



Dipartimento di Scienze Politiche

Cattedra: Global Justice

DEMOCRAZIA CONFUCIANA

RELATORE

Sebastiano Maffettone

CANDIDATO

Federico Vitali

Matr. 626392

CORRELATORE

Franco Mazzei

ANNO ACCADEMICO 2015/2016

INDICE

INTRODUZIONE	4
CAPITOLO PRIMO.....	13
La transizione valoriale: dal Comunismo al Confucianesimo	
1. Il Confucianesimo nella storia cinese.....	13
1.1 Maoismo e <i>Critical Inheritance</i>	15
1.2 Dal Maoismo al Confucianesimo.....	19
2. Diritti Umani: fra <i>Asian Values</i> e Tradizione Confuciana.....	25
2.1 Il dibattito sull'universalità dei Diritti Umani.....	25
2.2 Il dibattito sugli <i>Asian Values</i>	28
2.3 (<i>segue</i>) Il dibattito: dai valori asiatici ai valori confuciani.....	36
CAPITOLO SECONDO.....	42
La Cina sviluppatista: fra dinamismo economico e immobilismo politico	
1. Una spiegazione della crescita cinese.....	46
1.1 Riforma Rurale.....	50
1.2 Riforma Urbana.....	50
1.3 Riforma dei Prezzi.....	51
1.4 Riforma Fiscale.....	52
1.5 Riforma Bancaria.....	53
2. Dinamismo economico e immobilismo politico: la Quinta Modernizzazione.....	54
3. Le sfide della Cina contemporanea.....	58
3.1 La sfida socio-economica.....	59
3.2 La sfida politica.....	62
3.3 La sfida strategica.....	63

CAPITOLO TERZO.....	69
La dottrina confuciana	
1. Il Confucianesimo nella società: aspetti generali.....	69
1.1 Il familismo cinese: tra <i>Tray of Sand</i> e <i>Block of Granite</i>	73
1.2 <i>Shame-culture</i> e <i>Mianzi</i>	76
1.3 Elementi fondativi: <i>Rèn</i> e <i>Lì</i>	78
1.3.1 (<i>segue</i>) <i>Rèn</i>	78
1.3.2 (<i>segue</i>) <i>Lì</i>	82
2. Differenze fra Occidente liberale e Asia confuciana.....	93
CAPITOLO QUARTO.....	97
Il confucianesimo politico e la Democrazia Confuciana	
1. La selezione del leader.....	97
1.1 Capacità Intellettuale.....	99
1.2 Abilità sociale e «Intelligenza Emotiva».....	103
1.3 Virtù.....	106
2. Democrazia e meritocrazia.....	113
2.1 Jiang Qing: il Tricameralismo.....	114
2.1 Considerazioni sulla proposta di Jiang Qing.....	118
3. Democrazia Confuciana.....	127
3.1 Democrazia e Confucianesimo: incompatibili? Autodeterminazione Collettiva e Democrazia.....	139
3.2 Uguaglianza confuciana e gerarchia politica.....	132
CONCLUSIONI.....	135
BIBLIOGRAFIA.....	140
RIASSUNTO DELL'ELABORATO.....	146

INTRODUZIONE

Robuste evidenze empiriche dimostrano la necessità di avviare e promuovere uno scambio interculturale sul piano teorico-politico, eliminando definitivamente il dubbio che questa possa derivare da una mera percezione soggettiva.

Il lavoro presentato si fonda infatti sull'assunto che in un mondo ormai globalizzato – in cui gli intrecci interculturali sembrano verificarsi con sempre maggiore frequenza – sia necessario ripensare il modello classico *unidirezionale* – da Ovest verso Est – della cultura politica. Se, fino ad oggi, la democrazia di stampo liberale ha rappresentato la migliore fra le alternative o “*the worst form of government, except for all those other forms that have been tried from time to time*”¹, è imprescindibile la presa di coscienza che anche questa mostri alcuni problemi strutturali e che vi sia la necessità di trovare soluzioni **comparate** in grado di superare il modello occidente-centrico della teoria politica.

E' infatti chiaro che il continuo mutamento del mondo e delle relazioni internazionali comporti un continuo adattamento dei regimi politici e che la versatilità sistemica sia una caratteristica imprescindibile affinché la democrazia possa continuare la sua lunga tradizione di pace e di stabilità.

Nel lavoro presentato si ritiene che, per la comparazione, siano le potenze economiche emergenti – ed “emerse” – a mostrare i più interessanti modelli di teoria politica; interessanti non solo dal punto di vista accademico e descrittivo, ma anche normativo e prescrittivo. Fra tutte, il modello politico cinese – nella sua declinazione confuciana – è stato reputato il più idoneo sia per il crescente peso che la Cina ricopre nelle sedi internazionali, sia per le soluzioni che propone alle più grandi criticità del modello occidentale.

Il mancato successo del liberalismo e il parziale tramonto del marxismo, in questa regione del mondo, aiutano a comprendere l'importanza della tradizione confuciana come risorsa etico-politica, e generalmente culturale.

¹ Winston Churchill, nel discorso presso la House of Commons dell'11 novembre 1947.

Se l'esigenza di riqualificare la liberal-democrazia – in crisi soprattutto per l'insorgere di un robusto e diffuso populismo – è una percezione condivisa fra i teorici politici occidentali, la scia confuciana potrebbe offrire qualche risposta interessante. In particolare, ci si riferisce all'estrema cura nella preparazione del personale burocratico e nella selezione dei migliori candidati a posizioni rilevanti.

L'idea è che il modello cinese non sia quello di una democrazia potenzialmente scadente, ma piuttosto quello di un complesso sistema meritocratico di matrice confuciana che potrebbe – in un secondo momento – generare la cosiddetta «Democrazia Confuciana». Implicito in questo sistema è la critica del principio “una persona, un voto”, sarebbe a dire la base della democrazia elettorale.

“..Rigorous and ultracompetitive evaluations at each stage meant to test his political leadership abilities. This process is labelled meritocracy. The clear implication is that Chinese-style political meritocracy is a morally legitimate way of selecting top political leaders, perhaps even better than democratic elections.” (Bell, 2015)

Affinché risulti il più chiaro possibile, il lavoro è stato diviso in quattro capitoli, ognuno con il compito di spiegare diversi aspetti specifici del Confucianesimo. In questo modo, i singoli capitoli contribuiscono a fornire una visione quanto più possibile ampia e comprensiva di tale antica tradizione culturale, offrendo la possibilità pratico-teorica di quella che viene definita come «Democrazia Confuciana». In particolare:

Il **Capitolo I** è stato suddiviso in due parti. In primo luogo, è stata proposta una preliminare contestualizzazione del Confucianesimo nella storia cinese, attraverso una breve descrizione dei suoi tratti caratteristici. Infatti, partendo dalla sua visione gerarchica della società – scaturita dalla tipica tripartizione dell'uomo in Saggio, Superiore e Comune – è stato spiegato come questa risultasse funzionale all'esercizio del potere imperiale.

Nascendo nel periodo degli Stati Combattenti (453 a.C. - 221 a.C.) – in cui la decadenza spirituale, la radicata corruzione ed i gravi sconvolgimenti politici attraversavano il continente asiatico – il Confucianesimo si è fin da subito concentrato sui temi di «ordine» e di «armonia». Da un lato, l'approccio gerarchico

ha dunque permesso una forte centralizzazione del potere imperiale; dall'altro, la diffusione delle norme rituali e culturali confuciane – dal centro verso la periferia dell'Impero – ha favorito un processo di integrazione culturale e assimilazione politica. Il suo affermarsi come dottrina di Stato non è quindi un evento sorprendente e la sua persistenza fino al XX secolo è considerata strettamente correlata a quella del sistema imperiale.

Infatti, dai primi anni del Novecento – prima con la Rivoluzione Xinhai (1911) e poi con l'avvento del Maoismo (1949) – insieme al sistema imperiale fu abbandonato anche il riferimento ideologico al Confucianesimo. Più precisamente, durante il Maoismo fu la componente *politica* del Confucianesimo ad essere rinnegata, mentre quella *sociale* fu ritenuta funzionale al mantenimento dell'ordine. In breve, attraverso il processo di *critical inheritance* furono reinterpretate le norme confuciane, armonizzandole con gli ideali rivoluzionari. La «contrattazione ideologica» fra Maoismo e Confucianesimo ha garantito al primo un forte stabilità e governabilità sistemica; al secondo di continuare a svolgere un ruolo pivotale all'interno della società.

Fu dunque la Rivoluzione Culturale (1966-1976) a rompere definitivamente con il passato. Nella fattispecie, la proscrizione del Confucianesimo prese di mira l'esaltazione confuciana dell'intelletto e dell'autorealizzazione, che furono considerati come causa principale del «carrierismo capitalista» e dell'«élitismo».

Dal 1976 in poi, con la fine del Maoismo e l'inizio della straordinaria crescita economica cinese, l'atteggiamento politico verso il Confucianesimo è nuovamente cambiato. La modernizzazione ha fatto vacillare gli ordini comunitari e la tradizionale priorità del bene collettivo su quello individuale (capitalista). Nello specifico, è emerso un «vuoto morale» che sembra spettare al Confucianesimo riempire. Nella seconda parte del capitolo, l'attenzione è posta sul tema dell'universalità dei Diritti Umani. La tesi del differenzialismo culturale – che rappresenta la maggior resistenza teorica alla potenziale universalità dei diritti umani – si è tradotta, nell'Estremo Oriente, nel sostegno dei cosiddetti «*Asian Values*».

Ci si è dunque chiesti se sostenere l'universalità dei diritti umani equivalesse a imporre una visione occidentale etnocentrica e paternalistica o se invece fosse un

tentativo di rendere più giusto il mondo da un punto di vista relativamente imparziale.

La soluzione offerta a tale interrogativo è stata quella di una “*integrazione pluralistica dal basso*” (Maffettone, 2009) dei diritti umani. In questo modo, il successo di tale universalizzazione dipenderebbe dalla possibilità che i diritti stessi diventino eredità delle culture nazionali individuali. Secondo tale visione, i diritti non sono cristallizzati e immutabili e la loro forma deve essere discussa tramite un dialogo interculturale aperto, in grado di giungere ad un *overlapping consensus* rawlsiano anche nell’ambito dei diritti umani. In seguito, è stata trattata l’ipotetica incongruenza fra moralità e istituzionalizzazione, cercando di delineare – tramite i concetti di *giustificazione* e di *legittimazione* – una soluzione culturale di tipo dialogica.

Certamente, il sorprendente sviluppo economico che si è verificato nella regione asiatica dagli anni ’60 ha giocato un ruolo fondamentale nella formazione di una forte identità regionale, sostenendo le rivendicazioni culturali e fornendo una grande spinta retorica ai sostenitori degli *asian values* (oggi Confucian Values). Auspicabilmente, il processo di universalizzazione dei diritti umani continuerà il suo, seppur lento, cammino.

Nel **Capitolo II** sarà fornita una spiegazione della crescita economica cinese. Le tesi riportate appartengono – principalmente – a due paradigmi contrapposti: quello *neoclassico* e quello *culturalistico*. Il modello neoclassico privilegia l’importanza del mercato, sostenendo sia stata la mano invisibile – in senso smithiano – a lanciare i giusti segnali: apertura al mercato mondiale, non distorsione dei prezzi, ampio spazio al settore privato etc. In poche parole, sono i principi base dell’economia – congiuntamente alla razionalità economica – a spiegare lo sviluppo dell’Asia orientale, senza bisogno di ricorrere a tesi culturalistiche. Il modello culturalistico, invece, sostiene sia stata la “mano visibile”, ossia lo Stato forte e interventista – nella fattispecie, lo *stato confuciano* – a rivestire il ruolo più importante. In breve, assegna un ruolo decisivo agli effetti delle variabili culturali sulle performance politiche e socioeconomiche.

E' possibile affermare, fuori da ogni dubbio, che la dinamica delle esportazioni sia stata uno dei fattori determinanti dello stupefacente sviluppo economico cinese, così come lo è stata per tutti gli altri stati confuciani.

In seguito, sono state brevemente esposte le maggiori riforme nei settori: rurale, urbano, dei prezzi, fiscale e bancario. Da un lato, vengono riportati i numerosi vantaggi che la crescita economica cinese ha portato, in termini di PIL e di benessere materiale; dall'altro, lo stesso Hu Jintao, nel discorso di fine mandato del 2012, ha espresso in maniera chiara come tale modello di crescita sia “*sbilanciato, non coordinato e insostenibile*”. Sbilanciato e non coordinato perché ha favorito le zone della Cina costiera, creando un importante gap salariale con la parte continentale. Insostenibile perché, secondo Krugman, il modello di crescita *estensivo* – che punta sull'allargamento dei fattori di produzione – non è stabile nel lungo periodo. Deve dunque necessariamente convertirsi in un modello *intensivo* – che miri a migliorare la produttività dei fattori – per evitare i tipici problemi, come ad esempio quello della «trappola del reddito medio», già sperimentati dai paesi dell'America Latina e del Medio Oriente. Il rallentamento della crescita cinese è un fenomeno sempre più evidente a cui è necessario fornire una spiegazione il più possibile oggettiva. Per questo, nella seconda e terza parte del capitolo si è analizzato l'immobilismo politico e le tre sfide che la Cina contemporanea si trova a dover affrontare.

In particolare, nella seconda parte del capitolo, accanto alle «Quattro Modernizzazioni» del 1978 – nel settore dell'agricoltura, dell'industria, della scienza e militare – viene analizzata la mancata “Quinta Modernizzazione”: quella *politica*. Insieme a tale dinamismo economico è infatti possibile ravvisare un importante immobilismo politico.

Nella terza parte del capitolo, infine, sono riassunte le tre sfide principali – di natura socioeconomica, politica e geostrategica – a cui Cina contemporanea si trova davanti.

Nel **Capitolo III** – dopo aver considerato le variabili di natura storica (Capitolo I) ed economica (Capitolo II) – sono poste le basi per il concetto di «Democrazia Confuciana».

La divisione in due paragrafi rispecchia gli approcci analitici che sono stati ritenuti più funzionali al lavoro. In primo luogo, l'approccio particolarista ha permesso di

analizzare le variabili culturali specifiche confuciane. In seguito, attraverso l'approccio comparato è stato possibile distinguere gli elementi fondativi dell'Asia confuciana da quelli liberal-democratici occidentali.

Il tentativo è stato quindi quello di spiegare, attraverso una più approfondita analisi delle variabili culturali, perché uno sviluppo democratico non sarebbe possibile in chiave liberale – in questo senso, occidentale – bensì confuciana.

Di conseguenza, la prima parte del capitolo si è concentrata sui temi del *familismo*, della *shame-culture* e del *mianzi*, e dei due elementi fondativi del Confucianesimo: *Rèn* (仁) e *Lì* (礼); la seconda parte, ha posto invece l'enfasi sulle differenze sostanziali fra Occidente e Asia confuciana.

In primo luogo, la concezione *individualistica* occidentale deriva da una visione di «dualismo ontologico», in cui l'individuo percepisce sé stesso (Io) e il Mondo come entità distinte; al contrario, la concezione *comunitarista* confuciana deriva dal «monismo organico» – visione olistica della realtà – che vede l'Io come parte dell'insieme in cui è immerso (Mondo). Il confronto fra Occidente e Asia confuciana verte altresì sulle differenze concettuali di tempo, spazio e fondamento etico, nonché sul confronto pluralismo/conformismo.

Il **Capitolo IV** è infine dedicato interamente al Confucianesimo politico, in particolare sulla selezione del leader secondo criteri meritocratici, sull'ipotesi tricamerale e sulla possibilità di giungere ad un'effettiva Democrazia Confuciana.

Nella prima parte, assumendo come ragionevole assioma generale che il leader politico debba essere la persona più “meritevole”, ci si è interrogati su quali fossero le caratteristiche atte a definire un individuo come tale e su quali fossero i meccanismi più adatti a misurarle. Di conseguenza, una volta individuate le Capacità Intellettive, le Abilità Sociali e la Virtù come principali variabili definitorie, sono stati ricercati – all'interno del bagaglio culturale confuciano – possibili meccanismi di selezione. In particolare, la pratica degli Esami Imperiali, delle Raccomandazioni e della valutazione sull'operato del funzionario pubblico possono ancor oggi, *mutatis mutandis*, rappresentare buoni punti di partenza.

Nella seconda parte del capitolo viene analizzato il modello proposto dal teorico confuciano Jiang Qing. In tale modello vengono ipotizzate tre camere pariordinate –

in questo senso «tricameralismo perfetto» – ciascuna con composizione e legittimità differente. La *Camera delle Persone Esemplari* rappresenta la legittimità **trascendentale**, i cui membri sono eletti dalle organizzazioni confuciane sulla base della conoscenza dei Classici. La *Camera del Popolo* rappresenta la legittimità **popolare**, i cui membri sono eletti proporzionalmente in base a “circoscrizioni funzionali”. La *Camera della Nazione* rappresenta la legittimità **culturale**, il cui leader dev’essere un discendente diretto di Confucio e gli altri membri sono nominati tra i discendenti dei grandi saggi e delle figure storiche. Fanno parte di quest’ultima anche i rappresentanti delle maggiori religioni cinesi: Taoismo, Buddhismo, Islam e Cristianesimo.

Dopo una più approfondita descrizione del modello, ne saranno affrontate le principali problematicità, relativamente sia all’equiparazione delle tre camere – rischi sistemici di blocco istituzionale – sia ai problemi giustificatori delle due legittimità non popolari.

Nella terza ed ultima parte, si è cercato di dimostrare come i concetti di «democrazia» e di «confucianesimo» non siano necessariamente incompatibili. Storicamente, tale incompatibilità è stata sostenuta ponendo il principio dell’uguaglianza come *conditio sine qua non* della democrazia e dimostrando come l’approccio sociale gerarchico del Confucianesimo fosse – rispetto a tale principio – inconciliabile. Condividendo pienamente la condizionalità posta dall’uguaglianza, ciò che questo capitolo intende spiegare è la diversa natura che questa può avere nel mondo liberale e in quello confuciano.

Non vi è dubbio che l’approccio confuciano sia caratterizzato da una – seppur minima – connotazione elitaria, in quanto nel processo stesso di selezione del leader vengono preferiti gli individui più qualificati e meritevoli. Ma la selezione del leader più “capace” risulta essere – auspicabilmente – il fine ultimo di ciascun sistema, che sia di ispirazione confuciana o liberale. In ottica confuciana, è lo *junzi* (uomo esemplare) a dover tenere le redini dello Stato. Il principio di uguaglianza – ammettendo la gerarchia che si esplica sul piano *junzi / xiaoren* – potrebbe essere dunque tradito se lo si interpreta in chiave liberale.

Quella che viene proposta è dunque un’interpretazione confuciana dell’uguaglianza, che si traduce nell’uguale potenziale di perfettibilità morale di ogni individuo. In

questo modo, l'uguaglianza risiede nello stato di natura ugualmente perfettibile, delegando al singolo – nel corso della sua vita – il cammino di *self-cultivation* verso il Rén.

In conclusione, entrambe le visioni – Cinese e Occidentale – prevedono che il sistema politico debba aspirare ad una selezione del leader che abbia maggiori abilità e virtù. La ragione è ovvia: così come per le scienze, la giurisprudenza e l'economia, anche – e *soprattutto* – per la politica si ricercano le persone più qualificate per ricoprire le posizioni più importanti.

Come Daniel Bell – l'omonimo sociologo americano questa volta – ha sostenuto, *“the quality of life in any society is determined, in considerable measure, by the quality of leadership. A society that does not have its best men at the head of its leading institutions is a sociological and moral absurdity.”* (Bell D. , 1972)

I pensatori politici, da Confucio, Platone, Zhu Xi, J.S. Mill, Sun Yat-sen e Lippman, hanno dedicato i propri studi all'identificazione del modo migliore per selezionare leader capaci. Tali dibattiti, tuttavia, sono terminati nel secondo dopoguerra: a Occidente si sono fermati a causa dell'egemonia intellettuale della democrazia elettorale; in Cina a causa dell'avvento del Maoismo.

Vi sono due principali cause per le quali il dibattito sul modello meritocratico è tornato nell'agenda politica globale.

In primo luogo, la crisi della *governance* nelle democrazie occidentali ha aperto lo spazio normativo per alternative politiche. Il problema che i teorici politici occidentali hanno dovuto porsi non è stato solamente l'impossibilità di “esportare” tale modello, ma anche che questo non si presenta più come un imprescindibile modello positivo per gli altri stati. Per esemplificare, in tempi difficili per l'economia è frequente l'emergere di movimenti populistici con una visione di *short-term*. Si pensi – al di là delle differenze contingenti – al caso italiano, greco e spagnolo. In questi termini le democrazie Occidentali potrebbero trarre giovamento dall'incorporazione di istituzioni e pratiche meritocratiche proprie del modello cinese.

In secondo luogo, dai primi anni '90, il sistema politico cinese si è largamente evoluto e sofisticato nella selezione e promozione di talenti politici che sembrano abbiano sostenuto – se non trainato – lo sbalorditivo successo economico cinese,

aprendo l'opportunità a tale modello di porsi come alternativo a quello di stampo occidentale.

La critica alla procedura democratica “un uomo, un voto” sembra porre in antitesi democrazia e meritocrazia. Tuttavia vi sono diversi modi per combinare un meccanismo meritocratico – che selezioni leader superiori – con un meccanismo democratico, come si cercherà di dimostrare.

Infine, l'obiettivo di contribuire al confronto dialogico interculturale è ciò che anima questo lavoro, tenendo a mente che la mancata contestualizzazione o, peggio, il rapportarsi all'altro secondo canoni puramente occidentali, costituisce il maggiore ostacolo a tale dialogo interculturale.

CAPITOLO PRIMO

LA TRANSIZIONE VALORIALE: DAL COMUNISMO AL CONFUCIANESIMO

1. Il confucianesimo nella storia cinese

“Nella Cina di ieri e di oggi le decisioni sulle strategie economiche e sociali passano attraverso gli stessi canali formali; i canoni di legittimazione del potere conservano costanti riferimenti ideologici, mentre i rapporti tra Stato e società rimangono legati a forme di relazione che sono ben più vecchie di un cinquantennio” (Tomba, 2002)

Le più importanti forme di relazione sono quelle provenienti dalla cultura tradizionale cinese, riconducibili quindi al Confucianesimo, al Taoismo e al Buddismo, le cosiddette “tre dottrine” o insegnamenti, i quali hanno esercitato un ruolo importante nel plasmare la cultura cinese (Xinzhong Yao, 2010). Ma, come vedremo in seguito, in particolare quando si affronterà il tema degli *Asian Values*, la varietà religiosa cinese non si ferma qui, ricomprendendo anche importanti correnti islamiche e giainiste.

Il Confucianesimo – che rappresenta la dottrina filosofica e culturale maggiormente influente negli assetti politici della Cina contemporanea – trae le sue origini dal “Periodo delle Primavere e degli Autunni” (770-454 a.C.), passato alla storia per le contese egemoniche fra stati di fatto indipendenti. A questo, seguì il “Periodo degli Stati Combattenti” (453-221 a.C.), caratterizzato da un diffuso stato di anarchia e dal susseguirsi di guerre fra i vari stati della Cina.

Per tali ragioni Confucio (551-479 a.C.), ideatore di tale corrente, destinò i propri studi alla decadenza spirituale, alla radicata corruzione e ai gravi sconvolgimenti politici che attraversavano il continente asiatico.

Durante la dinastia Han, al fine di attuare l’unificazione amministrativa e politica dei vari stati, si rese necessaria una difficile armonizzazione delle molteplici scuole di

pensiero presenti in Cina. Tale opera di unificazione culturale fu inaugurata dal primo Imperatore di tale dinastia: Gao Zu (206 a.C.). Persuaso dai discorsi di Lu Jia (letterato fra il 240 ed il 170 a.C.), capì la necessità di instaurare un governo ispirato alle norme rituali e culturali del popolo cinese.

L'*heritage* tradizionale servì, in questo periodo storico, al consolidamento del potere imperiale. Così, nel 196 a.C., dopo le persecuzioni della dinastia Qin (221-206 a.C.), Gao Zu emanò un editto per regolamentare la selezione dei funzionari di stato in base alla conoscenza delle norme rituali e alla loro integrità morale. Il confucianesimo, nella sua declinazione meritocratica, si andava così affermando come dottrina di Stato².

La promozione di un codice morale confuciano e la diffusione dell'istruzione favorirono un virtuoso processo di arruolamento basato su principi meritocratici. Solamente l'Imperatore, che pur riceveva la medesima istruzione, succedeva al trono per "Mandato Celeste". Tale meccanismo porta una graduale erosione del potere imperiale, in quanto i funzionari di corte cominciarono a mostrare un atteggiamento critico nei confronti di chi deteneva il potere pur non vantando particolari meriti o virtù. Nonostante questo, la legittimazione³ imperiale rimaneva saldamente mantenuta tramite la divisione tripartita confuciana degli uomini. Essi, secondo tale dottrina, si dividono in:

1. Uomini **Perfetti**, ovvero i Saggi. Questi sono coloro che rappresentano il modello da seguire, avendo raggiunto il più alto grado di perfezionamento. Tale categoria è incarnata dall'Imperatore, che riceve in tal modo un'assoluta legittimazione;
2. Uomini **Nobili**, ovvero gli uomini superiori (*Junzi*), al tempo di Confucio questo termine era riferito esclusivamente alla nobiltà di sangue, ma egli ne trasformò il significato in nobiltà d'animo;
3. Uomini **Comuni**, che costituiscono la massa.

² Il Confucianesimo fu ufficialmente imposto come dottrina di Stato sotto l'Imperatore Han Wudi (156-87 a.C.) e rimase tale fino alla fondazione della Repubblica di Cina (1912-1949) da parte di Sun Yat-sen.

³ Sul concetto di «legittimazione», Cap I, paragrafo 2.1.

Tramite tale suddivisione è stato possibile giungere ad una stabilità assolutista non contestata.

1.1 Maoismo e *Critical Inheritance*

Qufu, capitale dello stato cinese di Lu durante il Periodo della Primavera e dell'Autunno (770-454 a.C.), nonché luogo di nascita e di sepoltura di Confucio, fu il centro culturale del pensiero confuciano fino al 1949. Qui – dalla fine dell'Impero Cinese fino all'arrivo dei comunisti – le cerimonie in onore di Confucio continuarono ad essere organizzate, nonostante i numerosi cambi di regime occorsi nella regione di Shandong⁴. Queste cerimonie non furono certo regolari o equivalenti nelle loro procedure ma, individuandone un punto comune, possiamo assumere che fossero organizzate per fornire al regime corrente una sorta di autorità simbolica e morale o, usando l'espressione di Prasenjit Duara, una qualche forma di “*intemporal identity and authenticity*” (Duara, 2003).

A partire dagli anni Cinquanta del secolo scorso, il pensiero di Mao Zedong (1893-1976) si impose come ideologia dominante della neonata Repubblica Popolare Cinese. Inizialmente, la maggior parte degli intellettuali – e, fra questi, anche i *confuciani* – diede il suo incondizionato contributo al governo, proprio come avveniva durante l'epoca imperiale: promossero l'ideologia che avrebbe reso la Cina una nazione coesa e potente.

Ciò era reso possibile dal mantenuto riferimento a Confucio e alla Tradizione. L'interpretazione del confucianesimo avveniva tramite quella che viene chiamata «*critical inheritance*» (eredità critica), che permetteva un parziale riadattamento del confucianesimo al maoismo.

In una prima fase, infatti, nonostante fosse chiara l'opposizione tra ideali confuciani e quelli rivoluzionari, si pensò potesse essere possibile un'armonizzazione tra le due correnti.

⁴ Colonia della Germania imperiale 1897-1919, dominio giapponese durante la Seconda Guerra Mondiale, dominio dei nazionalisti cinesi 1945-1949.

Termine che appare principalmente nei discorsi politici e accademici, la *critical inheritance* è universalmente intesa come un processo deliberativo in cui sono riconosciuti gli aspetti negativi e positivi di una figura storica. E' una strategia interpretativa che ha permesso una rivisitazione – più o meno parziale – del Confucianesimo. Riconosce l'autorità tradizionale, sostenendo la dignità del passato ed il bisogno di una rivalutazione da parte delle successive generazioni. Non è tuttavia riassumibile con il concetto spesso usato di “ricostruzione” del pensiero in quanto la conoscenza del passato è condizionata dal contesto in cui il passato è considerato.

Per un'esemplificazione di quanto suddetto, occorre fare riferimento ai due programmi agricoli elaborati fra il 1949 ed il 1966⁵. Il primo programma (1949-1952) era basato su una politica agricola che permetteva la conservazione dei diritti di proprietà per le aziende agricole. Il regime si riferì a Confucio, simbolo dell'autorità della famiglia, per legittimare questo sforzo. Fu infatti la famiglia a ricoprire un ruolo pivotale all'interno della produzione agricola, così intesa dal piano del PCC per la decentralizzazione economica

La seconda fase, invece, incluse la socializzazione delle terre private ed il Grande Balzo in Avanti (1953-1966) - un disastro che portò tra le 20 e 30 milioni di vittime tra il 1958 ed il 1962. Il richiamo ai valori confuciani fu anche qui – e quanto mai prima di allora – funzionale a mantenere la fedeltà della popolazione verso un regime che, in quel periodo, era sottoposto ad un'incredibile sofferenza.

Mentre il confucianesimo riprendeva quindi vigore nel dibattito della teoria politica, Mao dovette fare i conti con l'antinomia creata fra Tradizione e Modernità: da un lato, il regime era incline a negare i simboli tradizionali non associabili all'ideologia comunista; dall'altro, il regime stesso trovava in questi simboli una grande risorsa legittimante a cui potersi accedere tramite la decontestualizzazione – totale o parziale – dal loro originario sfondo concettuale.

Tuttavia, gli ideologi comunisti non potevano ignorare come il Confucianesimo contrastasse il socialismo.

⁵ Anno di inizio della Rivoluzione Culturale (1966-1976), terminata con la morte di Mao.

Fu nel 1955 che si cominciò a limitare l'eccessiva ingerenza degli intellettuali. I sostenitori della cultura tradizionale, ed in particolare del confucianesimo, furono considerati reazionari. In breve, ciò condusse all'inesorabile declino degli studi confuciani, sostituiti dalla lettura strumentale, in chiave marxista-leninista, dei classici. Considerata come la principale causa dell'arretratezza della Cina, la cultura confuciana fu etichettata come «un veleno lasciato dal feudalesimo» (*fengjian yidu*) (Lippiello, 2009).

La grande carestia (1958-1962), che risultò dalla riorganizzazione della produzione agricola di Mao, portò gli ufficiali di partito, inclusi Lui Shaoqui e Deng Xiaoping, ad attaccarlo direttamente. Liu definì la carestia come una “*man-made calamity*” ed identificò in Mao la sua causa. Ciò scatenò un intenso criticismo verso Mao e la sua inadatta amministrazione ed egli, per mantenere il potere, dovette organizzare una vera e propria controrivoluzione, passata alla storia con il nome di Rivoluzione Culturale. Tra il 1966 ed il 1976, il 60% degli ufficiali del partito fu epurato, un milione di persone perseguitate, e l'economia fu portata al collasso (Fairbank, 1992).

Il dispregio assunse toni ancor più accesi ed il Confucianesimo fu proscritto: chi lo avesse professato avrebbe potuto mettere in pericolo la sua stessa vita. Quando la Rivoluzione Culturale ruppe con il passato, il Confucianesimo dovette essere totalmente rinnegato.

Inizialmente non fu Confucio direttamente, ma la vecchia cultura confuciana ad essere attaccata.

La campagna fu condotta contro i Quattro Mali: le vecchie idee, la vecchia cultura, i vecchi costumi e le vecchie abitudini. Il contrasto assunse le forme del “vecchio contro il nuovo”, della “borghesia contro il proletariato”. Dato che Confucio rappresentava il vecchio, inevitabilmente diventò la personificazione del capitale e dell'influenza straniera. Non era più “*critically inheritable*”. (Schwartz, 1997)

L'arrivo dei comunisti a Qufu, dunque, segnò la fine ufficiale del culto confuciano nella città. Diventando la campagna del partito contro i Quattro Mali più energica, le misure prese contro Confucio furono sempre più radicali.

Nonostante la resistenza locale, le Guardie Rosse bruciarono le statue del Saggio ed un ingente numero di reliquie. Il Tempio di Confucio non fu distrutto, ma la città perse la dimensione simbolica di guida filosofica e morale di cui si era dotata per secoli.

Dato il difficile clima politico e culturale in cui versavano gli intellettuali confuciani, alcuni di loro si trasferirono all'estero, dove poterono continuare i propri studi. In particolare, a Hong Kong, Qian Mu e Tang Junyi avevano fondato, nel 1950, l'Istituto della Nuova Asia, con l'intento di dar vita ad un nuovo sistema d'istruzione basato sul Confucianesimo, ma aperto al dialogo con l'Occidente. Tale istituto divenne ben presto il principale centro di studi confuciani: negli anni Sessanta e Settanta anche Mou Zongsan e Xu Fuguan vi svolsero la propria attività. Tale esperienza diede vita ad un orientamento di pensiero che fu in seguito denominato "Nuovo Confucianesimo" o "*Xin rujia*".

La campagna anticonfuciana, durante la Rivoluzione Culturale, ne attaccò ogni aspetto, ma particolare rilievo assunse l'esaltazione confuciana dell'intelletto e dell'autorealizzazione (che porta inevitabilmente al careerismo capitalista e all'elitismo). Nessuno aveva inoltre dimenticato che il vecchio antagonista di Mao, Chang Kai-shek, aveva condotto la sua campagna anticomunista invocando gli stessi insegnamenti di Confucio negli anni '30.

In questo vortice persecutorio fu ricompresso lo stesso Lin Biao⁶, generale comunista, nonché vicepresidente del PCC, accusato di tradimento e collegato a Confucio.

Ironicamente, l'attacco del regime era ispirato proprio dall'eredità stessa del Confucianesimo. "La cospirazione", come dice John Fairbank, "fu una parte continuativa del Confucianesimo Imperiale poiché la legittimità dei governanti era assicurata solo quando la loro condotta provocasse armonia tra governanti e governati".

⁶ Lin Biao era il successore designato di Mao Zedong durante la Rivoluzione Culturale. Stando alle informazioni dell'epoca avrebbe tentato il colpo di stato nel settembre 1971. In breve, fu considerato come il Confucio del XX secolo e Confucio il Lin Biao del V secolo a.C.

1.2 Dal Maoismo al Confucianesimo

La campagna contro Confucio crebbe d'intensità, ma fu la stessa Rivoluzione – con il suo esaurirsi – a restituire il prestigio al Confucianesimo e portarlo anzi ad un periodo ancor più roseo di quanto lo fosse prima della rivoluzione.

La situazione nella Cina continentale cambiò con il periodo di riforme e di apertura, inaugurato da Deng Xiaoping.

Furono infatti la fine del Maoismo (1976) e la riforma politica ad aprire la strada ad un graduale ritorno, dopo tre decenni, degli elementi della cultura tradizionale cinese, tra cui – in particolare – il Confucianesimo (Thoraval, 2009).

L'indomani della Rivoluzione Culturale aprì la strada ad una forte erosione dei valori sociali e delle tradizioni, accostabile per impatto alle rivoluzioni industriali in Occidente tra il '700 e l'800.

Il primo passo fu quello di riabilitare le centinaia di migliaia di persone accusate per crimini politici; il secondo, quello di condannare la Rivoluzione Culturale stessa e punirne i principali leader, la “Banda dei Quattro⁷”.

Mao, d'altro canto, non poteva essere sommariamente denunciato senza che ciò comportasse un'erosione della legittimità dello stesso regime. La soluzione fu quindi quella di scindere la sua vita in due fasi: una prima positiva (circa il 70%); una seconda negativa (30%).

L'ultimo obiettivo del regime di Deng Xiaoping fu quello di portare la Cina a ricoprire un nuovo posto nell'arena internazionale. Per conseguire tale obiettivi era necessario ripristinare e rinforzare l'ordine morale del Paese. La base da cui ripartire si mostrò ancora una volta essere il Confucianesimo, tramite il veicolo semantico, già usato in passato, della “*critical inheritance*”.

Il discorso in favore di Confucio divenne ancor più animato quando l'economia cinese si aprì agli scambi e all'iniziativa di mercato regolata dallo stato nella seconda metà degli anni '80.

Nel 1989 lo stato decise di rendere esplicita la sua accettazione della tradizione confuciana, commemorando il 2540esimo anniversario dalla nascita di Confucio.

⁷ Fra questi Jiang Qing, vedova di Mao, e tre suoi associati: Zhang Chunqiao, Yao Wenyan e Wang Hongwen.

Emblematicamente, il presidente Hu Jintao nel 2005, citando Confucio in occasione di un discorso pubblico, dichiarava la «necessità di perseguire l'armonia». Invitava quindi i suoi quadri politici a costruire una società armoniosa, promuovendo i valori quali umiltà, unità e una più stretta relazione fra popolo e governo.

Due anni dopo, nel 2007, il ministro Wen Jiabao ha celebrato Confucio e la cultura cinese tradizionale per i preziosi contributi positivi, quali i concetti di amore, umanità, armonia e «condivisione del mondo» (*tianxia wei gong*) prossimi al concetto moderno di democrazia.

La rivalutazione di Confucio e della cultura tradizionale in Cina, oggi appare evidente dalle solenni dichiarazioni dei leader politici, ma anche dalle strategie politiche in atto. Se il richiamo ai valori confuciani – come ad esempio l'armonia sociale – riflette l'interesse del governo per il popolo e ancor più la preoccupazione di evitare movimenti sovversivi, la promozione della cultura tradizionale nella politica estera corrisponde al desiderio di affermare la propria identità culturale e ideologica (Lippiello, 2009).

All'estero, il governo continua a promuovere, dal 2004, il Confucianesimo tramite le filiali dell'Istituto Confucio (*Kongzi xueyuan*), un centro linguistico-culturale simile all'*Alliance Française*, o al *Goethe institute*.

In realtà vi sono anche autorevoli pensatori ed intellettuali, come Li Zehou, che affermano che il marxismo cinese non sia stato che una rimodulazione della cultura tradizionale.

“Every society, even the most fragmented, requires a sense of sameness and continuity with what went before” (Schwartz, 1997).

Avendo il Comunismo perso la sua capacità di ispirare i cinesi, è chiaro che la fondazione morale per il potere pubblico debba provenire da un'altra corrente filosofica. L'abbraccio ufficiale – da parte del governo – del Confucianesimo sembra affermarsi gradualmente ricoprendo proprio questa funzione. Le dinamiche interne al partito stanno diventando più meritocratiche – seleziona gli studenti più efficienti e li incoraggia ad unirsi – e maggiore enfasi viene posta sulla modalità di selezione degli ufficiali più istruiti. Ciò si traduce in una vicinanza sempre più stretta ai già richiamati valori confuciani.

La tradizione confuciana, come osserva Tu Wei-Ming (1990) rimane la caratteristica determinante nel definire la mentalità cinese.

La rinascita di questa scuola di pensiero, inoltre, non si riscontra solo nell'ambito governativo, ma trova sempre più spazio all'interno del dibattito accademico. Una delle ragioni usate per giustificare tale avvicinamento è strettamente legata al progresso economico. Nel Confucianesimo, a differenza di Islam, Induismo e Buddhismo, non si ritrova una resistenza alla modernizzazione economica, ed i suoi valori di istruzione e preoccupazione per le future generazioni possono aver contribuito alla crescita economica.

Nonostante abbia certamente una connotazione positiva, tale sviluppo economico porta tuttavia delle sfide all'interno dell'etica confuciana stessa: *“it often leads to a kind of atomism and psychological anxiety”* (Bell, 2010).

La competizione per lo status sociale e per le risorse materiali diventa sempre più accanita, declinando così la responsabilità sociale e la cura dell'altro. Lo stile di vita comunitario entra così in crisi. Un'altra volta, tale problematica viene risolta all'interno del confucianesimo stesso. Essendo giudicato deprecabile lo stile di vita individualistico, ed essendo egoista un atteggiamento che si concentri esclusivamente sul benessere individuale, la Tradizione si basa sull'assunto che una buona vita si fondi sulle relazioni sociali. E ancora, *“to be fully human involves an ethic of social responsibility and political commitment”*. In Cina, possiamo quindi affermare che l'etica confuciana sia la ovvia risorsa per riempire il *vacuum* morale che ha accompagnato la modernizzazione.

Perché, da un punto di vista occidentale, è preoccupante la rinascita del confucianesimo in Cina? Per tutto il Novecento i liberali ed i marxisti cinesi, all'interno del dibattito teorico-politico, si sono battuti tramite una critica dei loro modelli e uno sguardo interessato a Ovest per trarre ispirazione. Attualmente, i cinesi stanno sempre più prendendo coscienza della loro eredità culturale e sembra sempre meno vicina la possibilità che instaurino una democrazia di stampo occidentale.

Un'altra ragione di preoccupazione – da un punto di vista occidentale, oggi più che mai - potrebbe essere l'associazione che viene fatta tra il confucianesimo ed il fondamentalismo islamico, soprattutto nelle sue declinazioni anti-occidentali. Questa

è la preoccupazione che dovrebbe trovare meno spazio all'interno dell'anima liberale, in quanto la rinascita del Confucianesimo non può essere per forza opposta ai modi sociali liberali, e anche in tal caso sarebbe discutibile la forma in cui tale opposizione si possa mostrare.

La vera e fondata ragione di tale preoccupazione appare quindi essere la creazione, e la promozione, di un'alternativa politica al sistema liberal-democratico occidentale, soprattutto in relazione ai PVS e ai processi democratizzanti in corso, che potrebbero guardare a Oriente per trarne ispirazione.

Negli Stati Uniti il futuro politico è vincolato, nel bene e nel male, da disposizioni costituzionali ormai consolidate da più di due secoli. E' improbabile che un sistema con queste basi giunga ad un cambiamento sistemico nei prossimi decenni. In Cina, invece, il futuro politico è completamente aperto a possibili scenari.

La creazione della Democrazia Confuciana, per quanto ancora embrionale, potrebbe rappresentare un'alternativa sostenibile. Attualmente, stando alle affermazioni del Partito Comunista Cinese, si assiste al "primo passo del socialismo". La Cina si trova dunque in una fase di transizione per una più alta e superiore forma di socialismo⁸. E' ormai comune la previsione di un mutamento strutturale per l'assetto economico, legale e politico del Paese, reso necessario da uno sviluppo economico sempre più consistente. Dubbi permangono invece sulla direzione che tale mutamento prenderà. In Cina, la necessità di risposte concrete ben si sposa con la tipica avversione al pensiero utopico. Ciò è comprensibile se si tiene presente il disastroso tentativo di Mao di spazzare via il passato durante il Grande Balzo in Avanti e la Rivoluzione Culturale, di cui sopra.

Ufficialmente è ancora la filosofia di Karl Marx a costituire la base per la legittimità del CCP, ma l'enfasi non è più posta sulla lotta di classe, sull'odio della ricchezza, e sull'opposizione alla proprietà privata. Infatti, i capitalisti possono ora unirsi al CCP ed il sistema legale si sta lentamente riformando in una direzione di uniformità con gli altri paesi capitalisti.

⁸ Nel febbraio 2007 il Premier Wen Jiabao ha affermato "*We are still far away from advancing out of the primary stage of socialism. We must stick with the basic development guideline of that stage for one hundred years*".

Il CCP non deve abbandonare il suo impegno al comunismo come obiettivo di lungo termine ma riconosce la necessità – per gli stati non ancora sviluppati – di passare attraverso una fase capitalista.

Se da un lato, tale modo di produzione tratta i lavoratori come meri strumenti del processo produttivo e mette a disposizione la tecnologia per l'arricchimento di una piccola porzione della società (la classe capitalista, appunto), dall'altro, gli viene riconosciuta un'importante virtù: sviluppa le forze produttive più di ogni altro sistema economico precedente.

La ragione è che i capitalisti competono l'uno con l'altro per il conseguimento del profitto. Hanno quindi un incentivo a sviluppare un nuovo - e più efficiente - modo di produzione, creando un grande *surplus* senza il quale il socialismo non sarebbe economicamente sostenibile. Qualora il comunismo non fosse realizzato con forze produttive sviluppate (tecnologia avanzata e conoscenza del *know-how*) che sostengano l'abbondanza materiale, allora non potrebbe funzionare a lungo. Nelle parole di Marx ed Engels, senza una “*absolutely essential material premise, want is merely made general, and with want the struggle for necessities would begin again, and the old filthy business would necessarily be restored*” (Marx, 1932)

Questa è una delle ragioni per le quali Marx ha giustificato l'imperialismo britannico in India: da un lato, questo avrebbe sfruttato senza riguardo i lavoratori indiani; dall'altro, avrebbe posto le basi per un'organizzazione socialista.

La difesa del CCP verso il brutale capitalismo cinese – così come provato dalla famosa frase di Deng Xiaoping, “*to get rich is glorious*” – ha le sue radici in una simile logica.

Nel sistema marxista, il fine morale di tale il processo è quello di liberare il genere umano dall'impegno nel lavoro schiavista. Una volta sviluppata la tecnologia, si giungerà al momento della Rivoluzione, in cui la proprietà privata sarà abolita e le macchine saranno fatte lavorare per il miglioramento dell'intera umanità. La tecnologia farà quindi il lavoro sporco necessario alle esigenze fisiche dell'uomo e le persone saranno finalmente libere dal lavoro. L'unico compito spiacevole per l'uomo sarebbe quello di mantenere tali macchinari.

Quando, dunque, dovrebbe la Cina giungere allo stato finale del comunismo? E come avverrà tale transizione? Una risposta è che non è utile farsi queste domande in

quanto la transizione al comunismo avverrà in ogni caso. Marx stesso era un ottimista tecnologico: *“il progresso tecnologico porterà all’affermazione della rivoluzione comunista, non importa cosa dicano gli altri teorici in merito”*. La sua fede, tuttavia, si basava su teorie economiche oggi screditate.

Tramite la retorica invocazione dello “sviluppo scientifico” il governo cinese appare ufficialmente dedito all’interpretazione marxista dell’ottimismo tecnologico. Recentemente è stato inoltre sostenuto il bisogno di minimizzare la sofferenza per i lavoratori e gli agricoltori durante il processo di sviluppo economico.

Nell’ottobre 2006, per la prima volta in 25anni, una sessione plenaria del Comitato Generale del CCP è stata dedicata specificatamente allo studio delle problematiche sociali. I responsabili politici hanno segnalato un cambiamento da una crescita senza esclusione di colpi ad un modello sostenibile che possa incentivare l’uguaglianza economica e sociale e che possa consentire ai gruppi a basso reddito e non privilegiati di avere accesso ad opportunità lavorative, educazione di base (elementare), alla assistenza sanitaria e alla sicurezza sociale. Il governo stesso sembra essere più attivo nella promozione dei diritti dei lavoratori.

E’ recentemente passata una legge sul lavoro, con obiettivo quello di reprimere gli *sweatshops* (le fabbriche sfruttatrici) e di dare ai sindacati il potere negoziale per quanto riguarda i contratti di lavoro, la sicurezza sul lavoro e le regole base.

La Cina è un caso particolarmente importante: per quanto essa rimanga un regime autoritario e monopartitico, i suoi capi politici fanno sempre più esperienza di una varietà di nuove forme di democrazia e stanno introducendo le elezioni in una serie di villaggi. Seguono altre innovazioni, a ritmo accelerato negli ultimi anni. Fra esse vi sono voti di approvazione e di richiamo a livello locale, nuove procedure deliberative, sondaggi deliberativi, audizioni pubbliche, il diritto da parte della cittadinanza di citare in giudizio lo Stato, iniziative per rendere pubblica l’informazione del governo, una crescente accettazione di certi tipi di organizzazioni della società civile. Per quanto ineguali in ampiezza ed efficacia, molte di queste innovazioni parrebbero contenere elementi autenticamente deliberativi – vale a dire, esse generano un’influenza deliberativa, dalla quale i dirigenti politici traggono una

guida, e sulla quale fanno affidamento per legittimare le proprie decisioni. Ma alcune innovazioni vanno oltre, combinando la deliberazione col conferimento di poteri come il voto per i funzionari, assemblee dove si possono prendere decisioni, di solito rivolte a problemi particolari del governo. Ci si riferisce a questo fenomeno con l'etichetta "democrazia amministrativa". Entrambi questi sviluppi si stanno verificando in un regime autoritario con nessuna intenzione evidente di impegnarsi in un'opera di democratizzazione complessiva, che implichi elezioni multipartitiche, una stampa pienamente libera e una società civile priva di vincoli: questa situazione crea un autoritarismo deliberativo (Pfössl, 2009).

2. Diritti umani: fra *Asian Values* e Tradizione Confuciana

2.1 Il dibattito sull'universalità dei Diritti Umani

Nella sua accezione generale, la nozione dei diritti umani si fonda sulla condivisa umanità. Questi diritti non derivano infatti dalla cittadinanza presso qualche paese, o dall'appartenenza ad una nazione, ma sono propri di ogni essere umano.

Nella storia delle relazioni internazionali, l'affermazione dei diritti umani è stata una faccenda particolarmente tormentata. Indiscutibilmente, solo con la sconfitta – militare ed ideale – del nazismo, i diritti umani hanno acquistato un consenso condiviso. Prima della Seconda Guerra Mondiale, infatti, i diritti umani erano piuttosto impopolari in Occidente ed erano i paesi orientali i più pronti ad inserirli nell'agenda della Società delle Nazioni.

Ironicamente, furono i paesi occidentali ad opporsi, convinti che il valore della sovranità statale fosse irrinunciabile. Dopo la seconda esperienza bellica, in cui i tradizionali equilibri vennero scossi dalle fondamenta, divenne una necessità comune quella di dotarsi di una piattaforma condivisa – a livello internazionale – che potesse proteggere i diritti fondamentali dell'uomo.

Da un punto di vista storico, l'idea secondo cui i diritti umani siano una prerogativa esclusiva dell'Occidente appare quindi essere inattendibile.

Vi è stato, certamente, uno scambio di posizione – fra Est ed Ovest – ma sono cambiati anche i termini stessi in cui questo dibattito è posto. Attualmente la tesi del differenzialismo culturale è la maggior resistenza teorica alla potenziale universalità dei diritti umani.

Tale tesi ha preso forma, all'inizio degli anni '90, nei cosiddetti «*Asian Values*». Di fatto, ci sono pochi dubbi sull'aspirazione universale che i Diritti Universali hanno, vale a dire che essi sono considerati come applicabili a tutti gli essere umani.

Ma lottare per questa universalità dei diritti umani equivale forse a imporre la visione occidentale del mondo in maniera etnocentrica e paternalista, o è semplicemente un tentativo di rendere il mondo più giusto da un punto di vista relativamente imparziale?

Una soluzione a tale dilemma potrebbe essere quella della “integrazione pluralistica dal basso” (Maffettone, 2009). I diritti umani, secondo tale proposta, non si possono affermare dal centro e quindi imporre alle periferie. Piuttosto, il loro successo dipende dalla possibilità che essi diventino l'eredità di culture nazionali individuali.

E' un esercizio difficile, se non impossibile, quello di sostituire i diritti umani oggi esistenti con un differente insieme di imperativi morali, ponendosi come fine sempre quello della protezione della dignità umana, ma privando tale insieme del retroterra storico. In altri termini, è più ragionevole pensare di poter conciliare le differenti religioni, moralità e metafisiche all'interno del pacchetto dei diritti umani già esistente che viceversa. Ciò non comporta una cristallizzazione immutabile di tali diritti, la cui forma legittimante deve essere discussa all'interno di un dialogo interculturale aperto. In tal modo, risulta possibile l'applicazione del “consenso per intersezione⁹” o “*overlapping consensus*” (Rawls, 1993) anche nell'ambito dei diritti umani (Maffettone, 2009).

L'integrazione pluralistica dal basso prende in considerazione un doppio livello di giudizio della persona. Al livello etico e metafisico, ciascuno sostiene la propria particolare tradizione culturale e religiosa. Al livello politico – secondo livello – avviene la scelta che converge con gli altri membri della comunità internazionale.

⁹ Consenso basato sulle differenti dottrine comprensive e ragionevoli dei cittadini, che rende possibile una giustificazione pubblica ed una legittimazione delle istituzioni e dei principi fondamentali della cooperazione sociale (Maffettone, 2010)

Questa integrazione pluralistica dal basso ci permette di riconciliare ad un livello superiore due visioni in contrasto della questione. Secondo la prima, la sensibilità culturale alle tradizioni locali dovrebbe soverchiare l'universalità dei diritti umani. La seconda visione, invece, prevede che sia l'universalità dei diritti umani a risultare preponderante sulle tradizioni locali (Donnelly, 2012).

E' inoltre importante tenere a mente la distinzione fra gli aspetti empirici e gli aspetti fondazionali dei diritti umani. Da un lato, gli aspetti empirici rappresentano l'effettività dei diritti umani, data dall'atteggiamento dei popoli nella storia; dall'altro gli aspetti fondazionali rappresentano la loro validità concettuale, epistemologica, ontologica ed etico-politica.

Su tali basi si ascrive la distinzione di Thomas Pogge in diritti umani "legali" e "moral". I sistemi giuridici sopranazionali, nazionali e locali contengono vari diritti umani. Il contenuto di questi diritti e dei corrispondenti oneri e obblighi giuridici dipende dagli organismi legislativi, esecutivi e giudiziari che tengono in vita e interpretano le leggi in questione. Dopo l'esperienza della Seconda Guerra Mondiale, si è giunti a riconoscere pienamente che vi sono anche i diritti umani morali, la cui validità è indipendente da qualsiasi organismo governativo. Nel loro caso, infatti, la dipendenza è pensata in senso contrario: soltanto se rispettano i diritti umani morali tali organismi governativi hanno legittimità, ossia la capacità di creare obblighi morali, di conformarsi alle loro leggi e ai loro ordini, e l'autorità morale per farli rispettare (Pogge, 2010). E' naturale che le leggi siano in grado di agevolare notevolmente la realizzazione, e d'altro canto le leggi non potrebbe stabilire che tali diritti non esistono.

Tale complicata relazione - fra moralità e istituzionalizzazione - sfocia nei termini "giustificazione" e di "legittimazione".

In una prospettiva liberal-democratica, entrambe dipendono dal consenso dei cittadini ma, mentre la legittimazione è procedurale ed empirica, la giustificazione è trascendentale e virtuale. Ciò vuol dire che sullo sfondo della legittimazione si trova un consenso empirico che assume la correttezza di una procedura, mentre sullo sfondo della giustificazione sta un consenso ipotetico in condizioni ideali e

adeguatamente definite (Maffettone, Introduzione a Rawls, 2010; Diritti Umani e Valori Asiatici, 2009).

La giustificazione è morale, liberale e universalistica per natura, ma consente una relativa indipendenza di percorso: non è sorprendente che si possa basare sui valori occidentali, sul patrimonio confuciano o sulla saggezza del Bodhisattva. Invece, la legittimazione¹⁰ è fondata sul consenso empirico che le persone provenienti da culture e tradizioni diverse possono presumibilmente accordare ai diritti umani storicamente affermati, perlomeno in anni recenti. I dibattiti, come quello sui valori asiatici, consentono di porre in risalto il fatto che talora la giustificazione e la legittimazione sono difficilmente conciliabili. Il dialogo interculturale - come Maffettone stesso sostiene - può essere considerato come il miglior modo per uscire da questo tipo di incongruenza tra giustificazione e legittimazione. Naturalmente, ne consegue che la giustificazione, per sua stessa natura non può essere ampiamente diffusa come la legittimazione, che è una sola e prevalente. Il disaccordo, quindi, nell'ambito relativo al bene, è in questo modo ammesso e incoraggiato dal pluralismo, mentre nell'ambito della priorità del giusto, non è ammesso e anzi serve convergenza e unitarietà affinché le norme fondamentali siano accettate.

Questo punto di partenza ci aiuta a capire quanto di seguito verrà detto. L'atteggiamento critico verso i professati "*asian values*" non è quindi da intendere come mancanza di un atteggiamento multiculturale, bensì il contrario, un tentativo di avvicinare due culture – quella Orientale e quella Occidentale – tramite un dialogo culturale che sia bidirezionale, abbattendo la dicotomia spesso vaneggiata.

2.2 Il dibattito sugli *Asian Values*

La discussione sui diritti umani nell'Oriente asiatico inizia nel 1993, quanto – durante un vertice dei paesi asiatici in Thailandia – venne emanata la Dichiarazione dei diritti umani di Bangkok.

¹⁰ Rawls enuncia tale principio in questi termini: "*Noi esercitiamo il potere politico in modo pienamente corretto solo quanto lo esercitiamo in armonia con una costituzione tale che ci si possa ragionevolmente aspettare che tutti i cittadini, in quanto liberi e uguali, ne accolgano, alla luce dei principi e ideali accettabili per la loro comune ragione umana, gli elementi essenziali*" (Rawls, 1993).

Il tema degli “*Asian Values*”, opposto a quello dei diritti umani universali, viene in seguito popolarizzato dall’allora primo ministro di Singapore, Lee Kuan Yew, e dal leader malese Mahatbir bin Mohamad. Innegabilmente, un certo sostegno alla Dichiarazione di Bangkok venne fornito dall’atteggiamento cinese, che si mostrava incline ad abbandonare il tradizionale rifiuto degli standard di rispetto dei diritti umani in favore di una posizione più sofisticata e sfumata (Maffettone, 2009).

L’accezione dei valori asiatici ha un’interpretazione polisemantica, provenendo da scuole di pensiero diverse (Taoismo, Buddismo, Confucianesimo, Induismo, Islamismo) e non sempre convergendo la prospettiva dei loro sostenitori. Tali scuole sono accomunate dalla denuncia dell’assenza di “valori asiatici” all’interno delle concezioni internazionali, in particolare nella Dichiarazione Universale dei Diritti dell’Uomo del 1948. La retorica sui valori asiatici si è così diffusa in Cina, Malesia, Indonesia, Singapore e, in diverse stagioni politiche, anche in Giappone.

La necessità di accettare l’esistenza di profonde differenze di ordine etico fra Est e Ovest – la più nota delle quali è la diversità fra un Occidente individualistico ed un Oriente comunitarista – rappresenta indubbiamente un grande ostacolo.

Certamente, il boom economico che è verificato nella regione Asiatica dagli anni ’60 - e a cui stiamo tutt’oggi assistendo - ha giocato un ruolo fondamentale nella formazione di una forte identità regionale, sostenendo le rivendicazioni culturali e fornendogli una grande spinta retorica.

Il rinnovo di tale identità si è manifestata tramite lo scontro con quella che veniva interpretata come una forma di egemonia occidentale. Con lo sviluppo economico, quindi, si andavano affermando i principi di autodeterminazione – in particolare riferito al sentimento anticolonialista – e della sovranità. Rappresentando il continente più popolato del mondo, veniva così sostenuto un atteggiamento di rifiuto verso norme che non derivavano dalla propria eredità culturale. Se a ciò si aggiunge la convinzione asiatica che la politica dei diritti umani, in un certo qual modo, è associabile alla politica estera statunitense, che gode di particolare discredito dal punto di vista dell’etica internazionale – specialmente dopo la guerra in Iraq -, la posizione di rifiuto si rafforza notevolmente. La difesa dei valori asiatici viene spesso associata al bisogno di resistere all’egemonia Occidentale. Il sentimento anticoloniale, benché artificioso, entra così nella retorica.

Nonostante l'ambizione a non essere dominati da una cultura estranea sia del tutto naturale ed accettabile in una cultura post-coloniale, il concetto di sovranità non deve essere inteso come assoluto, nel senso che un dittatore non deve essere protetto contro l'imposizione di alcuni diritti umani fondamentali. Credo vi siano pochi dubbi sulla ragionevolezza di tale affermazione.

Al fine di un'esaustiva trattazione è necessario discutere sulla validità di tali "valori asiatici".

Non esistendo una definizione univoca di cosa siano tali valori, possiamo ricavarne un'idea astratta che è stata profondamente influenzata in particolar modo dal Confucianesimo. In particolare, secondo Thompson, dai principi di: *"lealtà verso l'autorità sia all'interno della famiglia sia nella comunità sociale e nel luogo di lavoro; la rinuncia alla libertà personale per il bene della stabilità e del benessere sociale; un incentivo all'eccellenza accademica e tecnologica; il rispetto dell'etica del lavoro e un incentivo al risparmio da parte delle famiglie, che si traduceva anche in una preferenza ad avere un saldo positivo nella bilancia dei pagamenti per gli stati"* (Thompson, 2004).

Non è un caso che i valori asiatici siano stati strumentalizzati per fornire appoggio ai governi autoritari della regione, che li richiamavano per governare al posto delle regole della democrazia occidentale. Nella stessa Dichiarazione di Bangkok sono i principi di sovranità, autodeterminazione e non interferenza ad essere enfatizzati, sottolineando che: *"Nonostante i diritti umani abbiano carattere universale, [questi] debbano essere considerati nel contesto di un processo dinamico ed in una costante evoluzione di sviluppo normativo, tenendo presente il significato delle specialità nazionali e regionali ed i diversi background storici, culturali e religiosi"* (Ilario, 2012)

Dai valori asiatici si possono quindi enucleare:

- a. Predisposizione per un sistema politico a Partito unico piuttosto che ad una sistema di pluralismo democratico, quindi un sostegno ai governi autoritari - e paternalisti - in opposizione alle liberal-democrazie occidentali;

- b. Preferenza per l'armonia sociale e per il consenso in opposizione al dibattito e al dissenso;
- c. Preoccupazione per il benessere socio-economico maggiore rispetto alle libertà civili e ai diritti umani;
- d. Preferenza del benessere collettivo a quello individuale
- e. Lealtà e rispetto verso le forme di autorità come genitori, insegnanti e governo;
- f. Preferenza alle forme di Collettivismo piuttosto che alle forme di Liberalismo.

Il dibattito sui “valori asiatici” si svolge sia all'interno sia all'esterno dell'Asia stessa, in particolare in contrapposizione ai “valori occidentali”, ma acquista rilevanza soprattutto in relazione alla questione più ampia dei doveri reciproci tra Stato e cittadini, venendo inoltre ad incidere sulla tutela degli individui e sugli obblighi dello Stato al riguardo.

I valori asiatici sono stati individuati in base all'importanza attribuita all'approccio consensuale, al comunitarismo piuttosto che all'individualismo, all'ordine e all'armonia, al rispetto per gli anziani, alla disciplina, allo Stato paternalistico e al ruolo preponderante del governo nello sviluppo economico, il tutto fondato sulla premessa secondo cui “esistono valori e modelli di comportamento comuni ai paesi e ai popoli dell'Asia”.

Di contro, i “valori occidentali” sono stati associati alla trasparenza, alla responsabilità, alla competitività globale, a una visione universalistica e pratiche universali, all'importanza dell'iniziativa privata e dell'indipendenza del settore privato.

Il valore delle libertà, espresse dai diritti umani fondamentali, sono messe in discussione da tali argomentazioni. Infatti, come Sen sostiene, le libertà costituiscono per i paesi asiatici un tema meno rilevante di quanto lo siano l'ordine e la disciplina (Sen, 2003).

Ufficialmente, Lee Kuan Yew, ex primo ministro di Singapore e grande sostenitore degli *asian values*, ha difeso l'argomentazione autoritaria sul terreno dell'efficienza economica.

E' certamente vero che vi sono casi in cui stati autoritari (Corea del Sud, Singapore di Lee Kuan Yew e Cina post-riforma) hanno avuto tassi di crescita economica più alti di altri (inclusa l'India, il Costa Rica e la Jamaica). La tesi di Lee resta comunque basata su informazioni ben selezionate. Non possiamo assumere che la grande crescita economica cinese o sud coreana in Asia sia una prova positiva a favore dell'autoritarismo come miglior promotore della crescita economica, né possiamo dire l'esatto opposto basandoci sullo stato africano che ha il più alto tasso di crescita economica (uno dei più alti al mondo) come il Botswana, che è stata una "*oasis of democracy in that unhappy continent*". Molto dipende quindi dalle precise circostanze in cui tale sviluppo si inserisce. Ciò è confermato dagli studi di Przeworski e Limongi, i quali affermano che "*there is no real difference in growth between dictators and democrats*" (Adam Przeworski et al, 2000) "*Empirical evidence does not support any hypothesis of causality between democracy and growth*".

Inoltre, qualora i regimi semiautoritari e un forte intervento statale avessero contribuito al decollo di molte economie asiatiche, ci sono forti dubbi che questi medesimi elementi possano aiutare tali economie quando abbiano raggiunto un ulteriore stadio di maturità.

Nonostante quindi sia stata dimostrata l'assenza di una correlazione forte fra diritti politici e progresso economico, è altresì interessante analizzare il rapporto fra diritti politici e civili da un lato e la prevenzione dei grandi disastri dall'altro.

L'opportunità di maggiore controllo e prevenzione di tali disastri, fornita da un'ampia gamma di diritti civili e politici, si è rivelata essere un'importante risorsa. "*[...] in the terrible history of the famine in the world, no substantial famine has*

ever occurred in any independent and democratic country with a relatively free press". (Sen, 1983; 1997).

Invece, prendendo in esame i regimi autoritari, sono molti i casi di carestie in Sudan, Etiopia, Somalia, URSS negli anni '30, o Cina tra il 1958 ed il 1961 (con il fallimento del Grande Balzo in Avanti).

Mentre quindi, nel caso della prevenzione della carestia, questa connessione appare chiara, il ruolo positivo dei diritti civili e politici sulla prevenzione di un disastro economico e sociale appare meno netto.

I valori asiatici, così propugnati, diventano un terreno difficile su cui muoversi. In primo luogo, è necessario tener conto le dimensioni dell'Asia – che contiene il 60% della popolazione mondiale – ed è quindi necessario chiarire cosa si intende per valori asiatici da un punto di vista territoriale.

Il tentativo di rapportarci all'Asia come un'unità rivela una sbagliata, nonché infruttuosa, prospettiva eurocentrica. In particolare, è necessario correggere la portata di riferimento. Lo stesso Lee Kuan Yew, sottolineando la fondamentale differenza fra la visione occidentale della società e del governo con i valori asiatici, ha dichiarato "*when I say East Asians, I mean Korea, Japan, China, Vietnam, as distinct from Southeast Asia, which is a mix between the Sini and the Indian, though Indian culture also emphasizes similiar values*" (Zakaria, 1994).

Persistendo tuttavia, evidenti differenze all'interno dell'Est asiatico - in particolare fra Giappone, Cina e Corea - così identificato da Lee, risulta ancora generico e privo di significato un discorso di questo tipo.

In secondo luogo, ammettendo un'unità territoriale ancora non chiara, quali valori potremmo prendere come rappresentativi di una regione del mondo così vasta ed eterogenea?

E' possibile che vi siano valori cinesi o indiani, o forse tradizioni confuciane, islamiche o buddiste, ma parlare semplicisticamente di "valori asiatici" implica lasciar passare una generalizzazione che va al di là di qualsiasi prova e sostegno affidabili.

Se spostiamo l'attenzione non dove siano presenti delle “*non-freedom perspectives*” all'interno delle tradizioni asiatiche, ma dove le “*freedom-oriented perspectives*” siano assenti, la diversità dei sistemi valoriali asiatici diventa centrale, incorporano ma trascendendo la diversità regionale.

Un chiaro esempio è il buddismo, inteso come forma di pensiero. In questa tradizione, una grande importanza riveste la libertà, ed un ampio spazio è lasciato alla volontà individuale e alla libertà di scelta. La presenza di questi elementi nel pensiero buddista, accostabili – *mutatis mutandis* – a quello liberal-democratico occidentale, non deve però distrarre dall'importanza della disciplina e dell'ordine enfatizzata dal Confucianesimo. Dato che molte delle interpretazioni date dai regimi asiatici fanno riferimento a quest'ultimo, tale diversità appare particolarmente rilevante.

Sicuramente, quindi, la lettura del confucianesimo rappresenta ormai uno *standard* per i sostenitori autoritari dei valori asiatici, ma è all'interno del confucianesimo stesso che è possibile rintracciare diversi e contraddittori insegnamenti.

Come Simon Leys ha scritto, quando Zilu chiese a Confucio come servire un principe, Confucio rispose di dire lui sempre la verità, nonostante questa possa offenderlo (Simon Leys, 1997). Analizzando le conseguenze pratiche di tale risposta, appare evidente la netta contrapposizione alle politiche di censura presenti a Singapore e Pechino, i cui regimi non possono condividere né mutare tale precetto confuciano.

Di seguito, “*when the [good] way prevails in the state, speak boldly and act boldly. When the state has lost the way, act boldly and speak softly*”. In tal modo l'opposizione ad un governo che abbia perso “la Via” appare giustificata, scardinando anche il principio di lealtà e rispetto dell'autorità governativa, o meglio, quella incondizionata.

Infine, è Confucio stesso ad affermare che i due immaginari pilastri degli *Asian Values*, ossia la Fedeltà alla famiglia e l'Obbedienza allo Stato, possono essere in conflitto fra loro. Quando il governatore di She disse a Confucio “*among my people, there is a man of unbending integrity; when his father stole a sheep, he denounced him*”, questi rispose: “*Among my people, men of integrity do things differently: a*

father covers up for his son, a son covers up for his father, and there is integrity in what they do”.

Per riassumere torna utile, al fine di avere una comprensione integrale di Confucio, esaminare non solo ciò che egli dice, ma anche ciò che non dice. (Canetti, 1979).

Tale sottigliezza, che prende il nome di “silenzio di Confucio”, ha scardinato la visione degli interpreti moderni e la loro tendenza di assumere solo ciò che è esplicito e vietare ciò che non è supportato esplicitamente.

Con ciò non viene sostenuta la democraticità di Confucio, o la sua difesa della libertà e del dissenso politico, ma si vogliono addurre ragioni sufficienti per contestare, o perlomeno questionare, l’immagine monolitica autoritaria che di lui è stata presentata da sostenitori degli *asian values* che appare, in seconda analisi, essere stata un’interpretazione “comoda” al mantenimento del potere entro schemi autoritari.

Nonostante si parli di diritti asiatici e diritti occidentali, questa visione dicotomica appare quantomeno debole, giacché l’idea contemporanea di libertà e di diritti politici e persona fonda le sue radici in un periodo relativamente recente. Tale che sembra difficile assumerli come “tradizionali” valori delle culture occidentali. Ci sono ovviamente importanti antecedenti, soprattutto per quanto riguarda la tolleranza e la libertà individuale, ma tali precedenti possono essere rintracciati tanto in Occidente quanto in Asia.

“The recognition of diversity within different cultures is extremely important in the contemporary world, since we are constantly bombarded by oversimple generalizations about “Western civilization”, “Asian values”, “African cultures”, and so on. These unfounded readings of history and civilization are not only intellectually shallow, they also add to the divisiveness of the world in which we live. [...] The thesis of a grand dichotomy between Asian values and European values adds little to our comprehension, and much to the confusion about the normative basis of freedom and democracy”. (Sen, 2003)

Per quanto riguarda, inoltre, la priorità dei doveri sui diritti questa non parrebbe trattarsi di un valore specifico dell’Asia in particolare. Prendendo in esame i doveri, ad esempio quelli filiali, e gli atteggiamenti comunitari, come potrebbero essere l’amore per la famiglia, non sono affatto contrari allo spirito della maggior parte dei

diritti umani rilevanti. E' più discutibile, invece, se questi doveri e atteggiamenti si possano imporre tramite mezzi di natura giuridica, o se piuttosto essi non debbano essere il frutto di una scelta volontaria da parte dei singoli individui.

La costrizione giuridica verso certi sentimenti morali, comunque, risulta difficilmente difendibile.

Lungo l'asse Oriente-Occidente il conflitto creato dalla discussione sui diritti umani, assume spesso la forma di relativismo o differenzialismo culturale. L'argomento rimanda alla *vexata questio* della potenziale universalità dei diritti umani, mentre le diversità culturali appaiono in tutta la loro evidenza.

2.3 (segue) Il dibattito: dai valori asiatici ai valori confuciani

Con l'inizio del nuovo secolo è cessata l'invocazione dei valori asiatici per due ragioni distinte. Da un lato, la crisi economica del 1997 ha indebolito la correlazione sostenuta fra autoritarismo e progresso economico; dall'altro, sono stati gli stessi sostenitori di tale visione – compreso Lee Kuan Yew – a riconoscere che è semplicistico parlare di valori asiatici. Adesso, Lee afferma di riferirsi a valori presenti nei paesi che hanno un'eredità confuciana.

In particolare, la sfida più importante sostenuta contro i valori liberali occidentali proviene dalla Cina confuciana, essendo ormai evidente la crescita economica e politica di tale paese. Risulta importante, quindi, interfacciarsi – come interlocutore – con questo colosso culturale concreto all'interno del dibattito sui diritti umani e sulla diversità culturale.

Tutto il senso di tale dibattito sta nell'obiettivo proteggere gli interessi fondamentali degli esseri umani. Ma quali interessi sono fondamentali?

Potrebbe essere quello liberale, per cui ciascun essere umano deve avere titolo di scegliere il piano di vita che preferisce (autonomia).

Nell'etica confuciana, l'interesse primario è quello di condurre vite sociali decenti e all'autonomia spetta un piano subordinato. Imporre la preminenza dell'autonomia sulla necessità di condurre una vita sociale decente risulterebbe quindi inaccettabile.

Per questo Charles Taylor propone che un regime di diritti umani debba ammettere giustificazioni multiple. In un ipotetico dialogo interculturale fra rappresentanti di

tradizioni diverse, il rappresentante cercherebbe l'accordo su norme relative ai diritti umani, come il diritto alla vita, ma ammetterebbe il disaccordo sulle giustificazioni ultime di tali norme. Ai fini dunque di realizzare il suddetto consenso per intersezione, *“concorderemmo sulle norme, pur rimanendo in disaccordo sul perché si tratta delle norme giuste, e saremmo contenti di vivere con questo consenso, senza essere disturbati dalle differenze che ci sono a livello delle credenze profonde e sottostanti”*(Taylor, 1999).

In tal modo, si potrebbe assicurare un accordo su un regime di diritti umani che permetta, al contempo, processi di legittimazione differenti in ciascuna cultura.

In Cina, il linguaggio dei diritti umani, specialmente per come viene usato nei dibattiti di politica estera, tende a venir visto in maniera cinica, come il tipo di linguaggio impiegato dalle potenze egemoni per razionalizzare un comportamento mosso dall'interesse personale. Un'insistenza di questo genere non è solo una sorta di imperialismo intellettuale, ma può risultare anche inefficace, se non controproducente.

Molte critiche vengono inoltre mosse alle esplicazioni pratiche della forma dialogica pensata per tale accordo transculturale, soprattutto su chi dovrebbe partecipare e con che peso relativo.

Secondo Joseph Chan, teorico confuciano, vi sono almeno due principali approcci per giustificare l'universalità dei diritti umani: l'approccio fondamentalista e quello ecumenico. (Chan, 1999)

Il primo, e più tradizionale, è quello di mostrare come vi siano valori universali e principi morali che possano giustificare i diritti umani a tutte le persone ragionevoli.

Il secondo approccio, quello ecumenico, cerca il consenso sui diritti umani entro ciascuna prospettiva culturale, incoraggiando le differenti culture a giustificare i diritti umani nei loro termini specifici e nelle loro prospettive, nella speranza che possa emergere un *“overlapping consensus”*- già discusso in precedenza – sulle norme dei diritti umani sia dal dialogo comune sia dalla ricerca condotta da ogni tradizione culturale all'interno di sé stessa.

Quest'ultimo approccio, qualora abbia successo, avrebbe il vantaggio di radicare i diritti umani in un terreno meno estraneo, rendendoli recepibili per le culture in cui, originalmente, manca l'idea di diritti umani. Nonostante questo sia un argomento già proposto, l'importanza del sostegno da parte di un teorico confuciano merita, a mio avviso, una nota positiva.

Per quanto riguarda tale recezione all'interno della dottrina confuciana, occorre innanzi tutto fare due precisazioni preliminari.

La prima, è sul significato e sulla portata del Confucianesimo, il secondo è il suo significato contemporaneo. Così come per il "liberalismo", la parola confucianesimo può essere usata a diversi livelli: pensiero filosofico, ideologia politica, pratiche dello stato o stile di vita. Qui prenderemo in analisi solo il pensiero filosofico, essendo l'ideologia o la pratica dello stato considerati più come un prodotto del tempo e delle circostanze storiche.

Il Confucianesimo come pensiero filosofico, invece, è sopravvissuto al test del tempo e rimane oggi una risorsa vivente per il pensiero cinese. L'interpretazione confuciana che qui di seguito verrà fornita è solo "una" delle possibili prospettive confuciane. Il confucianesimo è una lunga e complessa tradizione che certamente ci permette di avere più di una visione della materia.

Fino a che punto il pensiero confuciano costituisce una tradizione culturale vivente nella Cina di oggi? Fino a che punto può questo pensiero filosofico essere considerato come una prospettiva culturale approvata dai cinesi e incorporata nel loro modo di vivere e nelle pratiche sociali?

Il confucianesimo è stato severamente criticato e denunciato durante gli anni '60 e '70 – come abbiamo visto nella Rivoluzione Culturale - nella Cina Socialista. C'è quindi una speranza che possa tornare ad essere una prospettiva culturale influente?

Ci sono, Joseph Chan crede, diverse ragioni per ritenere che il Confucianesimo, in una sua forma modernizzata e ricostruita, abbia il potenziale per divenire la principale risorsa per una rigenerazione valoriale e culturale, se non addirittura un'influente prospettiva culturale.

In primo luogo, l'ideologia del marxismo è stata screditata dopo la caduta dell'Unione Sovietica e del blocco comunista nell'Europa dell'Est. Oggi, nonostante la Cina rimanga ufficialmente legata al marxismo, ciò è diventato più che altro

un'adesione di facciata. La Cina è infatti in una crisi morale ed ideologica, ed il confucianesimo sembra essere la più naturale prospettiva culturale per riempire tale *vacuum*. In secondo luogo, con la fine della Guerra Fredda, è andato aumentando il nazionalismo. Con il discredito internazionale del marxismo, la Cina ha afferrato il nazionalismo come strategia per riformare la sua immagine sulla scena internazionale e per rianimare la coesione politica e morale interna. Il ricorso alle tradizioni culturali è considerato necessario per costruire una identità nazionale.

Per quanto riguarda il tema controverso dei diritti umani, *“It has been a common view that Confucianism is incompatible with human rights. That view is not only that one cannot find the idea of human rights in Confucianism, but that any endorsement of the idea would go deeply against the Confucian view of human nature, ethics, and society. I concur with the first half of the statement, but I disagree with much of what has been said to support the second half”* (Chan, 1999).

Così Joseph Chan introduce i diritti umani all'interno del pensiero confuciano. L'idea è che, nonostante il confucianesimo non preveda esplicitamente il tema dei diritti umani, questi possano non dimostrarsi incompatibili.

Il confucianesimo approverebbe i diritti umani, come quello di non essere torturati, quello di un giusto processo, della libertà di espressione, di religione, di associazione e così via?

Nella prospettiva confuciana, la prescrizione normativa di tali diritti sarebbe un buon ripiego – un apparato ausiliare – per proteggere gli interessi fondamentali dell'uomo nel caso in cui la virtù o le relazioni umani non possano farlo. Un uomo che segua il *Ren*¹¹ è infatti “sensibile” alla sofferenza degli altri.

Per esemplificare, possiamo fare riferimento al diritto di espressione. Nella declinazione confuciana, ovviamente, non vi è una discussione esplicita da parte di Confucio o di Mencio. Nonostante ciò, il dibattito politico e sociale è considerato necessario al fine di prevenire le degenerazioni della cultura e della politica. Per esempio, Confucio giustifica il discorso politico in termini di contributo alla “buona politica”.

¹¹ «Umana Benevolenza», per approfondimento Capitolo III.

“If what [a ruler] says is not good and no one goes against him, then is this not almost a case of a saying leading the state to ruin?” (Simon Leys, 1997). E Mencio: “If the prince made serious mistakes, the [ministers] would remonstrate with him” (Mencio, c. 300 a.C.)

Alcuni sono giunti alla conclusione che la libertà di espressione sia quindi confinata ai consiglieri governativi (o *ministers*). Ma, tenendo a mente che Mencio e Confucio non furono mai dei funzionari pubblici e che la loro attività si indirizzò alla critica delle politiche e delle scuole di pensiero, quello che ne deriva è una valorizzazione della discussione. Qui, il richiamo al “silenzio di Confucio” può aiutare a sostenere tale tesi. Ovviamente la libertà di parola non viene intesa qui come valore fondante dell’etica confuciana, ma viene riconosciuta la sua importanza nel condurre pratiche virtuose e quindi nel perseguire il *Ren*.

In questo modo non vi è nessuna ragione per identificare, all’interno del confucianesimo, un contrasto a questo diritto. Tuttavia, è da notare che la giustificazione della libertà di espressione avrebbe una natura solo indirettamente individualistica. La sua giustificazione immediata sarebbe nel contributo alle attività sociali e politiche, la fioritura delle quali porta alla promozione del *Ren*.

Nonostante la libertà di espressione sia solo uno dei diritti umani fondamentali, Chan riconosce che vi sono alcuni diritti umani che proteggono importanti interessi (soprattutto quelli che aiutano il *Ren* e l’umanità). Tali diritti devono inoltre essere intesi come un “*fallback apparatus*” – un apparato sussidiario – a cui affidarsi solo nei casi in cui la virtù e le relazioni personali falliscano.

Gli elementi centrali del Confucianesimo – l’enfasi sul ruolo chiave dell’etica, l’idea di comunità, il rispetto per i membri anziani e la preferenza dell’armonia sulla controversia – sono compatibili con l’idea dei diritti umani. Inoltre, la filosofia confuciana del *Ren* potrebbe sostenere i diritti umani come strumenti per proteggere l’umanità e gli importanti interessi umani.

Questo non porta ad un’immediata convergenza e ad una facile accettazione di *standard* internazionali già costituiti. Tuttavia, tale interpretazione potrebbe guidare il processo di consenso per intersezione.

La comprensione della dottrina confuciana, per la quale i conflitti dovrebbero essere risolti dall'educazione, dalla mediazione e dal compromesso al fine di preservare lo spirito di amore reciproco e fiducia, non dovrebbe portarci a dedurre – erroneamente – che i diritti umani siano uno strumento di poca importanza. Anzi, è la loro validità, congiuntamente all'esercizio delle virtù, che potrebbe portare ad una certezza di rettitudine nella vita confuciana. La possibilità di condurre una vita sociale decente – uno dei pilastri etici del confucianesimo – viene in tal modo protetta non solo da un punto di vista fondazionale, ma anche empirico. In altre parole non è solo una forza metafisica e di principio quella che viene data alla norma, ma anche un potere normativo vincolante.

Per concludere, dunque, è possibile che il confucianesimo ed il liberalismo occidentale convergano su una lista di diritti umani, soprattutto in ambito di diritti persona (come ad esempio il diritto a non essere torturati) e di alcune libertà civili fondamentali (come ad esempio la libertà di espressione).

L'integrazione pluralistica dal basso, insieme ai concetti di legittimazione e di giustificazione sopra menzionati, potrebbero effettivamente portare ad un processo di convergenza sul tema dei diritti umani. L'aspirazione universalistica di tale diritti, bisogna ricordare, è un'aspirazione ad un mondo pacifico e governato dal benessere, in cui ogni uomo è libero di scegliere il proprio percorso di vita, ed in cui tale vita prende una forma dignitosa. I diritti universali valicano in tal modo il confine posto dal concetto "cittadinanza" e di appartenenza nazionale, affermandosi a tutela degli interessi naturali degli individui e comportando una limitazione all'esercizio arbitrario – e degenerato – della sovranità.

CAPITOLO SECONDO

LA CINA SVILUPPISTA E IL MIRACOLO ECONOMICO: FRA DINAMISMO ECONOMICO E IMMOBILISMO POLITICO

E' oggi noto che sia la Cina il primo finanziatore del debito statunitense, seguita immediatamente dal Giappone e – a distanza – anche dagli altri paesi asiatici. L'egemonia all'interno del sistema economico internazionale, che nella prima metà del XX secolo era passata nelle mani degli Stati Uniti, negli ultimi trent'anni sta cambiando nuovamente il proprio baricentro. Questa volta, non più attraverso uno spostamento netto da un polo all'altro, bensì lungo un asse continuo, in cui la pluralità delle grandi potenze concorre a formare l'orientamento del sistema economico internazionale stesso. Se ammettiamo dunque l'esistenza di un mondo multipolare e multicentrico, non possiamo prescindere dalla spiegazione storico-causale che ha portato a tale assetto geoeconomico.



Fonte: Limes 1/2010, carta di Laura Canali

Certamente, la globalizzazione ha svolto un ruolo fondamentale nell'emersione di molte economie catalogate prima come facenti parte del Terzo Mondo, ma è la crescita delle società confuciane, in particolar modo quella cinese, ad aver cambiato le fondamenta di tale sistema.

Una delle possibili spiegazioni di questo nuovo ruolo nelle relazioni economiche è fornita prendendo in esame la caratteristica propensione al risparmio di tali società. In particolare, nel 1994 in Cina questo rappresentava in maniera emblematica il 44% del PIL.

Tramite l'elementare relazione economica fra investimenti e risparmio, quest'ultimo ha potuto dunque trainare l'eccezionale crescita asiatica. Naturalmente, come vedremo in seguito, alla base di tale sviluppo non è rintracciabile una linearità monocausale in grado di soddisfare pienamente la curiosità scientifica, ma un insieme di specificità.

Paul Krugman, noto economista, definisce lo sviluppo cinese "per traspirazione" più che "per ispirazione" (Krugman, 1994). La crescita è infatti il risultato della mobilitazione delle risorse e non tanto dell'aumento della produttività dell'efficacia del lavoro. Ciò vuol dire che la crescita è spiegata tramite una riallocazione del lavoro e di altri fattori di produzione da settori a bassa produttività (come l'agricoltura) verso settori a più alta produttività (come quello manifatturiero e dei servizi). Non sorprende, a tal proposito, l'incontrollata migrazione domestica– dalle zone povere e arretrate (interne) a quelle ricche e sovrappopolate (costiere) – generata da tale fenomeno, che pone oggi la Cina davanti a diverse problematiche.

Nell'ottica futura, quando tale migrazione si arresterà, potrebbe arrestarsi anche la crescita economica, con ripercussioni drammatiche sia per gli assetti interni, ma anche per l'economia mondiale, in cui la Cina ricopre oggi un ruolo preminente. L'ingerenza nell'economia statunitense è solo una delle esemplari manifestazioni del nuovo potere cinese nel mondo.

Secondo Krugman i guadagni della produttività a lungo termine non potranno che essere il risultato del miglioramento della produttività in sé. E' infatti irrealistico

presupporre che la crescita di tipo estensivo¹² sia capace, nel lungo periodo, di mantenersi costante. Soprattutto, *“the basic problem is that China’s economic model, which involves very high saving and very low consumption, was only sustainable as long as the country could grow extremely fast, justifying high investment. This in turn was possible when China had vast reserves of underemployed rural labor. But that’s no longer true, and China now faces the tricky task of transitioning to much lower growth without stumbling into recession”* (Krugman, *When China Stumbles*, 2016)

Un’altra problematica, scaturente da questo tipo di sviluppo – e più imminente – è l’asimmetria creata fra la Cina interna e la Cina costiera, dove le disuguaglianze sociali sono rafforzate da crescenti gap salariali.

Le prospettive sino-pessimiste sono altresì corroborate dallo spettro della *middle income trap* – o «trappola del reddito medio» –, un rischio già sperimentato da molti Paesi dell’America Latina e Medio Oriente. I fattori e i vantaggi che hanno sostenuto le loro rapide fasi di crescita – basso costo del lavoro e agevole adozione di tecnologie dall’estero – scompaiono non appena si raggiungono livelli di medio e medio-alto reddito, costringendo i Paesi che vi sono precipitati a ricercare nuove fonti di crescita.

A causa di tali interrogativi e di proiezioni macroeconomiche di lungo periodo, è la stessa Banca Mondiale a prevedere che, nel corso dei prossimi vent’anni, la crescita cinese si ridurrà di un terzo rispetto a quella verificatasi negli ultimi trent’anni (World Bank, 2013).

All’interno dell’area confuciana, il primo a trainare l’economia mondiale fu il Giappone, che negli anni Ottanta raggiunse una potenza industriale e commerciale tale, che il Toyotismo¹³ - metodo di produzione proprio dell’azienda Toyota – venne candidato a possibile sostituto del Fordismo occidentale ormai in crisi.

In seguito allo scoppio della grande bolla speculativa agli inizi degli anni Novanta e del conseguente ristagno giapponese, il testimone della crescita confuciana è passato nelle mani della Cina, affiancata poi dall’India. Il triangolo della c.d. «Asia

¹² Si tratta di una crescita delle capacità produttive (in primo luogo forza lavoro aggiuntiva) a discapito di un miglioramento reale della produttività delle unità già esistenti (intensiva).

¹³ Il Toyotismo è un metodo di organizzazione della produzione, elaborato fra il 1948 ed il 1975, che si basa sull’idea del “fare di più con meno”, cioè di utilizzare le poche risorse disponibili nel modo più produttivo possibile, con l’obiettivo di incrementare drasticamente la produttività della fabbrica.

dinamica» – composta appunto da Giappone, Cina ed India – è inoltre seguito da “un branco di tigri e tigrotti” (Mazzei, Marchetti, & Petito, 2010).

Riguardo al caso prettamente cinese, la dinamicità si è ripercossa sui valori normativi del PCC stesso. Si parla oggi di una transizione, guidata in primo luogo da Deng Xiaoping e dagli alti apparati burocratici, ad un sistema di “capitalismo socialista”. Nella fattispecie, dopo la morte di Mao, il camaleontico atteggiamento del partito si è manifestato nella promozione della crescita economica, a cui la lotta di classe è stata subordinata secondo il principio del “arricchiamoci ora, protesteremo dopo”; o ancora, nello sviluppo di un neomercantilismo in politica estera, sostituendo il tradizionale antimperialismo, incentivando le esportazioni e ponendo in essere una politica protezionistica sulle importazioni.

Per più di trent’anni, la strategia dello sviluppo cinese, basata sulle esportazioni – *Export Oriented Industrialization* (EOI) – ha, in primo luogo, significato finanziare il deficit oltreoceano per mantenere basso il tasso d’interesse e, dunque, sostenere il consumo degli americani. Da tener presente che, all’interno di tale consumo, i prodotti importati dalla Cina ricoprono – non a caso – una parte consistente del mercato; in secondo luogo, ha significato acquisire una grande riserva valutaria, utile sia a sostenere l’immagine positiva della Cina agli occhi degli investitori, sia a permettere di lottare contro la speculazione monetaria.

Per semplificare, la Cina ha esportato – e continua ad esportare – disinflazione negli Stati Uniti (ma non solo, essendo ingranaggi di tale meccanismo anche l’Europa ed il Giappone), permettendo agli americani di vivere al di sopra delle loro possibilità economiche. In cambio, gli americani aiutano la Cina a creare nuovi posti di lavoro. Da ciò si evince l’intensità dell’interdipendenza creata fra i due grandi colossi commerciali, che ha portato gli studiosi a riferirsi ad una «*chain-gang*» (Mazzei, Marchetti, & Petito, 2010), in cui la coppia di forzati (Usa e Cina), legati insieme con la catena alle caviglie, sono costretti a cooperare. Tale argomento verrà approfondito nel paragrafo finale del capitolo.

Nonostante lo scambio disinflazione-posti di lavoro possa apparire possa presentarsi come una soluzione di tipo *win-win*, dietro ad esso si cela un rischio intrinseco: l'interdipendenza creata – e così promossa – suscita non poche preoccupazioni sulla sua durabilità nel tempo e le conseguenze di un ipotetico squilibrio non sono facilmente prevedibili.

Numerose sono anche le critiche domestiche che vengono promosse contro questa politica della Repubblica Popolare Cinese (RPC), sostenendo la necessità di migliorare la vita dei cinesi attraverso riforme istituzionali e investimenti del capitale umano anziché prestare il prezioso risparmio cinese – a basso tasso d'interesse – agli Stati Uniti. Ad ogni modo, è evidente che tale politica – acquistare dollari per difendere la parità dello yuan – non può continuare senza rischi.

1. Una spiegazione della crescita cinese

Per fornire una spiegazione al sorprendente sviluppo cinese, gli studiosi hanno elaborato diverse teorie, raggruppate da Mazzei e Volpi in due paradigmi contrapposti: quello neoclassico e quello culturalistico (Mazzei e Volpi, 2006; 2014).

Il primo approccio, quello neoclassico (o razionale), privilegia l'importanza del mercato, sostenendo che sia la mano invisibile a lanciare i giusti segnali: apertura al mercato mondiale, non distorsione dei prezzi, ampio spazio al settore privato, etc. In tale ottica sono i principi generali dell'economia, congiuntamente alla razionalità economica, a spiegare lo sviluppo dell'Asia orientale, senza il bisogno di ricorrere a ipotesi culturalistiche.

Il secondo approccio, quello culturalistico, ha posto in rilievo il ruolo della “mano visibile”, cioè dello Stato, e dei caratteri specifici della regione, enfatizzando quelli di natura culturale. In tale approccio lo stato confuciano, e quindi lo stato forte, interventista e organizzatore dell'interesse comune (sviluppo economico), riveste estrema importanza. Non a caso, tale visione si sviluppa e gode di maggior consenso durante gli anni Ottanta, quando si comincia a parlare dello stato “sviluppista” giapponese, assegnando, all'interno del processo di sviluppo, un ruolo decisivo allo

“stato confuciano” e agli effetti delle variabili culturali sulle performance politiche e socioeconomiche. Alla base dello sviluppo economico vi sarebbero dunque i dibattuti Asian Values¹⁴.

Come spesso accade, entrambe le tesi mostrano dei loro punti di forza e di debolezza, fornendo spiegazioni utili e lasciando dubbi altrettanto utili. Appare difficile spiegare questo complesso fenomeno con una monocausa, come anticipato, e risulta più credibile supporre un’influenza reciproca dei due approcci. Sicuramente, analizzando i dati empirici a disposizione, possiamo desumere che sia stata la dinamica delle esportazioni a permettere di allargare il mercato interno, così come avvenuto anche negli altri paesi confuciani.

Le due anomalie dello sviluppo cinese – rispetto agli altri paesi dell’Estremo Oriente - rintracciate da Jean-Raphael Chaponniere nell’aumento delle disuguaglianze sociali (che contrastano con il modello di sviluppo confuciano) e nell’incredibile quantità di Investimenti Diretti Esteri (IDE) affluiti in Cina (Chaponniere, 2006), trovano una casualità endogena (dimensioni “fuori norma” del Paese) ed una esogena (globalizzazione). Se da un lato appare irrealistico poter accostare, per estensione e per omogeneità, un paese come la Cina ad uno come il Giappone o la Corea del Sud, dall’altro è anche il momento storico della globalizzazione ad aver condizionato in maniera imprevedibile tale sviluppo. Questa ha portato in Cina ciò di cui aveva più bisogno: capitali, tecnologia e risorse naturali. I primi due fattori ebbero perciò una provenienza occidentale, mentre le risorse naturali sono affluite dai PVS.

Al di là della scelta di approccio – neoclassico, culturalistico o «ibrido» – è importante considerare i dati empirici a nostra disposizione per capire, almeno parzialmente, come tale sviluppo abbia preso forma.

La svolta riformista, siglata al III Plenum dell’XI Comitato Centrale del Partito (1978), si è composta di riforme economiche e dell’adozione delle 4

¹⁴ Crf. Cap. 1, par 2.2.

modernizzazioni¹⁵: agricoltura, industria, difesa e scienza. In questo modo, è iniziata l'importazione massiccia di tecnologia e macchinari dall'Occidente. La considerevole crescita economica cinese, data da tale programma rivoluzionario di "aperture e riforme" (*gaige kaifang*), ebbe però l'effetto di sviluppare essenzialmente la Cina costiera, trascurando e incentivando le migrazioni dalla Cina interna.

La transizione dell'economia cinese – dal socialismo burocratico verso l'economia di mercato – e perciò la sua rivitalizzazione, ebbe inizio nel 1974, quando si avviò una progressiva liberalizzazione dell'economia introducendo modifiche al settore agricolo e industriale. Ciò portò ad una sorprendente performance nella produzione agricola nazionale; strabilianti progressi nell'esportazione di manufatti, nelle costruzioni industriali e residenziali e nello sviluppo delle infrastrutture (Brean, 1998).

Sono numerosi fattori che contribuirono in maniera sostanziale allo sviluppo cinese:

- *In primis*, l'approccio gradualista del riformismo cinese. La singolarità non è rappresentata da "ciò che ha fatto", ma "come lo ha fatto". All'iniziale sperimentazione locale è seguita l'interpretazione dei risultati ed infine l'adozione di quelle pratiche virtuose che avevano avuto successo in larga parte del paese. L'approccio gradualista cinese, qui accennato in relazione al settore economico, sarà largamente discusso più avanti, nel capitolo dedicato al confucianesimo politico cinese;

- In secondo luogo, il corretto equilibrio fra crescita economica e stabilità macroeconomica, che ha permesso alle autorità di mantenere un basso tasso d'inflazione, in modo da proteggere le persone più povere – nelle zone rurali e urbane – da incrementi di prezzo relativi ai beni di prima necessità (World Bank, 2013);

- Inoltre, l'abolizione delle barriere regionali per la circolazione di beni, lavoro e capitale e la creazione di un mercato unico nazionale; insieme agli investimenti infrastrutturali – porti, aeroporti, autostrade, ferrovie, ponti e grattacieli –, la creazione di un ampio mercato nazionale fu decisiva nel conferire un ciclo vitale più

¹⁵ Già precedentemente proposte da Hu Yaobang, Hua Guofeng e Zhou Enlai nel 1964.

lungo alle merci e ai prodotti, collegando in maniera efficiente le regioni interne alle province costiere;

- Ancora, l'incoraggiamento ad una competizione inter-regionale; in tal senso, le regioni che attiravano quote crescenti di IDE venivano ricompensate dal riconoscimento dello status di "comune", che comportava maggiori poteri. Il rischio sistemico – a cui le regioni si esponevano per creare maggiori profitti – era arginato grazie alla tradizionale indipendenza di ciascuna regione: se un esperimento regionale fosse fallito, l'impatto sul resto della nazione sarebbe stato minimo (Xu, 2011);

- Infine, la creazione delle *Special Economic Zones* (SEZ); in tal modo veniva incentivata l'integrazione con l'economia globale che portò la Cina, nel 2005, ad essere il maggior destinatario di IDE, di cui il 93% localizzato nelle SEZ. Le innovazioni istituzionali, legislative e normative, istituite al fine di attirare nuovi e ingenti investimenti stranieri, rappresentarono un'importante strategia per spingere le riforme in avanti ancor prima che i *policy makers* potessero costruire un vero e proprio consenso intorno ad esse. Ciò ha inoltre favorito un'ampia dotazione di riserve estere (principalmente statunitensi ed europee), utili in particolar modo per il mantenimento della stabilità macroeconomica.

Dal punto di vista sociale, il processo di apertura e di riforme fu accompagnato dalla politica del «figlio unico» (prima con l'infanticidio femminile, oggi tramite l'aborto selettivo previa ecografia). Tale politica, applicata con severità soprattutto nelle città, ha mostrato effetti positivi nel breve periodo. Nel lungo periodo, però, tale politica espone la Cina ad un rischio sistemico da non sottovalutare: l'invecchiamento precoce della popolazione.

Alle cosiddette 4 modernizzazioni, si accompagnarono le riforme nei settori: rurale, urbano, dei prezzi, fiscale e bancario, qui di seguito riassunte.

1.1 Riforma Rurale

Alla morte di Mao, nel 1978, la politica agricola vigente era interessata ad estrarre i surplus dei prodotti agricoli al fine di sviluppare l'industria pesante. Tale meccanismo era tenuto in moto dall'apparato burocratico, dalla distribuzione egualitaria del reddito, dall'assenza di mobilità sociale e da una pesante tassazione sui prodotti agricoli per sostenere l'industria (Zhang, 2000).

Non è quindi un caso che, dal 1978, presero piede le sperimentazioni, in Sichuan e Anhui, del sistema di responsabilità familiare (*jiating chengbao jingyng zhidu*), approvate ufficialmente dal Comitato Centrale nel 1980.

La nuova situazione dei cittadini pose le basi per lo sviluppo delle «*Township and Village Enterprises*» (TVE), aziende di proprietà collettiva gestite a livello privatistico (Zanier, 2010). Questo, ovviamente, non è da intendere come un diritto di proprietà e di gestione d'impresa nella sua accezione occidentale. Le TVE disponevano ancora di forti vincoli di budget che le costringevano ad essere efficienti ed in grado di produrre lo stesso tipo di prodotti delle *State-owned Enterprises* a prezzi minori.

In questa prima fase, i risparmi delle famiglie crescevano rapidamente e, mentre si convertiva il sistema burocratico in un sistema di mercato, il valore aggiunto in agricoltura aumentava in termini reali ad un tasso del 7% annuo.

1.2 Riforma Urbana

Dopo il successo della riforma rurale, fu la volta della riforma urbana. Il miglioramento del reddito degli agricoltori stimolò i consumi e fornì le basi per la rapida crescita dell'industria cinese e del commercio estero.

L'obiettivo della riforma del 1984 fu quello di trasformare le Aziende di Stato cinesi da esecutori di ordini statali – prive perciò di autonomia finanziaria – a indipendenti attori economici, con tutti i diritti e le responsabilità derivanti dalle loro performance economiche.

Da un lato, questo ebbe il vantaggio di consentire al governo centrale di focalizzare la propria attenzione sul controllo macroeconomico e sulla creazione e lo sviluppo

dei mercati; dall'altro, l'introduzione di un nuovo sistema di responsabilità contrattuale (*chengbao zerenzhi*) ridusse l'interferenza politica da parte dei funzionari governativi e vincolò i manager al profitto. Nelle campagne, si introdusse un sistema di «contratto di famiglia», che consentiva al contadino di vendere i propri prodotti sul mercato, dando inizio alla decollettivizzazione dell'agricoltura, considerata la riforma più riuscita della Cina di Deng. (Franco e Volpi, 2006; 2014) Anche qui, la sperimentazione prese piede, stabilendo un sistema di partecipazione azionaria per consentire allo Stato e ai lavoratori dell'impresa di possedere un patrimonio per la cura del proprio benessere economico.

Fino al 1986 la carriera lavorativa rimaneva rigorosamente pianificata. I lavoratori non potevano scegliere né l'impresa né la città nella quale prestare la propria opera, ma erano assegnati ad un determinato compito dagli organi amministrativi competenti. Una volta assunto, un lavoratore entrava a far parte di una grande famiglia, dalla quale non avrebbe più potuto essere licenziato e neppure avrebbe potuto allontanarsi. Corollario di tale principio – c.d. della «ciotola di ferro», *tiefanwan* – era quello dell'ereditarietà del posto di lavoro. Nella riforma urbana venne compresa una riforma dei contratti di lavoro volta a rompere tale meccanismo per i nuovi assunti che entravano nel mondo del lavoro dopo il 1986; verso la metà degli anni Novanta il sistema venne allargato a quasi tutte le aziende di Stato.

1.3 Riforma dei Prezzi

Per quanto riguarda la riforma dei prezzi, fu presto chiara la necessità di passare da un'economia pianificata ad una di mercato. Nell'economia pianificata, è lo Stato a decidere quanto produrre e di cosa. Ciò significa che, qualora il prodotto non sia effettivamente acquistato, è lo Stato a sostenere l'impresa. In un sistema di mercato, l'offerta è regolata dalla domanda e si decide di produrre ciò che porta profitto, essendo la responsabilità riconducibile al privato.

L'approccio provato dalla Russia, del «*Big Bang*» o della «*Shock Therapy*», avrebbe avuto effetti disastrosi. Tale metodo prevede un passaggio forzatamente istantaneo, generando una diffusa disoccupazione per tutte quelle imprese che – nel vecchio sistema – venivano sostenute dallo Stato.

Il governo cinese elaborò dunque il *Dual-Track System*, che prevedeva la coesistenza di due sistemi di organizzazione: uno pianificato, che programmava l’allocazione dei beni; l’altro di mercato, in cui l’allocazione era libera (Zanier, 2010).

In questo modo, permise alla vecchia pianificazione di continuare a lavorare, creando allo stesso tempo un sistema di mercato in cui la nuova crescita sarebbe stata possibile. Il vantaggio fu che nessuno del vecchio sistema ne fu tagliato fuori; lo svantaggio fu invece la creazione della corruzione, poiché divenne fin troppo facile fare profitti comprando prodotti nel vecchio sistema (con prezzi bassi) e rivendendoli nel nuovo sistema (con prezzi di mercato). Il successo di tale manovra è rappresentato dalla proporzione fra le transazioni a prezzi pianificati e quelle a prezzi di mercato, che scese dal 97% del 1978 al 30% nel 1990.

Dual-Track System nelle vendite al dettaglio (quote espresse in percentuale)

	1978	1988	1986	1987	1988	1989	1990
Transactions at plan prices	97.0	47.0	35.0	33.7	28.9	31.3	30.0
Transactions at market prices	3.0	53.0	65.0	66.3	71.1	69.7	70.0

Fonte: Lawrence Lau Juen-ye, Yingyi Qian e Gérard Roland, “Reform Without Losers: An Interpretation of China’s Dual-Track Approach to Transition”, William Davidson Institute Working Papers Series 137, nov. 1997, p. 31.

1.4 Riforma Fiscale

A questo punto, dopo la riforma rurale, urbana e dei prezzi, è chiaro che anche il sistema fiscale dovette adeguarsi alla nuova realtà creatasi. La responsabilità di gestione fu suddivisa tra governo centrale e locale. In questo modo, si assegnarono

alla spesa pubblica soltanto quelle funzioni che il mercato effettivamente non riveste: educazione, servizi sanitari, sviluppo delle infrastrutture, protezione ambientale (Brean, 1998).

Nel vecchio sistema, le entrate fiscali – riscosse a livello locale – venivano interamente versate allo Stato. Con la riforma del 1994, si avviava una suddivisione tra i governi delle province, in cui quest'ultime avrebbero stipulato contratti fiscali a lungo termine per fornire flussi di entrate ai loro diretti superiori. La riforma fiscale ebbe in tal modo l'obiettivo di ripartire le entrate fra governo centrale e governi provinciali, secondo quote stabilite dal primo. Quello che si creò fu un sistema di imposte simile al federalismo fiscale, in cui la riscossione delle tasse è affidata ad agenzie locali e centrali (Wong e Heady, 1995).

1.5 Riforma Bancaria

Anche il settore bancario dovette rinnovarsi, rinunciando al tradizionale monopolio della Banca Popolare della Cina, fino ad allora banca unica.

Nonostante le numerose riforme che si sono susseguite dal 1978 ad oggi, si può ancora percepire la forte ripercussione del precedente sistema a pianificazione centralizzata. Particolarmente interessante è invece il credito al consumo – il prestito ai privati – avuto inizio nel 1997, che ha raggiunto 250 miliardi di dollari in sette anni (Zanier, 2006).

A differenza delle altre economie di mercato emergenti, come ad esempio la Russia, nella RPC è mancata la privatizzazione degli istituti bancari: il settore finanziario pubblico cinese controlla i $\frac{3}{4}$ delle attività. Le grandi banche statali finanziano le imprese statali a bassi tassi d'interesse e, dato il meccanismo di nomina politica dei dirigenti, le politiche di credito sono tempestate di controlli e interferenze da parte delle autorità centrali e locali. Infine, sono solamente le banche meno grandi – *Join-Stock Banks* e *City Commercial Banks* – a offrire credito anche al settore non statale (Malle, 2006).

2. Dinamismo economico e immobilismo politico: la Quinta Modernizzazione

L'analisi economica della Cina è fondamentale per spiegarne l'evoluzione politica. Non solo in termini di interdipendenza classica fra politica ed economia – oggi più che mai valida – ma soprattutto per l'emersione, nel caso specifico cinese, di un'evidente contraddizione fra dinamismo economico e immobilismo (o ritardo) politico.

Lo sviluppo politico – la c.d. «quinta modernizzazione» – è stato fin da subito subordinato a quello economico. Nel 1987 è lo stesso Deng Xiaoping in “Problemi fondamentali della Cina” a spiegarne il motivo: *“la democrazia può svilupparsi solo gradualmente, e noi non possiamo copiare i sistemi occidentali. La nostra costruzione socialista può essere realizzata solo sotto una leadership, in modo ordinario e in un ambiente di stabilità e unità”*. Per Deng, la democrazia avrebbe nuovamente gettato il paese nel caos in quanto, venendo meno la leadership del PCC *“non ci sarebbe nient'altro per unire la nostra popolazione di un miliardo di persone”* (Wintle, 2002). E' proprio in ragione di tale principio che fallisce il tentativo di influenza da parte del c.d. “Muro della Democrazia” (1978-1979).

Tale breve parentesi democratica si apre a Pechino all'indomani della morte di Mao, venendo appesi i *dazibao*¹⁶ per criticare la crudeltà della Banda dei Quattro. In questa prima fase, è il governo stesso ad avallarne la funzione, restando in una posizione neutrale e indulgente; in un secondo momento però, dai *dazibao* si cominciarono a reclamare riforme nei confronti del Partito e del sistema istituzionale cinese, proponendo un sistema più democratico e meno centralizzato. Così, nel 1979 e dopo un solo anno di vita, il movimento democratico venne censurato e dichiarato concluso con la celebre frase di Deng: *“la ricreazione è terminata”*.

In Cina, si sta dunque tentando ciò che non è riuscito alla Russia, cioè passare da un'economia pianificata ad una di mercato senza mettere in discussione il sistema

¹⁶ Letteralmente, “giornale a grandi caratteri”. Venivano appesi a speciali bacheche pubbliche per permetterne la lettura a tutti.

politico e la leadership comunista. La transizione, in questi termini, deve avvenire nel rispetto dell'integrità politica.

Tuttavia, i sintomatici cambiamenti politici che tale apertura ha portato con sé, accostano la Cina a quello definito da Chalmer Johnson come *developmental state* o «stato sviluppatista confuciano» (Johnson C. , 1982), descrivendo quello Stato che, avendo come priorità lo sviluppo economico del paese, accetta la logica del mercato. In tale contesto, è fondamentale il raggiungimento di un rapporto “armonico” (per riprendere il gergo confuciano) tra mano visibile (burocrazia) e mano invisibile (leggi della razionalità economica).

Nonostante il carattere autoritario dello Stato sia inversamente proporzionato al grado di sviluppo, è chiaro che il potere sia ancora esercitato con metodi autoritari dal Partito Comunista, ma è altresì chiaro che il controllo del PCC sulla società e sull'economia si stia riducendo, conferendo maggiori poteri alle collettività territoriali.

Secondo i sino-ottimisti, infatti, lo sviluppo economico e le conseguenti richieste di maggiore libertà da parte della società civile porteranno, prima o poi, ad una democratizzazione del sistema politico, come è già avvenuto per gli altri paesi confuciani (Giappone, Corea del Sud, Taiwan) che da tempo si sono aperti all'economia mondiale (Franco Mazzei e Volpi, 2006; 2014).

La differenza con l'Unione Sovietica, che rende questo ragionamento più credibile, è che il totalitarismo di Mao è stato più militante e più interiorizzato, contando “*sulla persuasione e l'indottrinamento, senza tuttavia trascurare la costrizione e la repressione*” (Bianco, 1969).

La complementarità tra democrazia e mercato non è bidirezionale. Se è vero, dunque, che la democrazia non può essere concepita senza il mercato, non è sempre verso il contrario. Per spiegare questo apparente paradosso – che sfiora gli stessi confini concettuali della globalizzazione – possiamo ricorrere alla teoria del “contagio culturale” (Toynbee, 1962). Questa teoria fa sì che, nell'incontro fra due civiltà, quella con maggior potere “radioattivo” susciti nell'altra tendenze imitative. Finché resistono i bastioni della cultura autoctona nella società irradiata, e le sue guarnigioni politiche sono salde, questa si limiterà ad assorbire soltanto gli aspetti

ritenuti più futili dell'aggressore (il capitalismo come tecnica di accumulazione di ricchezza, collocata in molte società asiatiche nei gradini più bassi della scala dei valori). Ma quando queste difese vacillano, anche perché la forza del contagio è tale da investire tutto il sistema di vita delle comunità infettate, allora si produce una "catastrofe culturale" con effetti sconvolgenti e imprevedibili: giacché può inizialmente prevalere il partito degli "erodiani", favorevoli all'assimilazione integrale, ma alla lunga imporsi il partito degli "zelati" per respingere l'attacco degli "invasori" e restaurare l'ordine violato (Pellicani, 1979). Nel caso cinese, l'iniziale successo degli zelati, alimentato dallo spirito anticolonialista proprio dell'economia emergente e dalla rinascita dell'orgoglio asiatico – testimoniato dagli stessi Asian Values –, ha certamente influito, per tutti gli anni Novanta, in maniera preponderante nel discorso politico.

Ma questo fenomeno non è circoscritto agli stati asiatici. L'ultimo decennio del XX secolo è stato un periodo di distanza culturale a livello globale, che ha puntato tutto sul riconoscimento di ciascun particolarismo. La lontananza etnica, religiosa e culturale, ha dunque preteso di essere riconosciuta e garantita, anziché superata da un approccio che, nel rispetto di ciascuna tradizione, mirasse a trovare un punto di raccordo fra differenti culture. Il dibattito sui diritti umani, ad esempio, ha trovato nel caso islamico una seconda declinazione degli stessi principi asiatici. L'elemento caratterizzante della Dichiarazione del Cairo (1990), ad opera dell'Organizzazione della Conferenza Islamica (OCI), fu proprio la chiara presa di posizione contro il colonialismo – definito dall'art. 2 come la «peggiore forma di schiavitù» (De Caro Bonella, 2013) – seguita dal riconoscimento ai popoli del diritto all'autodeterminazione.

Non stupisce, quindi, la simile presa (e pretesa) di posizione degli stati asiatici alla Conferenza di Bangkok, tre anni dopo.

Fino agli anni 2000 il discorso particolarista prevale dunque su quelli di integrazione e comunità d'interessi, sancendo una differenza formale e sostanziale fra paesi occidentali e il resto del mondo.

Lo "scontro di civiltà" fra l'Occidente, convinto dell'universalismo etico dei propri valori e della propria superiorità politica da una parte, e ingenti masse di popolazione

organizzate sul modello del “dispotismo orientale” (Wittfogel, 1968), ha generato le società “ibride”.

In bilico fra l'accettazione degli innegabili vantaggi materiali legati all'economia di mercato e la difesa oltranzista delle proprie tradizioni, la Cina si trova ad occupare una posizione di predominanza nell'economia globalizzata, usando logiche e strumenti tipici del capitalismo, ma conservando al tempo stesso un sistema politico di matrice comunista assolutamente dominato da tratti totalitari e illiberali, malgrado le inevitabili aperture alle applicazioni del principio della proprietà privata. Senza curarsi molto di ossimori e contraddizioni logiche, i dirigenti cinesi definiscono questo assetto come “socialismo di mercato” (De Mucci, 2014).

La Cina ha perciò scelto di seguire la via della democrazia “confuciana”, già spianata dai suoi vicini: Giappone, Corea del Sud e Taiwan.

Sciolti i dubbi sulla possibile esistenza del mercato in assenza di democrazia, passiamo ora al vaglio un'altra questione ricca di controversie. La ricerca empirica dimostra che più un paese è ricco e maggiori probabilità ha di essere democratico, e viceversa. Il problema, tuttavia, rimane sul rapporto di casualità fra democrazia e sviluppo: cosa viene prima?

A seconda delle risposte che si danno a questo dilemma, possono essere elaborate *policies* profondamente diverse fra loro. Per G.W. Bush, emblematicamente, veniva prima la democrazia. Da questo assunto deriva il progetto “*the Great Middle East*” (2003), un tentativo di «esportare la democrazia», non più basato sulla creazione di interdipendenza economica e diplomatica, ma sull'esportazione – anche coatta – della democrazia. In questa ottica, la “guerra preventiva” acquista una sua giustificazione in chiave pacifista. In sintesi, ha rappresentato una delle molteplici rivisitazioni del “*si pace frui volumus, bellum gerendum est*” ciceroniano.

Ai giorni d'oggi, l'espressione di «esportazione della democrazia» sembra comunque mantenere la sua accezione puramente chimerica e demagogica, soprattutto in considerazione dell'esito nefasto di tale intervento.

Dal polo opposto, Deng Xiaoping riteneva che fosse lo sviluppo economico a trainare la democrazia e che inoltre questa presentasse diverse declinazioni.

Riscontro di ciò si può trovare nei paesi confuciani – come Taiwan e Corea del Sud – che, dopo aver raggiunto un reddito pro capite relativamente elevato, hanno potuto sviluppare un sistema politico basato sulla democrazia rappresentativa. Da questo assunto – che sia l'economia il motore in grado di avviare una procedura democratizzante – nasce l'emblematico slogan popolare cinese “arricchiamoci ora, protesteremo dopo”. Ciò vuol dire che per i cinesi vale l'equazione:

Sviluppo + Stabilità → Democrazia

Naturalmente, come accennato precedentemente, l'apertura economica ha portato con sé promettenti segnali di mutamento. Tra questi, ricordiamo una graduale riduzione del controllo del Partito sull'economia e più in generale sulla società; il rafforzamento dell'autonomia delle comunità locali, con il diffondersi dei cosiddetti “movimenti di base”; la diffusione di elezioni sperimentali a livello locale nell'ambito della cosiddetta democrazia incrementale (Mazzei e Volpi 2006; 2014).

3. Le sfide della Cina contemporanea

La Cina ha così cambiato la propria natura, tradizionalmente chiusa al mondo esterno, fortemente ideologizzata e pauperista, in favore del pragmatismo e dell'apertura, di cui il motto è “arricchirsi è meraviglioso”. In tale processo di trasformazione, si assiste oggi alle ripercussioni delle problematiche scaturite proprio dai grandi successi degli ultimi quarant'anni.

Sono venuti meno i due fattori essenziali della stupefacente crescita cinese: basso costo della manodopera e facile acquisizione di tecnologie dall'Occidente. Significativo, a tal proposito, è il discorso di fine mandato di Hu Jintao (fine 2012), in cui ha definito il modello di crescita cinese “*sbilanciato, non coordinato e insostenibile*”. Dal 2012, si è aperta quindi una nuova fase nell'economia – ma anche nella struttura istituzionale – cinese.

In particolare, la transizione dalla quarta alla quinta generazione di leader politici, che ha visto prevalere Xi Jinping (Presidente) e Li Keqiang (Primo Ministro), è stata

molto opaca, in conseguenza alla crescente socializzazione rispetto alle norme internazionale attraverso la crescente pratica della diplomazia multilaterale (Johnson, 2008). Ciò che è certo è che il presidente Xi, rispetto ai suoi predecessori, goda di un largo consenso all'interno del PCC e dell'Esercito popolare di Liberazione (Epl), i due pilastri del sistema politico cinese.

Le due alternative che si presentavano alla Cina andavano sotto il nome di *Chongqing* e *Guangdong*. Questi due modelli, posti in netta antitesi, rappresentavano le differenze geografiche – e perciò anche sociali – cinesi. Da un lato, vi era la Cina interna, meno internazionalizzata e più povera. Si proponeva perciò un modello più stato-centrico e autoritario, generalmente considerato come populista e neo-maoista, ma sensibile alle istanze sociali. In tale visione, era l'equa distribuzione delle risorse (accumulate per la maggior parte negli agglomerati urbani della Cina costiera) il punto politico fondamentale; dall'altro, vi era il modello della Cina costiera, più aperta al mondo esterno. La visione era quindi più liberale, avendo come obiettivo quello di accrescere il benessere totale in modo che tutti possano trarne beneficio, per dirlo con un inciso utilitarista.

In concreto, le sfide che Xi Jinping si trova ad affrontare dopo trent'anni di crescita ininterrotta, sono di triplice natura: socio-economica, politica e geostrategica (Leonard, 2012).

3.1 La sfida socio-economica

Con il piano quinquennale del 2006-2011 – e in seguito con quello 2011-2016 – si è affermata una linea politica più attenta alle istanze socio-economiche. Mentre prima l'attenzione era posta esclusivamente alla riduzione della povertà, ciò che affiora nel nuovo secolo è la necessità di equilibrare e stabilizzare la crescita, riducendone la dipendenza dalle esportazioni.

Per più di trent'anni sono stati prodotti investimenti per produrre altri investimenti, permettendo da un lato la straordinaria crescita cinese, dall'altro stimolando la crescita di una bolla finanziaria. L'ovvio passaggio è stato quello di utilizzare tale "bolla" per accelerare una forte crescita dei consumi interni, riducendo le

esportazioni (Messori, 2015). Ciò ha comportato grandi cambiamenti nell'assetto sociale, derivanti in primo luogo dall'allargamento del ceto medio. La locomotiva cinese si è inceppata nella transizione da una situazione di forte sostegno alla crescita da parte del pubblico – che in questo caso si configurava come un intervento molto accentrato da parte della Banca Centrale cinese controllata dallo Stato – a un rilancio dei consumi interni. Si è fatto, in sintesi, un tentativo di decentramento economico, a discapito dei caratteristici elementi dirigisti cinesi, accentuati in risposta alla crisi internazionale del 2007-2009.

E' inoltre in cantiere ormai da tempo la transizione da una crescita estensiva – già discussa – ad una intensiva dell'impianto produttivo. Questo perché la voracità insaziabile di fonti energetiche, che è stata effettivamente il “carburante” della straordinaria crescita economica, deve essere accompagnata, se non sostituita, da un aumento della produttività dell'efficacia del lavoro.

In concomitanza, le disastrose conseguenze sul piano sociale – testimoniate da crescenti fratture e disuguaglianze socio-economiche fra regioni, tra città e campagna, e nelle città – hanno portato all'elaborazione di due progetti: «*Go to West*» e «*Go Global*». Si mira perciò ad estendere lo sviluppo alle province interne e ad internazionalizzare le grandi aziende cinesi, riducendo gli squilibri sociali e territoriali provocati dall'impetuosa crescita economica.

Sul piano sociale, la creazione di un nuovo sistema di welfare non è più procrastinabile. Da un lato, vi sono gli esponenti della Nuova Destra, che chiedono allo Stato di privatizzare l'intera economia, liberalizzare il sistema finanziario e di porre fine alle proprietà collettive; dall'altro, gli esponenti della Nuova Sinistra criticano il modello di sviluppo fino ad ora seguito, riconoscendone i vantaggi, ma mettendo in luce la disuguaglianza sociale che ha di fatto intrappolato nella povertà milioni di cinesi. In sintesi, chiedono il ritorno ad una maggiore pianificazione statale (interventista), in cui lo stato sia rigidamente presente esercitando la “mano visibile”.

Infine, un aspetto sociale da non sottovalutare è la sostenibilità dello sviluppo cinese, soprattutto in considerazione della bulimia energetica che ha accompagnato – e

continua ad accompagnare – il processo di crescita. I dati relativi al degrado ambientale, nelle sue molteplici manifestazioni (soprattutto urbane e fluviali), parlano di numerosi fronti di emergenza aperti. Se per almeno tre decenni la priorità della crescita economica ha distolto la leadership cinese dal considerare le esigenze ambientali, le emergenze sanitarie ed ecologiche degli ultimi anni hanno avviato un cambio di paradigma, più attento alla *green economy*, come testimoniato dall'approvazione di riforme economiche e sociali durante il III Plenum del XVIII Congresso del partito (2013). Il degrado igienico-sanitario, testimoniato dalla diffusione di SARS, aviaria, suina etc. rimane un altro interrogativo al quale il governo dovrà presto trovare una risposta.

Con un Pil che in termini assoluti ha raggiunto 8,3 trilioni di dollari nel 2012, la Cina ha definitivamente superato il Giappone, diventando dal 2010 la seconda più grande economia al mondo, dopo gli USA (Jinjie, 2012). Questo spiega come sia cresciuto, proporzionalmente, anche il fabbisogno energetico, alimentato da un modello di crescita incompatibile con le effettive disponibilità del paese. A partire dal 2009, la Cina si è trasformata da paese esportatore a massiccio importatore, con conseguente aumento dell'inquinamento prodotto. Nel periodo 1990-2010 ha quasi triplicato le sue emissioni di gas serra, arrivando ad occupare il 23% delle emissioni mondiali, superando gli Stati Uniti.

Noti sono i casi di emergenza – nonostante il monitoraggio avviato nel 2013 – come ad esempio quello del novembre 2015 in cui, nella metropoli di Shenyang, si è rilevato il livello di inquinamento più alto mai registrato (56 volte più alto del massimo sopportabile secondo l'OMS).

In conclusione, la Cina sta cominciando solo ora a fare i conti con gli effetti della sua ascesa economica, che ha eroso per decenni le basi delle sue stesse risorse naturali ed i suoi precari equilibri sociali.

La necessità di cambiamento risulta imprescindibile, poiché il ruolo di primo piano che il paese ha acquisito all'interno della scena economica mondiale potrebbe non consentire più a lungo, all'*entourage* politico cinese e alle sue aziende, di sottrarsi al controllo delle *performance* ambientali, economiche e sociali (Ferro, 2014).

3.2 La sfida politica

Sul piano prettamente politico, il dibattito è incentrato sul tema della resilienza (Mazzei e Volpi, 2006; 2014). Il fattore critico è il perdurante «deficit democratico», stimolato dal controverso rapporto fra dinamismo economico e stabilità politica. Nonostante il sistema politico cinese non sia più ascrivibile tra i sistemi totalitari, permangono tratti fortemente autoritari.

In Russia, il passaggio dall'economia pianificata ad un'economia di mercato è stato accompagnato dallo scioglimento del Partito Comunista, comportando una tale instabilità politica da spingere i russi a scegliere, come guida, un uomo proveniente dalle fila del Kgb come Putin. Il passaggio è quindi avvenuto “*a discapito*” del Partito Comunista.

In Cina, è opinione diffusa che tale transizione sia da realizzarsi “*attraverso il*” (e non a discapito del) PCC, riveduto *ad hoc* in chiave sviluppatista. Uno stato, appunto, sviluppatista e confuciano, in grado di mantenere una società armoniosamente coesa, promuovendo continuità anziché cesura con il passato.

Prima di Tien'anmen e della caduta dell'Unione Sovietica, ci si aspettava dalla Cina un graduale avvicinamento al modello occidentale, basato sulle elezioni, sul multipartitismo e sulla separazione del Partito dallo Stato. Erano state queste le principali linee ispiratrici del “muro della Democrazia”. La leadership cinese, tuttavia, per paura di incorrere nell'errore sovietico, esclude questo tipo di riforme, confermando la tradizionalmente fondamentale stabilità politica.

Quello che oggi si prospetta è un crescente bisogno di partecipazione politica da parte della società civile, testimoniato da un aumento di manifestazioni di massa violente, che dovrà essere interpretato e ricompreso nelle nuove dinamiche riformiste senza mettere in pericolo la stabilità del sistema.

Indubbiamente, il sistema politico cinese sta inviando segnali promettenti, riducendo il controllo del partito sulla società e sull'economia e rafforzando l'autonomia delle comunità locali e dei movimenti di base, pur non rinunciando all'onnipresenza e all'onnipotenza del Partito Comunista tipici del sistema autoritario.

Se da un lato si possono ravvisare quindi segnali positivi come l'abolizione dei campi di lavoro e l'istituzione di elezioni sperimentali a livello locale («democrazia incrementale»¹⁷), dall'altro resta un potere accentrato, dove censura e repressione sono espressione di tale potere.

Altra *issue* politica fondamentale è la corruzione presente in Cina, soprattutto all'interno del PCC stesso. La lotta alla corruzione ha rappresentato – e continua a rappresentare – il primo punto nell'agenda della politica interna del presidente Xi. Una lotta che deve essere trasversale, rivolta – usando le parole di Xi – sia alle “tigri” che alle “mosce”. La stretta deve infatti rivolgersi sia contro gli alti funzionari che corrompono nelle alte sfere (tigri), che contro i funzionari locali (mosche) che impediscono ai cittadini di sviluppare le proprie attività di business.

Per avere alcuni dati di riferimento, il Corruption Perception Index (CPI) del 2015 ha mostrato come, su una scala da 0 a 100 – dove 0 rappresenta “*highly corrupt*” e 100 “*very clean*” – la Cina abbia ottenuto un punteggio di 37, certamente superiore a quello del 2000 (31), ma ancora lontano da uno standard accettabile.

3.3 La sfida geostrategica

Accanto alle sfide politiche e socio-economiche, la stupefacente crescita cinese ha generato interrogativi attinenti all'ordine internazionale. Se quindi si sono rese necessarie contromisure sul versante domestico, altrettanto pressanti sono divenute quelle sul piano internazionale.

La caratteristica politica del “basso profilo” è oggi messa in discussione. Nonostante sia stata, sin dal principio del periodo riformista, una fondamentale caratteristica trainante dello spettacolare successo economico, sta cambiando la sua natura in una più assertiva, se non aggressiva.

¹⁷ «La democrazia incrementale è una democrazia lenta, un concetto molto pragmatico che non è troppo diverso dalla visione politica di Deng Xiaoping. E' un processo di democratizzazione, non è una rivoluzione. In passato ci sono stati svariati tentativi per creare un meccanismo democratico tra i partiti ed esperimenti a livello di villaggi. Il vero ostacolo delle riforme democratiche in Cina è rappresentato dalla tensione che esiste tra le procedure tradizionali del PCC e le idee democratiche». (Napoleoni, 2011)

Nei primi anni della Repubblica Popolare Cinese, la politica estera era concepita esclusivamente come sicurezza dello stato e, accessoriamente, come promozione della rivoluzione all'estero, soprattutto nei paesi del Terzo Mondo. Con la morte di Mao ed il passaggio del testimone a Deng, la politica estera acquista il suo tradizionale "basso profilo", accettando il ruolo-guida degli Stati Uniti nelle relazioni internazionali e adottando una politica accomodante con i paesi vicini. Questo duplice atteggiamento ha permesso alla Cina di trarre il massimo vantaggio dalla globalizzazione, agendo come *free rider* all'interno dei rapporti internazionali.

Deng era quindi stato in grado di coniugare lo sviluppismo della politica interna all'economicismo della politica estera. In tale progetto, la priorità della crescita economica era stata ben scandita rispetto a considerazioni di natura politica-ideologica. Aveva, in altre parole, superato il pauperismo ideologico di Mao, permettendo alla Cina di essere il maggior beneficiario della globalizzazione, diventando nuovamente, dopo circa due secoli, la massima potenza economica mondiale, pur non rinunciando alla retorica stato-centrica e autoritaria.

Ciò che oggi preoccupa le potenze internazionali e gli analisti di politica internazionale è come questo enorme potere economico – e perciò politico –, accumulato negli anni, verrà utilizzato dalla Cina. Appare ormai necessario, infatti, che il paese si doti di una "Grande Strategia", in grado di rispondere ai problemi prettamente cinesi e, soprattutto, prender parte attiva nei dibattiti internazionali.

Tale argomentazione ha fatto il suo ingresso nel contesto cinese già nel 2009, quando si scontrarono coloro favorevoli a continuare la politica cara a Deng del "basso profilo", ormai anacronistica, e i sostenitori della necessità di una politica proattiva, che miri a realizzare quegli obiettivi riassunti nel motto della presidenza di Xi nel "sogno cinese"¹⁸ (*Zhongguo meng*).

Tale sogno non può prescindere dall'interazione con l'altro grande colosso delle relazioni internazionali (USA) e dall'ormai storico avversario, il Giappone. Congiuntamente agli Stati Uniti, infatti, il Giappone continua ad ostacolare la primaria aspirazione cinese all'egemonia regionale. Da un lato, gli americani sono interessati a mantenere il loro ruolo di bilanciatore esterno nel Pacifico occidentale;

¹⁸ Slogan della campagna politica di Xi Jinping, che sostituisce quello più rassicurante del suo predecessore, Hu Jintao: "armonia nella diversità".

dall'altro, i giapponesi non vedono di buon occhio un regionalismo che preveda l'emersione di una Cina egemone, rivolgendosi quindi alla potenza oltreoceano per limitare l'ascesa politica – dopo quella economica – sinocentrica.

Restando la Cina fortemente dipendente dal commercio marittimo, e assumendo che la Marina statunitense sia in grado di “soffocarla” bloccandone i porti e/o chiudendo lo Stretto di Malacca, è necessario pensare ad una politica estera in grado di prevenire un possibile blocco di Berlino cinese. La vulnerabilità delle coste e delle rotte marittime, anche in considerazione della presenza della US Navy nella base di Yokosuka, in Giappone, spingono la Cina a dotarsi di contromisure.

Nello specifico rapporto con gli Stati Uniti, *“central Asia has truly become Washington’s final frontier t the furthest geographic reach between major regional powers competing across the world eager to strengthen ties with a pivotal region rich in energy, central in geography, and boundless in opportunity”* (Walker & Kearney, 2016).

Il concetto – qui espresso – di *“pivotal region”* fa chiaramente riferimento alla strategia di Obama, nota appunto come *«Pivot to Asia»*, con cui gli Stati Uniti intendono spostare il loro perno strategico nel Pacifico. Nello specifico, nell'ottobre del 2011, Foreign Policy pubblicava un articolo dell'allora Segretario di Stato USA, Hilary Clinton, intitolato *America’s Pacific Century*, dove si postulava un cambiamento della politica estera statunitense, dichiarando come obiettivo principale per i dieci anni successivi quello di concentrare i propri sforzi nel mantenere la propria influenza nella regione dell'Asia Pacifico, considerata di cruciale importanza a livello geografico, economico e demografico (Clinton, 2011). Dall'articolo si evince quindi che il nuovo impegno sarà quello di un riposizionamento nelle relazioni internazionali al fine di diffondere i propri valori, tutelare i propri interessi e garantire la propria influenza in Asia. Inoltre, l'articolo evidenziava più in generale le peculiarità della nuova strategia nella politica estera dell'amministrazione Obama, il Pivot verso l'Asia, soprattutto dopo il biennio 2009-10. In quel periodo, in seguito agli effetti domestici subiti a causa della crisi del 2007-2009, era una Cina certamente meno accondiscendente ad un compromesso con l'Occidente. Tale politica, insieme al rinsaldamento dei legami di difesa tra USA e gli altri paesi della

regione e alle dichiarazioni di aumentare la presenza militare navale, continua ad apparire come una vera e propria politica di contenimento della Cina.

Fra le contromisure adottate dalla Cina, le più importanti sono quella di «*Go to West*» (andare a Occidente) e di «*Leap East*» (oltrepassare l'Oriente). Entrambe le iniziative rivolgono particolare attenzione ai paesi a sud del mondo: gli stati dell'Asia centrale e occidentale, le promettenti economie dell'America Latina ed i paesi dell'Africa (già sede di importanti *hub* cinesi). Il primo di questi progetti è una forma aggiornata dell'antica "via della seta" in doppia versione: terrestre e marittima (avendo come punto terminale Venezia). Elaborata nel 2013, prevede la creazione di una "cintura economica" terrestre – per questo chiamata anche "*One Belt, One Road*" –, il cui cuore sarebbe lo Xinjiang. Il fulcro del progetto è quello di realizzare una comunità d'interessi fra la Cina e non tanto i paesi dell'Occidente europeo, quanto i paesi del "sud eurasiatico" e africani (Mazzei e Volpi, 2014). Investire cioè nei rapporti con quei paesi che forniscono a Pechino le materie prime e si configurano come destinazione degli investimenti generati dalle sue multinazionali. In concreto, riguarderebbe i paesi dell'Asia Centrale e occidentale. La via marittima riguarderebbe invece i paesi del Golfo ed i paesi africani; la rotta prevede infatti un collegamento con l'Africa Orientale prima di dirigersi verso il Canale di Suez e terminare a Venezia. In sintesi, i due progetti rafforzerebbero la cooperazione economica (e l'integrazione) tra Pechino ed i paesi a ovest della Cina, creando un raccordo fra tre continenti: Asia, Africa e Europa.

Il secondo progetto – *Leap East* –, ancor più ambizioso, mira ad allacciare rapporti direttamente con i paesi dell'altra sponda del Pacifico, a partire dal Brasile, "scavalcando" la barriera dell'Asia marittima. Se è dunque vero che la Cina miri ad Occidente, ciò non comporta un abbandono del fronte orientale. L'aspetto innovativo è proprio il "balzo" – *leap* – dell'Asia marittima (segnatamente dal Giappone alle Filippine) per evitare zone che, militarmente e diplomaticamente, sono più inclini ad avvantaggiare gli Stati Uniti.

La Cina, perseguendo i propri obiettivi economici, è così sbarcata in America Latina, insediandosi in un territorio quanto mai prossimo a quello nordamericano. Le

fisiologiche tensioni sorte con gli Stati Uniti hanno posto agli studiosi interrogativi sul futuro delle relazioni fra questi due paesi.

Principalmente, la preoccupazione è quella di una spinta revisionista cinese a discapito dell'assetto globale. Da un lato, i realisti sostengono l'inevitabile aspirazione – almeno regionale – egemonica della Cina; dall'altro, i sino-ottimisti prevedono una crescita pacifica in grado di mantenere la coesistenza pacifica all'interno del sistema internazionale. Si parla in tal caso di una *chain-gang* (alleanza forzata), in cui le due grandi potenze sono legate dall'interdipendenza economica. Le spinte revisioniste vengono in tal modo depauperate e subordinate in favore di una maggiore complementarità delle due economie (giacché la Cina produce più di quanto consumi e gli Stati Uniti consumano più di quanto producano). Nonostante sia considerata difficile una coesistenza pacifica duratura basata solo su interessi economici, essendo questi – in particolar modo quelli cinesi – soggetti a continui mutamenti e riforme, appare nel breve periodo più credibile. La Cina sta, infatti, sfruttando l'assetto esistente per trarne il massimo beneficio. In termini di *soft-power* la sua influenza sta crescendo – soprattutto nei paesi a sud del mondo –, come testimonia il successo del *Beijing Consensus* in Africa e America Latina ed il successo culturale degli Istituti Confucio in tutto il mondo, in particolar modo negli atenei.

Indubbiamente, all'interno del dibattito internazionale – sia per quanto riguarda l'egemonia regionale che per il nuovo assetto dei rapporti Occidente-Asia centrale – un ruolo importante sarà svolto proprio dal Giappone e dalla capacità della Cina di sciogliere il nodo gordiano delle relazioni sino-giapponesi.

Negli ultimi anni, il rapporto fra i due paesi ha subito un ulteriore peggioramento, dovuto all'elezione di due leader nazionalisti con un vasto consenso politico: Xi Jinping e Shinzo Abe.

Al forte spirito nazionalista, che già da tempo contrapponeva le due maggiori potenze asiatiche, si sono aggiunte tematiche di ordine politico. Da un lato, è la storica amicizia Stati Uniti-Giappone a rappresentare il freno a mano al riavvicinamento asiatico. Dall'altro, vi sono fattori contingenti che hanno suscitato

forti reazioni da parte della Cina, come ad esempio la visita di Abe al santuario di Yasukuni, che contiene oltre 1000 persone condannate per crimini di guerra – di cui 14 contro la pace – durante la Seconda Guerra Mondiale.

Nell'aprile 2015 si è avviata una parziale distensione, all'interno dell'Asian-African Summit di Ankara. Abe stesso ha affermato che è negli interessi dei cittadini cinesi e giapponesi uno sviluppo delle relazioni diplomatiche di modo che possano contribuire alla stabilità e alla prosperità regionale e mondiale (Panda, 2015).

Nonostante queste siano parole importanti, non bisogna prescindere dalla ciclicità dei rapporti sino-giapponesi. Lo schizofrenico atteggiamento dei due paesi, che ha comportato l'alternanza di distensione-irrigidimento dei rapporti, si è spesso rivelato uno strumento utile per ampliare il consenso domestico. Ciò che invece sarà utile analizzare è il comportamento effettivo delle due potenze, per capire se è possibile sciogliere tale nodo o se, invece, non sia il caso di tagliarlo.

CAPITOLO TERZO

LA DOTTRINA CONFUCIANA

1. Il Confucianesimo nella società: aspetti generali

Il Confucianesimo, nonostante l'importante componente spirituale, non è una religione, ma un sistema di norme morali, fra loro interconnesse, che regolano il comportamento di una comunità di persone. L'obiettivo di tale sistema complesso è quello di creare e mantenere l'armonia sociale, cui si giunge esclusivamente attraverso l'insegnamento della condotta morale dell'individuo.

Prevede inoltre un approccio gerarchico dell'organizzazione sociale – in questo senso, «meritocratico» – con una forte enfasi posta sull'istruzione e sull'educazione, caratteristiche fondamentali per l'uomo virtuoso.

Confucianesimo, in generale, è un termine polisemantico che comprende una vasta gamma di definizioni e un vasto campo di applicazione. Fra queste, già nel 1984 era chiara la distinzione fra confucianesimo politico e personale etica confuciana: il primo, si traduce in una legittimazione del sistema politico gerarchico, al cui apice è posto l'Imperatore; il secondo, è un codice di condotta personale che regola la vita di tutti i giorni (Wei-ming, 1984).

Come precedentemente¹⁹ analizzato, la sua declinazione politica – saldamente legata al sistema imperiale e al suo apparato burocratico – è stata detronizzata insieme alla dinastia Qing nel 1911. In questo senso, lo spirito confuciano è rimasto latente, lasciando ai posteri non tanto l'insegnamento politico quanto l'etica personale atta a regolare i comportamenti verso la famiglia (concepita come l'unità primaria e fondamentale dell'organizzazione sociale), il lavoro, l'istruzione e gli altri elementi della vita quotidiana.

Si potrebbe dunque argomentare che l'essenza stessa del confucianesimo cinese non sia mai stata politica, ma che si sia piuttosto incentrata su un intenso familismo che

¹⁹ Si veda, a tal proposito, il Capitolo I.

ha preso la precedenza su tutte le altre relazioni sociali, incluse quelle con le autorità politiche. E' infatti la famiglia stessa a rappresentare l'unità di riferimento all'interno società, delineando un modello "ground-up" – anziché "top-down" – in cui gli obblighi morali verso di questa rappresentano le fondamenta della società, che si ordina e articola partendo dal nucleo familiare e non viceversa.

Importante, a tal proposito, è la definizione di famiglia cinese, che accosta alla famiglia tradizionale (*jia*), le progenie e i più ampi gradi di parentela. I vincoli verso tale famiglia mantengono una superiorità eticamente vincolante per l'individuo rispetto a quelli verso qualunque altra autorità; nella fattispecie, pur essendo lo Stato concepito come una sovrastruttura della famiglia onnicomprensiva, in grado di unire tutti i cinesi in una singola entità sociale, non acquisisce un primato morale sulla *jia*. Emblematico, a tal proposito, è l'aneddoto presente nei Dialoghi di Confucio:

"[...] Il Re si vantava con Confucio, sostenendo che, fra i suoi sudditi, la virtù era tale che se un padre avesse rubato, suo figlio avrebbe denunciato il crimine allo Stato. Confucio allora rispose che nel suo Stato la virtù era molto più grande, poiché un figlio non avrebbe mai trattato suo padre in questo modo". (Lippiello, 2003)

In questi termini, in cui il potere statale può essere scavalcato dal vincolo familiare, il confucianesimo cinese è molto differente dalla sua versione giapponese²⁰, il cui contenuto è stato modificato in chiave strategica per renderlo compatibile con il sistema imperiale autoctono. La prerogativa giapponese fu, infatti, quella di preservare l'autorità dell'Imperatore e della classe politica, prendendo le distanze dal suo riferimento cinese.

Sulla terra ferma, invece, l'autorità dell'Imperatore non fu mai prevista come "assoluta", bensì come "concessa". L'Imperatore governava per il tramite del «Mandato Celeste» (*Tianming*), un'antica idea filosofica cinese che prescriveva, nel caso di una condotta immorale, la revoca di tale mandato (*Geming*). Questo sanciva tradizionalmente il diritto delle persone a deporre la dinastia qualora si fossero

²⁰ Il Neoconfucianesimo è stato importato in Giappone alla fine della dinastia Song (960-1279).

manifestati i segni del *geming*, tipicamente rappresentati dal diffondersi di sommosse popolari, dall'arrivo di invasioni straniere, dalle manifestarsi di siccità, carestie, alluvioni, terremoti, etc.

La successione delle molteplici dinastie cinesi nei secoli è testimone della condizionalità dell'autorità politica cinese, e dell'effettivo utilizzo di tale strumento di garanzia politica. A tal proposito, è opportuno aggiungere che il Mandato non aveva limiti temporali, richiedendo esclusivamente che il sovrano si comportasse in modo saggio e virtuoso. In questo senso, non era necessario che l'Imperatore provenisse da una stirpe nobile, come testimoniano le dinastie Han e Ming, ma soprattutto non vi era un Dio – come invece avveniva in Occidente – in grado di garantire il diritto a governare ad una specifica famiglia, prescindendo dalla condotta tenuta durante il governo.

Anche in questo si delinea un'importante differenza storica: mentre in Occidente il potere divino di regnare è «ereditario», il Mandato Celeste cinese è, in tal modo, «meritocratico». Questo lo possiamo desumere anche dalla descrizione che Mencio offre dei modi di governare un paese: la via legittima del buon governatore (*wang-dao*) e la via illegittima dell'egemone (*pa-dao*). In tale sistema, la ribellione era generalmente considerata illegittima, ma una rivolta contro il tiranno (colui segue il *pa-dao*) che fosse coronata da successo era considerata una prova che il Mandato fosse passato in altre mani. Il Cielo giustificava così la ribellione contro il governatore che si fosse dimostrato *tirannico, ingiusto o incompetente*.

Il Giappone, al contrario, è stato caratterizzato da una singola e continua tradizione dinastica originata dal fondamento mitico. Nessun equivalente del Mandato Celeste cinese è mai emerso per mezzo del quale l'Imperatore potesse perdere il proprio trono. La legittimità del Tennō è infatti ereditaria e con fondamento mitologico, essendo egli considerato un diretto discendente di Amaterasu, la divinità del Sole. Dunque, in Giappone gli obblighi verso l'Imperatore sono sempre stati superiori a quelli verso la propria famiglia ed un figlio che si trovi davanti allo stesso dilemma riportato nei Dialoghi tenderebbe perciò a favorire lo Stato sul padre.

Sulla gerarchia nel confronto famiglia-stato, Huntington nel 1991 scriveva:

*“Almost no scholarly disagreement exists regarding the proposition that traditional Confucianism was either undemocratic or antidemocratic. Classic Chinese Confucianism and its derivatives in Korea, Vietnam, Singapore, Taiwan, and (in diluted fashion) Japan emphasized the group over the individual, authority over liberty, and responsibilities over rights. **Confucian societies lacked a tradition of rights against the state**; to the extent that individual rights did exist, they were created by the state. Harmony and cooperation were preferred over disagreement and competition. The maintenance of order and respect for hierarchy were central values. The conflict of ideas, groups and parties was viewed as dangerous and illegitimate. Most important, Confucianism merged society and the **state and provided no legitimacy for autonomous social institutions at the national level.**”*
(Huntington, 1991)

Quindi, secondo Huntington, il concetto di democrazia confuciana sarebbe una «*contradiction in terms*», in quanto il confucianesimo porterebbe inevitabilmente ad un rafforzamento del potere statale sui gruppi sociali subordinati.

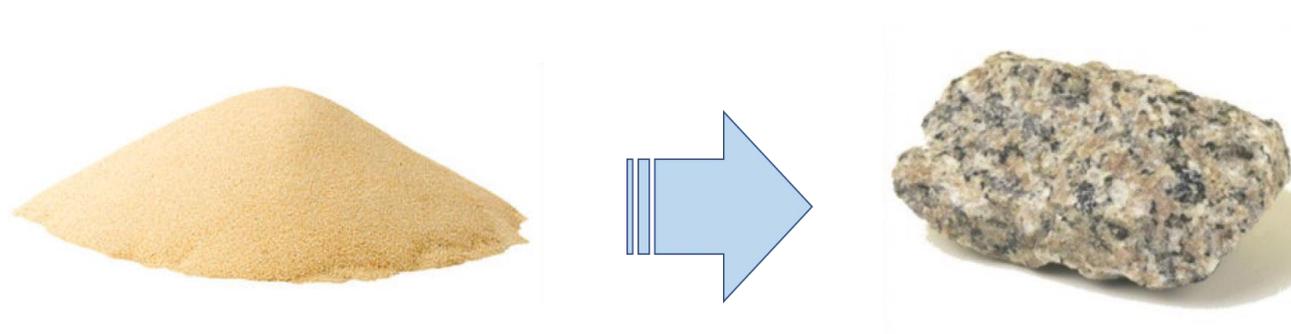
E' chiaro che la società confuciana veda come prioritari i principi di ordine, gerarchia, armonia e cooperazione su quelli di confronto e pluralismo – il conflitto di idee, i gruppi ed i partiti sono visti come pericolosi – tuttavia ciò non significa (o non basta a) prefigurare una struttura forzosamente autoritaria del potere. Ad esempio, nel Confucianesimo cinese la famiglia rappresenta un'efficace difesa (*bulwark*) contro il potere dello Stato. Tale elemento non è presente in Giappone, che vede invece l'autorità politica prioritaria su qualsiasi gruppo sociale. Se quindi le parole di Huntington rispecchiano più propriamente il caso giapponese, è opportuno tenere a mente che è proprio quest'ultimo, piuttosto che la Cina, ad essere divenuto democratico negli ultimi cinquant'anni. Parafrasando Fukuyama: non a caso, gli unici paesi ad aver avuto esperienza della democrazia prima del 1990 sono stati il Giappone e le Filippine. Tali transizioni democratiche furono possibili

esclusivamente dall'influenza esercitata dagli Stati Uniti e dal fatto che fossero “*less confucian*” delle altre società asiatiche (Fukuyama, 1995).

Le differenze sostanziali fra le versioni cinese e giapponese del confucianesimo generano invero molte differenze nell'approccio verso la liberal-democrazia dei due paesi. Se lo “stato sviluppatista” giapponese può oggi annoverarsi fra le democrazie e rappresentare la via “spuria” del confucianesimo democratico, la Cina è ancora in cerca di un modello politico in grado di soddisfare i molteplici criteri etici e morali del suo *background* culturale. La tesi più plausibile per la Cina è che riesca a riassumersi nell'apparente ossimoro di «Democrazia Confuciana», che sia in grado di sintetizzare elementi puramente democratici con alcuni più meritocraticamente gerarchici. Più avanti, nella seconda parte del capitolo, verrà affrontata tale questione, con le proposte che autorevoli studiosi confuciani, come Jiang Qing, hanno offerto per il futuro della Cina.

1.1 Il familismo cinese: tra *Tray of Sand* e *Block of Granite*

“[...] while the Japanese are like a block of granite, the Chinese are like a tray of sand, with each grain representing a single family” (Fukuyama, 1995).



Con “*tray of sand*” Fukuyama descrive la sproporzione – non tanto sorprendente – che emerge nel contesto cinese fra la forza dei vincoli intrafamiliari, in cui si riscontra un alto grado di fiducia, e la sostanziale sfiducia verso persone che non

appartengono allo stesso nucleo familiare. In questo senso, lo Stato cinese è visto come una sabbiera, in cui ogni granello di sabbia rappresenta una famiglia, intesa come un'unità indivisibile, ma al contempo separata da qualsiasi altro granello. Se accentuiamo tale metafora, e prendiamo in esame le diverse famiglie, considerandole come unità individuali, la competizione che s'istaura fra le diverse unità ha frequentemente fatto apparire la società cinese come più individualista rispetto a quella giapponese. In questo senso, si parla del modello «*family-oriented*», in cui i valori tradizionali di fedeltà alla famiglia, lignaggio (*lineage*) e regione di provenienza sono i criteri fondamentali per il giudizio di una persona estranea e in cui non conta – o meglio, non basta – l'essere cinesi.

A questo proposito è utile il collegamento a quanto detto prima nel confronto stato-famiglia. Non solo si può descrivere una condizione in cui il potere statale non ha la priorità sui gruppi subordinati – in questo caso, la famiglia – ma anzi un ordine gerarchico in cui la famiglia ricopre un ruolo molto importante.

Con “*block of granite*”, al contrario, viene descritta la società giapponese, tenuta unita da un forte potere statale e dalla sua supremazia su ogni istituzione sociale subordinata, per riprendere Huntington. E' un blocco unico – granitico appunto – in cui i valori nazionalisti e l'identità nazionale fanno da collante per l'intera società. In questo senso, il modello giapponese è «*group-oriented*», e l'essere giapponese è un fattore aggregante. I valori nazionalisti sono esaltati e l'identità nazionale costituisce un criterio importante sia nella contrattazione politica che in quella del mondo degli affari.

Se, di conseguenza, accettiamo che l'etica confuciana cinese abbia riposto nel nucleo familiare l'epicentro della legittimità morale dell'individuo, risulta chiaro come questo abbia comportato un indebolimento della deferenza verso l'autorità pubblica e un'instabilità politica aleggiante. Paradossalmente, la più debole deferenza cinese verso l'autorità è proprio ciò che crea – o meglio, che ha creato fino ad oggi – un bisogno più pressante di un sistema politico autoritario. Precisamente, essendo l'autorità dello Stato meno rispettata in Cina, lo spettro di un possibile caos sociale

che emergerebbe da un'assenza di uno Stato esecutivo e repressivo è maggiore che in Giappone.

Nell'Asia confuciana, l'idea di caos e di disordine è certamente un'idea che spaventa. Se ci si rapporta alla Cina come ad una società frazionata in cui vi è storicamente uno scarso senso d'identità nazionale, si può comprendere come la preoccupazione sia, in questo caso, maggiore.

L'armonia e l'ordine delle cose, oltre che il fine è anche il mezzo in cui si realizza la vita terrena. Non stupisce quindi, in chiave storica, notare come le varie unità sociali siano state tenute insieme da un forte potere centrale, che sia stato imperiale, maoista o confuciano.

La paura di una frammentazione della Cina e di una sua pericolosa instabilità non è infatti un fattore nuovo, ma è anzi una delle cause che spinse la leadership comunista a reprimere i movimenti di piazza Tien'anmen nel giugno 1989²¹. Tale paura per una disintegrazione dello stato cinese è ciò che continua a rendere i governanti riluttanti a liberalizzare in modo significativo il sistema politico.

La debolezza intrinseca della società civile, non è data da un'ideologia statista, bensì dal fortissimo familismo alla base della cultura cinese e dalla conseguente riluttanza a fidarsi di persone al di fuori del proprio nucleo familiare. Se definiamo tale sfiducia come un basso spirito di cittadinanza, abbiamo tradotto in termini politologici il problema che la Cina si trova ad affrontare. La soluzione non dev'essere quindi quella di radicare la deferenza verso l'autorità statale, bensì quella di radicare un senso di cittadinanza in grado di generare coesione sociale e di poter coinvolgere ogni cittadino in nome del bene dell'unità nazionale.

Inoltre, nella cultura cinese non vi è un obbligo morale generalizzato, come può essere quello tipico della cultura cristiana-giudaica – o meglio, occidentale – a trattare il prossimo in maniera giusta solo in quanto “essere umano”. Per questo motivo, così come in altre società familistiche – come ad esempio quelle del Sud-Europa e dell'America Latina – è necessario portare la moralità intrafamiliare – che comporta i valori di riconoscimento, fiducia e rispetto – nelle relazioni extrafamiliari.

²¹ Vd. Cap II, Par. 3.2.

La differenza fra le società confuciane – in generale, giapponese e cinese – e le società cristiane del mondo occidentale risiede nello *status* di individuo. Nonostante il familismo cinese possa prefigurare una società individualista – come espresso precedentemente – tale individualismo differisce dalla sua accezione occidentale. Per gli individui non è considerato moralmente lecito rivoltarsi contro le proprie famiglie o recidere i legami sociali entro cui sono nati. L'individualismo nella sua accezione cinese è quindi fortemente limitato e ben distinto da quello occidentale.

La cristianità, d'altro canto, ha fornito il concetto di “Dio trascendentale”, la cui parola è la maggior fonte di diritto. La legge divina ha la precedenza su tutti gli altri diritti e doveri. A tal proposito basti ricordare la richiesta che Dio fece ad Abramo di sacrificare il figlio. Tale fonte di moralità trascendentale è sovraordinata e consente agli individui di ripudiare qualsiasi forma di obbligo sociale, sia che derivi dalla famiglia, sia che derivi dallo Stato. Nel liberalismo moderno, il concetto cristiano di “Dio Universale” è stato sostituito dal concetto di “Natura Umana”, che è diventata la base universale del diritto²². I diritti liberali, infatti, si applicano a tutti gli esseri umani in quanto tali, così come la legge divina si applica alla totalità dei cristiani, prescindendo dall'appartenenza sociale di ciascun individuo. Nonostante in Occidente non vi sia una totalità omogeneamente cristiana, l'enfasi sull'universalità del diritto è largamente condivisa così come lo è la convinzione che sia la coscienza individuale la somma fonte di autorità. Questo principio, in particolare, non trova nessun rispettivo nella società gerarchica confuciana.

1.2 *Shame-culture e Mianzi*

Altrettanto interessante è la presenza, nell'Asia confuciana, della *shame-culture* – «cultura della vergogna» – opposta alla *guilt-culture* – «cultura della colpevolezza» – occidentale (Benedict, 1946). Il comportamento dei cittadini deve dunque conformarsi a tali principi e assecondare la necessità – nel caso occidentale – di non creare *colpevolezza* e – nel caso asiatico – di non provocare *vergogna*.

La *guilt-culture* occidentale prevede una coesistenza fra valori assoluti e coscienza individuale in grado di generare il senso di colpa. In questo modo si giunge alla

²² Per ulteriori approfondimenti, Cap I Par 2.

confessione e poi alla redenzione (perdono). La confessione, infatti, libera la coscienza del peccatore, oppressa dalla colpa di aver violato una regola assoluta – un valore assoluto – e porta al perdono.

Con l'affermazione del Cristianesimo fu completato il processo d'interiorizzazione della morale. In tal modo, la cultura della colpa sfrutta la morale individuale dei cittadini per far temere le punizioni per i comportamenti scorretti o immorali (negativo) e per far ambire il premio per azioni conformi e virtuose (positivo).

Nella *shame-culture*, invece, agiscono i valori relativi insieme alla disapprovazione sociale, in grado di generare quella che definiamo «sanzione sociale», o «ostracismo sociale». In questa declinazione orientale non vi è la possibilità di redenzione, giungendo – nella cultura giapponese – addirittura a pratiche come l'*harakiri* e la morte volontaria.

Si basa quindi sul controllo sociale: la disapprovazione viene dalla società (comunità) e non dalla coscienza individuale. Come ha sostenuto Max Weber, il Confucianesimo è l'unica religione universale che non sia una «*religion of salvation*», o di redenzione, che quindi non porta ad un'assoluzione per i peccati commessi e/o ad una protezione dalla dannazione (Weber, 1951).

L'espressione «cultura della vergogna» è stata poi usata per descrivere la società omerica. Tale cultura della vergogna non prevede un'interiorizzazione della morale in grado di auto-riconoscere l'uomo come virtuoso, ma la necessità di essere riconosciuto dagli altri come tale. Solo in questo modo l'uomo sa di “esistere”. Per esemplificare, tale discorso sulla vergogna, si può fare riferimento ad Aiace Telamonio che, dopo essere impazzito e aver così perso la pubblica stima, giunge a uccidersi (Dodds, 1951).

Guilt: (*valori assoluti + coscienza individuale*) *sensò di colpa* → *confessione* → *perdono (redenzione)*

Shame: (*valori relativi + disapprovazione sociale*) *sanzione sociale* → *ostracismo sociale, non vi è possibilità di perdono (non redenzione, ma harakiri)*

Non è la punizione formale (di diritto) in caso di azioni devianti a rappresentare l'ostacolo morale per l'individuo, ma è la vergogna per la perdita pubblica del *mianzi* (faccia). Tale espressione, che ritroviamo anche in inglese "lose the face" ed in francese "perdre la face", è stata importata direttamente dalla Cina. Se in Occidente "perder la faccia" si associa al concetto di perdita di stima, credibilità e dignità, ciò è ancora più valido nelle società confuciane. Preservare il proprio *mianzi* significa, in questo caso, mantenere un alto prestigio agli occhi degli altri. Ancora una volta, il singolo concetto si lega all'ambiente sociale in cui è immerso, rappresentando una sorta di garanzia per la dignità personale agli occhi dell'interlocutore.

Il concetto di *mianzi* è quindi strettamente legato al concetto d'*identità*: qualora una persona perda la faccia, allora è escluso dalla comunità e diventa privo di significato (non è più niente, non "esiste"). Durante i Riti, le persone si comportano in modo corretto perché vogliono evitare di perdere la faccia. In questo senso, può essere definito come una strategia che protegge il rispetto di sé stessi, lo status sociale e l'identità individuale.

Per queste ragioni, di vergogna e d'identità, i cinesi sono molto sensibili nell'avere e mantenere la faccia in ogni aspetto della vita sociale e lavorativa.

1.3 Elementi fondativi: Rèn e Lì

1.3.1 (segue) Rèn

La dottrina confuciana si basa sui concetti di *Rèn* (仁) e di *Lì* (礼), che determinano le norme morali da seguire al fine di condurre una vita in linea con i principi confuciani. In particolare, sono i Riti a governare il comportamento dell'individuo all'interno del gruppo sociale. Esso si basa sulla persuasione morale, secondo cui le persone tendono a conformarsi a un comportamento appropriato perché hanno paura dell'onta e vogliono evitare di perdere il *mianzi*.

"[...] Fan Chi domandò cosa fosse la benevolenza. Il Maestro disse: «Amare gli uomini»." (Lippiello, 2003)

Il *Rèn* rappresenta tale benevolenza, tale umanità espressa nei Dialoghi. In questo senso, è la risorsa di tutte le virtù. Dall'analisi della composizione del carattere,

possiamo desumere perché gli studiosi lo abbiano tradotto usando termini come benevolenza, senso di umanità reciproca, amore, virtù, maturità, umana benevolenza, umanità. L'ideogramma stesso è infatti composto dal radicale «persona» che, associata al numero «due», rappresenta il senso di comunità, ovvero la relazione – armoniosa – tra due individui.



人 (person) + 二 (two)

*the (harmonious) relationship between two persons:
“co-humanity”*

(Fonte: *Asian Studies* ²³)

Il carattere ci suggerisce quindi che l'uomo non è mai un'entità isolata, ma l'uomo è tale solo nella sua relazione con gli altri. In altre parole, il Rèn rappresenta la possibilità di vivere insieme umanamente, con ciò intendendo «armoniosamente».

Il Rèn è però un pesante fardello, che possiamo raggiungere solo dopo aver affrontato difficili imprese. Fra queste, il Lì ricopre la parte più importante, ovvero di guida all'interno del percorso personale. Le virtù più grandi sono presenti in ogni essere umano sin dalla sua nascita, ma solo dopo la conoscenza e la pratica dei Riti, lo studio e la meditazione, si giunge alla realizzazione del Rèn. In questo senso, il Rèn rappresenta l'elemento fondativo della vita umana, nonché un bisogno interiore, verso cui ciascun uomo tende senza mai stancarsi. Nonostante sia quindi situato nel luogo a noi più vicino, il suo raggiungimento richiede impegno e dedizione. In

²³ Franco Mazzei, corso di Asian Studies presso LUISS Guido Carli, settembre-dicembre 2016.

questo senso, è un fardello pesante, che è necessario coltivare affinché si sviluppi pienamente.

“Yan Hui domandò che cosa fosse la benevolenza. Il Maestro rispose: Col disciplinare se stessi e ritornando alle antiche norme rituali si perviene alla benevolenza. Se per un intero giorno l'uomo riuscisse a disciplinare se stesso ritornando alle antiche norme rituali, il mondo riconoscerebbe la benevolenza in lui. Pervenire alla benevolenza dipende da noi stessi, non dagli altri!”. (Lippiello, 2003)

Di conseguenza, sono queste norme rituali a costituire le regole di comportamento da seguire nell'interazione con gli altri membri della comunità, a partire dai propri familiari fino ad estenderle verso tutti gli uomini, per raggiungere l'armonia della società.

Con l'espressione «disciplinare sé stessi», Confucio spiega come la dedizione al *Lì* sia uno sforzo individuale, giungendo al *Rèn* ciascuno in modo diverso. Tuttavia – ancora – la benevolenza è tale solo nel suo rapportarsi con la comunità e rappresenta un legame morale fra gli uomini. Ogni uomo, in questo senso, dovrebbe rinunciare a sé stesso per dedicarsi agli altri, in questo modo «disciplinandosi».

E' quindi chiaro che il *Rèn* si manifesti nelle relazioni umane, come ad esempio la relazione padre/figlio, rappresentato dalla Pietà Filiale, ovvero dall'amore e dal rispetto che un figlio nutre per i suoi genitori. Inoltre, sono la deferenza ed il rispetto che ognuno ha verso gli altri a manifestare tale benevolenza. Ciascun uomo comincia il proprio percorso interiore attraverso lo studio, prosegue orientandosi alla benevolenza verso i suoi simili, comprendendo che il bene sia realizzabile solo in forma congiunta per sé e per gli altri. In questo modo, Confucio ha voluto oltrepassare l'ostacolo dell'egoismo umano, abnegando il proprio successo e la propria visibilità in favore della comunità.

L'uomo saggio aiuta i giovani discepoli a perseguire il *Rèn*, presente in una sorta di «iperuranio²⁴» platonico e quindi raggiungibile da qualunque essere umano venuto al mondo. Insieme all'uomo nasce infatti la materia grezza da coltivare affinché prenda una forma ben definita.

L'uomo rimane in questo modo sulla retta Via (*Dao*) solo confrontandosi con chi gli sta intorno, dapprima con quelli più vicini (famiglia, amici) e poi allargando il cerchio a tutta la comunità. E' infatti solo tramite il confronto con gli altri che l'uomo può scorgere in sé tendenze “vergognose” ed estirparle, affinché si possa conseguire il *Rèn*.

Alla base dell'universo vi è ordine e naturale armonia. Gli elementi fondamentali che compongono il mondo umano sono: l'*uomo*, che è per natura un essere sociale; la *famiglia (jia)*, che come abbiamo visto rappresenta l'unità sociale primaria; e lo *Stato (guo-jia)*, che trae origine dal modello della famiglia, come la parola stessa testimonia. Lo Stato non è concepito come un mostro dispotico, come invece può essere secondo la rappresentazione hobbesiana del Leviatano, bensì è visto come un padre (potere centrale) che protegge i suoi figli (cittadini). E' ovviamente da queste premesse che si sviluppano le concezioni dello «stato paternalista».

Nella mentalità “legista” occidentale, l'idea cardine è che sia compito della legge costruire ostacoli affinché l'uomo si comporti bene. In questo senso, i governati siglano un contratto con i governanti, che implica obblighi precisi per ambedue le parti, ponendo fine allo stato di natura e segnando l'inizio dello stato sociale e politico (contrattualismo). In base a tale contratto, l'uomo si vincola a determinati comportamenti per evitare la colpevolezza (*guilt*). Nella visione del familismo confuciano, tale compito spetta invece alla morale del singolo individuo che, attraverso la sua vita all'interno della società, è in grado di discernere i comportamenti virtuosi da quelli vergognosi.

²⁴ Nella concezione platonica, rappresenta il Mondo delle Idee. L'analogia sarebbe, in questo caso, nel modo di concepire le virtù umane. Entrambi i pensatori, Platone e Confucio – ma non solo – ammettono la presenza della virtù all'interno di ogni uomo sin dalla loro nascita. Ciò che per uno viene chiamato *Rèn*, per l'altro è la Verità. Se il *Rèn* divide infatti lo *junxi* (colui che persegue la virtù) dallo *xiaoren* (colui che non persegue la virtù), la Verità divide l'uomo in Bruto o Saggio. Il punto su cui differiscono è su come giungere al risultato. Da un lato, vi è la conoscenza platonica tramite reminiscenza (l'anima umana, “cadendo” all'interno del corpo, dimentica la conoscenza dell'iperuranio e perciò quando conosce è perché “ricorda”); dall'altro vi è la pratica del *Li* in tutte le relazioni sociali.

1.3.2 (segue) Lì

Se il *Rèn*, come sostenuto, rappresenta la dimensione morale del comportamento, e dunque la sua parte interiore, il *Lì* rappresenta la conformità, cioè la sua parte esterna.

Entrambi questi elementi rendono la natura umana perfettibile. Infatti, nella tradizione confuciana, è proprio attraverso la pratica congiunta dei Riti e della Benevolenza che l'uomo può diventare *junzi* (persona superiore in termini morali ed esemplare per la comunità) o *xiaoren* (colui che non persegue la virtù, e perciò vergognoso ed escluso dalla comunità). Naturalmente, ciò ha creato un ordine gerarchico in cui la società si articola. Nel modello americano, e occidentale in generale, la gerarchia è presente solo in ambito economico, mentre nell'ambito sociale vige il principio dell'uguaglianza. Gli uomini occidentali sono dunque socialmente riconosciuti come uguali (senza distinzioni di sesso, razza, orientamento politico, etc.), ma differiscono in ricchezza materiale. In altre parole, in Occidente vi è uguaglianza sociale e gerarchia economica.

L'interrogativo che bisogna porsi è come sia possibile che una società come quella cinese sia in grado di promuovere invece gerarchia sociale e uguaglianza economica. Una delle risposte più convincenti a questo interrogativo è anche una delle più intuitive: dipende dai valori di ciascuna società. Ciò non significa affermare che le società asiatiche si preoccupino meno della disuguaglianza sociale rispetto a quella economica. Anzi, la loro visione è che la disuguaglianza sociale possa contribuire efficacemente al raggiungimento dell'uguaglianza economica. In questo senso, la disuguaglianza sociale ha un'accezione positiva. Né significa fermarci davanti agli ostacoli posti dal relativismo culturale. Per spiegare tale affermazione bisogna ritornare ad uno degli aspetti chiave nella cultura politica cinese e darne una definizione più completa: i **Riti** (*Lì*).

Xunzi, uno dei tre “padri fondatori” del Confucianesimo insieme a Confucio e Mencio, ha occupato – nella storia del pensiero cinese – un posto analogo a quello ricoperto da Aristotele nel mondo occidentale. La sua teoria si poggia sull'assunto “*human nature is bad*”. Nella storia del pensiero confuciano, la disputa fra Mencio e

Xunzi a tal proposito è molto famosa. Per Mencio, la natura umana contiene il seme della divinità, rappresentando fundamentalmente uno stato di natura pacifico. Nonostante siano ipotesi di partenza agli antipodi, entrambi i pensatori giungono ad affermare – e promuovere – la perfettibilità dell’essere umano, attraverso lo studio e la pratica dei riti. Facendo riferimento al pensiero di Xunzi, lo stato di natura, visto in chiave hobbesiana come *homo homini lupus*, porta con sé inclinazioni naturali, quali aggressività e sfruttamento, risultando in una crudele tirannia ed una povertà diffusa. “[...]there are no rituals or conceptions of moral duty, so there’s rebellion and chaos and it’s imposible to govern society²⁵.”

Fortunatamente, la natura umana può essere plasmata – in questo senso, “perfezionata” – attraverso lo “sforzo consapevole” (*conscious exertion*). In tal modo è possibile imparare a contenere i propri desideri naturali e godersi i benefici di un’esistenza sociale pacifica e cooperativa. Questo sforzo avviene all’interno dei già citati *riti*, tramite la loro comprensione e partecipazione. Sono questi a procurare legami che valicano i confini familiari, coinvolgendo la comunità nella sua interezza. Secondo quanto sostenuto da Xunzi stesso, il rito deve avere diverse caratteristiche:

Prima caratteristica: il rito è una pratica sociale e – in quanto tale – deve necessariamente comprendere più di una persona. Esempi di ciò sono le performance musicali e le cerimonie di matrimonio. Ampiamente descritto è anche il trattamento dei morti, nello specifico il rito del funerale e quello del lutto. E’ importante, a tal proposito, rimarcare la collegialità delle pratiche confuciane, che non prevedono l’azione dell’individuo da sé e per sé, ma sempre nella relazione con l’altro.

Seconda caratteristica: i riti sono basati sulla tradizione. “*Rituals have three roots: Hevaen and Earth are the root of life; our ancestors are the root of Commonality; rulers and teachers are the root of Order (Xunzi)*” Queste tre radici sono quindi quella della Vita, quella della Comunanza e quella dell’Ordine. Tale ripartizione rispecchia l’attenzione che viene riservata a questi elementi. Se tieniamo a mente i precetti del Taoismo, il rapporto Cielo/Terra e la visione “organicistica” dell’universo – che esamineremo più avanti – ben si realizzano nel concetto di *yin* e di *yang*. Tali principi, che rappresentano uno l’opposto dell’altro (ad esempio:

²⁵ Xunzi (312 a.C. – 230 a.C.)

maschio/femmina; nero/bianco; giorno/notte etc.) sono equiparati e necessari l'uno per la sussistenza dell'altro. Il Mondo è generato dalla loro unione, e l'assenza di uno dei due elementi fondanti è, di conseguenza, impossibile.

L'elemento comunitario è stato già ampiamente discusso, ma viene qui introdotto il concetto della continuità temporale. Se la concezione sinica del tempo è circolare, con gli elementi della vita che tornano – costantemente – allo stato precedente, gli antenati acquisiscono un'importanza fondamentale nella guida morale della comunità. Non a caso, le proposte politiche per un sistema in grado di coniugare democrazia e meritocrazia si fondano anche su criteri che privilegiano l'anzianità sulla giovinezza. In tal modo, viene salvaguardato il patrimonio culturale e garantita la continuità nelle tradizioni.

Infine, il concetto di Ordine, inteso come armonia della società. Come abbiamo visto, uno degli aspetti fondanti della cultura sinica è il ripudio dello stato caotico e dello scontro, favorendo principi di collaborazione e compromesso.

Terza caratteristica: i riti coinvolgono la sfera emotiva e comportamentale. Questo è uno degli aspetti fondamentali del rito nell'interpretazione di Xunzi. I riti raggiungono il loro compimento quando sia l'emozione che la forma sono perfettamente realizzati. Un rito “svuotato” delle emozioni non è un rito in senso stretto, secondo Xunzi, in quanto se un individuo conduce una routine spersonalizzante – priva cioè di emozioni – allora presumibilmente non sarà in grado di modificare la propria natura. Molti pensatori contemporanei, confuciani e non, sono a favore di tali pratiche sociali al fine di discernere la natura umana da quella animale. L'uomo non possiede infatti quelle limitazioni cognitive che gli impediscono di comprendere l'idea che i riti possano unirli al passato o l'idea che possano plasmare le proprie aspirazioni. In breve, i riti sono in grado di educare gli individui non a seguire un determinato comportamento/precepto in maniera “automatica” (da automa), ma a seguirlo poiché coinvolti. La critica al “legismo” occidentale, si fonda sulla sostituzione della *pena* con la *vergogna*. La *shame-culture* risulta essere tanto più efficace quanto più emotivamente condivisa.

Quarta caratteristica: i dettagli dei riti possono essere cambiati a seconda del contesto. La persona *relatively intelligent* – che è a conoscenza del principale obiettivo del rito, ovvero quello di civilizzare i desideri umani – può così

modificarne i dettagli affinché questi siano più adeguati al raggiungimento di tale obiettivo. Ad esempio, i riti per il lutto possono durare fino a tre anni, ma il periodo può essere modificato a seconda del contesto e alla natura delle emozioni coinvolte. Nello specifico, Xunzi stesso dichiara che ci dovrebbe essere un rituale di lutto che sia minimo (se non la sua assenza) per i criminali. La salma, in principio, doveva essere esposta per 50 giorni²⁶. Nonostante questo, è chiara l'importanza di porre dei limiti arbitrari che non siano in grado di essere soggetti alla scelta individuale.

Quinta caratteristica: i riti specificano un diverso trattamento per diverse persone. Differenti sono quindi i trattamenti degli anziani da quelli dei giovani, quelli appartenenti alla nobiltà da quelli della “*baseness*”. Tali pratiche sono essenziali nel generare un senso di comunità ed una disposizione emotiva nelle persone che hanno potere, affinché lo usino per prendersi cura degli interessi dei deboli e dei poveri. Si introduce qui uno degli aspetti chiave del confucianesimo, la gerarchia sociale come base generatrice di sentimenti solidali ed empatici. In questo senso, la gerarchia sociale – grandissimo punto di frizione con il pensiero liberale – potrebbe promuovere, attraverso i sentimenti empatici, un'uguaglianza economica.

Sesta caratteristica: i riti non sono coercitivi (in contrasto con i *legal punishments*²⁷). Xunzi contrappone tre tipi di società, qui proposti in ordine di desiderabilità: uno governato dal *Way* (il modo, la via) e la sua autorità; uno governato da un rigido sistema giudiziario; uno dalla squilibrata follia (stato di natura). Nel primo tipo non vi sono punizioni, le persone obbediscono al sovrano spontaneamente, guidati dal fitto sistema valoriale instaurato all'interno dei riti. Le punizioni e la coercizione legale possono essere resi necessari in un contesto non ideale ma, se possibile, è meglio affidarsi a riti non coercitivi che permettano l'esercizio della volontà per quanto riguarda la presenza o l'assenza. Importante è quindi la deduzione dell'esistenza di una correlazione inversa fra la pratica dei riti e l'uso delle punizioni all'interno di una società.

Settima caratteristica: i riti sono socialmente legittimi (in opposizione ai patti di sangue delle *gang* criminali).

²⁶ Si pensi all'epoca in cui egli ha vissuto. Vengono indicati 50 giorni perché gli spostamenti erano lenti e bisognava dare modo alle persone provenienti da molto lontano di arrivare. Ad oggi, sarebbe realistico ipotizzare che Xunzi stesso ridurrebbe tale periodo di esposizione.

²⁷ Vi è qui una differenza sostanziale con la teoria politica liberale, largamente fondata sul “contratto sociale” e sull'utilizzo di leggi coercitive per limitare e prevenire gli abusi del sovrano.

In una situazione ideale il sovrano saggio e benevolente promuoverebbe tali riti e la società, nella sua interezza, sarebbe armoniosa, pacifica e prospera. Ma cosa accade nella società non ideale? La domanda è quindi come persuadere i sovrani (la quale natura non è ancora stata plasmata dalla pratica del *Lì*) ad adottare tale pratica. La percezione comune – ed il più grande ostacolo – è che i potenti traggono maggior beneficio da una società “non civilizzata”. Si tratta in primo luogo di decostruire tale idea. Coloro che detengono il potere devono essere perciò persuasi all’idea di poter trarre maggiori benefici da un sistema sociale che ponga dei vincoli (*constraints*) alla loro natura. In tale modo, sarebbe nel loro stesso interesse quello di promuovere la pratica del *Lì* all’interno della società.

Così come la musica è in grado di rinvigorire le forze militari, così i riti sono la “*root of strenght in the state*” (Xunzi). Questi, ovviamente, non portano vantaggio solo ai sovrani.

Sia i marxisti che i liberal-democratici denunciano i riti gerarchici in quanto questi sembrano essere stati istituiti per portare maggiori benefici alla classe dominante nelle società feudali e risultano perciò inappropriati per i tempi moderni. Questo è tuttavia un fraintendimento delle parole di Xunzi. I riti gerarchici, nella sua visione, hanno un effetto benefico anche sui deboli e sui poveri. Senza i riti, i desideri sarebbero illimitati, portando a conflitti, disordine e povertà. Di conseguenza, sarebbero proprio tali conflitti e tale disordine a colpire la fascia più debole della popolazione.

I riti gerarchici sono resi ancor più interessanti se comparati alle pratiche che escludono membri della comunità o in cui ricchi e potenti partecipano in maniera differente rispetto ai poveri e ai deboli (si pensi al sistema di caste indiano).

I rituali nel senso di Xunzi, come ad esempio i matrimoni e le nascite, hanno l’effetto di inclusione dei poveri e degli emarginati come parte attiva della comunità. In questo modo, i potenti percepiscono i deboli come parte del gruppo, e ciò fa sì che s’instauri un rapporto solidale. Il valore morale del lavoro di Xunzi sta nel dimostrare come i riti, più che le leggi e le pratiche coercitive, abbiano l’effetto di curare gli interessi di coloro che, probabilmente, soffrirebbero di più in una situazione di guerra “tutti contro tutti”.

A questo punto è possibile rispondere all'interrogativo sul come possano le società asiatiche promuovere contemporaneamente la gerarchia sociale e l'uguaglianza economica con una frase che vada oltre al relativismo culturale e alla semplicità di "hanno diversi valori".

La priorità per Confucio – che visse durante un'epoca di forte instabilità politica e sociale – fu quella di assicurare l'ordine politico e l'armonia sociale. In breve, è stata la teorizzazione di una società gerarchica a rispondere a tale necessità. L'approccio gerarchico all'organizzazione sociale può essere riassunto dalle seguenti regole:

- "*A place for everyone and everyone in their place*": in una società armoniosa in cui ciascuno deve fare la sua parte. Il sovrano deve governare, il sottomesso sottomettersi, etc.. Questo principio nella terminologia confuciana si chiama «rettificazione dei nomi», ovvero far sì che i nomi con cui si chiamano le cose aderiscano alla realtà;
- "*Once in your place, you must behave in proper way*": il comportamento dell'individuo deve quindi basarsi sulla pratica del Li e – se possibile – sul Ren.

Nella maggior parte delle società, i membri ricchi e potenti desiderano tipicamente essere distinti dal resto ed è una sfida alquanto difficile motivarli a fare altrimenti. In società socialmente egalitarie, ad esempio come gli Stati Uniti, una delle forme che il potere assume è quello della ricchezza.

In società governate da riti gerarchici, invece, il "potente" non dimostrerà la propria superiorità in termini di ricchezza. Essendo coinvolti, all'interno di tali pratiche, sia potenti che deboli, sia ricchi che poveri, il ricco è portato a sviluppare un senso di comunità nei confronti del debole, e non è più motivato a cercare forme di superiorità come la ricchezza materiale. Non ostenterà quindi la propria ricchezza, ma avvertirà un senso di colpa verso di essa, generando misure politiche e pratiche sociali volte a tutelare l'uguaglianza materiale.

Tuttavia, qualche rituale gerarchico è stato ormai sostituito da qualcuno più egalitario (Bell, 2008). Questi riti egalitari avvengono sempre più fra membri della stessa

classe, ed i potenti sono sempre meno incentivati a tutelare gli interessi dei vulnerabili. Ci si muove quasi nella direzione opposta, esplicandosi nella separazione fisica dei potenti dagli altri membri della società. Gli interessi degli svantaggiati devono in questo caso essere assicurati primariamente da misure coercitive, come la tassazione redistributiva o le dure pene per i devianti, ma i ricchi ed i potenti troveranno sempre più spesso nuovi modi per defezionare, risultando più difficile applicare e far rispettare leggi (l'evasione fiscale è infatti la più diffusa malattia sociale che pervade la Cina contemporanea).

La tesi di Bell è che i riti gerarchici possano avere conseguenze egalarie. A differenza di Xunzi, non vengono presi in considerazione, all'interno della pratica, solo i limiti da porre ai desideri dei sovrani. Nella società contemporanea non sono solo i sovrani politici ad esercitare potere. I socialisti dimostrano come le organizzazioni capitaliste esercitino potere sui lavoratori. Gli anarchici come i burocrati sui cittadini. I femministi come gli uomini sulle donne. Foucault come gli ospedali, le prigioni, e le altre organizzazioni sociali sugli individui e così via. Lo scopo è quello di dimostrare come i riti gerarchici possano limitare il potere e proteggere gli interessi degli svantaggiati nelle molteplici sfere della vita sociale dove il potere è esercitato.

E' utile quindi esemplificare quanto detto a proposito dei riti nella Cina contemporanea. Possono sembrare – in apparenza – poco rilevanti, ma “*when the observance of small matters is neglected, the disorder that results is great. Such is ritual (Xunzi)*”.

- 1) **La relazione fra studente e professore.** Nell'Asia confuciana il ruolo di professore riveste un ruolo molto importante all'interno della società nel suo insieme. Non è sorprendente quindi che la relazione fra studente e professore sia rigidamente gerarchica (anche in comparazione con gli stati occidentali). Gli studenti non si rivolgono mai al professore direttamente per nome. Durante le “*drinking sessions*” è lo studente che tipicamente serve il docente e si astiene dal bere prima che lo faccia il professore. Questi rituali mostrano la

reverenza verso l'impegno a imparare – la ricerca della verità, in termini occidentali – ed il rispetto verso chi ha dimostrato nel corso della vita tale impegno.

L'insegnante non deve semplicemente provvedere a fornire una giusta struttura di apprendimento e trasmettere la sua conoscenza nel modo più efficace, ma ha il compito di preoccuparsi del benessere emotivo dei propri studenti e del loro sviluppo morale. La relazione fra professore e studente è così polivalente, non concretizzandosi solo sul lavoro didattico che lo studente andrà a fare, ma anche sul suo benessere emotivo e morale. Questi doveri gravano sull'insegnante, che deve quindi essere un esempio morale e ottenere il rispetto dello studente anche nelle sfere della vita non accademica;

- 2) **Ora del pasto (*Mealtime*)**. Nel mondo animale, la bestia più forte è la prima a cibarsi. Questo avviene anche all'interno dei branchi. In tempi di scarsità è il giovane leone, l'ammalato o il vecchio il primo a perire. La natura umana si è sviluppata in modo tale da creare rituali per il pasto al fine di proteggere gli interessi dei membri più deboli. In molte società, è il membro in salute della famiglia a preparare e a servire il cibo ai deboli e gli ammalati. Sfortunatamente, in tempi di scarsità, l'approccio caritatevole è più complicato da mantenere ed i bambini e gli anziani sono spesso i primi a morire. Ma i forti – in questo caso gli adulti in salute – sono più predisposti a preoccuparsi per questi se nella vita di tutti i giorni sono abituati a limitare i propri appetiti. Nelle società asiatiche, i pasti sono un'attività comunitaria, ed i rituali si sono evoluti affinché i deboli ricevano la loro giusta porzione di cibo. I *Communal dishes* sono disposti al centro del tavolo e gli adulti in salute non sono mai i primi a cominciare o gli ultimi a finire. Tipicamente sono gli anziani i primi a servirsi ed ai più giovani viene insegnato a ritardare la gratificazione, non agendo secondo istinti "egoisti". All'interno delle famiglie è criticato quel bambino che si comporta egoisticamente durante il pasto. Questo rituale ci aiuta a

comprendere, fuori di metafora, in che modo ciò sia utile al fine di sviluppare atteggiamenti di premura verso gli svantaggiati;

- 3) **Relazione fra capo e dipendente.** In Giappone, i capi delle compagnie si uniscono spesso ai dipendenti: spesso mangiano insieme, cantano insieme, vanno in vacanza insieme. Non è sorprendente quindi che questi sviluppino sentimenti per i propri dipendenti e che siano più propensi ad aiutare quelli che versino in cattive condizioni. In Cina, alcune compagnie di alto profilo stanno adottando i rituali “*Japanese-style*”, anche se i dipendenti più poveri sono spesso migranti. Il sorprendente sviluppo economico è stato caratterizzato da una grandissima mobilità e migrazione interna, dovuta in gran parte all’impoverimento delle campagne e alla conseguente migrazione verso centri urbani in cerca di lavoro, di opportunità e di maggiori guadagni. La “*floating population*” cinese consta di circa 120 milioni di migranti, i quali sono soggetti a discriminazioni legali da parte del regime *hukou* (sistema di registrazione domestica), che li priva di un uguale accesso alla sanità, all’istruzione, al lavoro e alla residenza. Viene spesso sottovalutata l’efficacia che i rituali instaurati fra capo e dipendenti può effettivamente rappresentare nel miglioramento dello status sociale. A Pechino non è raro vedere lavoratori migranti all’interno di gruppi di lettura, o che cantano canzoni di gruppo (spesso patriottiche) o che svolgono allenamenti mattutini insieme a tutti i dipendenti. A questo si accompagna la frequente partecipazione del capo, che genera in tal modo sentimenti di solidarietà verso i suoi dipendenti.

Quindi, in breve, i riti possono servire a tutelare gli interessi di differenti gruppi svantaggiati. Il rituale del “*mealtime*” serve a proteggere gli interessi degli anziani; il rituale della deferenza verso l’insegnante serve a proteggere gli interessi degli

studenti; il rituale degli allenamenti mattutini e dei canti di gruppo serve a proteggere gli interessi dei lavoratori migranti. Ovviamente non si ha sempre l'impatto desiderato e sarebbe fin troppo ottimistico affermare che questi influiscano sempre come dovrebbero. Alcuni rituali, anche qualora si svolgano come dovrebbero, possono portare a conseguenze sociali negative non intenzionali. L'ora del pasto familiare può portare ad un eccessivo familismo, con la conseguenza che i familiari non siano sufficientemente solidali con coloro che non siano membri della famiglia. Tuttavia, un particolare rituale può portare beneficio anche a più di un gruppo vulnerabile. Nella fattispecie, è frequente che i lavoratori migranti mandino soldi ai loro familiari più anziani e agli amici dall'altra parte del paese. Inoltre, particolari rituali possono creare abitudini che hanno effetti benefici anche in altre sfere della vita. Per esempio la norma dell'umiltà e della deferenza all'ora dei pasti può produrre una predisposizione emotiva che porta il bambino ad essere più sensibile agli interessi degli anziani che verrà mantenuta in età adulta. L'effetto domino che tali riti hanno nella vita sociale non è in tal modo misurabile, ma il legame empatico prodotto all'interno della comunità sociale risulta essere una risorsa importante di tutto il sistema confuciano.

Diventa in tal modo importante capire come massimizzare le buone conseguenze dei riti minimizzando le cattive.

I principi seguiti all'interno dei rituali sono quelli che, secondo Xunzi, dovrebbero guidare l'agire del governo. Il punto di partenza diventa quindi quello di stabilire un'agenzia governativa con lo specifico obiettivo di promuovere tali rituali al fine di aiutare le persone vulnerabili della comunità. L'ipotesi di Bell è che i rituali che prevedono l'interazione fra membri forti e deboli della società possa produrre tali emozioni (Bell, 2008). È importante, in questo caso, non insistere sul trattamento equo poiché è proprio quello iniquo a generare beneficio per i vulnerabili. In questo, Bell interagisce con il sentimento occidentale espresso da Rawls nel suo secondo principio di uguaglianza. In tale caso, infatti, la differenza viene ammessa nel solo caso in cui questa sia a vantaggio degli svantaggiati (Rawls, 1971). Inoltre, ciò che viene sostenuto da Bell è che più questi rituali governano le interazioni nella vita di tutti i giorni e più si generano queste emozioni positive (senso di comunità fra ricchi

e poveri) che si irradiano alle altre sfere della vita. Un importante compito di questa ipotetica agenzia governativa sarebbe quello di creare le condizioni affinché differenti gruppi sociali interagiscano fra loro.

In una società egualitaria come gli Stati Uniti, le classi economiche vivono in ambienti separati rispetto alle altre ed in tal modo i ricchi non interagiscono frequentemente con i poveri. La conseguenza è che, venendo meno la connessione fra le due classi, venga meno anche il sentimento solidale, che li avrebbe spinti altrimenti ad una maggiore tutela degli svantaggiati. L'ineguaglianza economica non è così avvertita come problematica, non instaurandosi una relazione di mutuo riconoscimento nei confronti dell'altro.

Invece, in una società gerarchica come il Giappone non c'è una netta separazione geografica fra ricchi e poveri. Le diverse classi interagiscono fra loro all'interno dei rituali – socialmente gerarchici – tutti i giorni, con la conseguenza che i ricchi sviluppano un vincolo solidale con i poveri. In Cina, il gap crescente fra ricchi e poveri è largamente considerato come uno dei problemi più pressanti, e l'agenzia prospettata da Bell potrebbe guardare all'esperienza giapponese al fine di risolvere tale problema. Un riferimento esplicito è quello per i piani urbani giapponesi.

“Lead the people by means of regulation and keep them orderly with punishments, and they will avoid punishments but will be without a sense of shame. Lead them with moral power and keep them orderly by means of rituals and they will develop a sense of shame as well as correct themselves²⁸”.

In questa discussione quindi, si sostiene che la paura di una punizione non produce un senso di comunità, invece prodotto da una guida morale.

Così la validità di questi rituali, per quanto concerne la trasformazione della natura umana, sono estendibili a tutti i campi sociali e civili.

Nelle società occidentali la tradizione del contratto sociale, da Hobbes a Rawls, propone come meccanismo principale le leggi coercitive al fine di preservare gli interessi di chi, in uno stato di natura, soffrirebbe di più.

²⁸ Confucio “Analects”, 221 a.C

Nelle società asiatiche, dove i rituali sono largamente diffusi nella vita di tutti i giorni, è più semplice sviluppare un approccio che sia più vincolato alla guida morale piuttosto che sulla legge.

2. Differenze fra Occidente liberale e Asia confuciana

Il modo di approcciare alla vita è profondamente diverso fra Occidente ed Asia confuciana. Da un lato vi è l'Occidente, con la sua concezione platonica, cristiana e cartesiana, che porta l'individuo ad un **dualismo ontologico** (Io e il Mondo). La realtà viene interpretata come un oggetto diverso e distinto dall'Io, che è il soggetto della vita. In senso cartesiano, il mondo è razionalmente classificato.

Dall'altro, invece, c'è quello che viene definito «**monismo organico**» (Mazzei; Volpi, 2014), in cui vi è una visione olistica della realtà (Io come parte dell'insieme di cui sono parte). La realtà, in questo modo, non è un oggetto diverso e distinto dall'Io, ma parte dell'Essere. Questo insieme è chiamato “*Tao*”. Se il Tao significa letteralmente «unicità», il *Te* significa «forza vitale». Essi appartengono alla natura e al senso di spontaneità. Il Tao genera l'Uno o il “Grande Uomo”. L'Uno a sua volta produce il Due, composto dallo *ying* e dallo *yang*: l'interazione tra queste due forze conduce alla vita, disegnata dal Tre, dal quale scaturiscono tutte le cose.

La distinzione nel modo di concepire la natura umana è imprescindibile nella valutazione delle due diverse società che vi sono riflesse. Se per l'Occidente l'individualismo porta con sé un forte spirito di libertà e di indipendenza, dall'altra parte del mondo porta ad un'assenza di identità.

Tale separazione – o meglio frattura – occidentale si rispecchia anche nell'interpretazione dei *cleavages* Dio/Uomo, Uomo/Natura, *Res Cogitans/Res Extensa*. Importanza fondamentale, in Occidente, ricopre il divino, la metafisica ed i problemi escatologici.

Nell'Asia confuciana, il rapporto armonico riflette un *continuum* interpretativo – che trova le sue radici nella tradizione taoista – delle relazioni Dio/Uomo, Uomo/Natura, Corpo/Anima etc, e viene affidata un'estrema importanza alla vita di questo mondo (vita terrena).

Anche l'argomentazione sui concetti di **tempo** e di spazio suscita non poche controversie fra i due mondi. Se è vero che in Occidente il tempo mantiene un'accezione lineare e teleologica, nel senso che il mondo si trova su una linea e va verso specifici obiettivi – terreni, come il progresso, o ultraterreni, come il paradiso – in Asia ha forma circolare: il tempo è incastrato nel suo perpetuo mutamento, tornando indietro allo stato precedente. Tale differenza porta a due principali conseguenze.

Prima di tutto, mentre gli imprenditori americani sono ossessionati dal tempo - «*time is money*» – per quelli Cinesi e Giapponesi *non c'è fretta* di siglare un accordo commerciale. A tal proposito è il *guanxi*, un set di relazioni sociali basate sulla fiducia, ad essere essenziale per fare affari in Cina. Nella negoziazione crossculturale, per un cinese è importante creare una relazione basata sulla mutua fiducia che sia duratura nel tempo. La firma dell'accordo è un elemento secondario.

In secondo luogo, essendo il tempo circolare, esso è *abbondante*. Tuttavia, la circolarità del tempo non è intesa nel senso di immobilità e di inattività, bensì come cambiamento costante, con le cose che tornano sempre allo stato precedente. A testimonianza di ciò, nel “Tao De Ching”, il testo classico taoista più importante, si trova: “*In Tao the only motion is returning*”.

E di seguito, se è vero che lo **spazio** viene in Occidente inteso nella sua vuotezza – nel senso che gli oggetti sono separati e che gli uni non influenzano gli altri – in Asia, lo spazio è pieno di energia che connette tutti gli oggetti in una relazione che può essere definita come «interazione universale» (Mazzei e Volpi, 2006; 2014). E' interessante notare che questa antica nozione cinese di interazione universale è molto simile a quello che viene chiamato *butterfly effect*, recentemente teorizzato dagli studiosi occidentali.

Per quanto riguarda il **fondamento etico**, che abbiamo già visto aver creato due distinte culture – *guilt* e *shame* – troviamo delle importanti differenze.

L'assolutismo etico, proprio del mondo occidentale, ha generato quelli che sono definiti come imperativi categorici, basati sulla moralità e sull'ideologismo. In

questo tipo di società il comportamento viene standardizzato in nome dei principi fondanti.

Il relativismo etico, proprio invece del mondo asiatico, crea una coscienza comunitaria, in cui i valori diventano relativi ed il comportamento più pragmatico. In questo tipo di società il comportamento varia caso per caso.

Il conflitto fra le due concezioni del fondamento dell'etica, si riassumono nel contrasto fra *ideologismo* e *pragmatismo*: da un lato, l'ideologismo porta l'individuo a pensare e ad agire "secondo principio", quindi su valori assoluti e valutazioni astratte; dall'altro, il pragmatismo tende ad adattarsi alle circostanze e alle considerazioni contingenti, agisce perciò "caso per caso".

Altrettanto interessante è notare come tale confronto Oriente-Occidente prenda forma nel diritto. Se in Oriente vi è un largo consenso sul bisogno di regole che prescrivano, in ottica *positiva*, quale sia il comportamento da tenere (**prescrittivi**), nelle liberal-democrazie occidentali l'attenzione è posta sulla normazione *negativa*, cioè cosa bisogna *non* fare (**proscrittivi**).

I diritti proscrittivi sono quelli che possiedono la duplice proibizione, imposta per lo più dallo Stato, di non violare le libertà politiche, religiose e civili dell'individuo, e di non discriminare in base a fattori per lo più "ascrivibili" come l'etnia, il genere, la religione. Nonostante le inevitabili sovrapposizioni, nel primo caso si può parlare di diritti individuali (libertà di parola, di pensiero, etc.), nel secondo caso di diritti di gruppo o diritti civili, come l'accettazione della diversità etnica, di genere, di orientamento sessuale etc.(Mazzei, 2012; 2016)

Nonostante quelle elencate siano delle differenze di vedute molto profonde – talvolta incolmabili – la più grande differenza rimane tra **l'individualismo** occidentale ed il **comunitarismo** asiatico. Se quindi le società asiatiche – nel loro comportamento politico, sociale ed economico – tendono a privilegiare i comportamenti più pragmatici che ideologici, più relativisti che assolutisti e più emotivi che razionali, la differenza più importante da sottolineare risiede ancora nello spirito comunitarista asiatico che si oppone all'individualismo occidentale.

L'individualismo, etimologicamente da *in-divido*, quindi indivisibile (atomo), porta alla preminenza dei valori individuali dettati dalla propria coscienza, considerata come somma fonte di autorità. Per Aristotele, l'individuo è la “vera sostanza”, costituendo la generale unità di misura del mondo occidentale. Se guardiamo al contesto anglofono, l'Io è un concetto di primordine anche in senso prettamente grammatico, essendo l'unico pronome personale - «I» - ad essere sempre scritto in maiuscolo.

Il comunitarismo vede invece l'individuo immerso nella comunità – famiglia, villaggio, Stato, etc. – in cui è legato tramite rapporti di interdipendenza sociale. Il forte senso di comunità è un tratto culturale significativo delle società confuciane. Conseguentemente a tale assunto, i valori del gruppo risultano prioritari e sovraordinati rispetto a quelli del singolo, che deve sottostare al mantenimento dell'armonia.

Esaminate le principali – ma non le uniche – differenze strutturali fra le due tradizioni culturali, è possibile desumerne e verificarne le conseguenze sull'opinione pubblica. Nel contesto occidentale-contrattualistico è infatti fiorito il pluralismo. La divergenza di idee porta allo scontro politico, che vede elevarsi una determinata idea ai danni della sua controparte. In tal senso, si parla di una soluzione di tipo *win/lose*. Il pluralismo è incoraggiato in ogni sfera sociale della vita del singolo. In questo senso, vi è una sorta di necessità di “falsificare”, per usare un termine popperiano²⁹, la realtà che circonda l'uomo occidentale, razionalmente classificata. Il pensiero critico emerge ed è incoraggiato fin dai primi anni di studio.

Nel contesto est-asiatico, in cui il familismo – come abbiamo visto – ha una valenza prioritaria, spicca invece il conformismo. Lo scontro viene perciò evitato, in favore dell'armonia e della collaborazione. La soluzione che scaturisce dal confronto è di tipo *win/win*.

Essendo state chiarite le basi metodologiche e strutturali dell'approccio confuciano, è quindi possibile analizzare più nello specifico come si possano fondere alcuni elementi del confucianesimo politico alla democrazia.

²⁹ Per approfondimento, Karl Popper “Logic der Forschung”, 1934.

CAPITOLO QUARTO

IL CONFUCIANESIMO POLITICO E LA DEMOCRAZIA CONFUCIANA

1. La selezione del leader

Esiste un consenso unanime sulla necessità – per ciascun paese – di selezionare i leader migliori, i più capaci. Ma gli elementi che definiscono un leader come “migliore” o “più capace” sono invece oggetto di numerosi dibattiti. La tesi prevalente, è che tali caratteristiche variano a seconda del contesto. Se infatti in tempi antichi, durante le incessanti guerre, le abilità fisiche erano le più importanti³⁰, oggi le abilità intellettuali sono – fortunatamente – considerate più significative. Un leader politico deve dunque essere in grado di capire argomenti complessi e prendere decisioni basate su una conoscenza inter-disciplinare, che comprenda l’economia, la scienza, le relazioni internazionali, la psicologia etc.

Inoltre, attuare scelte sagge richiede una prospettiva globale. Il fenomeno della globalizzazione e l’innovazione tecnologica dei decenni passati hanno reso il mondo più interconnesso, con il risultato che gli “shock” di natura politica, finanziaria, sociale e ambientale si diffondono molto più in fretta. Per assicurare la stabilità politica e la crescita sostenibile, la figura del leader deve quindi essere poliedrica, versatile, in grado di rispondere agli incombenti rischi globali.

Infine, è chiaro che non sia sufficiente una struttura costituzionale ed istituzionale – in breve, una struttura teorica – ben costruita (come può essere la democrazia), ma che ci sia bisogno di “esecutori” in possesso delle giuste qualità. In tal modo, a capo delle strutture “virtuose” è necessario vi siano leader “virtuosi”. Sul metodo di selezione di leader capaci, tuttavia, si possono rintracciare profonde differenze sull’asse occidentale-orientale.

³⁰ Si noti a tal proposito che Shang Yang, durante il Periodo degli Stati Combattenti, propose che i soldati dovessero essere promossi in base al numero di teste decapitate.

In **Occidente**, è la struttura democratica stessa a svolgere tale ruolo. Il principio di “una persona, un voto”, consegna nelle mani del popolo («*démos*») il potere («*krátos*»). Ciò è frutto della struttura egualitaria della società, lasciando che i rapporti gerarchici si esplichino in materia economica. In breve, vi è una coesistenza fra l’uguaglianza sociale e la gerarchia economica. Ogni cittadino è uguale all’altro nell’esercizio dei propri diritti e doveri, uguale davanti alla Legge e uguale – formalmente – nelle possibilità. La democrazia è un’idea che, nonostante abbia radici nella Grecia classica, è stata frutto di secoli di scontri fra popoli, classi e ideali. La stessa parola “*krátos*” veniva originariamente usata per qualificare, in senso dispregiativo, la componente violenta del potere governativo – più propriamente definito dalla parola “*archè*” – in modo tale che risultasse l’equivalente di “dittatura del popolo”.

Tralasciando dunque l’evoluzione storica che il concetto stesso di democrazia ha avuto – dall’Atene di Pericle fino ai nostri giorni – è possibile affermarne una sua radicata presenza nella maggior parte degli stati occidentali. Se infatti dopo la Prima Guerra Mondiale è stata sancita la sconfitta dei Grandi Imperi, dopo la Seconda si è definitivamente imposta l’idea democratica nel Vecchio Mondo (Di Nolfo, 1994; 2000; 2009).

Per Max Weber, nello storico discorso di “*Politics as Vocation*” all’Università di Monaco (1919), le qualità decisive per un politico sono la passione, il senso di responsabilità ed il senso di proporzione³¹.

Nella **Cina** confuciana, niente di tutto questo è avvenuto, imponendosi una visione meritocratica. Il punto nevralgico – in cui il pensiero cinese contrasta la democrazia nel senso occidentale – sono le elezioni competitive come meccanismo di selezione dei leader politici. Uno dei maggiori problemi del principio di “una persona, un voto” è che quest’uguaglianza termini con i confini della comunità politica. I leader politici statali sono eletti per rispecchiare gli interessi della comunità dei votanti, ignorando quelli di coloro che si trovano al di fuori di tale comunità. Anche le democrazie funzionanti tendono a concentrare i propri interessi sui propri concittadini ignorando i non-cittadini in senso stretto. Le decisioni prese dai leader politici – in un mondo

³¹ Per approfondimenti, Max Weber, “*Politics as Vocation*”, 1921.

globalizzato come quello di oggi – prendono decisioni che si ripercuotono sul resto del mondo. L’eco globale prodotto da tali decisioni è ancora più grande quando ci si trovi davanti a stati come la Cina che – per dimensioni e peso politico – dovrebbero prendere in considerazione gli interessi del resto del mondo sulle materie globali, per esempio in merito al riscaldamento globale³².

Di conseguenza, i riformisti confuciani continuano nell’elaborazione di modelli politici che dovrebbero funzionare meglio di tali democrazie, in termini di tutela degli interessi di tutti quelli che subiscono effetti dalle *policies* del governo. L’ideale non è per forza quello di un mondo in cui ciascuno tratti l’altro come uguale – i confuciani stessi ammettono che la preoccupazione verso l’altro diminuisce d’intensità quando la si estende dagli “intimi”(famiglia, amici) agli “sconosciuti” – ma è invece quello in cui gli interessi dei non-votanti siano presi più seriamente in considerazione di quanto facciano le attuali democrazie “*nation-centered*”.

La chiave per tale ideale politico globale è la meritocrazia, che significa l’uguaglianza di opportunità formative e governative, con le posizioni di leadership distribuite ai più virtuosi e qualificati membri della comunità. L’idea è che ciascuno ha il potenziale di diventare moralmente esemplare, ma nella vita reale la capacità di rendere competente e moralmente giustificabile un giudizio politico varia tra le persone ed un importante obiettivo del sistema politico è quello di identificare quelli con tale capacità sopra la media

All’interno della meritocrazia – in particolar modo quella cinese – le caratteristiche che devono emergere sono: le **capacità intellettive**, le **abilità sociali** e la **virtù**.

1.1 Capacità Intellettuale

La necessità di selezionare leader in possesso di capacità intellettuale superiore, ha preso forma – nel corso della storia – nel sistema degli Esami Imperiali («*kējǔ*»). L’Imperatore Wu, della dinastia Han (141-87 a.C.), fu il primo ad avviare una forma primitiva di tali esami. Più che una conoscenza tecnica-amministrativa, richiedevano

³² A tal proposito, è utile sottolineare che il neo-eletto Presidente degli Stati Uniti, (una carica che certamente pesa nel contesto internazionale) Donald J. Trump, aveva dichiarato, con un Twitter del 2012: “*The concept of global warning was created by and for the Chinese in order to make U.S. manufacturing non-competitive*”.

al candidato un'ampia conoscenza della letteratura, della poesia e dei Classici confuciani.

Tale sistema era articolato in tre fasi: in primo luogo, erano i funzionari locali a selezionare i candidati che avrebbero sostenuto l'esame; in seguito, i candidati sostenevano l'esame sui classici confuciani; infine, fra chi avesse passato l'esame sarebbe stato l'Imperatore a nominare quei funzionari che avrebbero servito al suo fianco. Ovviamente, questa non era l'unica strada per fare carriera nell'amministrazione pubblica, ma era un meccanismo specificamente designato per allargare l'accesso al servizio di governo anche agli enti periferici e alle classi subordinate.

Il dato interessante è che mentre il sistema di esaminazione veniva abolito in Cina³³, nel contesto occidentale si cominciava ad abbracciare tale struttura meritocratica per modernizzare i sistemi politici, ma con una differenza cruciale: gli esami – i «concorsi», in questo caso – furono introdotti per selezionare i dipendenti pubblici con il compito di eseguire le decisioni dei funzionari democraticamente eletti, non per selezionare gli ufficiali politici con il potere di decidere sulle materie che affliggono la comunità. In questo senso, i policy-maker devono essere ancora eletti dal popolo, lasciando ai concorsi pubblici la selezione del personale incaricato di dare esecuzione alle decisioni del governo.

La longevità – 17 secoli – del sistema di esaminazione cinese si può spiegare attraverso i vantaggi sociali intrinseci a tale pratica:

- Primo, tale sistema era relativamente *giusto e imparziale* nella selezione dei leader con abilità superiori, se comparato ai sistemi politici coevi che selezionavano i leader sulla base della razza, del sesso, dei legami familiari o delle connessioni sociali. Furono introdotte misure atte a garantire tale imparzialità, come ad esempio il «*blind grading*»: i documenti erano ricopiati da una terza persona affinché non emergessero pregiudizi basati sulla calligrafia (Elman, 2000). Nella pratica, tuttavia, tale sistema è stato spesso soggetto a imbrogli che ne hanno minato le prerogative di imparzialità e di giustizia;

³³ Precisamente, nel 1905, pochi anni prima della caduta dell'ultima dinastia e della proclamazione della Repubblica (1911).

- Secondo, ha permesso che ci fosse più *mobilità sociale* di quanto non abbiano fatto i sistemi meno meritocratici. E' importante, a tal proposito, che questi esami fossero aperti a tutte le classi sociali. In questo senso, nonostante la meritocrazia confuciana imponga una rigida gerarchia sociale “[..]everyone in their place”³⁴ – il passaggio da un “posto” a un altro era reso in questo modo possibile. Ovviamente, il requisito di alfabetizzazione, nonché dello studio – quindi l’investimento di tempo e di denaro – ha promosso principalmente un “ricircolo” sociale anziché un’effettiva mobilità. Lo spostamento avveniva, infatti, essenzialmente fra élites (aristocratici, commercianti e militari). Nella Cina contemporanea – in cui il *Gaokao* ha sostituito l’Esame Imperiale – la maggior parte della popolazione è alfabetizzata³⁵, ma il background di classe influenza ancora il processo: le famiglie povere non possono ancora permettersi di investire la quantità di tempo e di denaro necessarie ad accedervi. Tuttavia, volgendo lo sguardo a Occidente, tale sistema esclusivo trova una sua analogia nelle grandi università come Harvard, Yale, Columbia – per citarne alcune nei soli Stati Uniti – che accanto al requisito accademico ne pongono certamente anche uno economico;

- Terzo, il sistema ha procurato – e continua a procurare – stabilità sociale e politica. Nonostante nella pratica risulti essere un sistema non effettivamente aperto a tutti, la percezione della sua giustizia e della sua imparzialità ha portato le persone a legittimare tale sistema, garantendogli un solido appoggio. Nell’antica Cina Imperiale, il sistema degli esami ha anche assicurato l’unitarietà dello stato e la sua stabilità, prevedendo un reclutamento dei funzionari che avrebbe dovuto rispecchiare (valutando l’esito degli esami), in numero proporzionale, la popolazione di ciascuna provincia. In questo modo, contribuendo tutte le parti periferiche alla costruzione dello Stato, si sono promossi processi di integrazione e favorita la fedeltà all’Impero. In breve, la

³⁴ Cap III, Par 1.3.2

³⁵ Il 96.4% della popolazione cinese è alfabetizzata. Fonte: Central Intelligence Agency. “*The World FactBook*”, luglio 2016. (<https://www.cia.gov/library/publications/resources/the-world-factbook/geos/ch.html>)

divisione del territorio in circoscrizioni ha garantito a ciascuna regione un numero di rappresentanti minimo, influenzato dall'esito degli esami.

Nella Cina di oggi, gli esami per accedere a posizioni di governo sono più simili ai test del QI³⁶. Se prima venivano quindi esaminate le conoscenze della letteratura e della poesia – oltre che dei Classici – oggi si richiede la conoscenza di materie fondamentali come la matematica, l'inglese, il cinese in aggiunta alle altre tre materie scelte in base all'indirizzo di studio che si vuole conseguire. Porre tali test dovrebbe escludere la Cina dall'eventualità di avere politici "incompetenti"³⁷.

Nonostante il forte sostegno teorico, la pratica del test è tutt'altro che immune alle critiche. Una delle più gravi ripercussioni è stata l'insorgere di un approccio troppo carrieristico all'apprendimento. Essendo comunemente interpretato come il "test della vita", molti studenti non riescono a sopportarne il peso, giungendo a compiere gesti folli come l'autolesionismo ed il suicidio. In più, non risultano ancora esaustivi nel selezionare i leader migliori, essendoci una forte componente di corruzione ed essendo i criteri di giudizio fallibili.

Per riassumere, il mondo di oggi ha bisogno di leader politici che abbiano **abilità intellettive** (abilità analitiche e conoscenza di diverse discipline e tradizioni) e il meccanismo degli esami può aiutare a verificare tali abilità. Ammettendone la sua imperfezione, come ogni meccanismo di selezione politica, lo scopo è quello di massimizzarne i vantaggi e di minimizzarne gli svantaggi. In una società di larga scala, il sistema uniformato degli esami è il modo più giusto ed efficiente nella selezioni di funzionari pubblici che abbiano abilità intellettive superiori alla media. Come vedremo a breve, gli esami non bastano a garantire la presenza di ulteriori abilità necessarie al politico, come ad esempio quelle sociali o la virtù.

³⁶ Ad esempio, la terza e la quarta parte del test è incentrata sulla matematica e sulle capacità analitiche.

³⁷ Daniel A. Bell sostiene sia irrealistico che personaggi come Sarah Palin e Rob Ford possano superare con successo tali test (Bell, 2015).

1.2 Abilità Sociale e «Intelligenza Emotiva»

Le abilità intellettive costituiscono certamente un criterio efficace nella selezione del leader meritevole, ma potrebbero non essere prioritarie. Se fossero tenute in considerazione esclusivamente quelle abilità che sono propriamente riconosciute dall'ambito accademico – come ad esempio il desiderio di sfidare l'ortodossia, di commettere errori per spingersi oltre ai limiti conosciuti, di articolare idee originali anche se sono incomprese o non apprezzate al tempo in cui sono fatte – potrebbero rivelarsi come abilità non necessarie per un leader politico (Ignatieff, 2013).

Il caso di Singapore può esserne un buon esempio: all'interno della meritocrazia politica, i leader erano selezionati sulla base dei risultati ottenuti su materie come l'economia e l'ingegneria. Ma le maniere rigide e accademiche – soprattutto nella comunicazione – dei suoi leader politici hanno alienato gran parte della popolazione dalla vita politica, specialmente i giovani. In risposta a ciò, un numero crescente di critici ha sostenuto che il partito al governo aveva bisogno di espandere la nozione di «merito», giudicata troppo tecnica e accademica, al fine di riconoscere l'importanza per il successo politico del talento comunicativo e dell'intelligenza emotiva (Tan, 2013).

Per il successo politico, in altre parole, non è necessario essere in grado di produrre e sistematizzare idee originali – che è invece la caratteristica più importante nel mondo accademico – ma il leader deve nominare consiglieri preparati e deve essere sufficientemente intelligente nel riconoscere una buona proposta di policy.

L'ex Primo Ministro di Singapore Lee Kuan Yew, ad esempio, ha delegato al proprio consigliere, Goh Keng Swee, molte decisioni politiche, con il risultato che da molti storici il successo economico viene imputato a quest'ultimo, definito come «*the economic architect*».

Un contributo importante, nella ricerca del leader con efficaci doti comunicative, può provenire dall'economia. Nonostante sia necessaria un'estrema attenzione nel confrontare modelli economici di successo e utilizzarli per elaborare modelli politici

funzionanti, è possibile adattare quella caratteristica che viene definita come “*emotional intelligence*” (Goleman, 2011).

Analizzando 188 compagnie, Goleman ha individuato la presenza di tale intelligenza emotiva come caratteristica comune nei leader delle aziende più performanti. Nella fattispecie, l’ha scomposta in cinque attributi fondamentali: **autoconsapevolezza** (conoscere le proprie forze e debolezze, seguire i propri valori e conoscere l’impatto che si ha sugli altri); **autocontrollo** (controllare e/o reindirizzare impulsi e umori negativi); **motivazione**; **empatia**; **abilità sociale** (capacità di creare un rapporto con gli altri). Più i leader d’impresa erano in possesso di queste caratteristiche, più le compagnie prese in esame da Goleman sono risultate performanti. Di conseguenza, il dato emerso è che nonostante le abilità intellettuali e tecniche – in una parola, le “qualifiche” – siano importanti, l’intelligenza emotiva rappresenta la variabile discriminante nel delineare una storia di successo. Naturalmente, nonostante tali caratteristiche possano essere funzionali al mondo economico, potrebbero non risultare direttamente applicabili al mondo politico. Tale critica sarebbe però anacronistica, in quanto – considerando la personificazione della politica – risultano chiare le necessità che un leader ha di possedere qualità sociali³⁸. In particolare, un leader non deve solo saper comunicare, cooperare e giungere a compromessi con i propri colleghi, ma deve essere in grado di ispirare e persuadere i cittadini e, in contesti più ampi, i membri della comunità internazionale.

L’interrogativo, in questo modo, diventa quale sia il meccanismo in grado di selezionare i leader in possesso di queste caratteristiche.

Uno dei vantaggi della democrazia è proprio questo: è improbabile che, attraverso il meccanismo delle elezioni, vinca un leader che non abbia efficaci qualità sociali. La campagna elettorale comporta un diretto contatto con le persone ed i votanti tendono a premiare i leader con abilità sociali superiori.

In una meritocrazia politica, invece, in cui non vige il principio di “una persona, un voto”, la risposta è meno ovvia. Gli esami possono infatti testare le qualità intellettive, ma difficilmente riusciranno a testare anche quelle sociali.

³⁸ Sempre più frequenti sono i casi di ingresso in politica di attori, comici e cantanti.

Un'azienda che, nella promozione del personale, favorisca l'anzianità è opinione comune che indebolisca le basi del principio meritocratico. Cosa accade però se si dimostra che l'intelligenza emotiva è correlata all'età? In questo caso, sarebbe sensato – nonché meritocraticamente giusto – promuovere le persone più anziane. Da una prospettiva confuciana, in cui all'avanzare d'età aumenta la saggezza e l'integrità morale dell'individuo, sembra ovvio che capacità sociali come l'autoconsapevolezza, l'autocontrollo e l'empatia siano frutto anche dell'esperienza. Ma anche nelle ricerche di studiosi occidentali troviamo che “*as we grow older, we grow more emotionally supple – we are able to adjust to changing situations on the basis of our emotional intelligence and prior experience, and therefore make better decisions (on average) than do young people*” (Hall, 2011).

La storia dei movimenti giovanili del Fascismo in Italia e del Nazismo in Germania aiuterebbero a far apparire meno reazionaria l'idea di limitare ai giovani l'accesso ai gradini più alti della politica. Come riportato da Laqueur, nel 1933, mentre Hitler diveniva Cancelliere, i suoi più fedeli seguaci come Himmler, Goebbels, Heydrich ed Eichmann avevano tra i 27 ed i 36 anni. Ovviamente, l'idea di porre una soglia di età minima si è già ampiamente manifestata anche in Occidente³⁹, ma è interessante rilevare che, seppur non vincolante, è presente anche una soglia massima in Cina. Ad esempio, nella commissione permanente del Politburo c'è un pensionamento “informale” per gli ultrasessantenni, con il risultato che la maggior parte dei membri attuali ha tra i 60 ed i 70 anni. In questo modo, garantiscono che l'anzianità offra tutta la sua esperienza senza che la vecchiaia ne limiti le sue funzioni. Non di meno, l'età rappresenta solo uno dei molteplici fattori che dovrebbero influenzare la selezione dei funzionari pubblici e a volte potrebbe essere addirittura disapplicato. Per esempio, in previsione di un comitato consultivo che abbia il compito di elaborare strategie innovative, sarebbero i giovani a dover essere privilegiati.

Il genere è un'altra buona “*proxy*” per le abilità sociali. Le donne, nel mondo del lavoro, sono comunemente ritenute più collaborative, migliori ascoltatrici, più orientate alle relazioni, più empatiche e ragionevoli. Inoltre, i neuroscienziati hanno dimostrato che le donne prendono decisioni meno rischiose sotto stress, statistica che contribuirebbe a spiegare perché le società che avevano almeno una donna nel Board

³⁹ In Italia, per essere eletto al Senato il cittadino deve avere compiuto almeno 40 anni. Per il ruolo di Presidente della Repubblica, invece, 50.

Direttivo hanno avuto performance nettamente migliori in confronto a quelle in cui il Consiglio era formato da soli uomini nella crisi del 2007-2008 (Huston, 2014). Se la Cina accrescesse sostanzialmente la proporzione di donne al governo, questo sarebbe più efficace nell'adempiere i propri compiti. Per capire quali siano i compiti specifici del governo, è necessario ricorrere al prossimo tema.

Se le caratteristiche fondamentali al leader fossero limitate alle superiori doti intellettive e sociali, sarebbe possibile trovarsi di fronte al peggiore tipo di leader, che è in grado di capire i modi migliori per realizzare scopi immorali. E' chiaro dunque che una teoria della leadership che non coinvolga il criterio etico sia carente.

1.3 Virtù

E' ormai largamente condiviso che lo Stato debba perseguire gli interessi dei suoi cittadini. Nell'etica confuciana, il massimo grado di interesse dei cittadini è rappresentato dall'armonia, intesa nella sua duplice accezione. Da un lato, essa si manifesta nella vita di ciascun individuo, che conduce in tal modo una vita armoniosa; dall'altro, acquisisce una forma più generalizzata di armonia sociale, in cui la società è ordinata e lo stato caotico è neutralizzato.

L'assunto generale, ovvero che il buon governo sia formato da leader politici che usano il potere statale per promuovere il bene dei cittadini – non per fini egoistici – è un'idea condivisa tanto in Occidente quanto in Oriente. La controversia si genera invece sul piano strumentale, ovvero quali siano i migliori mezzi per perseguire tale bene.

Se da un lato il “nomismo” occidentale ha portato leggi coercitive e rigide punizioni – come abbiamo visto anche in proposito dei diritti prescrittivi/proscrittivi e della guilt/shame culture – dall'altro i confuciani sostengono che il mezzo migliore per raggiungere il bene comune sia quello di promuovere la pratica dei Riti e della Virtù, ovvero di utilizzare ciò che viene definito come “*soft-power*”.

Kant ha sostenuto che il problema di costruire uno Stato benevolo può essere risolto anche da una nazione di malvagi (Kant, 1795). Fin tanto che le istituzioni siano

progettare per produrre buoni risultati, le inclinazioni egoistiche degli individui saranno neutralizzate o eliminate. In breve, un rigido schema istituzionale può essere in grado di porre un freno alle peggiori inclinazioni dell'uomo, favorendo pratiche virtuose per tutta la comunità. Nelle democrazie contemporanee, come già sostenuto, non è esclusivamente l'assetto istituzionale a determinare i buoni risultati, ma anche la qualità dei cittadini. Se il complesso dei votanti è poco istruito o se agisce secondo istinti prettamente egoistici, le elezioni produrranno dei risultati non desiderabili. Qualora il leader non virtuoso sfruttasse le proprie capacità sociali, come ad esempio l'arte oratoria, per ottenere la fetta elettorale più consistente, riuscirebbe a impadronirsi del potere e farne un uso disastroso. Nel contesto occidentale, infatti, l'utilizzo dell'arte oratoria si è mostrato, fin dalla Grecia antica, un metodo molto efficace nell'influenzare il giudizio della comunità politica.

Altro discorso, agli antipodi, può farsi in Cina. Lasciare alla totalità della società civile – formata da persone virtuose, ma anche da cittadini poco istruiti o fondamentalmente egoistici – il compito di selezione del leader appare una mossa piuttosto azzardata.

Prima di tutto, perché nelle società con un retaggio culturale confuciano, la fluidità verbale non è presa in gran considerazione. Come spiega Jin Li, l'enfasi è posta sull'azione piuttosto che sulla parola: l'astuzia verbale è vista come un ostacolo alla "self-cultivation" perché: "(1) *a glib tongue divorces the mind from the heart*, (2) *flattering speech undermines sincerity*, and (3) *boastful speech lacks humility*" (Li, 2012). Questo è uno dei motivi per cui, nonostante sia possibile elencare una molteplicità di grandi oratori in Occidente, non si può fare lo stesso per i paesi asiatici, con eccezione di Lee Kuan Yew.

Inoltre – e soprattutto – il problema che la democrazia elettorale riscontrerebbe in Cina sarebbe proprio quello che i votanti non sarebbero in possesso della conoscenza e della motivazione necessarie a perseguire il bene comune, producendo risultati elettorali peggiori di quanto non faccia il sistema meritocratico. Il tema è quindi centrato sulle modalità di selezione di leader in grado di perseguire il bene comune, in una parola coloro in possesso della «virtù», in un contesto prettamente cinese.

Uno degli strumenti a disposizione è sempre il sistema degli esami, sostenendo che sia proprio attraverso lo studio dei Classici confuciani che l'uomo migliora le proprie virtù. Tuttavia, molte critiche sono mosse sulla fallibilità di tale sistema. Per una persona intelligente non sarebbe così difficile simulare la propria virtù rispondendo secondo ciò che appare eticamente più corretto. Sarebbe più difficile, se non impossibile, continuare tale simulazione nella pratica quotidiana e nell'esercizio del mandato politico. Il senso è che, nonostante sia possibile fingersi virtuosi in un intervallo di tempo ristretto – come può essere il periodo degli esami – appare irrealistico supporre che un individuo riesca a simulare le virtù durante tutto il suo mandato politico. A tal proposito, qualora un individuo riesca in tale impresa di simulazione, adottando politiche eticamente valide e moralmente giuste, c'è da interrogarsi se sia il caso di fermarlo o se sia il caso di lasciare che continui a svolgere il proprio compito.

In ottica occidentale, nonostante sia considerato riprovevole quell'uomo che sia frenato dal commettere un omicidio *esclusivamente* per la certezza della pena, ciò risulta comunque essere efficace. In breve, in Occidente le persone sono educate a percepire l'altro come pari, ma dove fallisce l'insegnamento morale, la Legge interviene, garantendo tale diritto.

Tornando al contesto confuciano, essendo l'interesse per comunità uno dei principi su cui si selezionano i funzionari pubblici, una soluzione potrebbe essere quella di escludere dal servizio pubblico i pregiudicati, soprattutto coloro che abbiano commesso i gravi crimini contro la comunità come l'omicidio e lo stupro. Ma nonostante ciò possa servire da primo filtro, non basterebbe a garantire la superiorità morale di tutti gli altri candidati.

Secondo Confucio, per giudicare una persona è necessario osservare attentamente le sue azioni e gli impulsi che le guidano. Di conseguenza, per il giudizio è necessario prendere in esame la sua condotta in un intervallo di tempo ragionevole e guardarlo da diverse prospettive.

Proprio su queste basi, sin dalla dinastia Tang, fu adottato il metodo delle **raccomandazioni**: erano gli anziani ed i funzionari stessi a rappresentare il miglior

metodo di selezione e promozione, in tal modo incoraggiando le condotte virtuose degli individui.

Joseph Chan, ha proposto una variante revisionata di tale modello. Ha infatti teorizzato una camera di governo composta dai più esperti funzionari pubblici, selezionati tramite la raccomandazione delle persone più vicine: colleghi, segreterie, giornalisti esperti. Tali categorie sarebbero dunque in grado di giudicare il senso di responsabilità, giustizia, integrità e civiltà di ciascun funzionario, determinando la sua promozione, la sua permanenza o il suo licenziamento. Nonostante la proposta di Chan sia interessante da un punto di vista meramente teorico, la sua praticità si limiterebbe ad una piccola società – come ad esempio quella di Hong Kong – dove tutti i funzionari pubblici si conoscono a vicenda. In un contesto esponenzialmente maggiore – sia per dimensioni che per popolazione – come la Cina, la proposta ha un problema di duplice natura: si rivela essere contemporaneamente *troppo* rigida e *troppo poco* rigida.

Troppo rigida, perché difficilmente i funzionari nei centri più periferici dello Stato avrebbero la stessa visibilità di quelli centrali; troppo poco rigida, perché lascerebbe troppo spazio agli abusi politici, in particolare alla corruzione e all'eccessivo affidamento alle relazioni umane (*guanxi*).

In Cina, c'è dunque bisogno di un criterio più rigoroso e sistematico nell'assegnazione del ruolo di giudice per la condotta dei funzionari. In particolare, essendo chiaro che la condotta morale del singolo sia più propriamente giudicabile in un arco di tempo e da un'attenta osservazione, Daniel A. Bell ha teorizzato un modello più propriamente calzante per la Cina.

In tale sistema, l'assunto è che siano i colleghi dei candidati – in questo caso, con “collega” vengono intesi quegli ufficiali che ricoprono lo stesso livello nella gerarchia politica – ad avere, di norma, interazioni più frequenti con i candidati. Di conseguenza, dovrebbe quindi essere il giudizio di tali colleghi il fattore determinante nella scelta delle promozioni (Bell, 2015).

La teoria non si ferma qui, prendendo in esame le criticità più probabili: l'invidia o la relazione personale dei colleghi – che potrebbe portare all'elaborazione di giudizi faziosi – e la simulazione del candidato. In particolare, un candidato potrebbe

mostrare atteggiamenti rispettosi e cordiali con i propri superiori, ed esercitare poteri dispotici sui subordinati. Tale comportamento implicherebbe una considerazione dell'ambizione personale maggiore del trattare in modo adeguato gli altri. Da un lato, i superiori potrebbero garantire il criterio di imparzialità e terzietà, non potendo nutrire invidia per una posizione che già ricoprono; dall'altro, i subordinati potrebbero garantire un costanza degli atteggiamenti virtuosi del candidato, che sarebbe perciò costantemente sotto esame. La proposta di Bell è quella di adottare uno schema percentuale di 60:20:20. In tale meccanismo, i colleghi restano la fonte più affidabile, a cui viene assegnato il 60% del voto. Il restante 40% viene diviso equamente - 20% e 20% - tra i subordinati e i superiori. Pur non risultando un sistema perfetto nella promozione del personale, il vantaggio di una selezione trasparente degli uomini più virtuosi è che ridurrebbe la possibilità di pratiche arbitrarie, come avviene nella meritocrazia contemporanea cinese. Se infatti, la promozione venisse approvata sulla base di un sistema chiaro e trasparente – in questo senso “esterno” – allora si ridurrebbero notevolmente le selezioni sulla base di simpatie/antipatie, corruzione, parentele etc.

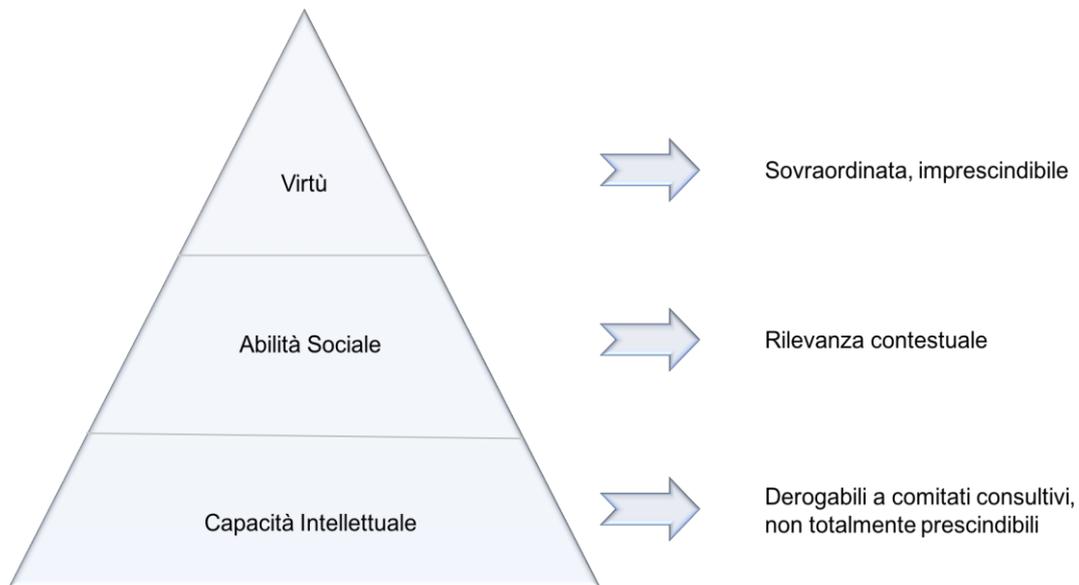
Per riassumere, è stato argomentato che i leader di stati meritocratici moderni e pacifici hanno bisogno di essere in possesso di diversi attributi: capacità intellettive, abilità sociali e virtù. Naturalmente, tali attributi non hanno lo stesso peso ed è possibili ordinarli secondo il grado di priorità.

La **Virtù** è la *conditio sine qua non* nel perseguire gli interessi della comunità. Costituisce infatti l'essenza stessa del servizio reso alla comunità. In breve, è il desiderio di perseguire il bene comune, realizzando il benessere sociale tramite l'ordine e l'armonia.

Un leader che sia in possesso degli altri due attributi – Capacità Intellettive e Abilità Sociale – potrebbe metterle al servizio di fini disastrosi, come avvenuto storicamente nella Germania nazista, ma non solo. Di conseguenza, la virtù risulta sovraordinata e imprescindibile nella guida delle altre qualità.

L'**Abilità Sociale**, collocata sul gradino immediatamente successivo, è anch'essa imprescindibile, ma subordinata alla Virtù: un leader deve saper convincere i colleghi ed i membri della comunità pubblica. Deve perciò possedere uno spiccato talento comunicativo un'evidente "intelligenza emotiva". Com'è possibile verificare nell'attuale contesto democratico internazionale, la personalizzazione della politica ha reso la figura del leader rappresentativa di determinati valori. La disputa politica non è esclusivamente sulle piattaforme programmatiche che ciascun partito presenta, ma grande rilievo viene rivestito dal personaggio che il candidato riesce a costruirsi tramite i *mass media* ed i *social media*. L'abilità comunicativa è certamente la variabile più premiata nelle elezioni democratiche, ma prendendo in esame il periodo di governo anziché il solo momento delle elezioni, risulta essere una caratteristica chiave nell'assicurare la legittimità popolare per qualsiasi sistema. In questo modo, la capacità comunicativa del leader è spesso correlata alla stabilità stessa del sistema e riveste un ruolo fondamentale anche in ottica meritocratica.

All'ultimo gradino c'è la **Capacità Intellettiva**. Misurata dal punteggio conseguito agli esami, l'intelligenza riveste, fra tutte, una posizione subordinata. Il compito di elaborazione delle *policies*, nonché una costante funzione consultiva, potrebbe essere svolto da un gruppo di consiglieri ed esperti. In questo senso, la capacità intellettuale dovrebbe rappresentare, come minimo, la capacità di esaminare le informazioni ricevute e riconoscere le buone argomentazioni.



In conclusione, l'importanza relativa di ciascuna qualità dipende dalle priorità politiche contestuali. Dagli anni del riformismo di Deng, la crescita del PIL è stata il principale obiettivo programmatico: risultava fondamentale selezionare e promuovere funzionari di governo che avessero le giuste abilità sociali per realizzare manovre efficaci. Nella Cina moderna, in cui la corruzione è vista come una minaccia mortale per il sistema politico, dovrebbe essere posta più enfasi nella selezione di funzionari politici con tratti morali più elevati. In breve, nonostante un certo grado di virtù sia necessario in qualunque circostanza, oggi è più che mai importante.

2. Democrazia e Meritocrazia

E' necessario, in primo luogo, rendersi conto della difficoltà di articolare insieme due termini considerati tanto eterogenei quali «democrazia» e «tradizione confuciana». Da un lato, vi è il simbolo della modernità e della dinamicità occidentale, ereditate dall'Europa dei lumi; dall'altro, il peso di una tradizione plurimillenaria, spesso associata ad un ordine socio-politico fortemente gerarchizzato e storicamente immutabile. Come Fukuyama riporta, democrazia e confucianesimo sono però due concetti non esclusivi l'uno per l'altro.

In primo luogo, il sistema di Esami Imperiali del confucianesimo – e oggi il **Gaokai** – è sempre stato un'istituzione meritocratica con implicazioni potenzialmente egalitarie. Nella Cina tradizionale – per ragioni di tipo economico (investire tempo e denaro) – il sistema di esame non è stato, per varie ragioni, veramente aperto a tutti quelli qualificati (in questo senso, non lo sono neanche Harvard e Yale). Nella loro forma moderna, però, tali esami sono stati migliorati e posti come soglia di sbarramento per l'istruzione avanzata universitaria.

In secondo luogo, è la stessa enfasi confuciana posta sull'**istruzione** a rendere questi due concetti non così lontani. Nonostante una popolazione istruita sia raramente considerata come una variabile necessaria per la democrazia, nella pratica un livello generale medio-alto di istruzione ha solitamente sostenuto pratiche ed istituzioni democratiche. Senza un livello sufficiente di istruzione, le persone non possono informarsi – e quindi partecipare – al dibattito democratico; inoltre, l'istruzione tende a portare maggiore benessere economico e quindi a rendere le persone più concentrate su temi non-economici come il riconoscimento e la partecipazione politica. Una società che non deve preoccuparsi della sussistenza economica, è una società che non si preoccupa più della sopravvivenza, ma della qualità della vita stessa. In questo modo, le società dei paesi più avanzati reclamano diritti sociali e politici sempre crescenti, allargando il welfare e migliorando le condizioni di vita di ciascun membro.

Terzo e ultimo, come la maggior parte dei sistemi etici asiatici, il confucianesimo è relativamente **tollerante**. Nel passato, il Confucianesimo ha sempre coesistito con le altre religioni, come il Buddhismo ed il Cristianesimo; anche se storicamente non è sempre stato un emblema di tolleranza (ricordiamo le periodiche persecuzioni dei Buddhisti in Cina), non è mai arrivato ai livelli dell'Islam o del Cristianesimo (Fukuyama, 1995).

2.1 Jiang Qing: il Tricameralismo

La Cina si trova oggi di fronte ad un importante bivio. Da un lato, la spropositata crescita economica in un contesto globalizzato ha portato a una crisi irreversibile della legittimità politica, avendo fornito ai cittadini gli strumenti per comprendere – e quindi voler partecipare a – la vita politica; dall'altro, è il partito comunista stesso a professare che la Cina si trovi al “*primary stage of socialism*”, derivandone che quella attuale non è che una fase di transizione verso una più alta e superiore forma di socialismo.

In breve, la fondazione economica, così come la sovrastruttura politica e legale, si trova davanti ad un imminente cambiamento. Considerando la direzione che il sistema sta attualmente prendendo – promuovendo sempre più l'etica confuciana e abbandonando, anche se non del tutto, i retorici riferimenti al socialismo – è più prudente prevedere uno sviluppo in senso “confuciano” piuttosto che socialista. E' infatti il proliferare di teorie confuciane che arricchisce il dibattito fra i teorici politici. In particolare, Jiang Qing offre un'interpretazione del confucianesimo politico – delle sue tradizioni – che potrebbe essere appropriato per la Cina nel futuro (Qing, 2012). Egli rifiuta l'idea occidentale di “uguaglianza”, che trova la sua espressione nella liberal-democrazia. Da un punto di vista confuciano, le persone non sono uguali⁴⁰, dato che differiscono per virtù, intelligenza, conoscenza, abilità etc. Di conseguenza, considerando tale assunto, non sarebbe appropriato conferire ad ognuno uguali diritti. Inoltre, nonostante ogni individuo dovrebbe essere legato dalla legge, ciò non vuol dire che lo debba essere ciascuno in egual misura, soprattutto in termini di diritti e di doveri.

La Tradizione fornisce idee concrete per l'elaborazione di riforme in ambito sociale e politico, ponendosi come soluzione alternativa tanto a quella marxista che quella democratica. Se quindi il maggiore potere della società civile ha portato con sé richieste di un più ampio controllo sul sistema politico e una rivalutazione della struttura socialista nel complesso, l'idea democratica sembra essere ancora respinta – o meglio – che il principio di “una persona, un voto” come migliore metodo di selezione e controllo sul leader politico non sia sufficiente per le esigenze specifiche

⁴⁰ L'uguaglianza in senso confuciano verrà largamente trattata nella sezione 3 di questo capitolo.

e contestuali cinesi. Per evitare che si instauri il processo democratico – visto da Jiang come un dei più grandi mali potenziali per la Cina, generatore di disordine e caos – è necessario pensare ad un sistema in grado di risolvere il problema della legittimità, assicurandosi in tal modo stabilità anche nel lungo periodo. L'ipotetico sistema, per acquisire legittimità, e quindi stabilità, deve dunque fondarsi sugli elementi culturali cinesi. Netto è quindi anche il rifiuto che Jiang riserva all'ideologia marxista considerata come ideologia straniera ed escludendo che questa possa svolgere un ruolo sostanziale nel delineare il futuro dell'assetto istituzionale cinese. Gli ideali marxisti possono coincidere con i valori politici confuciani, ma la legittimità deve venire dalle risorse culturali cinesi. Nella fattispecie, la tradizione del *gongyang*⁴¹ sembra rappresentare, per Jiang Qing, la migliore via nell'interpretazione del confucianesimo in chiave politica. Tale tradizione offre le risorse necessarie per teorizzare una riforma delle istituzioni politiche e sociali cinesi che sia in grado di rispecchiare al meglio il *background* culturale cinese.

La legittimità del potere politico, ovvero quella ottenuta dal *wangdao*⁴² – conosciuto anche come «*kingly way of politics*», con il significato di “buon governo” – ha triplice origine: “**Heavenly**” (dal Cielo), riferendosi alla legittimità trascendentale, che proviene dalla religione e dalle risorse sacre; “**Earthly**” (dalla Terra), riferendosi alla legittimità che proviene dalla continuità storica; infine, “**Humanly**” (dall'Uomo), e si riferisce alla legittimità che proviene dal sostegno al potere politico delle persone, che gli fa desiderare di essere governati dal proprio leader.

E' naturalmente quest'ultimo a rappresentare il tipo di legittimità più familiare al contesto occidentale, subordinato la legittimità all'appoggio della società civile. Tuttavia, tale riflessione viene contraddetta nel momento in cui Jiang sancisce l'uguaglianza formale fra le tre risorse di legittimità. Infatti, un sistema si definisce legittimo (*wangdao*), se e solo se tutti i tipi di legittimità sono propriamente bilanciati, con nessuno superiore agli altri due (Qing, 2011).

⁴¹ *Gongyang Zhuan* (公羊传) è un commentario degli Annali della Primavera e dell'Autunno, nonché uno dei Classici nella storia cinese.

⁴² Il *wangdao*, come già descritto nel Cap III, Par 1, è la via legittima del buon governo. Rappresenta un insieme di criteri utili a legittimare il governatore, fra questi: la Trascendenza, la Tradizione e l'Uomo. Tali condizioni sono essenziali nell'assicurare l'ordine della società, in cui le persone obbediscono doverosamente al loro legittimo governatore.

Più nello specifico, quindi, il sistema governativo è composto da istituzioni reciprocamente limitantesi, che rappresentano la religione, la tradizione culturale e la volontà popolare. Tale struttura sarebbe in grado, secondo Jiang, di evitare molti degli errori a cui è esposto un sistema a legittimazione unilaterale. La legittimità democratica, in questo modello, non è posta come superiore per diverse ragioni.

Prima di tutto, perché la maggioranza dei votanti potrebbe esprimersi verso politiche nocive per chi non è in grado di esercitare il potere politico. In questo caso, i bambini, gli antenati, le future generazioni e gli animali vedrebbero ripercosse su di loro alcune decisioni che non hanno contribuito a prendere. In tale ottica, un esempio della fallibilità democratica sta nella mancata ratifica, dell'amministrazione Bush, dell'accordo di Kyoto sul surriscaldamento globale, dovuto in parte al fatto che la generazione dei votanti americani non era direttamente interessata agli effetti che avrebbe potuto produrre in anni più lontani.

Di conseguenza, viene ammessa la necessità di un contrappeso moralmente superiore – di derivazione trascendentale – per tutelare gli interessi di coloro che non partecipano al processo elettorale, ma su cui si ripercuotono le *policies* governative.

Inoltre, la legittimità “democratica” non deve essere superiore alle altre perché non si potrebbe avere una sua stabilità senza assicurarne le radici storiche. In un contesto occidentale, la struttura democratica ha una lunga tradizione e le persone continueranno a sostenere tale struttura anche in tempi duri, come quelli in cui ci troviamo. In più, i valori democratici sono stati assimilati dalla comunità sociale occidentale, che li promuove e li tutela da minacce (come avvenne durante la Seconda Guerra Mondiale). In breve, nel corso della storia il popolo occidentale si è battuto per i principi liberal-democratici e ne ha assaporato i molteplici vantaggi; ciò ha consentito la nascita – all'interno dell'individuo – del rispetto verso il volere del popolo, anche qualora divergente dal proprio. Invece, nelle società non occidentali, dove la democrazia non ha radici storiche e non vi è un sentimento comune di benevolenza a priori verso lo schema democratico, le persone potrebbero non garantire il proprio sostegno alla pratica democratica in tempi di declino economico e di instabilità sistemica, esponendosi al rischio di derive autoritarie, come il Fascismo.

Di conseguenza, un governo pienamente legittimo deve essere appoggiato dalla società civile (legittimità popolare), ma non solo. Per la piena legittimità, esso deve rispecchiare anche gli interessi di chi non fa – in senso stretto – parte della comunità politica, ma che ne subisce le ripercussioni. In particolare, Jiang si riferisce sia alla tutela di persone sia alla tutela del patrimonio culturale. Accanto alla protezione degli interessi degli antenati e delle future generazioni, si colloca quindi la continuità culturale.

Questo è l'unico tipo di governo, secondo Jiang, destinato a rimanere stabile nel lungo periodo.

In concreto, la triplice legittimità assumerebbe le forme di una **legislatura tricamerale**, in cui le camere rappresenterebbero il Cielo (la Religione), la Terra (la tradizione culturale) e l'Uomo (la volontà popolare).

La **Camera delle Persone Esemplari** «*Tongru Yuan*» – da qui in poi, CPE – rappresenta la legittimità del Cielo, della Trascendenza e delle risorse sacre. I membri sono selezionati da una candidatura e da una nomina da parte delle organizzazioni confuciane presenti nella società cinese e dalle istituzioni confuciane ufficiali. Ovviamente, tale selezione avviene anche sulle basi dell'esperienza e della conoscenza dei Classici confuciani. In particolare, sono i particolari esami confuciani – ispirati agli Esami Imperiali – a selezionare le persone più meritevoli. Sono assegnati, dopo i periodi di prova, a compiti amministrativi progressivamente più elevati (Bell & Qing, 2012).

La **Camera del Popolo** «*Shumin Yuan*» – da qui in poi, CP – rappresenta la legittimità popolare. I membri sono scelti tramite il sistema elettorale e in “circoscrizioni funzionali”. Sono i cosiddetti “membri eletti” dal voto popolare oppure come rappresentanti delle corporazioni professionali.

La **Camera della Nazione** «*Guoti Yuan*» – da qui in poi, CN – rappresenta la legittimità dell'eredità e della continuità storica-culturale. Il leader di tale camera dev'essere un diretto discendente di Confucio. Gli altri membri sono selezionati tra i discendenti dei grandi saggi e delle figure storiche. Infine, a questi si aggiungono i

rappresentanti delle maggiori religioni cinesi: Buddismo, Taoismo, Islam e Cristianesimo. E' interessante, a tal proposito, notare non solo la tolleranza religiosa, ma anche il riconoscimento che queste religioni trovano all'interno della continuità culturale cinese.

Il bilanciamento fra le tre camere è molto semplice. Jiang prevede un assetto camerale in cui ciascuna camera è pari-ordinata alle altre due. Differentemente da quanto avviene in Occidente⁴³, in cui la camera democratica (di solito quella bassa) ha il potere ultimo e decisivo, e differentemente da quanto avviene in Iran, dove la rivoluzione khomeinista ha previsto che il Consiglio dei Guardiani della Costituzione – composto da 6 teologi e da 6 giuristi – avesse tale potere, il modello tricamerale cinese sarebbe possibile definirlo come «tricameralismo perfetto». In termini concreti, ciò vuol dire che nessuna tassa può essere introdotta, o una legge promulgata, senza che ci sia il consenso congiunto delle tre camere. Nessuna parte del sistema, in tal modo, domina sulle altre.

2.2 Considerazioni sulla proposta di Jiang Qing

La domanda da porsi, di fronte a questo modello, è se sia effettivamente in grado di indirizzare la crisi di legittimità del contesto cinese e di teorizzare un'alternativa valida, che sia tendenzialmente stabile nel lungo periodo. Nonostante la difficoltà nella valutazione di un'ipotesi mai realizzata nel corso della storia, l'autore Daniel A. Bell propone diversi spunti interessanti per correggere, e rendere più praticabile, il modello di Jiang Qing.

Naturalmente, la creazione della camera democratica (CP), non presenterebbe di per sé grandi ostacoli. Anche le classi inferiori, nella gerarchia sociale cinese, troverebbero vantaggioso poter salvaguardare i propri interessi nel processo politico. In questo senso, la legittimità popolare è quella che porrebbe meno problemi all'interno di tale sistema. Il problema sorge però nel momento in cui si analizzi la proposta di organizzare le elezioni secondo “circoscrizioni funzionali”. Tali

⁴³ Fa eccezione il “bicameralismo perfetto” italiano, in cui il potere legislativo viene esercitato dalle due camere – Camera dei Deputati e Senato – perfettamente paritarie. L'ultima proposta di modifica del governo Renzi, sottoposta a referendum popolare nel dicembre 2016, è stata respinta.

circoscrizioni non sono altro che insieme di gruppi sociali e professionali che sarebbero incaricati di votare i propri rappresentanti all'interno dell'assemblea.

Il concetto di circoscrizioni funzionali può essere fatto risalire alla proposta hegeliana di istituire una camera bassa composta da *corporations* e *social guilds*. L'assunto era che gli individui non appartenenti a nessun gruppo organizzazione sarebbero – testualmente – “*elemental, irrational, barbarous and terrifying*” (Hegel, 1821). Gli individui sono in grado, tuttavia, di educarsi, percependo nei propri interessi le imprese comuni e sviluppando un grado minimo di competenza politica, esclusivamente aderendo ad associazioni volontarie e gruppi comunitari. L'implicazione politica è quindi che tali *corporations* e *professional guilds* dovrebbero formare la camera bassa, mentre classe dei proprietari terrieri quella alta.

Nel mondo moderno, la più vicina approssimazione al modello hegeliano è il Legislative Council di Hong Kong. Nel 1985, il governo coloniale britannico decise di indire elezioni per un limitato numero di seggi, che avrebbero permesso di rappresentare più legittimamente le visioni del popolo di Hong Kong. L'idea di introdurre libere elezioni democratiche – dirette e con suffragio universale – fu sin dal principio abbandonata per paura di creare una società caotica e fortemente instabile. Il governo decise quindi che un grande numero di seggi dovesse essere assegnato e diviso fra circoscrizioni funzionali, ciascuna rappresentante un gruppo di interesse. All'interno di tale meccanismo, ancora in funzione, il più grande stock di seggi viene affidato ai gruppi di business e alle associazioni professionali.

Nonostante preveda una tutela degli interessi di tutte le classi sociali e lavorative, è attualmente percepita come la più controversa forma di legittimazione all'interno del sistema di Hong Kong: da un lato, vi sono numerose critiche di natura tecnica sul come tracciare la linea di confine all'interno e tra gli stessi blocchi votanti; dall'altro, vi sono critiche pratiche-popolari riguardanti la percezione che i rappresentanti eletti siano al servizio degli interessi delle classi ricche e privilegiate della comunità. E' percezione comune che sarebbe meglio sostituire questo sistema con un sistema elettorale più democraticamente rappresentativo. In questo senso, il progetto di Jiang Qing potrebbe avere i medesimi effetti di sfiducia e instabilità nella percezione della legittimità del sistema. L'esperienza di Hong Kong consiglia che la camera bassa sia

pienamente democratica, nel senso che i deputati debbano essere eletti secondo il principio “una persona, un voto”. Anne Cheng ha sottolineato come già nel 1958 i confuciani sostenevano un possibile compatibilità con la democrazia. Secondo loro, i “germi” (*zhongzi*) della democrazia sono contenuti nella formula del Trattato dei Riti «L’Impero è il bene di tutti» (*tianxia wei gong*) e nell’idea menciana che il sovrano sia secondo rispetto al popolo. Queste prime impronte democratiche sono state in qualche modo coperte dell’assolutismo imperiale – prima – e dal totalitarismo comunista – poi – limitando il loro sviluppo. La sfida sarebbe quindi quella di isolare i valori universali ed eterni del confucianesimo dalla storia imperiale. In questo modo, promuovendo una nuova universalità cinese fondata sui valori confuciani.

Posta questa modifica, la sfida vera e propria di tale modello sarebbe dunque quella di giustificare la **legittimità** delle altre due camere, vale a dire quella che proviene dalle risorse sacre e quella che proviene dalla continuità storica. Solitamente, per verificare la legittimità o meno delle istituzioni politiche, si presta attenzione al comportamento della comunità politica. In altre parole, se vi sia o meno un sostanziale sostegno popolare.

Nonostante questo non possa misurarsi secondo dati matematici – in quanto difficilmente si riuscirebbe a dare un numero alla quantità di sostegno che una persona vuole dare ad una determinata istituzione – si potrebbe dire che il grado minimo sarebbe rappresentato dal non scatenare una rivolta; il massimo, sarebbe quello di infondere nelle persone il desiderio di sacrificio per la comunità – che può esprimersi nel pagamento delle tasse, nella partecipazione attiva e passiva alla vita politica, fino al sacrificio per il proprio paese se minacciati da attacchi stranieri.

Nella fattispecie, l’ostacolo più grande posto alla legittimità di queste due camere sarebbe quello di promuovere un assetto istituzionale che limita il potere politico dei cittadini. In altre parole, l’individuo dovrebbe sostenere un sistema che, a differenza di quello democratico, prevede una selezione dei rappresentanti che non tenga conto – o almeno, non direttamente – dei suoi specifici interessi, limitando l’influenza che le persone esercitano nella vita politica. Con tale proposta, viene sostanzialmente argomentato il bisogno di porre un vincolo alla maggioranza. Non è un tema del tutto nuovo nello scenario della teoria politica quello di guardare alla maggioranza con

diffidenza – già sul finire del 1800 Alexis de Tocqueville parlava di «dittatura della maggioranza» e ancor prima, nella Grecia del II secolo a.C. Polibio parlava di «oclocrazia»– e le ragioni sono molteplici.

In ottica confuciana, il potere della maggioranza democratica “deve” essere vincolato per evitare non solo che “opprima” le minoranze, ma anche che sacrifichi gli interessi di persone estranee al processo politico. Ad esempio, le future generazioni – che nel processo di selezione democratica non trovano uno strumento efficace per tutelare i propri interessi – potrebbero essere danneggiate da politiche che prevedono uno sfrenato – nel senso letterale di “senza freni” – progresso economico che danneggi sensibilmente l’ambiente (in riferimento alla condizione cinese). O ancora, gli agricoltori di paesi poveri potrebbero risentire – e di fatto risentono – dei sussidi nazionali dati dai paesi ricchi ai propri settori agricoli.

Ovviamente, la legittimità politica non può basarsi sulla forza e sulla coercizione ed è quindi necessario che siano le persone stesse a sostenere la Camera delle Persone Esemplari (CPE) e la Camera della Nazione (CN). Partendo da tali premesse, si tratta di capire come sia possibile persuadere i cittadini ad accettare una limitazione del proprio potere politico. La più ovvia risposta a tale problematicità è che sia lo Stato a legittimarsi nel momento in cui ponga in essere politiche realmente utili per la comunità, procurando i beni di cui la società ha bisogno. Più precisamente, per ottenere legittimità nel contesto cinese resta fondamentale la crescita economica, affinché vengano poste le basi per il benessere materiale, la piena (o quasi) occupazione, più ampie opportunità di istruzione ed un servizio sanitario sufficientemente dignitoso.

Come possiamo vedere da innumerevoli casi, anche stati non democratici sono in grado di avviare processi di crescita economica. In questo modo, sono in grado di ottenere una legittimità politica che, come minimo, evita il manifestarsi di sommosse. Il caso di Singapore di Lee Kuan Yew rappresenta la massima espressione della legittimità politica in stati non democratici, giungendo a difendere tale modello come “moralmente superiore” alla democrazia.

Tornando alla proposta di Jiang, è possibile che un assetto di **tricameralismo perfetto** riesca a prendere decisioni efficaci, in grado di portare crescita economica minimizzando le conseguenze inattese dello sviluppo come l'ineguaglianza economica e la degradazione ambientale⁴⁴? Appare irrealistico che il perfetto bilanciamento fra le tre camere porti ad una condizione politica ottimale. In concreto, ipotizzando la votazione su una riforma economica, è possibile che la Camera del Popolo (CP) voti per uno sviluppo economico che non sia particolarmente attento alla tutela ambientale. La Camera delle Persone Esemplari (CPE) – considerate le sue prerogative – è invece ragionevole supporre che voti per adottare misure atte a tutela il pianeta, in modo da proteggere gli interessi delle generazioni future.

Stessa situazione di stallo sarebbe replicata qualora la Camera della Nazione (CN) volesse usare parte del bilancio pubblico per le restaurazioni di Qufu⁴⁵, mentre la CP potrebbe preferire usare tali fondi per costruire ospedali nelle zone povere del paese. Tali ipotetici scenari distopici sono tutt'altro che improbabili, ma Jiang non prevede nessun meccanismo in grado di risolvere il blocco politico prodotto. Il risultato sarebbe quindi uno stallo – un ostruzionismo non voluto – che vedrebbe il paese non in grado di attuare le riforme volute da ciascuna camera. In tal modo, non sarebbero tutelati né gli interessi di coloro che non fanno parte della comunità politica (future generazioni, antenati, animali etc.), né la continuità culturale, né gli interessi della comunità politica (democraticamente eletta).

In più, la conseguenza più rilevante è che se il popolo dovesse scegliere – in una situazione di stallo – quale istituzione fra le tre debba avere la precedenza, risponderebbe in maniera “egoistica” preferendo di salvaguardare i propri bisogni più immediati, facendo così pressione per abolire, o almeno ridurre il potere, delle due istituzioni non democratiche. In tal modo, si andrebbe verosimilmente incontro al paradigma democratico occidentale che, sempre in ottica confuciana, dovrebbe essere categoricamente rifiutato.

In breve, dunque, è bisogno di una piattaforma costituzionale in grado di guidare gli eventuali conflitti fra le tre camere di governo. E' inverosimile supporre sia possibile mantenere un bilanciamento perfetto, soprattutto se consideriamo i casi storici nel

⁴⁴ Per approfondimenti sul tema della diseguaglianza economica e sulla degradazione ambientale dello sviluppo cinese cfr. Cap. II.

⁴⁵ Centro culturale del Confucianesimo, nonché luogo di nascita di Confucio stesso.

contesto occidentale. Spesso il modello italiano di “bicameralismo perfetto” è sotto attacco a causa della forte instabilità politica che è in grado di generare, c’è quindi da interrogarsi cosa accadrebbe se, invece che due, le camere fossero tre. Il rischio di discordia aumenterebbe proporzionalmente ed il rischio di paralisi politica sarebbe troppo alto. E’ evidente che tale modello, anche se rappresenta una buona base di partenza, debba essere aggiustato e semplificato. Una proposta viene da Daniel A. Bell, che articola il confucianesimo politico nel modo seguente.

Egli ritiene sia necessario rinunciare alla Camera della Nazione. *“For one thing, it can be viewed as a **temporary** political institution, according to Jiang’s own logic. He noted that democracy is more deeply rooted in Western countries, so the legitimacy that comes from historical continuity can be secured by democratic institutions”* (Bell, 2008). Nei paesi occidentali – logicamente – la democrazia non è stata fin da sempre “profondamente radicata” nella cultura, ma lo è divenuta nel corso della storia. Sarebbe quindi possibile immaginare che la Cina possa intraprendere lo stesso processo storico.

Inoltre, la funzione attribuita alla CN – quella di tutelare la continuità storica-culturale – può essere esercitata da altri strumenti costituzionali. Il compito di occuparsi delle materie come la religione di stato, la lingua e il territorio, potrebbe infatti essere delegato alla Costituzione, che potrebbe eventualmente apporre un iter aggravato per la modifica che coinvolga la delibera delle altre due camere.

In generale, comunque, difficilmente una camera composta – almeno in parte – da discendenti dei grandi leader e delle autorità culturali del passato, può essere vista come legittima dalla società civile. Appare quanto mai più di prima difficile e anacronistico supporre che le persone debbano avere più o meno peso politico in base al loro lignaggio. Tali proposte, di conseguenza, sono plausibili quanto quelle di ritornare ad un’aristocrazia ereditaria dell’House of Lords inglese.

Un criterio che riscuoterebbe senz’altro più successo in Cina è il «merito». L’idea che sia il membro più talentuoso e dedito al pubblico della comunità politica a dover governare – o che almeno debba avere più potere politico – è sicuramente più radicata nella cultura asiatica. Al fine di individuare i membri “più meritevoli”, ognuno dovrebbe partire da uguali opportunità di istruzione. I virtuosi, che siano

risultati vincenti nell'aperta competizione del processo formativo, sono quelli che dovrebbero avere più peso politico.

Quest'idea trova radici, come è stato sostenuto, nella Cina imperiale. Nella fattispecie, il sistema degli **Esami Imperiali** era prefigurato per la selezione dei funzionari pubblici incaricati non solo di concretizzare le decisioni degli altri, ma di esercitare un vero e proprio potere politico. L'idea di Jiang – di avere una Camera della Persone Esemplari (CPE) composta da membri selezionati secondo tale criterio – potrebbe ricevere un sostanziale sostegno popolare, soprattutto nella Cina contemporanea dove l'educazione confuciana ha riacquisito un ruolo importante. Una revisione del sistema imperiale di esami potrebbe inoltre rappresentare un modo per mantenere la continuità storica con il passato. In questo modo, la CPE avrebbe una duplice origine di legittimità: trascendentale e di continuità storica.

Certamente, vi sono delle problematicità intrinseche anche in questa camera. In primo luogo, sarebbe quantomeno ambiguo riferirsi alla legittimità come “risorsa sacra del Cielo”. Pochi cinesi trattano i Classici nel modo in cui, ad esempio, i musulmani trattano il Corano⁴⁶, e sarebbe difficile promuoverli come tali nella Cina contemporanea. L'importanza dei Classici, tuttavia, non risiede nella loro sacralità o meno, ma nella loro funzionalità nell'insegnamento di profondi precetti etici in grado di guidare una vita giusta. Per scopi politici, invece, risiede nel potere di influenzare le condotte politiche dei membri della CPE nella tutela di tutte le persone che subiscono le decisioni governative ma che non sono considerati all'interno della maggioranza democratica (future generazioni, minoranze, stranieri, animali, etc.).

In generale, i Classici possono educare gli individui a virtù che le “persone esemplari” dovrebbero avere, come ad esempio l'empatia, la reciprocità, l'umiltà e l'abilità di pensare in maniera non egoista. Il politico, incaricato di rappresentare gli interessi di quelli su cui si riflettono le decisioni del governo, dovrebbe quindi possedere tali virtù e, quindi, studiare i Classici. Ovviamente, il sistema degli Esami Imperiali, rivisitato, non testerebbe esclusivamente la conoscenza delle tradizioni confuciane, ma anche le competenze che, nel mondo moderno, sono più appropriate ad un leader politico. In questo modo, l'economia, la scienza, la storia e le lingue straniere ricoprirebbero un ruolo decisivo.

⁴⁶ Nel discorso di Stephen C. Angle, “*Confucianism is not Islam: Epistemological Dimension of Traditions Engagement with Human Rights*”, presso la University of South Carolina, 2006.

Jiang Qing ha parzialmente dato risposta ad alcuni degli interrogativi posti. La CPE, ad esempio, dovrebbe avere priorità sulla CP. In linea teoria, le due camere dovrebbero cercare l'accordo sulle *policies* ma, qualora questo risulti impossibile, allora la CPE dovrebbe avere potere di veto e di ultimo assenso sulle decisioni governative. La marginalizzazione dal processo politico a cui viene esposta la CP suscita non poche perplessità, tanto che è lo stesso Jiang Qing a proporre di limitare il potere di veto della CPE a 3 volte ogni 5 anni. Ovviamente, tale proposta non sembra soddisfacente ad assicurare la priorità della CPE sulla CP. Infatti, la CP potrebbe forzare il veto della CPE su materie irrilevanti nel corso del primo e del secondo anno, facendo in modo che esaurisca le 3 possibilità. In tal modo, la CPE non avrebbe più poteri prioritari su materie future fondamentali.

Riguardo invece alla Camera della Nazione, Jiang ammette che sia la più controversa fra le sue proposte politiche, ma insiste sulla necessità di un'istituzione politica in grado di proteggere quei beni storici-culturali come la lingua cinese, le tradizioni e la storia.

Nonostante l'argomento chiave sia la stabilità – e non la legittimità – è imprescindibile che, per rimanere stabili nel lungo periodo, entrambe le istituzioni politiche non democratiche devono riuscire a guadagnarsi il sostegno della società civile. Tuttavia, Jiang sostiene che la CN e la CPE – avendo criteri di selezione e di decisione atti a limitare il potere politico delle persone – non devono avere l'avallo popolare, perché è impossibile che le persone siano favorevoli ad un accordo che limiti i loro poteri.

Se volgiamo il nostro sguardo a Occidente, tale argomentazione risulta poco convincente. Anche i paesi con strutture liberal-democratiche hanno istituzioni che limitano – sia nella loro selezione che nelle loro delibere – il potere politico delle persone, ma queste istituzioni sono spesso largamente rispettate. Negli Stati Uniti, ad esempio, la Corte Suprema, le Forze Armate, e la Federal Reserve Bank – tutte istituzioni su **nomina** e non su elezione – registrano i più alti punteggi nelle interviste agli americani su quali istituzioni rispettano di più.

Nel contesto cinese, dove è più radicata la tradizione del sovrano benevolente – rifiutata dall’ottica liberale – ed il rispetto per il successo accademico, potrebbe essere più semplice assicurare l’appoggio popolare alle istituzioni politiche che ne limitano i poteri politici.

Ovviamente, la legittimità popolare è più che desiderabile. Il Confucianesimo stesso ammette che il più importante, fra i compiti del governo, sia quello di assicurarsi la fiducia delle persone. Come la storia cinese testimonia, il “popolo” si ribella contro le istituzioni politiche che disapprova.

La proposta di Jiang Qing, in modo da preservare anche la tricameralità, è un sistema che preveda la maggioranza di due camere su tre. In questo modo, ogni camera delibererebbe secondo le sue specifiche modalità senza interferire sul lavoro delle altre due. Inoltre, per evitare lo stallo politico che emergerebbe da una valenza paritaria delle camere – e per garantire il primato alla legittimazione trascendentale – la CPE dovrebbe essere dotata di un veto esecutivo definitivo, il cui potere sarebbe limitato solo dall’azione congiunta delle altre due camere.

Tali argomentazioni supportano la tesi per cui il Confucianesimo non si traduca necessariamente in una giustificazione di un sistema politico autoritario. Se è vero che propende sempre più verso istanze democratiche, perché rifiuta il modello occidentale-liberale della democrazia?

Prima di tutto, la spettacolare crescita economica asiatica ha generato un orgoglio particolarista e autocompiacente, che ha interpretato le tradizioni confuciane come principali cause. In secondo luogo, perché gli standard di vita occidentali sono in declino, non tanto in relazione al PIL procapite, quanto in riferimento al crescente crimine, al degrado della famiglia, alla perdita di civiltà, alle tensioni sociali e all’immigrazione illegale, segnali che non sembrano arrestarsi.

“Nella prospettiva asiatica l’individualismo è troppo incontrollato nella società americana e sta portando al caos sociale con conseguenze economiche potenzialmente devastanti”. Questo veniva affermato da Fukuyama poco più di un decennio prima della crisi economica e finanziaria (Fukuyama, 1995).

Ad ogni modo, la particolare forma di democrazia confuciana sarà necessariamente differente da quella liberale. Il bisogno della comunità dovrà giungere a

compromessi con il crescente bisogno di libertà. Qualora fosse possibile, ci troveremmo davanti a quella che, di seguito, verrà descritta come Democrazia Confuciana.

3. Democrazia Confuciana

E' opinione diffusa che la definizione di «democrazia confuciana» sia un ossimoro. Principalmente, le ragioni di tale argomentazione si concentrano sulla tesi che – all'interno del confucianesimo – manchi l'idea di uguaglianza, elemento imprescindibile per la democrazia.

Contro tale affermazione, è subito necessario specificare che il Confucianesimo presuppone una particolare idea di uguaglianza – differente da quella liberale – e che è proprio da tale differenza che si articolerebbe una versione democratica nuova e più specifica al contesto asiatico. In questo modo, la «Democrazia Confuciana» non viene solo resa concettualmente possibile, ma anche moralmente giustificabile (Herr, 2010).

Precisamente, la concezione liberale di uguaglianza prevede che le persone siano considerate come individui liberi ed uguali, poggiando sulla concezione rawlsiana di “persona morale”. In tal modo, l'uomo ha due poteri naturali: il primo è quello di avere la capacità di concepire il proprio bene; il secondo, è “un senso di giustizia” (Rawls, 1971).

Il Confucianesimo, non accettando la concezione liberale di “persona”, ha così promosso un'idea di uguaglianza necessariamente diversa. Condividendo quindi che la democrazia debba presupporre necessariamente “una” idea di uguaglianza, lo scopo è quello di dimostrare la compatibilità fra la sua declinazione confuciana ed il concetto di Democrazia.

Se, come abbiamo detto, l'originale significato di democrazia è “governo del popolo”, ciò implica che l'esercizio del potere politico deve essere autorizzato tramite decisioni collettive dei membri della società, che sono uguali fra loro (Cohen, 1998). E ancora “*a central role in any reasonable normative conception of democracy is played by an idea of equality*” (Cohen, 2006). Ciò vuol dire che, da un lato i membri della società sono uguali per capacità nelle discussioni collettive;

dall'altro, coloro con uguali capacità devono essere trattati con uguale rispetto e hanno eguale diritto di partecipare alle decisioni fondamentali per il futuro della società.

L'assioma del Confucianesimo, però, è che “*all human beings are endowed with the authentic possibility to develop themselves as moral persons through the cognitive and affective functions of the mind*” (Tu, 1989). Ogni essere umano, quindi, ha la potenzialità di realizzare il “sé stesso autentico” tramite un'attiva ricerca, protezione e recupero della propria moralità. In altre parole, le persone confuciane sono uguali nel loro possedere una mente morale e nella loro capacità di coltivare sé stessi, al fine di realizzare il proprio “sé morale autentico”. Questo è ciò che costituisce l'idea confuciana di uguaglianza: l'**eguale potenziale** di perfezionamento morale.

Tutti i membri della società confuciana sono per antonomasia esseri morali, attenti quindi non solo al proprio benessere economico, ma anche al benessere morale stesso. Certamente, il benessere materiale è importante, ma è soprattutto funzionale alla correzione e alla rettificazione dell'individuo, ma è il **bene comune** a rappresentare il fine ultimo della politica.

A questo punto, prima di addentrarci nel vero e proprio approccio gerarchico, è fondamentale richiamare il concetto di *Rèn*. Tale espressione non rappresenta una virtù *particolare*, ma *generale*, racchiudendo in sé molteplici virtù confuciane. E' considerato, in questo caso, come un principio di autoperfezionamento, autorealizzazione, rinascita personale e ricerca interiore per la perfezione morale⁴⁷.

Ciò che rende il *Rèn* fondamentale all'interno del discorso politico è che, essendo la “*self-cultivation*” un processo continuo e incrementalmente difficile nella vita di ogni singolo individuo, solo un piccolo gruppo di persone riesce a raggiungere il “sé autentico”. Coloro che hanno successo – come è stato già riportato – sono chiamati *junzi* (uomini retti).

I leader politici, in ottica confuciana, dovrebbero essere tali *junzi*, che hanno quindi il compito di promuovere il volere comune e di consentire ad ogni membro della comunità di raggiungere il proprio autentico sé morale. Di conseguenza, non esiste

⁴⁷ A tal proposito, occorre ricordare che il *Rèn* non è un mero processo introspettivo di autoeducazione, ma è strettamente legato alle relazioni umane.

l'ipotesi in cui le persone diano "automaticamente" il consenso ad un leader che soddisfi esclusivamente i bisogni materiali (benessere economico), ma un'enfasi speciale è posta sulla rettificazione morale. Il leader politico deve così riflettere l'obiettivo confuciano di "rettificare" ogni membro della comunità politica.

Come è stato sostenuto, non tutte le persone confuciane possono divenire *junzi*, data l'estrema difficoltà nel raggiungimento della perfezione morale. Essendo il compito dei politici quello di educare la comunità politica – comunità confuciana – portandoli il più lontano possibile nel processo di *self-cultivation*, solo gli individui moralmente giusti e intellettualmente superiori dovrebbero essere eleggibili. Ecco, dunque, che entra in gioco il «merito», essendo chiaro che i rappresentanti della comunità debbano essere i membri più moralmente meritevoli e più altamente qualificati.

3.1 Democrazia e Confucianesimo: incompatibili? Autodeterminazione Collettiva e Democrazia.

Joshua Cohen, sostiene l'incompatibilità fra Confucianesimo e Democrazia basandosi su tre assiomi: **primo**, la democrazia *deve* presupporre un'idea di uguaglianza che risieda nella concezione liberale di "persona"; **secondo**, per la struttura democratica è necessario un regime politico liberale; **terzo**, il regime politico liberale si poggia sulla concezione liberale della persona.

In ordine, si cercherà di confutare – o modificare – tali assiomi.

L'uguaglianza che sostiene la democrazia deve presupporre che i membri della comunità politica siano uguali nella loro capacità politica di "*form and to act on a conception of fair terms of social cooperation*" (Cohen, 2003) e, ancora – coloro che siano uguali nella loro capacità politica – devono essere trattati con rispetto e avere il diritto di partecipare alle decisioni fondamentali sul futuro della società.

In questa formulazione dell'uguaglianza non vi è nulla di particolarmente liberale. E' largamente – se non universalmente – condiviso che la capacità politica fra gli essere umani sia una caratteristica descrittiva delle "persone morali". Il Confucianesimo prevede che le persone abbiano uguale capacità politica, essendo un sottinsieme all'interno delle capacità morali. La manifestazione di tali capacità richiede molto più

del *form(ing) and act(ing) on a conception of fair terms of social cooperation*, che fondamentalmente evita di interferire nelle vite degli altri. All'interno del Rèn – che racchiude in sé molteplici principi e virtù – vi è infatti lo *zhong*, ovvero la promozione attiva del benessere degli altri. Se, da un lato, la persona liberale merita “uguale rispetto” e ha il diritto ad un’uguale partecipazione politica – in quanto in possesso della «capacità politica» – allora non esiste una ragione giustificabile per cui negare tale rispetto e tale diritto alla persona confuciana. Infatti, garantendo alle persone confuciane – che si equivalgono nelle loro capacità morali – uguale rispetto e quindi uguale partecipazione alle decisioni fondamentali sul futuro della società, allora la politica partecipativa confuciana è democrazia nel senso di Cohen.

In secondo luogo, Cohen argomenta che le “*decent nonliberal peoples*”, non in possesso di istituzioni liberali, promuoveranno una religione ufficiale sostenuta dalla maggioranza della popolazione, permetteranno solo ai fedeli di avere posizioni ufficiali e selezioneranno i rappresentanti all'interno di gruppi sociali e non tramite elezioni partitiche (Cohen, 2006).

Coloro che non siano fedeli alla religione ufficiale potrebbero inoltre essere limitati nella loro partecipazione politica, privati di uguale libertà religiosa o di uguale accesso ai pubblici incarichi.

Nonostante il Confucianesimo *non* sia una religione, rappresenta uno stile di vita culturale per i suoi seguaci. Effettivamente, viene promosso come una piattaforma valutativa *ufficiale*, appoggiato dalla maggioranza della popolazione e in cui solo gli appartenenti al Confucianesimo – intesi similmente ai «fedeli» – possono ricoprire posizioni ufficiali. Speciali privilegi e finanziamenti sono inoltre garantiti alle organizzazioni confuciane. Ancora, i rappresentanti del governo non sono selezionati da elezioni partitiche competitive, ma attraverso esami e criteri intragovernativi atti a riconoscere il requisito di rettitudine morale, educazione confuciana e competenza amministrativa. Infine, coloro non appartenenti al Confucianesimo potrebbero essere limitati nella loro partecipazione politica, privati di uguale libertà religiosa o di uguale accesso ai pubblici incarichi.

Tuttavia, analizzando l'ipotetico sistema di governo confuciano, non è chiaro perché tali restrizioni porrebbero un serio problema alla partecipazione politica. Il sistema

confuciano si riflette infatti in una comunità omogeneamente non liberale, in cui la stragrande maggioranza è culturalmente integrata e sostiene il bene comune confuciano. La minoranza – che non persegue la concezione diffusa di bene comune – è rappresentata da un ristretto numero di stranieri. Limitarne la partecipazione non implica necessariamente l’oppressione e la persecuzione; la società confuciana sarebbe infatti tollerante nei confronti di tali individui, dapprima promuovendo un processo di assimilazione culturale. Qualora l’individuo voglia rifiutare tale assimilazione, sarebbe in grado di farlo in modo sicuro e anche qualora decida in un secondo momento di ripudiare la propria fede potrebbe farlo senza incorrere in pene per l’apostasia.

Qualora invece decidano di rimanere all’interno della comunità, ma distaccati dal sistema confuciano, allora alcuni diritti individuali di partecipazione, potrebbero essere giustificatamente ristretti (basti pensare ai limiti che gli Stati Uniti impongono non solo agli immigrati non ancora naturalizzati, ma anche ai cittadini naturalizzati che concorrono per pubblici incarichi).

Anche tra i membri della società, la partecipazione politica confuciana potrebbe essere promossa senza istituzioni liberali come il suffragio universale. Non c’è niente di irragionevole nelle persone che, per perseguire il bene comune, delegano i propri poteri a coloro che sono moralmente esemplari. Questa è una forma accettabile di rappresentanza nel sistema ideale confuciano, ad una condizione: i membri della comunità devono avere il diritto di revocare la devoluzione dei propri poteri ai leader, qualora che si scoprano essere immorali o incompetenti, sottraendosi dalla proprie responsabilità nel promuovere il benessere delle persone. Tale condizionalità è esplicita, all’interno del confucianesimo – nell’idea di rivoluzione.

Quando i leader politici stanno svolgendo correttamente il proprio lavoro – promuovendo il bene collettivo – il popolo non deve necessariamente rimanere vigile e la sua partecipazione civica potrebbe ridursi al minimo. Tale relativa inattività dei membri in un sistema politico confuciano ideale – comunque – non implica apatia e passività, ma un alto livello di approvazione (**legittimità**) verso il governo.

Infine, è il momento di esaminare la terza premessa: il regime politico liberale è radicato nella concezione liberale di persona. Nel corso della storia, numerose sono

state le proposte per istituzioni che abilitassero i membri della società – sia funzionari che uomini comuni – ad esprimere il loro dissenso e partecipare ai processi politici (Chung & DeBary, 1985). Ad esempio, l’istituzione del *gan-gwan* e dei censori ⁴⁸ può essere considerata come il prototipo della separazione dei poteri occidentale.

La *governance* democratica è quindi compatibile con le differenti tradizioni culturali, non solo quella liberale. I precedenti per il suffragio universale – che anche in occidente è di relativa recente adozione – sono difficili da trovare nella storia delle società politiche confuciane. Se il suffragio universale conducesse ad una promozione effettiva del bene comune confuciano, non si incontrerebbero particolari difficoltà o ostacoli morali nella sua istituzione.

Per esempio, alcuni plebisciti su materie importanti – per esempio sull’eventualità di deporre un leader immorale o incompetente – sarebbero certamente compatibili con la logica confuciana. Potrebbero risultare addirittura desiderabili qualora contribuissero nell’arginare il pericolo di una rivoluzione violenta. Se tali istituzioni fossero quindi applicate al sistema confuciano, sarebbero istituzioni *democratiche confuciane*, giustificate da argomentazioni comunitarie e basate sulla concezione confuciana della persona. Ciò che definisce un’istituzione come liberale o confuciana, infatti, non sono le componenti costitutive, ma il fondamento logico giustificatorio.

3.2 Uguaglianza confuciana e gerarchia politica

Il sistema politico confuciano, nonostante riconosca l’uguaglianza nelle capacità morali di ciascuna persona, garantisce agli “esemplari morali” (*junzi*) un ruolo più attivo all’interno del processo politico. Ciò ha portato molti pensatori – anche confuciani – a ritenere il Confucianesimo come fondamentalmente elitario (Bell,

⁴⁸ L’istituzione del *gan-gwan* autorizza gli ufficiali di rango inferiore a criticare pubblicamente le azioni ingiuste del governatore, senza restrizioni, e di mettere in stato d’accusa il re se non corregge la sua strada. L’istituzione dei *censori*, invece, permette di criticare e mettere in stato d’accusa sia i funzionari di governo di rango maggiore che minore – incluso il Primo Ministro – che promuovano i loro interessi invece che quello dei cittadini. Il principio alla base di tali istituzioni è di “*keep the path of the words/expression open*”.

2007; Fung, 1948) e che la gerarchia politica che scaturisce da tale atteggiamento sia incompatibile con la democrazia.

Certamente, non è in discussione che via sia un minimo approccio elitario, in quanto nella selezione stessa del leader vengono preferiti gli individui più qualificati e meritevoli. L'elitismo, in questo senso, non risulta però incompatibile con la democrazia, in quanto il volere popolare può esprimersi in favore di leader politici superiori in abilità e virtù. La questione più rilevante verte invece su ciò che si intende con "qualificati" e "meritevoli" e per quale motivo siano questi gli individui autorizzati a governare. Come è stato sostenuto, gli *junzi* sono gli individui moralmente esemplari, dediti al bene comune e alla creazione di un sistema politico in cui tutti i membri possano raggiungere la loro perfezione morale. Tale obiettivo, rappresenta il volere popolare e dovrebbero essere coloro che rappresentano tale volere – gli *junzi* appunto – a governare. Spiegato in questi termini, l'espressione di «gerarchia politica» potrebbe non esprimere la vera relazione fra leader e persone. Il diritto a governare, nel confucianesimo, è fornito e giustificato dal "Mandato Celeste"⁴⁹, che viene espresso dal volere popolare. I governanti confuciani sono "*public servants*" nel vero senso del termine, essendo la loro posizione subordinata al volere del popolo. Intesa in questo modo, la gerarchia politica risulta applicata al sistema confuciano solo nel senso in cui i politici sono selezionati sulla base del merito – nella sua più ampia accezione – e della virtù. Tuttavia restano vincolati al perseguimento del bene collettivo, in quanto il popolo mantiene il potere di revoca nel caso in cui il leader fallisca.

Il sistema di governo confuciano soddisfa pienamente i requisiti democratici per cui il governo debba fornire spiegazioni pubbliche per le sue decisioni. In particolare, i leader politici confuciani devono essere in grado di giustificare ogni decisione politica con il bene comune. Il sistema, inoltre, permette ai funzionari di governo – e anche alle persone comuni – di dissentire e di ricorrere in appello verso le decisioni dei leader attraverso vari meccanismi politici, in particolare, ci si riferisce alla figura del censore e alla pratica del *gan-gwan*.

⁴⁹ Cfr. Cap III, Par 1.

Si instraura, perciò, una relazione leader/popolo non così differente da quella che in Occidente hanno i politici con i propri elettori, con la differenza che i leader occidentali non devono essere necessariamente individui moralmente esemplari.

Superando l'anacronistica analogia rappresentata dal "Mandato Celeste", il fondamento logico per cui è necessario rispettare il volere popolare è l'uguaglianza nella capacità morale di raggiungere la perfezione. In altre parole, anche il bene comune è legato all'idea confuciana di uguaglianza: la ragione fondamentale che spinge i leader politici a creare un mondo in cui tutti gli individui realizzino la loro potenzialità morale è che le persone confuciane – in possesso di uguale potenzialità morale – meritano il massimo grado di rispetto. L'idea confuciana di uguaglianza, è infine il fondamento logico per la democrazia confuciana, che permette alle persone di partecipare ai processi politici per esprimere il loro volere collettivo. Se i leader trascurano o danneggiano il benessere delle persone, allora i cittadini possono protestare, criticare, dissentire e anche deporre il leader, precisamente perché il loro uguale potenziale morale gli conferisce il diritto di avere le più ottimali condizioni sociali per la sua realizzazione.

CONCLUSIONE

Gli obiettivi che hanno ispirato tale lavoro sono stati principalmente due. Il **primo** è stato quello di dimostrare la validità delle rivendicazioni confuciane democratiche e, per questo, quello di riconoscere l'ammissibilità concettuale della «Democrazia Confuciana».

Il **secondo** è stato quello di contribuire – in maniera modesta e per quanto possibile – ad aggiornare la teoria politica occidentale, sostenendo un modello a doppio flusso (per questo «bidirezionale») della cultura politica.

In primo luogo, viene quindi sostenuto il possibile rapporto sincretico fra i concetti di Democrazia e Confucianesimo, spesso considerati come incompatibili. Tale contrasto ha storicamente fatto leva sulla diversa idea di **cittadinanza** che è possibile riscontrare nelle due tradizioni culturali.

Nel mondo *occidentale*, si fonda sulla concezione “attiva” ereditata dall'antica Grecia. In quest'ottica, ogni cittadino deve contribuire, in egual misura, all'indirizzo politico dello Stato.

Nel mondo *confuciano*, invece, è decisamente più “familistica”, demandando le decisioni politiche agli elementi più meritevoli. Per tali ragioni, il modello confuciano di gerarchia sociale che ne è scaturito risulta chiaramente contrastante con il principio liberal-democratico occidentale di “una persona, un voto”. In breve, ammettendo la differenza di merito e virtù fra le persone, sarebbe impensabile conferire a ciascun membro della società lo stesso peso politico. L'incompatibilità fra Confucianesimo e *liberal*-democrazia sarebbe – in questo modo – tutt'altro che infondata.

Cosa avviene però se, analizzando il concetto di democrazia, si provi a cambiare la tradizione culturale di riferimento da liberale a confuciana? In altre parole, cosa avviene qualora si giudichi la compatibilità partendo da presupposti non liberali? E' stata questa la domanda di ricerca che si è cercato di porre – e a cui si è cercato di rispondere – all'interno del lavoro.

Prendendo in esame due principi cardine della democrazia – quello di *uguaglianza* e di *partecipazione popolare* – si è cercato di dimostrare, in primo luogo, la loro diversa concezione nelle due tradizioni culturali (liberale e confuciana); in seguito, il loro uguale potenziale di compatibilità con il sistema democratico.

Il concetto di **uguaglianza** – che nell’Occidente liberale si basa sulla concezione di Essere Umano – nell’Asia confuciana ha preso forma nell’eguale potenziale di perfettibilità morale. Ogni persona confuciana nasce con la possibilità di condurre, tramite lo studio dei Classici e la pratica dei Riti, una vita dignitosa che sia in grado di renderlo «moralmente esemplare» (*junzi*). La moralità si articola, inoltre, nell’esercizio del *Rèn* (senso di benevolenza, “co-umanità”), che comporta l’aspirazione a realizzare la perfettibilità morale anche degli altri membri della comunità confuciana. La benevolenza, infatti, è tale solo nel suo rapportarsi con la comunità e rappresenta un legame morale imprescindibile fra gli uomini. In questo senso, la persona confuciana deve rinunciare a sé stessa per dedicarsi agli altri.

Per tale ragione, lo *junzi* – moralmente vincolato a tale scopo comunitario – è la persona più adatta a ricoprire ruoli governativi, ma è necessario rilevare che la sua priorità gerarchica non è *a priori* ma frutto della sua *self-cultivation*.

Il sistema di governo confuciano soddisfa inoltre i prerequisiti democratici per cui il governo debba fornire spiegazioni pubbliche per le sue decisioni, assicurando la **partecipazione** – ed il *controllo* – **popolare**. In particolare, i leader politici confuciani devono essere in grado di giustificare ogni decisione politica con il bene comune.

Il sistema permette ai funzionari di governo – e anche alle persone comuni – di dissentire e di ricorrere in appello verso le decisioni dei leader attraverso vari meccanismi politici. Fra questi, spiccano la figura del Censore e la pratica del *gan-gwan* (approfonditi nel Capitolo IV), nonché l’antico istituto confuciano del Mandato Celeste (Capitolo III).

Alla fine di tale analisi binaria, il sistema democratico è dunque risultato essere compatibile a differenti tradizioni culturali e non esclusivamente a quella liberale. La conclusione a cui si è giunti è che un’istituzione sia ascrivibile come liberale o

confuciana non a seconda delle sue componenti istitutive, ma guardando al fondamento logico giustificatorio.

Ponendo attenzione alla storia cinese – e anche alla strada che sta intraprendendo – è improbabile che l'apertura al processo democratico possa avvenire tramite l'adozione del modello occidentale liberale; più probabile è invece che avvenga riferendosi alle proprie tradizioni culturali, in particolare a quella confuciana.

Le sfide di natura **socioeconomica**, **politica** e **geostrategica** pongono la Cina su un piano di primaria importanza. Da un lato, le pressioni interne per maggiori diritti sociali – nonché politici – spingono verso pratiche maggiormente egalarie in grado di colmare il *deficit* democratico della RPC; dall'altro aumenta l'influenza che il modello cinese esercita sui PVS e su quelli di recente sviluppo, rendendo tale modello ancor più interessante per elaborare previsioni quanto più realistiche possibili.

Il **secondo** obiettivo, come anticipato, è stato quello di rispondere al crescente bisogno di aggiornare la teoria politica occidentale e di contribuire – seppur modestamente – a tale dibattito.

E' innegabile che il modello liberal-democratico stia vivendo un periodo difficile, che per i più ottimisti può essere considerato come un fattore ciclico, per altri una vera e propria crisi. Il continuo aggiornamento della teoria politica risulta perciò – ed *in ogni caso* – necessario.

Ciò che viene proposto è un modello «bidirezionale» della cultura politica, in grado di offrire uno scambio dialogico non più esclusivamente da Ovest verso Est, ma anche da Est verso Ovest, che rifletta la nuova forza economica, politica, sociale e culturale di altre regioni del mondo. In questo modo, si è cercato di superare l'anacronistico approccio «*imperialista*» occidentale, secondo cui vi sia poco da imparare e tutto da – culturalmente ed economicamente – conquistare.

Fondamentalmente, ciò che è stato sostenuto è quindi che sia la Cina a rappresentare un interessante modello emergente – quello «confuciano» – con cui confrontarsi, in grado di apportare importanti contributi allo sviluppo della liberal-democrazia.

L'idea centrale, nel modello confuciano, è l'istituzionalizzazione di un meccanismo in grado di selezionare il leader maggiormente qualificato a guidare il paese, *nonostante* questo implichi grandi vincoli al processo democratico. I leader politici dovrebbero avere una visione di lungo periodo, resa impossibile dalle tornate elettorali, e il sistema politico potrebbe – e *dovrebbe* – essere strutturato al fine di prevenire l'esercizio del potere da parte di leader *short-tem minded* e populistici.

Da un lato, quindi, se il leader politico dovesse concorrere alle ricorrenti elezioni democratiche tenderebbe a considerare di più gli interessi di breve periodo e/o corporativi (obiettivo: elezione); dall'altro, il principio di “una persona, un voto” sembra non essere una condizione sufficiente a garantire la selezione del leader migliore. Il problema che la democrazia elettorale riscontrerebbe in Cina sarebbe proprio quello che i votanti non sarebbero sufficientemente informati e motivati a perseguire il bene comune, producendo risultati elettorali peggiori di quanto non faccia il sistema meritocratico.

Ammettendo dunque che il processo democratico in Cina debba avvenire mantenendo caratteristiche “elitiste”, ciò che si può più ragionevolmente prevedere è una legislazione bicamerale. La *camera bassa*, democraticamente eletta, potrebbe rispondere alle esigenze sociali di maggiore partecipazione politica. La *camera alta* sarebbe invece composta da rappresentanti selezionati tramite il sistema di esami competitivi e raccomandazioni delle istituzioni confuciane, tipiche del rigido sistema meritocratico confuciano. E' una proposta, questa, che trova un terreno fertile nella tradizionale deferenza asiatica verso le élite, ma che potrebbe risultare applicabile – pur con sostanziali differenze – anche in Occidente, dove la democrazia di massa sta effettivamente abbassando il livello culturale dei rappresentanti.

Il lavoro è stato dunque finalizzato a questi due macro-obiettivi e funzionalmente diviso in quattro capitoli. Nei primi tre si è cercato di approfondire un diverso aspetto della tradizione confuciana, mantenendo quanto più possibile una visione oggettiva e imparziale. Infine, l'ultimo capitolo è stato dedicato alle implicazioni pratiche che tali aspetti contribuiscono a formare.

Nella fattispecie, il Capitolo I ha cercato di offrire una panoramica storica dell'affermazione confuciana sia nel campo **politico** che in quello **sociale**; il Capitolo II si è invece concentrato sull'aspetto **economico**, in particolare sullo studio del sorprendente sviluppo cinese e sul contributo che hanno avuto le variabili culturali confuciane; il Capitolo III, inoltre, si è dedicato all'aspetto **culturale**, ovvero agli aspetti fondativi del Confucianesimo e alle sue principali differenze con l'Occidente liberale; il Capitolo IV, l'ultimo, ha voluto infine ricercare le possibili implicazioni pratiche di tale tradizione – *politica, sociale, economica e culturale* – cinese e sull'ipotesi, più o meno controversa, di una «Democrazia Confuciana».

I rappresentanti governativi cinesi oscillano oggi fra la volontà di dare al paese istituzioni moderne e democratiche ed il timore che la situazione possa sfuggire di mano, portando la complessa società ad uno stato caotico irreversibile.

Per ragioni strategiche, si ritiene possibile – e *probabile* – che il governo arrivi ad adottare le teorie di pensatori confuciani come Jiang Qing, che da un lato compiaccono lo spirito nazionalistico (esaltando le tradizioni culturali cinesi) e dall'altro non si contrappongono ad un modello governativo paternalistico, permettendo al PCC di mantenere l'attuale presa sulla società.

Per concludere, tutto sta quindi nelle mani della burocrazia e dei leader politici della RPC, che possono sfruttare la meritocrazia per mantenere il controllo egemonico del partito o possono invece aprire le porte ad un vero e proprio processo democratico, superando la supposta dicotomia concettuale – tra Democrazia e Confucianesimo – e realizzando quella che è stata audacemente chiamata «Democrazia Confuciana».

Bibliografia

- Bell, D. (1972). On Meritocracy and Equality. *National Affairs*.
- Bell, D. A. (2007). *Beyond Liberal Democracy: Political Thinking for and East Asian Context*. Princeton University Press.
- Bell, D. A. (2008). *China's new Confucianism: Politics and Everyday Life in a Changing Society*. Princeton University Press.
- Bell, D. A. (2015). *The China Model: Political Meritocracy and the Limits of Democracy*. Princeton University Press.
- Bell, D. A., & Qing, J. (2012, luglio). A Confucian Constitution for China. *The New York Times*.
- Benedict, R. (1946). *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*. Houghton Mifflin.
- Bianco, L. (1969). *L'asia moderna*. Feltrinelli.
- Billioud, S., & Thoraval, J. (2009). Lijiao: The Return of Ceremonies Honouring. *China Perspectives*.
- Brean, D. J. (1998). *Taxation in Modern China*. Routledge.
- Central Intelligence Agency, C.I.A.(2016, luglio). *The World FactBook*. Tratto da <https://www.cia.gov/library/publications/resources/the-world-factbook/geos/ch.html>
- Canetti, E. (1979). *The Conscience of Words*. Seabury Press.
- Chan, J. (1999). A Confucian Perspective on Human Rights for Contemporary China. In D. Bell, & J. Bauer, *The East Asian Challenge for Human Rights*. Cambridge University Press.
- Chaponniere, J.-R. (2006). In P. Delalande, *La Chine à l'Horizon 2020*. Harmattam.
- Christine Wong, C. H. (1995). *Fiscal Management and Economic Reform in the People's Republic of China*. Asian Development Bank.
- Chung, C.-s., & De Bary, W. T. (1985). Chong Tojon. In W. T. DeBary, & J. K. Haboush, *Rise of Neo-Confucianism in Korea*. Columbia University Press.
- Clinton, H. (2011). America's Pacific Century. *Foreign Policy*.
- Cohen, J. (1998). Democracy and Liberty. In J. Elster, *Deliberative Democracy*. Cambridge University Press.

- Cohen, J. (2003). For a Democratic Society. In S. Freeman, *Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge University Press.
- Cohen, J. (2006). Is There a Human Right to Democracy? In C. Sypnowich, *The Egalitarian Conscience: Essay in honour of G.A. Cohen*. Oxford University Press.
- De Caro Bonella, C. (2013). *Tradizioni religiose e tradizioni costituzionali: l'Islam e l'Occidente*. Carocci Editore.
- De Mucci, R. (2014). *Economia di mercato e democrazia: un rapporto controverso*. Rubettino Editore.
- Di Nolfo, E. (1994; 2000; 2009). *Storia delle Relazioni Internazionali: dal 1918 ai giorni nostri*. Laterza.
- Dodds, E. R. (1951). *The Greeks and the Irrational*. University of California Press.
- Donnelly, J. (2012). *International Human Rights*. Westview Press.
- Elman, B. A. (2000). *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*. University of California Press.
- Fairbank, J. (1992). *Chiana: a New History*. Belknap Press.
- Ferro, N. (2014). *Sviluppo sostenibile e Cina*. L'Asino d'oro edizioni.
- Fukuyama, F. (1995). Confucianism and Democracy. *Journal of Democracy*.
- Fung, Y.-i. (1948). *A Short History of Chinese Philosophy*.
- Goleman, D. (2011). *What Makes a Leader?* Harvard Business Review Press.
- Hall, S. S. (2011). *Wisdom: From Philosophy to Neuroscience*. Vintage.
- Hegel, F. (1821). *Elements of Philosophy of Right*. Berlino.
- Herr, R. (2010). Confucian Democracy and Equality. *Asian Philosophy*.
- Huntington, S. P. (1991). Democracy's Third Wave. *Journal of Democracy*.
- Huston, T. (2014, ottobre). Are Women Better Decision Makers? *New York Times*.
- Ignatieff, M. (2013). *Fire and Ashes: success and failure in politics*. Harvard University Press.

- Ilario, D. (2012). *Diritti Umani e Valori Asiatici: un'introduzione al dibattito. Geopolitica.*
- Jinjie, Z. (2012). *Delivering Environmentally Sustainable Economic Growth: The Case of China.* Asia Society.
- Johnson, A. I. (2008). *Social States: China in international institutions 1980-2000.* Princeton University Press.
- Johnson, C. (1982). *MITI and the Japanese Miracle.* Stanford University.
- Kant, I. (1795). *Per la Pace Perpetua.*
- Krugman, P. (1994, Novembre/Dicembre). The Myth of Asia's Miracle. *Foreign Affairs.*
- Krugman, P. (2016, Gennaio). When China Stumbles. *The New York Times.*
- Leonard, M. (2012). *China 3.0.* ECFR.
- Li, J. (2012). *Cultural Foundations of Learning: East and West.* Cambridge University Press.
- Lippiello, T. (2003). *Confucio. Dialoghi (a cura di).* Einaudi.
- Lippiello, T. (2009). *Il Confucianesimo.* Il Mulino.
- Maffettone, S. (2009). In E. Pföstl, *Diritti Umani e Valori Asiatici.* Apes.
- Maffettone, S. (2010). *Introduzione a Rawls.* Laterza.
- Maffettone, S. (2015, Ottobre 11). Rawls in salsa cinese. *Sole24ore*, p. 30.
- Malle, S. (2006). Profili macroeconomici della Cina. *Il Politico.*
- Marx, K., & Engels, F. (1932). *The German Ideology.*
- Mazzei, F. (2012; 2016). *Relazioni Internazionali.* Egea spa.
- Mazzei, F., & Volpi, V. (II ed. 2014). *Asia al Centro.* Bocconi, UBE.
- Mazzei, F., Marchetti, R., & Petito, F. (2010). *Manuale di politica internazionale.* EGEA.
- Messori, M. (2015). Crisi finanziaria in Cina. *Huffington Post.*
- Napoleoni, L. (2011). *Maonomics: l'amara medicina cinese contro gli scandali della nostra economia.* Rizzoli.

- Panda, A. (2015). Fourth Time's the Charm: Xi Jinping and Shinzo Abe Meet Again. *The Diplomat*.
- Pellicani, L. (1979). *Il mercato e i socialismi*. SugarCo.
- Pfössl, E. (2009). *Diritti Unamni e Valori Asiatici*. Apes.
- Pogge, T. (2010). *Povert  Mondiale e Diritti Umani: Responsabilit  e Riforme Cosmopolite*. Laterza.
- Popper, K. (1934). *Logic der Forschung*.
- Przeworski, A. (2000). *Democracy and Development: Political Institutions and Well-Being in the World 1950-1990*. Cambridge University Press.
- Qing, J. (2011). From Mind Confucianism to Political Confucianism. In R. Fan, *The Reinassance of Confucianism in Contemporary China*. Springer Netherlands.
- Qing, J. (2012). *A Confucian Constitutional Order: How China's Ancient Past Can Shape Its Political Future*. Princeton University Press.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Harvard University Press.
- Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*. Columbia University Press.
- Sen, A. (1983). Development: Which Way Now? *The Economic Journal*.
- Sen, A. (1997). *Resources, Values, and Development*. Harvard University Press.
- Sen, A. (2003). *Human Rights and Asian Values*. Carnegie Council on Ethics and International Affairs.
- Tan, K. P. (2013). Meritocracy and Political Liberalization in Singapore. In D. A. Bell, & C. Li, *The East Asian Challenge for Democracy: Political Meritocracy in Comparative Perspective*. Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1999). Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights. In D. Bell, & J. Bauer, *The East Asian Challenge for Human Rights*. Cambridge University Press.
- The World Bank. (2013). *China 2030: Building a Modern, Harmonious and Creative Society*. Washington DC.
- Thompson, M. (2004). *Pacific Asia after "Asian Values": Authoritarianism, Democracy and "Good Governance"*. Third World Quarterly.
- Tomba, L. (2002). *Storia della Repubblica Popolare Cinese*. Mondadori.

- Toynbee, A. J. (1962). *A Study of History, Vol I*. Oxford University Press.
- Tu, W.-m. (1989). Pain and Suffering in Confucian Self-Cultivation. In T. Wei-ming, *Way, Learning, and Politics: Essays on the Confucian Intellectual*. Institute of East Asian Philosophies.
- Walker, J., & Kearney, K. (2016). What Central Asia Means to the United States. *The Diplomat*.
- Weber, M. (1951). *The Religion of China: Confucianism and Taoism*. MacMillan Publishing Company.
- Wei-ming, T. (1984). *Confucian Ethics Today: The Singapore Challenge*. Federal Publications.
- Wintle, J. (2002). *History of China*. Rough Guide.
- Wittfogel, K. A. (1968). *Il dispotismo orientale*. Vallecchi.
- Xu, C. (2011). The Fundamental Institutions of China's Reforms and Development. *Journal of Economic Literature*.
- Yao, X., & Zhao, Y. (2010). *Chinese Religion: A Contextual Approach*. Bloomsbury Academic.
- Zakaria, F. (1994). Culture is Destiny: A Conversation with Lee Kuan Yew. *Foreign Affairs*.
- Zanier, V. (2006). Il sistema economico. In M. Abbiati, *Propizio è intraprendere imprese. Aspetti economici e socioculturali del mercato cinese*. Cafoscarina.
- Zanier, V. (2010). *Dal grande esperimento alla società armoniosa. Trent'anni di riforme economiche per costruire una nuova Cina*. Franco Angeli.
- Zhang, T., & Schwartz, B. (1997). Confucius and the Cultural Revolution: a Study of Collective Memory. *International Journal of Politics, Culture and Society*.
- Zhang, W.-W. (2000). *Transforming China: Economic Reform and its Political Implications*. Macmillan Press.



Dipartimento di Scienze Politiche

Cattedra: Global Justice

DEMOCRAZIA CONFUCIANA

RELATORE

Sebastiano Maffettone

CANDIDATO

Federico Vitali

Matr. 626392

CORRELATORE

Franco Mazzei

ANNO ACCADEMICO 2015/2016

RIASSUNTO DELL'ELABORATO

Le argomentazioni esposte in questo elaborato rispondono a due obiettivi principali: il **primo** è quello di dimostrare la validità delle rivendicazioni confuciane democratiche e, per questo, quello di riconoscere l'ammissibilità concettuale della «Democrazia Confuciana»; il **secondo** è quello di contribuire – in maniera modesta e per quanto possibile – ad aggiornare la teoria politica occidentale, sostenendo un modello a doppio flusso (per questo «bidirezionale») della cultura politica.

In primo luogo, viene quindi sostenuto il possibile rapporto sincretico fra i concetti di Democrazia e Confucianesimo, spesso considerati come incompatibili. Tale contrasto ha storicamente fatto leva sulla diversa idea di **cittadinanza** che è possibile riscontrare nelle due tradizioni culturali.

Nel mondo *occidentale*, questa idea si fonda sulla concezione “attiva” ereditata dall'antica Grecia. In quest'ottica, ogni cittadino deve contribuire, in egual misura, all'indirizzo politico dello Stato.

Nel mondo *confuciano*, invece, è decisamente più “familistica”, demandando le decisioni politiche agli elementi più meritevoli. Per tali ragioni, il modello confuciano di gerarchia sociale che ne è scaturito risulta chiaramente contrastante con il principio liberal-democratico occidentale di “una persona, un voto”. In breve, ammettendo la differenza di merito e virtù fra le persone, sarebbe impensabile conferire a ciascun membro della società lo stesso peso politico. L'incompatibilità fra Confucianesimo e *liberal*-democrazia sarebbe – in questo modo – tutt'altro che infondata.

Cosa avviene però se, analizzando il concetto di democrazia, si provi a cambiare la tradizione culturale di riferimento da liberale a confuciana? In altre parole, cosa avviene qualora si giudichi la compatibilità partendo da presupposti non liberali? E' stata questa la domanda di ricerca che si è cercato di porre – e a cui si è cercato di rispondere – all'interno del lavoro.

Prendendo in esame due principi cardine della democrazia – quello di *uguaglianza* e quello di *partecipazione popolare* – si è cercato di dimostrare, in primo luogo, la loro diversa concezione nelle due tradizioni culturali (liberale e confuciana); in seguito, il loro uguale potenziale di compatibilità con il sistema democratico.

Il concetto di **uguaglianza** – che nell’Occidente liberale si basa sulla concezione di Essere Umano – nell’Asia confuciana ha preso forma nell’eguale potenziale di perfettibilità morale. Ogni persona confuciana nasce con la possibilità di condurre, tramite lo studio dei Classici e la pratica dei Riti, una vita dignitosa che sia in grado di renderlo «moralmente esemplare» (*junzi*). La moralità si articola, inoltre, nell’esercizio del *Rèn* (senso di benevolenza, “co-umanità”), che comporta l’aspirazione a realizzare la perfettibilità morale anche degli altri membri della comunità confuciana. La benevolenza, infatti, è tale solo nel suo rapportarsi con la comunità e rappresenta un legame morale imprescindibile fra gli uomini. In questo senso, la persona confuciana deve rinunciare a sé stessa per dedicarsi agli altri. Per tale ragione, lo *junzi* – moralmente vincolato a tale scopo comunitario – è la persona più adatta a ricoprire ruoli governativi.

Il sistema di governo confuciano soddisfa inoltre i prerequisiti democratici secondo i quali il governo debba fornire spiegazioni pubbliche per le sue decisioni, assicurando la **partecipazione** – ed il *controllo* – **popolare**. In particolare, i leader politici confuciani devono essere in grado di giustificare ogni decisione politica con il bene comune.

Il sistema permette ai funzionari di governo – e anche alle persone comuni – di dissentire e di ricorrere in appello verso le decisioni dei leader attraverso vari meccanismi politici. Fra questi, spiccano la figura del Censore e la pratica del *gan-gwan* (approfonditi nel Capitolo IV), nonché l’antico istituto confuciano del Mandato Celeste (Capitolo III).

Il sistema democratico è dunque risultato essere compatibile a differenti tradizioni culturali e non esclusivamente a quella liberale. La conclusione a cui si è giunti è che un’istituzione sia ascrivibile come liberale o confuciana non a seconda delle sue componenti istitutive, ma guardando al fondamento logico giustificatorio.

Il **secondo** obiettivo, come anticipato, è stato quello di rispondere al crescente bisogno di aggiornare la teoria politica occidentale. E’ innegabile che il modello liberal-democratico stia vivendo un periodo difficile, che per i più ottimisti può

essere considerato come un fattore ciclico, per altri una vera e propria crisi. Il continuo aggiornamento della teoria politica risulta perciò – ed *in ogni caso* – necessario.

Ciò che viene proposto è un modello «bidirezionale» della cultura politica, in grado di offrire uno scambio dialogico non più esclusivamente da Ovest verso Est, ma anche da Est verso Ovest, che rifletta la nuova forza economica, politica, sociale e culturale di altre regioni del mondo. In questo modo, si è cercato di superare l'anacronistico approccio «*imperialista*» occidentale, secondo cui vi sia poco da imparare e tutto da – culturalmente ed economicamente – conquistare.

Fondamentalmente, ciò che è stato sostenuto è quindi che sia la Cina a rappresentare un interessante modello emergente – quello «confuciano» – con cui confrontarsi, in grado di apportare importanti contributi allo sviluppo della liberal-democrazia.

L'idea centrale, nel modello confuciano, è l'istituzionalizzazione di un meccanismo in grado di selezionare il leader maggiormente qualificato a guidare il paese, *nonostante* questo implichi grandi vincoli al processo democratico.

I leader politici dovrebbero avere una visione di lungo periodo, resa impossibile dalle tornate elettorali, e il sistema politico potrebbe – e *dovrebbe* – essere strutturato al fine di prevenire l'esercizio del potere da parte di leader *short-tem minded* e populistici.

Da un lato, quindi, se il leader politico dovesse concorrere alle ricorrenti elezioni democratiche tenderebbe a considerare di più gli interessi di breve periodo e/o corporativi (obiettivo: elezione); dall'altro, il principio di “una persona, un voto” sembra non essere una condizione sufficiente a garantire la selezione del leader migliore. Il problema che la democrazia elettorale riscontrerebbe in Cina sarebbe proprio quello che i votanti non sarebbero sufficientemente informati e motivati a perseguire il bene comune, producendo risultati elettorali peggiori di quanto non faccia il sistema meritocratico.

Il lavoro è stato dunque finalizzato a questi due macro-obiettivi e funzionalmente diviso in quattro capitoli. Nei primi tre si è cercato di approfondire un diverso aspetto della tradizione confuciana, mantenendo quanto più possibile una visione oggettiva e

imparziale. Infine, l'ultimo capitolo è stato dedicato alle implicazioni pratiche che tali aspetti contribuiscono a formare.

Nella fattispecie, il **Capitolo I** è stato suddiviso in due parti. In primo luogo, è stata proposta una preliminare contestualizzazione del Confucianesimo nella storia cinese, attraverso una breve descrizione dei suoi tratti caratteristici. Infatti, partendo dalla sua visione gerarchica della società – scaturita dalla tipica tripartizione dell'uomo in Saggio, Superiore e Comune – è stato spiegato come questa risultasse funzionale all'esercizio del potere imperiale.

Nascendo nel periodo degli Stati Combattenti (453 a.C. - 221 a.C.) – in cui la decadenza spirituale, la radicata corruzione ed i gravi sconvolgimenti politici attraversavano il continente asiatico – il Confucianesimo si è fin da subito concentrato sui temi di «ordine» e di «armonia». Da un lato, l'approccio gerarchico ha dunque permesso una forte centralizzazione del potere imperiale; dall'altro, la diffusione delle norme rituali e culturali confuciane – dal centro verso la periferia dell'Impero – ha favorito un processo di integrazione culturale e assimilazione politica. Il suo affermarsi come dottrina di Stato non è quindi un evento sorprendente e la sua persistenza fino al XX secolo è considerata strettamente correlata a quella del sistema imperiale.

Infatti, dai primi anni del Novecento – prima con la Rivoluzione Xinhai (1911) e poi con l'avvento del Maoismo (1949) – insieme al sistema imperiale fu abbandonato anche il riferimento ideologico al Confucianesimo. Più precisamente, durante il Maoismo fu la componente *politica* del Confucianesimo ad essere rinnegata, mentre quella *sociale* fu ritenuta funzionale al mantenimento dell'ordine. In breve, attraverso il processo di *critical inheritance* furono reinterpretate le norme confuciane, armonizzandole con gli ideali rivoluzionari. La «contrattazione ideologica» fra Maoismo e Confucianesimo ha garantito al primo un forte stabilità e governabilità sistemica; al secondo di continuare a svolgere un ruolo pivotale all'interno della società.

Fu dunque la Rivoluzione Culturale (1966-1976) a rompere definitivamente con il passato. In particolare, la proscrizione del Confucianesimo prese di mira

l'esaltazione confuciana dell'intelletto e dell'autorealizzazione, che furono considerati come causa principale del «carrierismo capitalista» e dell'«élitismo».

Dal 1976 in poi, con la fine del Maoismo e l'inizio della straordinaria crescita economica cinese, l'atteggiamento politico verso il Confucianesimo è nuovamente cambiato. La modernizzazione ha fatto vacillare gli ordini comunitari e la tradizionale priorità del bene collettivo su quello individuale (capitalista). Nello specifico, è emerso un "vuoto morale" che sembrerebbe spettare al Confucianesimo riempire.

Nella seconda parte del capitolo, l'attenzione è posta sul tema dell'universalità dei Diritti Umani. La tesi del differenzialismo culturale – che rappresenta la maggior resistenza teorica alla potenziale universalità dei diritti umani – si è tradotta, nell'Estremo Oriente, nel sostegno dei cosiddetti «*Asian Values*».

Ci si è dunque chiesti se sostenere l'universalità dei diritti umani equivalesse a imporre una visione occidentale etnocentrica e paternalistica o se invece fosse un tentativo di rendere più giusto il mondo da un punto di vista relativamente imparziale.

La soluzione offerta a tale interrogativo è stata quella di una "*integrazione pluralistica dal basso*" (Maffettone, 2009) dei diritti umani. In questo modo, il successo di tale universalizzazione dipenderebbe dalla possibilità che i diritti stessi diventino eredità delle culture nazionali individuali. Secondo tale visione, i diritti non sono cristallizzati e immutabili e la loro forma deve essere discussa tramite un dialogo interculturale aperto, in grado di giungere ad un *overlapping consensus* rawlsiano anche nell'ambito dei diritti umani. In seguito, è stata trattata l'ipotetica incongruenza fra moralità e istituzionalizzazione, cercando di delineare – tramite i concetti di *giustificazione* e di *legittimazione* – una soluzione culturale di tipo dialogica.

Certamente, il sorprendente sviluppo economico che si è verificato nella regione asiatica dagli anni '60 ha giocato un ruolo fondamentale nella formazione di una forte identità regionale, sostenendo le rivendicazioni culturali e fornendo una grande spinta retorica ai sostenitori degli *asian values* (oggi *Confucian Values*). Auspicabilmente, il processo di universalizzazione dei diritti umani continuerà il suo, seppur lento, cammino.

Nel **Capitolo II** viene fornita una spiegazione della crescita economica cinese. Le tesi riportate appartengono – principalmente – a due paradigmi contrapposti: quello *neoclassico* e quello *culturalistico*. Il modello neoclassico privilegia l'importanza del mercato, sostenendo sia stata la mano invisibile – in senso smithiano – a lanciare i giusti segnali: apertura al mercato mondiale, non distorsione dei prezzi, ampio spazio al settore privato etc. In poche parole, sono i principi base dell'economia – congiuntamente alla razionalità economica – a spiegare lo sviluppo dell'Asia orientale, senza bisogno di ricorrere a tesi culturalistiche. Il modello culturalistico, invece, sostiene sia stata la “mano visibile”, ossia lo Stato forte e interventista – nella fattispecie, lo *stato confuciano* – a rivestire il ruolo più importante. In breve, assegna un ruolo decisivo agli effetti delle variabili culturali sulle performance politiche e socioeconomiche.

E' possibile affermare, fuori da ogni dubbio, che la dinamica delle esportazioni sia stata uno dei fattori determinanti dello stupefacente sviluppo economico cinese, così come lo è stata per tutti gli altri stati confuciani.

In seguito, sono state brevemente esposte le maggiori riforme nei settori: rurale, urbano, dei prezzi, fiscale e bancario. Da un lato, vengono riportati i numerosi vantaggi che la crescita economica cinese ha portato, in termini di PIL e di benessere materiale; dall'altro, lo stesso Hu Jintao, nel discorso di fine mandato del 2012, ha espresso in maniera chiara come tale modello di crescita sia “*sbilanciato, non coordinato e insostenibile*”. Sbilanciato e non coordinato perché ha favorito le zone della Cina costiera, creando un importante gap salariale con la parte continentale. Insostenibile perché, secondo Krugman, il modello di crescita *estensivo* – che punta sull'allargamento dei fattori di produzione – non è stabile nel lungo periodo. Deve dunque necessariamente convertirsi in un modello *intensivo* – che miri a migliorare la produttività dei fattori – per evitare i tipici problemi, come ad esempio quello della «trappola del reddito medio», già sperimentati dai paesi dell'America Latina e del Medio Oriente. Il rallentamento della crescita cinese è un fenomeno sempre più evidente a cui è necessario fornire una spiegazione il più possibile oggettiva. Per questo, nella seconda e terza parte del capitolo si è analizzato l'immobilismo politico e le tre sfide che la Cina contemporanea si trova a dover affrontare.

In particolare, nella seconda parte del capitolo, accanto alle «Quattro Modernizzazioni» del 1978 – nel settore dell’agricoltura, dell’industria, della scienza e militare – viene analizzata la mancata “Quinta Modernizzazione”: quella *politica*. Insieme a tale dinamismo economico è infatti possibile ravvisare un importante immobilismo politico.

Nella terza parte del capitolo, infine, sono riassunte le tre sfide principali – di natura socioeconomica, politica e geostrategica – che la Cina contemporanea si trova a fronteggiare.

Nel **Capitolo III** – dopo aver considerato le variabili di natura storica (Capitolo I) ed economica (Capitolo II) – sono esposte le basi del concetto di «Democrazia Confuciana».

La divisione in due paragrafi rispecchia gli approcci analitici che sono stati ritenuti più funzionali al lavoro. In primo luogo, l’approccio particolarista ha permesso di analizzare le variabili culturali specifiche confuciane. In seguito, attraverso l’approccio comparato è stato possibile distinguere gli elementi fondativi dell’Asia confuciana da quelli liberal-democratici occidentali.

Il tentativo è stato quindi quello di spiegare, attraverso una più approfondita analisi delle variabili culturali, perché uno sviluppo democratico non sarebbe possibile in chiave liberale – in questo senso, occidentale – bensì confuciana.

Di conseguenza, la prima parte del capitolo si è concentrata sui temi del *familismo*, della *shame-culture* e del *mianzi*, e dei due elementi fondativi del Confucianesimo: *Rèn* (仁) e *Lì* (礼); la seconda parte, ha posto invece l’enfasi sulle differenze sostanziali fra Occidente e Asia confuciana.

In primo luogo, la concezione *individualistica* occidentale deriva da una visione di «dualismo ontologico», in cui l’individuo percepisce sé stesso (Io) e il Mondo come entità distinte; al contrario, la concezione *comunitarista* confuciana deriva dal «monismo organico» – visione olistica della realtà – che vede l’Io come parte dell’insieme in cui è immerso (Mondo). Il confronto fra Occidente e Asia confuciana verte altresì sulle differenze concettuali di tempo, spazio e fondamento etico, nonché sul confronto pluralismo/conformismo.

Il **Capitolo IV** è infine dedicato interamente al Confucianesimo politico, in particolare sulla selezione del leader secondo criteri meritocratici, sull'ipotesi tricamerale e sulla possibilità di giungere ad un'effettiva Democrazia Confuciana.

Nella prima parte, assumendo come ragionevole assioma generale che il leader politico debba essere la persona più "meritevole", ci si è interrogati su quali fossero le caratteristiche atte a definire un individuo come tale e su quali fossero i meccanismi più adatti a misurarle. Di conseguenza, una volta individuate le Capacità Intellettive, le Abilità Sociali e la Virtù come principali variabili definitorie, sono stati ricercati – all'interno del bagaglio culturale confuciano – possibili meccanismi di selezione. In particolare, la pratica degli Esami Imperiali, delle Raccomandazioni e della valutazione sull'operato del funzionario pubblico possono ancor oggi, *mutatis mutandis*, rappresentare buoni punti di partenza.

Nella seconda parte del capitolo viene analizzato il modello proposto dal teorico confuciano Jiang Qing. In tale modello vengono ipotizzate tre camere pariordinate – in questo senso «tricameralismo perfetto» – ciascuna con composizione e legittimità differente. La *Camera delle Persone Esemplari* rappresenta la legittimità **trascendentale**, i cui membri sono eletti dalle organizzazioni confuciane sulla base della conoscenza dei Classici. La *Camera del Popolo* rappresenta la legittimità **popolare**, i cui membri sono eletti proporzionalmente in base a "circoscrizioni funzionali". La *Camera della Nazione* rappresenta la legittimità **culturale**, il cui leader dev'essere un discendente diretto di Confucio e gli altri membri sono nominati tra i discendenti dei grandi saggi e delle figure storiche. Fanno parte di quest'ultima anche i rappresentanti delle maggiori religioni cinesi: Taoismo, Buddhismo, Islam e Cristianesimo.

Dopo una più approfondita descrizione del modello, ne sono state affrontate le principali problematiche, relativamente sia all'equiparazione delle tre camere – rischi sistemici di blocco istituzionale – sia ai problemi giustificatori delle due legittimità non popolari.

Nella terza ed ultima parte, si è cercato di dimostrare come i concetti di «democrazia» e di «confucianesimo» non siano necessariamente incompatibili. Storicamente, tale incompatibilità è stata sostenuta ponendo il principio dell'uguaglianza come *conditio sine qua non* della democrazia e dimostrando come

l'approccio sociale gerarchico del Confucianesimo fosse – rispetto a tale principio – inconciliabile. Condividendo pienamente la condizionalità posta dall'uguaglianza, ciò che questo capitolo intende spiegare è la diversa natura che questa può avere nel mondo liberale e in quello confuciano.

Non vi è dubbio che l'approccio confuciano sia caratterizzato da una – seppur minima – connotazione elitaria, in quanto nel processo stesso di selezione del leader vengono preferiti gli individui più qualificati e meritevoli. Ma la selezione del leader più “capace” risulta essere – auspicabilmente – il fine ultimo di ciascun sistema, che sia di ispirazione confuciana o liberale. In ottica confuciana, è lo *junzi* (uomo esemplare) a dover tenere le redini dello Stato. Il principio di uguaglianza – ammettendo la gerarchia che si esplica sul piano *junzi / xiaoren* – potrebbe essere dunque tradito se lo si interpreta in chiave liberale.

Quella che viene proposta è dunque un'interpretazione confuciana dell'uguaglianza, che si traduce nell'uguale potenziale di perfettibilità morale di ogni individuo. In questo modo, l'uguaglianza risiede nello stato di natura ugualmente perfettibile, delegando al singolo – nel corso della sua vita – il cammino di *self-cultivation* verso il Rén.

Entrambe le visioni dunque – Cinese e Occidentale – prevedono che il sistema politico debba aspirare ad una selezione del leader che abbia maggiori abilità e virtù. La ragione è ovvia: così come per le scienze, la giurisprudenza e l'economia, anche – e *soprattutto* – per la politica si ricercano le persone più qualificate per ricoprire le posizioni più importanti.

I rappresentanti governativi cinesi oscillano oggi fra la volontà di dare al paese istituzioni moderne e democratiche ed il timore che la situazione possa sfuggire di mano, portando la complessa società ad uno stato caotico irreversibile.

Per ragioni strategiche, si ritiene possibile – e *probabile* – che il governo arrivi ad adottare le teorie di pensatori confuciani come Jiang Qing, che da un lato compiaccono lo spirito nazionalistico (esaltando le tradizioni culturali cinesi) e dall'altro non si contrappongono ad un modello governativo paternalistico, permettendo al PCC di mantenere l'attuale presa sulla società.

Per concludere, tutto sta quindi nelle mani della burocrazia e dei leader politici della RPC, che possono sfruttare la meritocrazia per mantenere il controllo egemonico del partito o possono invece aprire le porte ad un vero e proprio processo democratico, superando la supposta dicotomia concettuale – tra Democrazia e Confucianesimo – e realizzando quella che è stata audacemente chiamata «Democrazia Confuciana».