

AMINA CRISMA

UMANITÀ: UNA NOZIONE
ESCLUSIVAMENTE OCCIDENTALE?
RIPENSARE OGGI I DIRITTI UMANI
CON RISORSE DELLA CINA ANTICA

Dedico questo mio scritto alla memoria di mio marito, Vittorio Capecchi, mio compagno di vita e di letture, scomparso il 29 luglio scorso, e alla sua umanità generosa e inclusiva, profonda e dolce, che continua a illuminare la mia esistenza.

**1. UMANITÀ: UNA NOZIONE ESCLUSIVAMENTE OCCIDENTALE?
QUALCHE PRELIMINARE CONSIDERAZIONE DI METODO E DI CON-
TESTO.**

È possibile oggi provare a formulare un'idea di umanità che non si configuri come la mera proiezione di categorie esclusivamente occidentali, che non costituisca unicamente il frutto di una *nostra* specifica tradizione di pensiero?

Tutta una vasta letteratura si interroga su questo tema controverso e vivacemente dibattuto, attenta a scandagliarne le problematiche implicazioni di carattere filosofico (cfr. ad es. Kozlarek 2020; Rösen 2013; Roetz 2013; Marramao 2003, 2017; Jullien 2011; Jervis 2005; Nussbaum 1997). Non ho spazio qui per addentrarmi in una disamina di tali discussioni, sulle cui tematiche ho avuto nel corso degli anni varie occasioni di confronto con diversi maestri, amici, interlocutori (sinologi, filosofi, storici,

antropologi, sociologi, teologi, fra i quali Anne Cheng, Maurizio Scarpari, Pier Cesare Bori, Giangiorgio Pasqualotto, François Jullien, Giacomo Marramao, Nicola Gassbarro, Eligio Resta, Paolo Prodi, Vito Mancuso) e al cui proposito rinvio alle sintesi che ne ho offerto in alcuni miei lavori (cfr. Crisma 2008; 2016 ; 2017).¹ Penso sia più utile, ai fini del discorso che intendo svolgere qui, cercare di cogliere alcune generali tendenze che mi pare sia dato registrare in proposito, e che mi sembrano configurare una sorta di senso comune diffuso, per procedere poi a indicare una modalità di confronto con la tradizione cinese che ho elaborato nel corso degli anni attraverso la pratica, condivisa con tante persone diverse, della lettura e della riflessione.²

Nel dialogo con gli studenti dei miei corsi e con il pubblico dei miei seminari, mi accade spesso di avvertire una radicata – e crescente - diffidenza verso ogni sorta di possibile prospettiva universalistica. Sovente essa è percepita ed effigiata come una surrettizia, astratta, imperialistica *reductio ad unum*, come un'uniformante omologazione globale, negatrice della pluralità e delle differenze di linguaggi e di culture degli esseri umani. Ad alimentare un diffuso scetticismo in proposito, per quanto mi è dato constatare, hanno senza dubbio contribuito molteplici tragiche esperienze di questo ventennio, dal dilagare delle violenze fondamentaliste alle guerre intraprese per “l'esportazione della democrazia”. Vi ha verosimilmente concorso inoltre anche un generale atteggiamento che si può sinteticamente descrivere come stanchezza dell'Occidente, *lassitude de l'Occident* (Cheng 2009: 1-13), ossia come caratteristica temperie in cui l'*Homo europaeus* si trova a riflettere problematicamente sui numerosi, inequivocabili sintomi della propria stanchezza e del proprio declino (Prodi 2015a; 2015b).³ Tutto ciò ha in varia misura favorito il propagarsi della retorica altisonante e onnipervasiva di un essenzialismo culturale che concepisce le Culture come entità metafisiche e metastoriche, compatte, monolitiche, reciprocamente impermeabili e impenetrabili, e ai cui fautori sarebbe peraltro opportuno sommessamente rammentare, come fa l'antropologo Marco Aime, che “a incontrarsi, o a scontrarsi, non sono le culture, ma le persone” (Aime 2004: 25).

Il tentativo che cercherò di attuare in questa mia riflessione sarà appunto quello di raccogliere l'esortazione metodologica implicata da tale stimolante osservazione, os-

1 Per un'articolata rappresentazione di tali incontri interdisciplinari e di tali percorsi dialogici, cfr. inoltre www.unibo/sitoweb/amina.crisma e www.aminacrisma.it.

2 Fra gli spazi di conversazioni che ho frequentato più a lungo, voglio ricordare in particolare i seminari del gruppo di lettura di Bologna *Una Via* promossi e animati da Pier Cesare Bori, di cui parlo nella voce che gli ho dedicato in www.pensierofilosoficoreligiosoitaliano.org, e quelli di *Simplegadi* a Padova, promossi e animati da Giangiorgio Pasqualotto, con la partecipazione di Marcello Ghilardi, Emanuela Magno, Silvia Voltolina, la cui esperienza è confluita in opere collettanee a cui ho contribuito (cfr. Pasqualotto 2008; Magno/Ghilardi 2016).

3 Mi pare importante sottolineare come nei testi sopra richiamati il compianto amico e maestro Paolo Prodi ponga in rapporto il *tramonto dell'Occidente con la fine della rivoluzione*, ossia con il venir meno della tensione trasformatrice ed emancipatrice che ha dinamicamente caratterizzato le pagine migliori della sua storia (cfr. Crisma 2015).

sia l'invito a misurarsi non con quelle astrazioni disincarnate che chiamiamo "Culture", bensì con le individualità corpose e concrete che sono i testi, e con le loro parole: i testi, che occorre catturare «vivi e frementi come i pesci del *Zhuangzi* nell'acqua del Dao», «vifs et frétilants tels les poissons du *Zhuangzi* dans l'eau du Dao», secondo la splendida formulazione di Anne Cheng (Cheng 2009: 33), e le parole, «che sono i corpi del pensiero», come diceva con pregnante espressione il nostro Giacomo Leopardi (Leopardi 1991: I, 989).

Per revocare in dubbio le fragorose retoriche culturaliste oggi predominanti, che la *digital cage* di cui siamo prigionieri amplifica e dilata a dismisura, credo non sia il caso di contrapporvi altrettanto clamore e altrettanto fragore polemico, come spesso avviene negli scenari odierni della comunicazione corrente, quanto piuttosto di adottare un diverso atteggiamento, sul modello del *wuwei* 无为 taoista, che consiste non nell'opporre all'avversario una forza uguale e contraria, in una spirale che si autoalimenta senza fine, ma in un radicale mutamento di passo, incentrato non su uno stentoreo e assertorio proferire, quanto piuttosto su un porsi in ascolto.

Si tratta di porsi in umile ascolto di antichissime fonti, come ci insegna – e ricorro qui ancora una volta ad Anne Cheng - quella straordinaria *école d'humilité* che è la pratica testuale (Cheng 2009:33), ossia la lettura condivisa, il commento dei testi, la traduzione. Come ci ha ricordato Paul Ricoeur in un memorabile confronto con François Jullien (Ricoeur 2003: 211-233), da due millenni, sono state quelle le vie maestre dell'incontro interculturale, in cui orizzonti di linguaggio e di pensiero diversi hanno infaticabilmente cercato di parlarsi e di intendersi (magari a volte anche fraintendendosi), e hanno intrecciato scambi e mutue relazioni, non come entità astratte e reificate, ma come esperienze dialogiche concrete di soggetti concreti che praticavano la lettura, la traduzione e l'interpretazione delle fonti come esercizio spirituale, e come fertile risorsa per la trasformazione di sé, e del mondo (cfr. Crisma 2015; 2016). Sono tali percorsi che hanno saputo costruire esperienze mondiali e globali attraversando distanze talora immense, come ci mostrano tanti esempi diversi, dalla Bibbia dei Settanta e dalla Vulgata all'universo plurisecolare delle traduzioni buddhiste sulla Via della Seta (Zacchetti 2000 : 12-43),⁴ dalla stele di Xi'an, prima attestazione del cristianesimo in lingua cinese in epoca Tang (Nicolini-Zani 2022: 24-78), alle versioni dei classici confuciani elaborate nel XVII secolo dai gesuiti, che hanno fondato la sinologia e che hanno fatto scoprire per la prima volta a un'Europa stupita e ammirata la grandezza del magistero di Confucio (cfr. Meynard 2015; Crisma 2012a).

È dall'umile esercizio della lettura, della traduzione, dell'interpretazione dei testi

4 Colgo l'occasione per rendere omaggio alla memoria dell'amico Stefano Zacchetti, prematuramente scomparso nel 2020, grande studioso delle traduzioni cinesi del Canone buddista, che dopo aver insegnato negli atenei di Padova e di Venezia ed essere stato ricercatore e docente all' [International Research Institute for Advanced Buddhology](#) della Soka University di Tokyo è stato professore all'Università di Oxford (cfr. Crisma 2020d).

che credo dobbiamo sommessamente ripartire, per cercare e ritrovare l'idea di un'umana ecumene fraterna, solidale e dialogante. Non per illuderci che essa possa trionfare sulle brame dei “pastori d'uomini avidi di massacri”, come Mencio, il più fedele interprete di Confucio (IV secolo a.C.), lucidamente definiva i sovrani del suo tempo, i sanguinari re dell'epoca degli Stati Combattenti incessantemente dediti ai massacri, dei quali il più abile e spietato riuscì a fondare l'impero nel 221 a.C. (Crisma 2004): purtroppo quest'idea di pacifica e armoniosa convivenza e di umana fraternità immaginata da menti nobili e audaci non è mai riuscita a imporsi, né in Occidente né in Cina, né nel passato né in questo cupo presente dove essa sembra più che mai smarrita. E tuttavia, proprio per questo credo sia nostro dovere tenere acceso in un mondo devastato, come sappiamo, come possiamo, questo tenue, esilissimo barlume di speranza da affidare alle generazioni future.

Se non lo faremo, ci saremo completamente arresi al dispotismo di una realtà effettuale in cui l'unico universalismo ammesso è quello dell'universale reificazione, degli illimitati imperativi produttivistici, del mercato e del consumo, e in cui trionfano ovunque guerre e conflitti, la ferocia belluina di insaziabili volontà di potenza, la sistematica prevaricazione sugli inermi, la violenza fisica e verbale dello sciovinismo, del fondamentalismo, di un sempre risorgente - e più che mai atroce - antisemitismo, la crudeltà senza fine degli stupri e del massacro degli innocenti (Crisma 2022b).

Se vogliamo osare immaginare un altro mondo possibile, e non soccombere all'orrido dispotismo del presente, dobbiamo volgerci indietro per poter guardare avanti, come proponeva Walter Benjamin (Benjamin 2014: 27-45), ossia dobbiamo rintracciare nelle antiche fonti la speranza per il futuro che esse ci affidano - sempre viva, sempre attuale, tanto insopprimibile quanto perennemente inadempita - di una diversa convivenza umana. Un'aspirazione che è compendiabile in una densa, antichissima formula cinese di valore universale: *tianxia taiping* 天下太平, “la pace suprema sotto il cielo” (Crisma 2022).

Ma, a scampo di equivoci, quando evochiamo questo nobile ideale, dobbiamo essere pienamente consapevoli che esso, che è un'istanza irrinunciabile di una moltitudine di esseri umani di ogni epoca e di ogni latitudine, non si è mai concretizzato nella realtà, e che il cuore di tenebra della violenza e della volontà di potenza lo ha costantemente contrastato e spesso sopraffatto, in Cina non diversamente che altrove (Crisma 2018b). Il mito di una Cina della perenne armonia, pacificata e pacificatrice, retta da un sovrano amorevole, “madre e padre del/per il popolo” (*wei min fu mu* 为民父母), come recita un'antica, suggestiva formula, ieri come oggi non è che la Grande Narrazione magniloquente e autocelebrativa di cui si ammantava un potere che ieri come oggi mantiene come proprio riferimento cruciale, piuttosto che l'umanesimo confuciano di cui esibisce costantemente e accortamente la retorica, la spietata efficacia dei metodi caratteristici del legismo, ferrea disciplina autoritaria sorta nell'antichità e fonte ispiratrice del Primo Imperatore e delle istituzioni imperiali, le cui uniche finalità ieri come oggi sono la potenza dello Stato e il controllo totalitario sui

sudditi (Crisma 2018c; Scarpari 2023).

Che si tratti di Cina o di Occidente, sono convinta che «nostro compito è la demistificazione del potere» (Prodi 2015a: 11), e che in questo senso dovremmo cercare di far buon uso della *parresia*, di quella parola franca e aperta di cui ci parlava Michel Foucault in riferimento alla Grecia antica (Foucault 2005), e di cui ci offrono esempi pregnanti, come vedremo, i grandi maestri della Cina degli Stati Combattenti.

2. LE PAROLE DELLA CINA ANTICA CHE DESIGNANO L'UMANA ECUMENE

Dopo queste necessarie, ineludibili precisazioni, riprendo il filo del mio discorso ripartendo, come sopra preannunciavo, dalla considerazione di alcune parole chiave. Un'antica, densa parola in cui ci siamo già imbattuti designa nella Cina antica l'umana ecumene: è *tianxia* 天下, letteralmente “tutto quanto sta sotto il cielo”, o “tutti quanti stanno sotto il cielo”, ossia il mondo. Questo vocabolo oggi è tornato in auge, e ricorre nelle Grandi Narrazioni identitarie intorno alla Sinità di cui si fa interprete il governo cinese per designare il mondo come spazio di assertività cinese (come si usa dire con grazioso eufemismo) ossia come spazio in cui affermare la centralità della Cina e il fiero dispiegarsi della sua immensa potenza (Crisma 2018b; 2018c; 2020). Anche nell'antichità, come si è avuto modo sopra di ricordare, il *tianxia* corrispondeva, in talune importanti correnti di pensiero quali il succitato legismo come nella realtà effettuale dell'agire politico dei sovrani dell'epoca degli Stati Combattenti in generale e del Primo Imperatore in particolare, allo spazio del dispiegarsi di una energica e risoluta volontà di potenza. Ma non era questa la sua sola accezione: nelle fonti classiche confuciane tale parola era usata piuttosto per significare l'unità e la fraternità dell'umana ecumene (Crisma 2015: 45-58). In questo senso, il *tianxia* è soprattutto lo spazio in cui si dispiega *ren*, usualmente reso come “senso dell'umanità”, vocabolo chiave del magistero confuciano sul quale converrà ora adeguatamente soffermarsi.

Termine al contempo descrittivo e prescrittivo, in quanto da un lato registra atteggiamenti di benevolenza verso gli altri oggettivamente constatabili negli esseri umani, e dall'altro implica l'esortazione a valorizzarli e ad estenderli costantemente in un assiduo percorso di perfezionamento morale in cui ciascuno si deve continuamente impegnare, *ren* è la parola più frequentemente ricorrente nei *Lunyu*, i *Dialoghi* di Confucio, in cui se ne annoverano oltre 300 occorrenze. Essa è nella maggior parte dei casi oggetto di definizioni non astratte ma circostanziali, in riferimento a contesti precisi; ma non ne mancano peraltro anche icastiche formulazioni di carattere generale, come le seguenti, fra le quali compare significativamente la regola aurea, di validità universale, che notoriamente si ritrova in molte grandi tradizioni d'Occidente e d'Oriente, ed è presente l'affermazione della universale fraternità umana:

Fan Chi domandò che cosa fosse *ren* 仁 .

Il Maestro rispose: “Amare gli esseri umani” (*ai ren* 爱人).

(*Lunyu*, 12.22, trad. Crisma 2004: 31)

“Ciò che non vuoi sia fatto a te, non farlo ad altri.”

(*Lunyu*, 15.23, trad. Crisma 2004: 31)

Sima Niu disse: “Tutti gli uomini hanno fratelli. Io soltanto ne sono privo.”

Zi Xia rispose: “Morte e vita sono in mano al destino, ricchezze ed onori dipendono dal Cielo. L'uomo di valore è riverente, rispettoso verso gli uomini e riverente verso i riti, sicché tutti entro i Quattro mari gli sono fratelli.”

(*Lunyu*, 12.5, trad. Crisma 2004: 34)

3. *REN* COME UNIVERSALE CONCRETO E COME CAMPO DI TENSIONI.

Ren, il “senso dell'umanità” nei *Lunyu* è universale, e tuttavia al tempo stesso è circoscritto in ruoli concreti e specifici. La generale prescrizione che ne deriva è l'esortazione al “debito amore”, ossia a un atteggiamento amorevole e benevolo *erga omnes*, e tuttavia tale universale benevolenza viene ad essere declinata in comportamenti differenziati, in rapporto a diversi ruoli rivestiti nella gerarchia familiare e sociale e a diversi gradi di prossimità e di distanza nelle relazioni interpersonali.

Dunque *ren* è amare tutti gli esseri umani, però non concepiti come “prossimo astratto”, bensì sempre considerati in rapporto a ruoli concreti e specifici di superiori/inferiori, anziani/giovani, prossimi/distanti, e così via. Nondimeno, è una nozione che tutti include, senza eccezioni, sotto il cielo, nello spazio del *tianxia*, e corrisponde a un vivo sentimento di fraternità solidale, come si può evincere dai densi passi dei *Dialoghi* di Confucio sopra citati. Gli esseri umani in tale prospettiva non sono concepiti come monadi isolate, bensì come entità eminentemente, costitutivamente e intrinsecamente relazionali, e questa relazionalità intrinseca e costitutiva ha il suo modello nella reciprocità che ispira il rapporto genitori/figli: come i genitori accudiscono premurosamente i figli quando questi sono bimbi bisognosi di cure, così i figli a loro volta restituiscono tale premurosa accudienza ai genitori quando questi divengono fragili vecchi, e tale modello di comportamento, ispirato dalla gratitudine e che trova espressione nella cura amorevole, si irradia dall'ambito familiare all'intera realtà sociale. La pietà filiale (*xiào* 孝) implica altresì il rispetto dei giovani per l'*auctoritas* degli anziani, atteggiamento che nei *Dialoghi* è dichiarato essere l'autentico fondamento dell'intero ordine sociale, poiché si proietta dalla famiglia alla società intera: come si asserisce assai enfaticamente in *Lunyu* 1.2, il figlio devoto non potrà che essere un suddito obbediente e totalmente alieno da comportamenti sediziosi (Crisma 2020c: 19-49).

Nel campo semantico descritto da *ren* si disegna quindi con grande nettezza una possente istanza ordinatrice che configura una gerarchia tradizionale alle cui convenzioni Confucio prescrive di attenersi; e questo ben noto versante del suo insegnamento è stato fra l'altro, com'è altrettanto noto, oggetto delle aspre critiche (per vari versi non ingiustificate: basti citare, fra gli aspetti contestati, la patriarcale subordinazione,

oltre che dei giovani agli anziani, delle femmine ai maschi) che vi hanno rivolto gli intellettuali modernizzatori del secolo scorso. E tuttavia, la nozione confuciana di umanità non è riducibile *tout court* al paradigma autoritario a cui viene un po' troppo semplicisticamente ricondotta, come tutta una raffinata esegesi contemporanea, in Cina e in Occidente, ha messo opportunamente in luce: in realtà, come in particolare hanno efficacemente sottolineato i lavori di Heiner Roetz (Roetz 1991; 2013), vi si può ravvisare un campo di tensioni, fra l'istanza gerarchica sopra descritta e un'istanza paritaria, che propende per evidenziare le pari potenzialità di sviluppo morale degli esseri umani, oltre che una loro comune propensione a un solidale, affettuoso sentire verso tutti, che trova un suo ambito privilegiato non solo entro la cerchia familiare, bensì al di fuori dei legami di sangue - e in tal senso, non appare casuale che la prima relazione umana citata nei *Lunyu* sia l'amicizia, cosa che fra l'altro non sfuggì al grande Matteo Ricci, che a tale tema, individuato come terreno d'intesa fra cultura cinese e occidentale, dedicò un suo trattato (Ricci 2005). Un'altra polarità riscontrabile nell'etica confuciana, che interviene significativamente a dialettizzarla, sottraendola al configurarsi in termini di puro conformismo e di mero autoritarismo, è quella fra il ben noto dovere di obbedienza, che si è sopra abbondantemente descritto, e l'assai meno noto dovere di rimostranza, ossia l'obbligo che compete al suddito fedele di opporsi al comando del sovrano che risulti non conforme a *renyi* 仁义, al senso dell'umanità e della giustizia: un dovere a cui non si sottrassero, incorrendo in gravi rischi, molti coraggiosi funzionari/letterati durante tutta l'epoca imperiale, che spesso non esitarono nel praticarlo a mettere in gioco la propria stessa vita (Crisma 2016 : 59-70).

4. DIVERSE INTERPRETAZIONI DELLA NOZIONE CONFUCIANA DI UMANITÀ: RIFORMISMO E AUTORITARISMO.

Se dunque è stata ed è possibile una lettura in chiave prettamente conformista e autoritaria della nozione confuciana di umanità, che la collega e la riconduce ad una vicenda storica e ad una società determinata e circoscritta, è peraltro possibile una sua diversa interpretazione, che non solo ne sottolinea i cospicui elementi di universalità, ma che ne valorizza anche l'intrinseco dinamismo, la capacità di dialettizzarsi nel contatto con la modernità e di interagire con mondi culturali differenti. In questa direzione, ad esempio, hanno proceduto le riletture riformiste del confucianesimo che si sono formulate a partire da fine Ottocento, e di cui ha costituito una fertile matrice l'elaborazione di Kang Youwei (1858-1927) (cfr. Brusadelli 2020: 147-181; Crisma 2007: 125-142; 2009: 859-881). Ad essa ha fatto seguito una proliferazione di proposte filosofiche variamente orientate, che si sono notevolmente accresciute dagli anni Ottanta del secolo scorso, e che si suole ricondurre, forse un po' forzatamente, sotto la discussa denominazione di "nuovo confucianesimo contemporaneo" (*xian-dai xin rujia* 现代新儒家) (cfr. Bresciani 2009: 29-145).

È impossibile provare a descrivere qui tale vasta letteratura, che conosce varie declinazioni, e che trova ispirazione in una molteplicità di stimoli, dal pensiero liberale e democratico al marxismo (da segnalare, fra l'altro, come dagli anni Novanta tutto un filone ermeneutico si sia speso nel disegnare un parallelismo fra *ren* confuciano e *Ethics of care* femminista) (Crisma 2012b; 2014: 207-229). Ai fini del discorso che sto cercando qui di svolgere, mi pare interessante rilevare come, in sostanza, si disegnino in tale ambito due tendenze fondamentali: una che sottolinea, con varie declinazioni e accentuazioni, l'universalità del messaggio spirituale confuciano, l'altra, caratteristica soprattutto della cultura ufficiale promossa dal governo della Repubblica Popolare Cinese, che propende invece per ribadire la sinità in termini marcatamente identitari, in funzione autolegittimante, e con accenti non di rado polemici nei confronti dell'Occidente (cfr. Crisma 2012b: 98-163; Scarpari 2015: 117-159). In particolare, quest'utilizzazione del confucianesimo è volta a dichiararne l'asserita incompatibilità assoluta con diritti umani e democrazia (un'asserzione, questa, palesemente smentita dall'esistenza di sistemi democratici in paesi di cultura confuciana, da Taiwan alla Corea del Sud).

Questa giustificazione ideologica della propria esistenza tramite il ricorso a una reinvenzione della tradizione da parte dell'autocrazia al potere nella RPC presenta qualche tratto paradossale: in primo luogo, è curioso che ad inalberare il vessillo dell'"immarcescibile identità confuciana" siano proprio gli eredi di coloro che durante la Rivoluzione Culturale fra il 1966 e il 1976 hanno fatto del loro meglio per estirparla sistematicamente (cfr. Chen 2009: 77-93), e in secondo luogo, è curioso che venga presentato come vessillo identitario un confucianesimo trascritto nel linguaggio della filosofia moderna, le cui categorie non sono quelle della tradizione cinese, bensì sono desunte dal lessico importato dall'Occidente (ricordiamo che lo stesso termine *zhexue*, filosofia, è un neologismo ricalcato sul giapponese *tetsugaku*) (cfr. Crisma 2019: 103-130).

Una modalità che consenta di cogliere, al contempo, l'irriducibile peculiarità della concezione confuciana di umanità e il suo afflato universalistico non credo consista nel forzarla entro categorie astratte che le sono estranee, quanto piuttosto nell'interrogarla attraverso una pratica ermeneutica a cui ho già dianzi accennato, ossia quella della modalità commentariale del pensiero, basata sull'interpretazione dei testi, che è tipica tanto della tradizione cinese quanto di altre grandi tradizioni scritturali della sapienza antica.

Riprendiamo dunque il nostro percorso di lettura delle fonti, fra le quali di speciale pregnanza appare l'opera che racchiude l'insegnamento di colui che è ritenuto il maggiore e più fedele interprete del magistero di Confucio, Mencio (IV secolo a.C.).

5. UNA FONTE FONDAMENTALE: IL *MENGZI*

Si deve a Mencio (Mengzi, 380-289 a.C), il più fedele e autorevole discepolo di Confucio, la cui interpretazione del magistero confuciano ha assunto valore paradigmatico per le età successive, un'articolata elaborazione del tema di *ren* che ne rintraccia i fondamenti nella profondità del cuore umano. L'idea menciana è che la radice del senso dell'umanità vada individuata nel senso della compassione, ossia nella spontanea empatia nei confronti della sofferenza e della vulnerabilità dei propri simili, che a suo dire è un impulso nativo e spontaneo, ravvisabile in ogni animo, antecedente a ogni intervento dell'educazione e della cultura (Scarpari 2013: 29-53). Ecco uno dei celebri passi della sua opera in cui nitidamente si svolge tale memorabile tematizzazione.

Tutti gli uomini hanno un cuore sensibile all'altrui sofferenza.

Gli antichi sovrani avevano un cuore simile, e perciò attuarono governi ispirati alla compassione.

Ciò rendeva facile governare il mondo come se questo girasse sul palmo della mano.

La ragione per cui affermo che tutti hanno un animo sensibile all'altrui sofferenza è la seguente: supponi che vi siano delle persone che all'improvviso vedano un bambino mentre sta per cadere in un pozzo. Ebbene, tutte proveranno un senso di apprensione e di sgomento, di partecipazione e di compassione.

L'uomo possiede i germogli della bontà, così come possiede le quattro parti del corpo. Tutti abbiamo questi germogli in noi.

(*Mengzi* 2 a 6, trad. Scarpari 2002: 97-98)

Dunque la spontanea compassione è il fondamento di *ren*, è la prima radice di quanto ci fa umani.

Questo sentimento istintivo, questo "germoglio di bontà" va assecondato e sviluppato: se esso si estende irradia i suoi effetti sul mondo intero (cfr. Scarpari 2009: 56-117). Così pure avviene per il sentire opposto: il disamore per chi è lontano irrimediabilmente si estende a chi è vicino:

Mencio disse: "Era davvero un uomo privo del senso di umanità re Hui di Liang! Colui che possiede tale virtù estende il proprio amore da coloro che ama a coloro che non ama. Colui che ne è privo estende il proprio disamore da coloro che non ama a coloro che ama."

"Che significa questo?" – chiese Gongsun Chou.

Mencio rispose: "Re Hui di Liang, per conquistare nuovi territori, mandò in guerra il suo popolo, riducendolo in rovina. Subì gravi sconfitte, ma volle riprovare e, temendo di non poter vincere, condusse a morte i giovani che egli amava (i cadetti della casa reale). Ecco cosa intendo quando dico 'estendere da coloro che non ami a coloro che ami'".

(*Mengzi* 7 b 1, trad. Crisma 2004: 60)

È questa una lezione sulla quale non sarebbe male che meditassero gli odierni "pastori d'uomini avidi di massacri", come Mencio definisce i sovrani del suo tempo che nell'ottusa ferocia di re Hui di Liang hanno un'icastica rappresentazione (Crisma

2022b). In primo piano nel suo discorso è la dimensione politica e collettiva della compassione: il dovere di ordinare il mondo secondo umanità e giustizia (*renyi*) compete innanzitutto ai sovrani, che ne detengono l'effettivo potere: «Sarà capace di riunificare il mondo un sovrano che non ami uccidere. E tutti i popoli del mondo si volgeranno a lui, come acqua che scorre a valle». (*Mengzi* 1 a 6, trad. Crisma 2004: 49-50)

Viene così a configurarsi l'utopia menciana che il sovrano (*wang* 王) sia un *junzi* 君子, ossia un uomo di valore, nobile d'animo, una persona esemplare che governi tramite l'esemplarità morale e si astenga dalla violenza: insomma, un sovrano che sia piena espressione del senso dell'umanità (cfr. Scarpari 2013: 127-187). E parallelamente a quest'immagine ideale della regalità, Mencio tematizza il dovere di rimostranza nei confronti del governo che violi gli imperativi supremi del senso dell'umanità e della giustizia (*Mengzi* 2 a 5, 5 a 5, trad. Crisma 2004: 55-56). Occorre opporsi, anche a rischio della vita, alla tracotanza e alla prevaricazione del potere, in quanto «colui che sottrae il senso dell'umanità è un ladro, colui che distrugge il senso di giustizia è un devastatore» (ossia il sovrano che diventi empio tiranno). In tal caso, gli è revocato il Mandato celeste (la superna investitura che legittima il suo ruolo, e che nella concezione menciana in ultima analisi si riconduce al consenso del popolo); dunque lo si può non soltanto deporre, ma anche uccidere, e quest'atto non si configura per lui come regicidio, ma come un supremo atto di giustizia, ossia come «l'esecuzione di un criminale» (*Mengzi* 1 b 8, trad. Crisma 2004: 54).

In un'intensa pagina, decisamente lontana dall'acquiescenza inerte che i luoghi comuni correnti attribuiscono al confucianesimo, viene nitidamente formulata la scelta fra vita e giustizia:

Alla vita anelo con ardore, ma anche la giustizia rientra fra le mie maggiori aspirazioni.

Dovendo scegliere tra le due, antepongo la giustizia alla vita stessa.

Amo la vita, e amo la giustizia, ma se devo scegliere fra le due, antepongo alla vita la giustizia.

Desidero molto la vita, ma poiché vi sono cose che desidero ancora di più, non farei nulla di sconveniente pur di conservarla. Così è per la morte: è tra le cose che maggiormente aborro, ma poiché vi sono cose che mi ripugnano ancor più, non mi preoccupo troppo di scansare certi pericoli.»

(*Mengzi* 6 a 10, trad. Scarpari 2002: 80-81)

Rientra in questo ideale di convivenza ispirata al senso dell'umanità anche la nozione della mansuetudine come pratica di governo, che si ritiene sia resa possibile dall'esemplarità morale di una classe dirigente capace, grazie al proprio carisma, di irradiare sul popolo la propria virtù (cfr. Scarpari 2013: 15-29). Si ha così l'utopia di un mondo armonioso che non abbisogna non soltanto di alcuna forma di violenza, ma neppure di alcuna forma di coazione e di alcuna norma scritta, reggendosi esclusivamente sul *mos maiorum* (*xianwang zhi dao* 先王之道), che già nei *Lunyu* Confucio enuncia con grande intensità di accenti. È il caso di ribadirlo ancora una volta, si tratta di un sogno perpetuamente evocato e perpetuamente irrealizzato, che

non si è mai concretato nella plurimillennaria storia della Cina, il cui impero, dichiaratamente confuciano a far tempo dalla dinastia Han (206 a.C.-220 d.C.), non ha mai rinunciato alle durissime, spietate norme messe in opera dalla dinastia legista dei Qin (221-206 a.C.), come s'è già avuto modo di rammentare (cfr. Crisma 2016b: 47-70).

Ji Kangzi interrogò Confucio sull'arte del governo: "Che ne diresti di giustiziare coloro che non seguono la Via per dar spazio a coloro che la seguono?"
Confucio rispose: "Per governare è necessario uccidere? Desidera il bene, e il popolo sarà buono".
(*Lunyu* 12.19, trad. Crisma 2004: 37)

6. RIPENSARE I DIRITTI UMANI CON RISORSE DELLA CINA ANTICA: LA LEZIONE DI PIER CESARE BORI E GLI SCENARI DEL PRESENTE

Il nobile ideale di un'umanità capace di bandire la violenza e di riconoscere empaticamente la fraternità dei propri simili è stato dunque formulato nella Cina antica come altrove nel mondo, e il fatto che in Cina come altrove non abbia trovato e non trovi attuazione è un motivo non certo per abbandonarlo, bensì per riproporne ostinatamente il progetto e l'utopia. Come si è avuto modo di vedere, per Mencio che l'ha tanto eloquentemente tematizzata si tratta di una speranza da sempre inadempita e tuttavia irrinunciabile, la cui potenzialità ha dimora nell'intimità più profonda del cuore umano (cfr. Scarpari 2009).

Precisamente in un dichiarato richiamo alla prospettiva menciana muoveva già trent'anni fa la riflessione di Pier Cesare Bori nella sua ricerca di un consenso etico fra culture (Bori 1991: 89-110), che si interrogava sulla possibilità di una formulazione transculturale dei diritti umani, tale cioè da sottrarli all'accusa di essere meramente occidentali, e sulla possibilità di configurare un rapporto fra tradizioni antiche e moderno linguaggio dei diritti. La risposta offerta da questa straordinaria figura di maestro si fonda su una pratica di letture condivise con i più vari interlocutori (ivi inclusi i carcerati della Dozza di Bologna ai quali rivolge gli incontri di *Una Via*, il gruppo di lettura da lui fondato negli anni Ottanta) e ricorre in un approccio sapienziale a testi di diverse tradizioni, d'Occidente e d'Oriente.⁵

Una risorsa essenziale è da lui individuata nel tema della compassione di cui il *Mengzi*, come s'è visto, si fa interprete. Sfatando il luogo comune secondo il quale la *Dichiarazione dei diritti* sarebbe frutto di un'elaborazione meramente eurocentrica, Bori ne pone in luce l'intrinseca dialettica interculturale, ascrivibile a diverse ascendenze, e non certo riconducibile al presunto monopolio esclusivo di una singola tradizione. Nella sua lettura, emerge il protagonismo del contributo cinese al dibattito.

⁵ Per una rappresentazione sintetica della multiforme esperienza intellettuale di Pier Cesare Bori si veda la relativa voce da me curata per il dizionario online promosso dall'[Associazione italiana di Filosofia della Religione](http://www.pensierofilosoficoreligioso.org) www.pensierofilosoficoreligioso.org (Crisma 2022).

In base ai documenti delle discussioni preparatorie della Dichiarazione del 1948, egli pone in rilievo un aspetto generalmente ignorato: è *ren*, il “senso dell’umanità” confuciano a tradursi nel termine “coscienza”. Fu il delegato cinese Peng Chun Chang (Zhang Pengchun) che ne propose l’introduzione: si tratta del senso profondo della reciprocità, del “sentimento che esistono gli altri esseri umani”, ossia della consapevolezza del vincolo solidale e fraterno che li lega indissolubilmente, e che si deve tradurre in comportamenti ad essa conformi, in termini di sollecitudine verso ciascuno e di assunzione di responsabilità verso l’intera comunità umana (Capecchi/Crisma 2022: 35-67). La natura umana in questa concezione non viene ad essere definita astrattamente, in termini aristotelici o cartesiani, ma si configura, alla maniera di Confucio e di Mencio, come «attitudine all’empatia»:

L’universalità dei diritti dell’uomo non suppone una concezione definita e costante della natura umana, ma piuttosto una idea di natura come attitudine tendenzialmente universale a partecipare al bisogno e alla sofferenza dell’altro (nelle diverse tradizioni: “umanità”, “misericordia”, nella Dichiarazione dei diritti umani: “ragione e coscienza”) (Bori 1991: 98-99).

È tale attitudine all’empatia che, riallacciandosi idealmente alle antiche parole del *Mengzi*, si esprime in un accorato e vibrante appello per la pace di cinque autorevoli studiosi cinesi, Sun Jiang, Wang Lixin, Xu Guoqi, Zhong Weimin, Chen Yan, docenti in prestigiosi atenei, apparso il 26 febbraio 2022 su Wechat (e subito prontamente oscurato dalle autorità, ma non prima di aver fatto il giro del mondo) nel quale la ferma condanna dell’aggressione all’Ucraina si unisce alla solidarietà con le vittime, nelle cui sofferenze si riconoscono proprie trascorse esperienze storiche. “La pace muove dall’aspirazione più profonda del cuore umano”, dichiara tale manifesto, in totale coerenza con le più elevate pagine che il grande umanesimo della Cina antica abbia prodotto (Di Toro 2022; cfr. Capecchi/Crisma/ Scarpari 2022).

Intense e coraggiose testimonianze di un antico e sempre vivo sentimento del legame solidale dell’umana ecumene ci giungono oggi dunque dalla Cina, ma esse vengono immediatamente tacitate e censurate, mentre sul web si incoraggia il dilagare dell’aggressività bellicista scatenandola contro qualsiasi invocazione di pace.

Non diversamente dall’epoca degli Stati Combattenti in cui Mencio prendeva audacemente la parola contro i sovrani guerrafondai in nome di un universale senso dell’umanità e della giustizia (*renyi*), il problema della sua affermazione nel *tianxia* non è di natura teoretica, come il grande maestro confuciano ben sapeva, ma eminentemente pratica: potrebbe concretizzare una prospettiva di tal genere nel mondo solamente un soggetto politico dotato di potere sovrano, che non fosse dominato dall’ossessivo intento di esibire la propria potenza, e di aumentare il disordine sotto il cielo. Un soggetto che, non diversamente da allora, anche oggi purtroppo non ci è finora dato di vedere (cfr. Scarpari 2023: 285-292).

BIBLIOGRAFIA

- Aime 2004 = Marco Aime, *Eccessi di culture*, Torino, Einaudi.
- Benjamin 2014 = Walter Benjamin, *Angelus novus*, Torino, Einaudi.
- Bori 1991 = Pier Cesare Bori, *Per un consenso etico fra culture*, Genova, Marietti.
- Bresciani 2009 = Umberto Bresciani, *La filosofia cinese nel XX secolo. I nuovi confuciani*, Città del Vaticano, Urbaniana University Press.
- Brusadelli 2020 = Federico Brusadelli, *Confucian Concord. Reform, Utopia and Global Teleology in Kang Youwey's Datong Shu*, Leiden, Brill.
- Capecchi/Crisma 2022 = Vittorio Capecchi - Amina Crisma, *Diritti, quale futuro? Dimensioni sociali e interculturali*”, in «I Martedì» del Centro San Domenico di Bologna, 354, pp. 35-67 (anche in «Inchiesta online», 13 aprile 2022, www.inchiestaonline.it).
- Capecchi - Crisma - Scarpari 2022 = Vittorio Capecchi - Amina Crisma - Maurizio Scarpari, *Ucraina, cosa fa la Cina? Manifesto cinese (subito oscurato) contro la guerra*, in «Inchiesta online», 1° marzo 2022.
- Chen 2009 = Chen Lai, *Tradition and Modernity*, Leiden, Brill.
- Cheng 2009 = Anne Cheng, *La Chine pense-t-elle?*, Paris, Fayard/Collège de France.
- Crisma 2004 = Amina Crisma, *Conflitto e armonia nel pensiero cinese dell'età classica*, Padova, Unipress.
- Crisma 2007 = Amina Crisma, *Esprit de réforme et confucianisme*, in Pier Cesare Bori - Mohamed Haddad - Alberto Melloni (Eds.), *Réformes. Comprendre et comparer les religions*, Berlin, LIT Verlag.
- Crisma 2008 = Amina Crisma, *Pensare la Cina in un orizzonte interculturale: prossimità e distanza di un Altrove*, in Giangiorgio Pasqualotto (a cura di), *Per una filosofia interculturale*, Milano, Mimesis, pp. 179-211.
- Crisma 2009 = Amina Crisma, *Interazioni intellettuali tra Cina e Occidente dal 1860 a oggi*, in Guido Samarani - Maurizio Scarpari (a cura di), *La Cina. Verso la modernità*, Torino, Einaudi, pp. 859-881.
- Crisma 2012a = Amina Crisma, *Il confucianesimo: essenza della sinità o costruzione interculturale?*, in «Prometeo», 119, pp. 68-81.
- Crisma 2012b = Amina Crisma, *Le tradizioni del pensiero confuciano nel dibattito filosofico contemporaneo*, Tesi di dottorato, Venezia, Università Ca' Foscari.
- Crisma 2014 = Amina Crisma, *Taoismo, confucianesimo e questione di genere nelle ricerche e nei dibattiti contemporanei*, in Isabella Crespi - Elisabetta Ruspini (a cura di), *Genere e religioni*, Milano, Franco Angeli.
- Crisma 2015 = Amina Crisma, *Fine della rivoluzione e tramonto dell'Occidente: a chi andrà il Mandato Celeste?*, in «Inchiesta», 189, pp. 48-51.
- Crisma 2016a = Amina Crisma, *Sinologia e filosofia, confronto con la Cina e riflessione interculturale*, in Emanuela Magno - Marcello Ghilardi (a cura di), *La filosofia e l'Altrove*, Milano, Mimesis, pp. 189-206.
- Crisma 2016b = Amina Crisma, *Confucianesimo e taoismo*, Bologna, EMI.
- Crisma 2017 = Amina Crisma, *Umanità nelle tradizioni di pensiero cinesi*, in «Parolechiave», 57, pp. 109-130.
- Crisma 2018a = Amina Crisma, *Ripensare non retoricamente i diritti umani: la prospettiva interculturale di Pier Cesare Bori*, in «Inchiesta online», 10 dicembre 2018 (www.inchiestaonline.it).
- Crisma 2018b = Amina Crisma, *Cuore di tenebra e anticonformistica saggezza nel pensiero cinese*, in «Sinofere», 12 novembre 2018.
- Crisma 2018c = Amina Crisma, *Quali visioni del mondo ci propone oggi la Cina*, in «Inchiesta

- online», 21 settembre 2018 (www.inchiestaonline.it).
- Crisma 2019 = Amina Crisma, *Cina, scrittura come immagine e forme del pensiero*, in Simone Furlani (a cura di), *Immagini differenti*, Milano, Mimesis, pp. 103-130.
- Crisma 2020a = Amina Crisma, *Ritorno a Confucio e Grandi Narrazioni: il controverso ruolo della storia nella Cina d'oggi*, in «Paradoxa», 14, pp. 83-98.
- Crisma 2020b = Amina Crisma, *Diritto e violenza fra Cina e Occidente*, in «Inchiesta online», 7 gennaio 2020 (www.inchiestaonline.it).
- Crisma 2020c = Amina Crisma, *La pietà filiale, fondamento dell'etica confuciana*, in Gianni Criveller - Elisa Giunipero (a cura di), *Famiglia e società in Cina*, Gazzada, Istituto Superiore di Studi Religiosi Paolo VI, pp. 19-49.
- Crisma 2020d = Amina Crisma, *Ricordo di Stefano Zacchetti*, in «Inchiesta online», 1° maggio 2020.
- Crisma 2022a = Amina Crisma (a cura di), *Pier Cesare Bori*, voce del dizionario online promosso dall'Associazione italiana di Filosofia della Religione) www.pensierofilosoficoreligioso.org/, 4 novembre 2022.
- Crisma 2022b = Amina Crisma, *La ferocia dell'aiuola. La Cina e la guerra*, in «I Martedì» del Centro San Domenico di Bologna, 355, pp. 27-30.
- Di Toro 2022 = Anna Di Toro (a cura di), *La nostra posizione rispetto all'invasione russa dell'Ucraina: appello di cinque studiosi cinesi sulla guerra*, in «Sinofere », 1 marzo 2022.
- Foucault 2005 = Michel Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Roma, Donzelli.
- Jervis 2005 = Giovanni Jervis, *Contro il relativismo*, Bari, Laterza.
- Jullien 2011 = François Jullien, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris, Points.
- Kozlarek 2020 = Oliver Kozlarek, *From the humanism of critical theory to critical humanism*, in «European Journal of Social Theory», 20, 2020, pp. 1-18.
- Leopardi 1991 = Giacomo Leopardi, *Zibaldone*, Milano, Garzanti.
- Magno - Ghilardi 2016 = Emanuela Magno - Marcello Ghilardi (a cura di), *La filosofia e l'Altrove*, Milano, Mimesis.
- Marramao 2003 = Giacomo Marramao, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Marramao 2017 = Giacomo Marramao, *Umanità*, in «Parolechiave», 57, 1-15.
- Meynard 2015 = Thierry Meynard, *The Jesuit Reading of Confucius*, Leiden, Brill.
- Nicolini-Zani 2022 = Matteo Nicolini-Zani, *The Luminous Way to the East*, Oxford University Press.
- Nussbaum 1997 = Martha Nussbaum, *Cultivating Humanity*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Pasqualotto 2008 = Giangiorgio Pasqualotto (a cura di), *Per una filosofia interculturale*, Milano, Mimesis.
- Prodi 2015a = Paolo Prodi, *Homo europaeus*, Bologna, Il Mulino.
- Prodi 2015b = Paolo Prodi, *Il tramonto della rivoluzione*, Bologna, Il Mulino.
- Ricci 2005 = Matteo Ricci, *Dell'amicizia*, Macerata, Quodlibet.
- Ricoeur 2003 = Paul Ricoeur, *Note sur Du Temps*, in Thierry Marchaisse (a cura di), *Dépayser la pensée. Dialogues hétérotopiques avec François Jullien*, Paris, Le Seuil, pp. 211-223.
- Roetz 1991 = Heiner Roetz, *Confucian Ethics of the Axial Age*, SUNY, Albany.
- Roetz 2013 = Heiner Roetz, *Confucian Humanism*, in Jörn Rüsen (ed.), *Approaching Humankind. Toward an Intercultural Humanism*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 119-138.
- Rüsen 2013 = Jörn Rüsen (ed.), *Approaching Humankind. Toward an Intercultural Humanism*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Scarpari 2002 = Maurizio Scarpari, *Studi sul Mengzi*, Venezia, Cafoscarina.
- Scarpari 2009 = Maurizio Scarpari, *La concezione dell'uomo nella filosofia cinese*, in Giovanni Ferretti - Roberto Mancini (a cura di), *Essere umanità. L'antropologia nelle filosofie del mondo*, Macerata, EUM, pp. 189-202.

Amina Crisma

Scarpari 2013 = Maurizio Scarpari, *Mencio e l'arte di governo*, Venezia, Marsilio.

Scarpari 2015 = Maurizio Scarpari, *Ritorno a Confucio*, Bologna, Il Mulino.

Scarpari 2023 = Maurizio Scarpari, *La Cina al centro. Ideologia imperiale e disordine mondiale*, Bologna, Il Mulino.

Zacchetti 2000 = Stefano Zacchetti (a cura di), *Fazang, Trattato sul leone d'oro*, Padova, Esedra.