umana in Confucio e Mencio*, Cafoscarina, Venezia, 1991, p. 27 sgg.; MAURIZIO SCARPARI, *Il confucianesimo. I fondamenti e i testi*, Einaudi, Torino, 2010, p. 10 sgg.; MARCEL GRANET, *Il pensiero cinese*, Adelphi, Milano, 2011, p. 353 sgg.
- (5) Si veda FRANCOIS JULLIEN, *Il saggio è senza idee o l'altro della filosofia*, Einaudi, Torino, 2002, p. 57 sgg.
- (6) Si veda FRANCOIS JULLIEN, *Il saggio è senza idee o l'altro della filosofia*, Einaudi, Torino, 2002, p. 183 sgg.
- (7) Si veda LUIGI MOCCIA, *Il diritto in Cina. Tra ritualismo e modernizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2009, p. 135 sgg.; MAURIZIO SCARPARI, *La concezione della natura umana in Confucio e Mencio*, Cafoscarina, Venezia, 1991, p. 27 sgg.; MARCEL GRANET, *Il pensiero cinese*, Adelphi, Milano, 2011, p. 354 sgg. e p. 414 sgg.
- (8) Si veda LUIGI MOCCIA, *Il diritto in Cina. Tra ritualismo e modernizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2009, p. 85 sgg.
- (9) Si veda RENZO CAVALIERI, *La legge e il rito. Lineamenti di storia del diritto cinese*, Franco Angeli, Milano, 2001, p. 34 sgg.
- (10) Si veda RENZO CAVALIERI, *La legge e il rito. Lineamenti di storia del diritto cinese*, Franco Angeli, Milano, 2001, p. 29 sgg.
- (11) Si veda LUIGI MOCCIA, *Il diritto in Cina. Tra ritualismo e modernizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2009, p. 15 sgg.
- (12) Si veda LUIGI MOCCIA, *Il diritto in Cina. Tra ritualismo e modernizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2009, p. 91 sgg.
- (13) Si veda LUIGI MOCCIA, *Il diritto in Cina. Tra ritualismo e modernizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2009, p. 58 sgg.
- (14) Si veda LUIGI MOCCIA, *Il diritto in Cina. Tra ritualismo e modernizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2009, p. 45 sgg.
- (15) Si veda LUIGI MOCCIA, *Il diritto in Cina. Tra ritualismo e modernizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2009, p. 49 sgg.
- (16) Si veda MARCEL GRANET, *Il pensiero cinese*, Adelphi, Milano, 2011, p. 354 sgg. e p. 87 sgg.

(17) Si veda LUIGI MOCCIA, *Il diritto in Cina. Tra ritualismo e modernizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2009, p. 143 sgg.

(*) NOEMI MAZZARACCHIO è laureata in Giurisprudenza presso il relativo Dipartimento dell'Università di Napoli Federico II, con tesi sulla Costituzione della Repubblica popolare cinese, e collabora alle attività didattiche della cattedra di *Diritto pubblico comparato*.