

tempi della dinastia dei T'ang, che regnarono dal 618 al 906, si stampavano in Cina veri e propri giornali, dato che erano composti con lo stesso carattere, il carattere *pao*, usato ancor oggi nello *Jen Min Jih Pao* [Renminribao]. Si pubblicavano allora il *Pien-pao*, o *Giornale delle frontiere*, il *Chao Pao*, o *Giornale del mattino*, lo *I Pao* o *Corriere*. Il più noto è, tuttavia, il *K'ai-yuan Tsa-pao*, ossia *Giornale dell'epoca K'ai yuan* (nel senso in cui ancor oggi diciamo un *Giornale pittoresco*).

I Cinesi, da parte loro, non hanno dubbi a proposito di questo problema. Leggete l'articolo intitolato *Ancient Chinese Book Production*, di recente uscito a Pechino: «L'invenzione della stampa ha completamente trasformato il modo di produrre libri, permettendone la produzione in serie. Il popolo cinese ha inventato non soltanto le tavole incise ma anche la stampa a caratteri mobili. La stampa è nata in Cina dall'uso dei sigilli e dei calchi che si ricavavano dalle iscrizioni incise su pietra; tuttavia, ancora ignoriamo la data di tale invenzione.» Tanto peggio per il nostro orgoglio di Occidentali! Il nostro contributo sul piano universale è stato abbastanza grande perché possiamo accettare, con animo sereno e riconoscente, che i Cinesi e i Coreani, sostituiti dai Mongoli e dai Turchi, abbiano portato a noi la stampa.

Per molte persone, anche di notevole intelligenza e di cultura superiore alla media, l'Europa è scarsamente debitrice nei confronti delle civiltà asiatiche. Una volta ricordati la bussola e i fuochi d'artificio, si è detto tutto, o quasi. Bisogna invece dire che privata degli apporti asiatici, l'Europa attuale sarebbe radicalmente diversa. Senza l'esempio dell'architettura religiosa dell'Armenia ora sovietica, sarebbe sorta, a suo tempo, l'arte romanica? Le grotte cinesi di Tun-huang testimoniano che i nestoriani, riversatisi in Cina intorno all'VIII secolo, vi importarono parecchi temi plastici, mentre il Rinascimento toscano ha subito un po', se non molto, l'influenza della Cina dei Sung. Inoltre, l'arte gotica francese ha tratto numerosi spunti dall'arte dell'Asia centrale o dell'Estremo Oriente. Infine, l'immagine di Satana propria dell'iconografia cattolica, cioè l'angelo decaduto dalle ali di pipistrello, deriva direttamente dagli inferi buddhisti (attraverso questi ultimi, dalla scultura Han).

Non che io aspiri a creare l'immagine di una civiltà uniforme, quella del té o della coca-cola, che distrugga le culture particolari e livelli tutti gli stili. Desidererei piuttosto che l'uomo si difendesse meglio dai pericoli dell'entropia; ma come negare che una civiltà conserva la sua originalità e contemporaneamente la sua forza soltanto assimilando conoscenze e valori esterni? Si consideri l'esempio della Cina: per reagire contro il cosmopolitismo dell'impero mongolo, e per cancellare il ricordo di questo periodo semi-coloniale, essa si chiuse in un rigido patriottismo all'epoca dei Ming, e subito cominciò una fase di declino lento, senza dubbio, ma inesorabile, che ebbe fine soltanto quando il presidente Mao diede nuovo vigore al suo paese disponendolo alla penetrazione massiccia di valori occidentali: il marxismo-leninismo. Ancor oggi, in Francia, un pittore come André Masson, scrittori quali Henri Michaux o Jean Grenier, assimilano alcuni aspetti rilevanti del pensiero cinese, e in particolare del taoismo. Sì, a eccezione di qualche periodo di interruzione, un millennio e più di influenze reciproche ha preparato l'Europa e la Cina a quelle relazioni che con ogni probabilità, ora che finalmente la Repubblica democratica cinese è stata riconosciuta, diventeranno sempre più frequenti e intense.

Inoltre ci si può domandare se l'Europa sarà un giorno così cinesizzata, o tentata a esserlo, come nel secolo dei lumi. Discutevo qualche tempo fa con un docente universitario francese sull'esame di concorso che era appena stato istituito, quello di Lettere moderne, e gli consigliavo di inserire ogni anno nel programma un problema che riguardasse gli scambi culturali tra l'Oriente, vicino o lontano, e i paesi europei; con mio stupore il cattedratico mi rispose che fintanto che egli avesse avuto una certa autorità in questa faccenda, nessun problema di quel tipo sarebbe stato preso in considerazione. Secondo lui, nessuno scrittore europeo ha subito, in maniera rilevante, l'influenza del pensiero cinese. Io citavo Voltaire e Montesquieu, Bayle e Fénelon, Leibniz e La Mothe Le Vayer, il marchese d'Argens e i fisiocratici, ecc. Invano. Inutilmente ricorrevi a Goldsmith e Daniel Defoe. Ho deciso così che forse è opportuno riassumere qui le migliaia di pagine che ho dedicato all'influsso del pensiero cinese in Europa.

Dopo i nestoriani che si stabilirono in Cina all'epoca dei T'ang, dopo i francescani che nel periodo della dinastia mongola fondarono il primo vescovato di Pechino, i gesuiti mossero alla conquista spirituale e temporale dell'Estremo Oriente; questo avveniva intorno alla metà del XVI secolo. Essi scoprirono, o piuttosto riscoprirono, il buddhismo, già noto a Marco Polo. Nel 1548, Francesco Saverio ritrovava a Ceylon il Piccolo Veicolo. Un avventuriero giapponese di nome Yagiro gli aveva esposto i principi della sua religione in modo così ingegnoso (un solo Dio, angeli, santi, un inferno e un purgatorio, digiuni, pellegrinaggi, la penitenza, la confessione, ecc.) che Francesco Saverio credette in buona fede che il buddhismo fosse una specie di cristianesimo. Quale spiegazione si poteva dare del fatto che in luoghi tanto lontani dalle terre cristiane, la legge di Gesù Cristo avesse potuto illuminare gli abitanti di Cipangu, l'odierno Giappone? La risposta è semplicissima per Guillaume Postel che, avendo intenzione di entrare a far parte dell'ordine gesuita, si preoccupava di raccontare e spiegare in Europa le loro scoperte: l'apostolo san Tommaso, come è noto,

60

aveva evangelizzato l'India. Per raggiungere questo scopo, egli non dovette far altro che confermare nella sua credenza un popolo al quale i re magi, « i tre re tarsiani », avevano in tempi lontani annunciato la nascita del Salvatore. Poiché questi re sono originari di Tarso, bisogna dedurne che Tarso era « confinante col Catai », ossia che veniva a congiungersi con la Cina. E dal momento che sappiamo, grazie a Marco Polo, che l'isola di Cipangu fu conquistata dalla flotta mongola, come meravigliarsi se gli antichi Giapponesi, abitando così vicino al Catai, hanno potuto essere illuminati dai re magi originari di una città confinante con la Cina? Se la religione di Gesù, nel Cipangu, si è trasformata « nella favola di Shaka » (di Sakyamuni) i soli responsabili sarebbero i prelati. Insomma, il buddhismo sarebbe soltanto una « nube oscura, uscita dalla storia evangelica », e Shaka, « nella loro lingua, è Gesù ». Poco per volta, Francesco Saverio rivedrà alcuni punti della sua errata interpretazione del buddhismo, ma non tutti. Non riuscirà mai a avere una visione chiara della molteplicità delle diverse sette allora esistenti in Giappone. Il segretario di sant'Ignazio, Polanco, invece, aveva un'opinione singolare di quella che noi chiamiamo informazione e da Roma scriveva a padre Helmio: « La storia di Shaka si può omettere, come tutto ciò che potrebbe essere sgradito al Reverendissimo Nunzio. » In molte altre occasioni, egli consiglia di sopprimere tutte le notizie sul buddhismo fornitegli dai suoi informatori che si trovavano in Estremo Oriente. Di mentalità più aperta fu il gesuita Antonio Possovino, che successe a Polanco come segretario della Compagnia di Gesù; nato nel 1533, ricoprì durante un quarto di secolo importanti incarichi diplomatici al servizio del pa-

pato. Egli comprese chiaramente che il buddhismo dava luogo a due tipi almeno di interpretazioni, una essoterica, l'altra esoterica; che è una religione fondata sul misticismo; che questo misticismo, come spesso, se non sempre, succede, provoca nell'uomo una forma di quietismo; infine, che il buddhismo potrebbe rappresentare una forma mascherata di ateismo. I gesuiti dell'Estremo Oriente in un primo tempo, dunque, di fronte alla dottrina buddhista provavano quello stesso senso di ammirazione che già aveva provato Marco Polo: « se fosse stato battezzato come cristiano », scriveva il Veneziano, il Buddha « sarebbe stato un grande santo con Nostro Signore Gesù Cristo ».

Motivi che non mi sono ancora del tutto chiari, spingeranno ben presto i gesuiti a mutare atteggiamento nei confronti di Shaka, a ammirare il confucianesimo, a farlo conoscere e apprezzare in Occidente, poi, grazie alle ripetute esaltazioni di un impero dichiaratamente confuciano, a favorire la formazione di idee liberali, se non rivoluzionarie. Dobbiamo pensare che la Compagnia di Gesù fosse giunta a ritenere che, come religione universale e religione di salvezza, il buddhismo le opponeva una concorrenza pericolosa? Si deve, invece, supporre che la palese e talvolta scandalosa corruzione del buddhismo cinese suscitasse veramente la sdegnata riprovazione di questi apostoli probabilmente più austeri dei monaci buddhisti? O non bisogna piuttosto credere che il metodo di evangelizzazione preconizzato da Ricci imponesse ai gesuiti di condannare una religione scarsamente seguita in Cina negli ambienti più elevati, e di esaltare la concezione filosofica di quanti essi speravano di convertire

per conquistare in seguito la Cina, e cioè i piú alti funzionari e l'Imperatore stesso?

Comunque sia, Ricci individuò ben presto come tratto caratteristico dello spirito cinese quel sincretismo che permetteva a un uomo di appartenere contemporaneamente a quelle che Ricci chiama le tre sette: buddhismo, taoismo e confucianesimo. In breve tempo, egli scoprì che « la maggior parte della nazione vive sprofondata nell'ateismo ». Certamente, dobbiamo accogliere con cautela una parola usata allora in modo indiscriminato e con intenti polemici (a quel tempo, certi gesuiti accusavano i protestanti di essere atei; Pascal era ritenuto piú ateo di chiunque altro). La verità è che né il confucianesimo, né il buddhismo, né il taoismo credono in un Dio-persona, creatore e trascendente, paragonabile al Dio cristiano, e che l'ateismo dei Cinesi a quell'epoca colpisce l'attenzione di osservatori occidentali che non sono gesuiti. Ecco, per esempio, un frammento del *Diario* di un Inglese: « Only I mett one who told me hee was of thatt secte thatt believed No other then this life. » (Ho incontrato alcuni che mi hanno dichiarato di appartenere alla religione che crede che questa sia la sola vita). Ebbene Padre Ricci vuole approfittare dell'ateismo dei Cinesi. Dopo aver attentamente esaminato i testi canonici cinesi, egli trova che soltanto in pochi punti essi sono in contrasto con la ragione. Per questo egli afferma di aver « cercato di avvicinare al nostro punto di vista la dottrina del piú importante maestro della setta dei letterati, Confucio: infatti, ho interpretato in modo a noi favorevole alcuni suoi scritti il cui senso era ambiguo ». Confucio non parla né di Dio, né del diavolo, né dell'inferno, né del paradiso? A Ricci non interessa: « Confucio, adattando il suo

pensiero all'orizzonte spirituale dei suoi contemporanei, forse non ha detto tutto; può darsi che egli abbia esposto molte teorie che non sono state trascritte e le cui testimonianze sono andate perdute; è anche possibile che scrivani poco scrupolosi le abbiano fatte sparire. » Bisogna supporre che Confucio aveva la possibilità di salvarsi; scriviamolo nero su bianco. Padre Trigault, discepolo di Ricci, recatosi in Francia a discutere importanti questioni, espose le idee del maestro in un libro che ebbe molta risonanza e esercitò un'influenza notevole; si intitolava *Histoire de l'expédition chrétienne en la Chine*. Mentre nei confronti del buddhismo e del taoismo assume un atteggiamento ostile, si mostra particolarmente indulgente verso Confucio, i cui discepoli « diffondono precetti certamente assai convenienti, e conformi tutti al lume naturale, che è in ciascuno di noi, e alla verità cristiana ». Da quel momento, si tratti del Buddha o di Confucio, il problema che il mondo occidentale si pone è sempre il medesimo: è possibile seguire il bene senza conoscere il vero Dio e la Santa Chiesa? La risposta che danno i cristiani piú aperti, dal 1606 a padre Coton della Compagnia di Gesù, è affermativa. I tempi sono maturi perché un audace umanista, La Mothe Le Vayer, abbia il coraggio di offrire al mondo cristiano una raccolta di saggi sulla *Vertu des païens* (1641).

Con una capacità critica che spesso ci si dimentica di sottolineare, La Mothe Le Vayer, che si ispira all'opera di padre Trigault, respinge tuttavia tutte le accuse che questo gesuita muove al buddhismo. Egli trae elementi per la sua esposizione dal punto di vista, ben piú obiettivo, di padre Borry. Mentre Trigault si era abbandonato, nel suo racconto, a calunnie, infamità e falsificazioni, La Mothe Le

Vayer scopre nella predicazione di Shaka una « sublime filosofia », sublime per il fatto che il Buddha « pensava che tutte le cose fossero venute dal nulla, che non fossero nulla in realtà e che ritornassero tutte al principio generale del nulla. Anche nel campo della morale, egli non riponeva il bene supremo dell'uomo in qualcosa di positivo, o di reale, ma soltanto in una semplice negazione del male, o in una pura negazione di ogni fastidio. E egli portò questa idea sino alle estreme conseguenze, cosí che sembrava non riconoscere alcuna causa prima efficiente, poich  nella sua concezione essa era sostituita da un nulla eterno, infinito, immutabile, e onnipossente, ci  che appare meravigliosamente chimerico ». Ma quest'umanista sa di dover scrivere un'opera capace di soddisfare il desiderio di Richelieu, il quale gli impone di sostenere, contro i giansenisti, la causa dei gesuiti. Per questo, egli si preoccupa soprattutto di esaltare Confucio e la setta dei letterati, in quanto costoro sono, ancora pi  dei buddhisti, estranei a ogni forma « delittuosa » di idolatria. Per la prima volta, secondo quanto mi risulta, si delinea in Occidente il parallelo Socrate-Confucio, parallelo che, da quel momento, diventer  uno dei luoghi comuni dell'esegesi mistificante, ossia filosofica. Preferirei non sapere che un gesuita   indotto a rallegrarsi nello scoprire che due filosofi, Confucio e Socrate, hanno avuto il merito di riportare la filosofia dal cielo sulla terra. E nemmeno riesco a pensare che la Chiesa romana, rigidamente legata a una concezione teocratica, possa assistere compiaciuta alla diffusione nel mondo cristiano dell'opinione che La Mothe Le Vayer, seguendo l'interpretazione dei gesuiti, si forma della politica confuciana: « Certamente, si deve riconoscere a Confucio il merito

notevole di aver riposto lo scettro tra le mani dei filosofi, e di aver fatto s  che la forza obbedisca tranquillamente alla ragione. Non ci si   forse sempre augurati sopra ogni cosa di vedere i re filosofare, o i filosofi regnare? Quella figura straordinaria ha saputo realizzare insieme queste due esigenze nella Cina, dove la sua opera merita di essere seguita al punto che il Sovrano regni in modo pienamente conforme ai suoi precetti (*suoi* = quelli di Confucio); e dove, dal momento che tutti i Magistrati come pure tutti gli Ufficiali della Corona si annoverano tra i suoi discepoli, si pu  dire che il governo di un cos  grande Impero   totalmente in mano ai Filosofi. » Siamo, dunque, ormai lontani dall'esposizione di Ricci. Alla satira del buddhismo e all'interpretazione cristianizzante del confucianesimo, i razionalisti hanno sostituito: 1. l'apologia di una religione che non crede in un Dio e nell'immortalit  dell'anima; 2. l'esaltazione del Socrate della Cina, uno dei due uomini pi  virtuosi del mondo pagano, che, per i suoi meriti, non pu  non essersi salvato.

Se la disputa intorno ai riti cinesi non avesse qualche tempo dopo riportato alla ribalta la Cina e non avesse rivelato in tutto il mondo cristiano le rivalit  implacabili che dividevano in Asia gesuiti, domenicani e altri missionari,   probabile che l'affermazione delle idee liberali sarebbe stata pi  lenta, e la loro diffusione meno ampia. Ma non   pi  soltanto la *Chine illustr * di padre Kircher a informare la Francia, la Russia, l'Inghilterra. Intorno al 1700, innumerevoli opere trattano dei riti cinesi. Verso il 1695, l'unica cosa che Pierre Bayle conosce della Cina   che il buddhismo   simile all'ateismo (buddhismo che egli conosce attraverso le relazioni sul

Siam). Nel 1697, la prima edizione del *Dictionnaire* astutamente fa suo il giudizio riguardante l'ateismo dei Siamesi. Solamente nel 1702, dopo la disputa intorno alle correnti spirituali della Cina, adduce argomenti in favore della tesi concernente l'ateismo dei confuciani, traendoli dalla prefazione del gesuita Le Gobien a una *Histoire de l'Edit de l'Empereur de la Chine en faveur de la religion chrétienne*. Così dunque, la setta dominante in quella regione « è quella dei nuovi filosofi che riconoscono nella natura soltanto la natura stessa, da essi definita il principio del movimento e della stasi ». Le Gobien si limita a tradurre pedestremente alcune celebri formule del *T'ai-chi t'u-shuo*, il *Quadro dell'apice supremo* di Chou Tun-i (1017-1073); ma traducendo *T'ai-chi* col termine *natura*, egli mette in rilievo inopportunamente, o meglio in modo goffo, l'aspetto materialistico, o almeno spinoziano, di una dottrina che, secondo l'elaborazione di Chou Tun-i, aveva un significato completamente diverso, essendo collegata con il principio fisico della successione *ying-yang*. Sorprende perciò il fatto che Bayle finisca col concludere che: 1. come riconoscono gli stessi gesuiti, la morale puramente pratica dei Cinesi esercita sui costumi un'influenza maggiore di quella che può esercitare la più rigida dottrina; 2. che la morale non dipende affatto dalla religione; 3. che l'imperatore K'ang-hsi fu un principe illuminato in quanto, « convinto che la Religione dei Gesuiti è falsa », ha ugualmente aperto il suo impero alla penetrazione dei missionari tributando loro un'accoglienza molto favorevole. Nello stesso periodo in cui Luigi XIV revoca l'editto di Nantes, K'ang-hsi proclama un editto in favore dei cattolici. Egli offre all'Europa un esempio di tolleranza. Ma questo è un errore, in quanto, come

sostiene Claudel: « La tolleranza? La tolleranza? Esistono case specifiche per essa. »

La moda di Confucio e del confucianesimo si diffuse a tal punto in Europa che due uomini di Chiesa si preoccuparono di contrastarla: Fénelon, nel *Dialogue des morts* tra Socrate e Confucio, Malebranche, negli *Entretiens d'un Philosophe chrétien et d'un Philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu*. Proprio nella misura in cui Fénelon intende demolire il mito del confucianesimo, finisce, senza rendersene conto, coll'assumere un atteggiamento « filosofico », più ancora che gli stessi « filosofi ». Giustamente egli rileva che i testi confuciani sono studiati in modo molto superficiale, che le testimonianze riguardanti Confucio sono ambigue, e che questa ammirazione illimitata per il confucianesimo non deve farci dimenticare che « la maggioranza degli uomini », in Cina come in Francia, « è sempre stata debole, vacua e corrotta ». Tuttavia, dopo aver sottoposto a attenta analisi critica l'esaltazione di Confucio da parte dei gesuiti, motivata dalla sua polemica anti-pagana, Fénelon esagera, rifiutando indistintamente, con la stessa acrisia con cui gli altri le elogiavano in modo indiscriminato, le arti, le scienze e persino la lingua cinese. Gente falsa e ignorante, i Cinesi non meritano alcuna attenzione. Passi per Socrate. Confucio non è figura di gran rilievo. Malebranche non si limita a distruggere in maniera così semplicistica la leggenda. Dotato di spirito più filosofico che non Fénelon, e meglio informato, a quanto sembra, avendo letto il *Trattato* di padre Longobardi (gesuita di tendenza opposta a quella di Ricci), egli vuol dimostrare che i gesuiti maggioritari invano si sforzano di conciliare la dottrina confuciana con la teologia catto-

lica. Come già aveva fatto Longobardi, egli intende dimostrare che i Cinesi conoscono soltanto la materia e che, se essi traggono dalla natura qualche idea relativa alla divinità, il Dio che essi giungono così a concepire, potrebbe essere soltanto l'anima del mondo materiale. D'altra parte, seguendo le indicazioni di Longobardi che offre un'interpretazione abbastanza fondata dei rapporti che intercorrono tra il *li* e il *ch'i* nella teoria neo-confuciana, egli perviene alla conclusione che le diverse nozioni cinesi espresse dal carattere *li* non comprendono l'idea cristiana di Dio e che, per essere espliciti, i letterati confuciani professano l'agnosticismo, se non il materialismo. Malebranche conosceva il *Trattato* di Longobardi. Le due opere nelle quali egli si ispira al pensiero di questo gesuita, l'*Entretien* e l'*Avis au lecteur touchant l'Entretien*, si propongono dunque di criticare quei gesuiti — quasi tutti — che ritengono di poter esprimere l'idea cristiana di Dio attraverso le parole che stanno a significare *Signore del Cielo* (*shang-ti*) e di respingere sei concezioni erronee che Malebranche attribuisce ai Cinesi per valersene contro gli spinozisti. Per aver voluto coinvolgere nella stessa critica gesuiti e spinozisti, Malebranche ha finito col comporre *Entretiens* mediocri. Era, del resto, inevitabile, dal momento che la sua conoscenza dei concetti di *li* e di *ch'i*, tra i più complessi della filosofia neo-confuciana, si basava unicamente sull'interpretazione di un gesuita che li affrontava in modo preconcepito. Ma perlomeno rivelava una certa intelligenza nell'illustrare come questa dottrina neo-confuciana potesse servire agli spinozisti. Infatti, leggendo la tesi di Paul Vernière su *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, si ricava l'impressione, in

più punti, che, dal 1700 al 1740, Confucio rappresenta non più soltanto il Socrate, ma anche lo Spinoza dell'Estremo Oriente e che, incoraggiato dall'aiuto che riceve dalla Cina, Pierre Bayle non si limita più a esaltare la virtù dei pagani, ma elabora, nelle sue *Pensées diverses*, un vero e proprio *trattato della virtù degli atei*. Come si poteva non paragonare Spinoza, « il più grande ateo dell'Occidente », forse anche « il più grande ateo che sia mai esistito », a Confucio, colui che il gesuita Semedo definiva « L'Ateo degli Atei »? <sup>1</sup>

Così, dunque, in quest'epoca la Chiesa introduce in Europa due dottrine, il buddhismo e il confucianesimo, che i razionalisti hanno la possibilità di interpretare in senso ateo, tanto più in quanto gli scritti dei gesuiti che trattano di esse e le dispute con gli altri ordini che ne derivano tendono a evidenziare l'agnosticismo dei confuciani e la teoria buddhista del nulla.

Mentre le diverse correnti cattoliche polemizzano accanitamente tra di loro a proposito dell'ateismo cinese, Leibniz, protestante della Rosacroce cerca il modo di conciliare le tesi opposte. Fin dal 1670, anno in cui esprime la speranza che la Francia di Luigi XIV cessi di combattere contro l'Europa per ritornare al « Gran Disegno » concepito da Enrico IV, Leibniz viene a contatto con la Compagnia di Gesù. Dal momento che egli si propone più o meno come obiettivo *la giustificazione della fede attraverso le scienze*, i gesuiti matematici e astronomi gli appaiono particolarmente utili. Come potrebbe, vedendoli disposti a tollerare le credenze cinesi, non nutrire fiducia nei loro confronti? Egli rimarrà fedele fino alla morte, avvenuta nel 1716, al suo progetto: stabilire tra l'Europa e la Cina una vera e propria « comunicazione

dei lumi ». Egli desidererebbe che a questo progetto aderisse anche Pietro il Grande, al quale nel 1711 suggerisce di offrire all'Imperatore della Cina una macchina aritmetica. Leibniz lo vede già impegnato a russificare la Siberia e a penetrare in Cina lasciando che contemporaneamente essa penetri in Russia: « In senso letterale, per lui, la Russia congiungeva la Cina all'Europa » (Baruzi). Non essendo la Russia né cattolica, né protestante, ma ortodossa, essa poteva contribuire all'evangelizzazione della Cina con tanta maggiore efficacia in quanto non era, come invece l'Europa occidentale, dilaniata da due correnti avverse della religione cristiana. Il cristianesimo che Leibniz vorrebbe diffondere in Cina, non è in verità né il cattolicesimo, né l'ortodossia, e nemmeno il protestantesimo nel suo estremo rigore dottrinale: « Il progetto di diffondere la luce di Gesù Cristo nei paesi lontani è così bello che io non riesco a distinguere ciò che ci distingue. » L'atteggiamento di Leibniz, nel tentativo di comprendere la lingua, la scienza, o il pensiero cinese, è sempre tipicamente irenico. Era questo all'incirca il periodo in cui John Webb aveva appena pubblicato *An Historical Essay Endeavouring a probability that the Language of the Empire of China is the Primitive Language*. Mentre uno studioso, originario dei Paesi Bassi, sosteneva che Adamo parlava olandese, un Inglese faceva, invece, l'ipotesi che la lingua usata dal primo uomo fosse sicuramente il cinese. Non soltanto gli Inglesi si dedicano in quest'epoca a ricerche sulla lingua originaria. Nel 1679, Andreas Müller è intento a elaborare la *Clavis Sinica*; nel 1697, Christian Menzel, medico dell'elettore Federico Guglielmo di Brandeburgo, prepara anch'egli una *Chiave interpretativa del cinese*. Leibniz si

tiene al corrente di tutti questi studi; ma, anziché abbandonarsi a ipotesi intorno alla lingua usata nel Paradiso terrestre, egli si limita a cercare una lingua capace di unificare il mondo cristiano universale e finalmente ri-congiunto, secondo il desiderio che egli torna a formulare qualche secolo dopo Ruggero Bacone, e tale da comprendere la Cina. Pur non conoscendo il cinese, Leibniz ha indagato le caratteristiche di questa lingua in modo abbastanza approfondito per capire che gli ideogrammi, di cui si può cogliere il significato anche senza saperli pronunciare, costituiscono la lingua universale per eccellenza. « Così si potrebbe assumere come segno universale della grandezza quello che i cinesi pronunciano *ta* 天; e questo, in tutte le nazioni e per quanto differente sia la pronuncia in un paese o nell'altro. Quello che i Cinesi pronuncerebbero *ta* (天), i Greci pronuncerebbero *mégasse*, i Romani *magnus*, i Tedeschi *gross*, i Francesi *grand*. » Anche se più tardi si affievolisce la sua iniziale speranza di potersi valere del cinese come lingua universale (che, secondo il suo disegno, avrebbe dovuto costituire l'algebra del pensiero), egli non rinuncia tuttavia a ricercare un legame tra la Cina e l'Europa; di qui la sua interpretazione dello *I-ching*. Dopo aver inventato l'aritmetica binaria, quella che scrive tutti i numeri con 0 e 1 secondo il seguente sistema:

0	0	6	110
1	1	7	111
2	10	8	1000
3	11	9	1001
4	100	10	1010
5	101	ecc.	

Leibniz comunica la sua scoperta ai suoi amici gesuiti che vivono in Cina. Uno di essi, padre Bouvet, ne rimane letteralmente folgorato, come si può dedurre dalle lettere memorabili che scrive su questo tema a Leibniz e a padre Le Gobien. Secondo padre Bouvet, i 64 esagrammi del *Libro delle Mutazioni*, lo *I-ching*, rappresentano semplicemente l'aritmetica binaria: « Vi confesserò che la conformità della vostra invenzione con questo antico sistema, che è ciò che stimo di più al mondo in fatto di scienza, ha accresciuto in me l'alta stima che nutro nei vostri confronti. » Si veda alle pagine seguenti il quadro delle concordanze tra i *Pa-kua* di *Fu-hsi*, il sistema binario di Leibniz, e l'aritmetica decimale.

Tutto ciò sarebbe perfetto se i Cinesi a quel tempo fossero stati a conoscenza dello zero. Ma, confermando la tesi sostenuta in un vecchio articolo di Pelliot apparso nel *T'ung-pao* del 1922, Joseph Needham scriveva qualche tempo fa che il punto debole di tutte queste ricerche di Leibniz consiste essenzialmente nel fatto che gli indovini dello *I-ching* erano del tutto estranei a qualsiasi studio o indagine sull'aritmetica, come è stato già dimostrato da Marcel Granet.

La stessa tendenza all'irenismo indusse Leibniz a appoggiare i gesuiti nel corso della disputa intorno ai riti. Costoro non sono forse gli unici che tentano di conciliare la propaganda della fede con il rispetto del pensiero e dei riti confuciani? È la sua concezione politica che rende Leibniz così liberale o è piuttosto la sua erronea interpretazione del pensiero cinese (concepito in termini spiritualistici)? Io credo che il suo temperamento, più ancora che la sua cultura, lo spingano a assumere questa

posizione. Del resto è questo un punto di scarso rilievo, dal momento che tra quanti presero parte al dibattito intorno al 1700, Leibniz fu il solo a sottolineare che il paese col quale si erano appena ristabiliti i contatti meritava il massimo rispetto, dato che la « comunicazione dei lumi » doveva essere reciproca. Di qui l'esigenza di creare in Europa scuole cinesi, di importare libri cinesi, di invitare giovani studiosi; senza l'appoggio di tutte queste iniziative, ogni discussione, su Confucio o sul pensiero cinese, sarebbe stata del tutto inutile. Le idee di Leibniz furono in parte realizzate: Francke fondò il *Collegium orientale theologicum* di Halle, città dalla quale nel 1721 venne espulso Wolff per avervi tenuto una conferenza d'ispirazione leibniziana (*De Sinarum Philosophia practica*), nella quale, in particolare, sosteneva che uno dei pregi fondamentali della scuola cinese è quello di impartire soltanto insegnamenti che abbiano come fine la saggezza, ossia la felicità: *felicitas*. L'idea di felicità non rappresenta forse per l'Europa una novità in senso assoluto, come qualcuno ha voluto sostenere, ma comunque è sempre considerata un'idea rivoluzionaria, come dimostra quell'episodio. Dopo un periodo in cui la riscoperta della Cina ha messo in crisi la metafisica e ha favorito la diffusione dell'ateismo, verso la metà del secolo essa farà sentire la sua influenza nell'opera dei « filosofi » (secondo la nuova accezione del termine) Montesquieu e Voltaire, i quali se ne servono per scopi politici.

Montesquieu è stato spesso ritenuto ostile alla Cina imperiale, se non altro per il XXI capitolo del libro ottavo dell'*Esprit des Loïs*. Certamente non si potrebbe annoverarlo tra i più accesi sinofili. Ma perché isolare dalla

sua opera un solo capitolo e non tener conto, per esempio, del *dossier de l'Esprit des Lois*, dei numerosi frammenti dei *Pensées* che trattano della Cina, e di tutti i

FU-HSI (pa kua)	LEIBNIZ (sistema binario)	Aritmetica decimale
=====	III	7
=====	IIIO	6
=====	IOI	5
=====	IOO	4
=====	OII	3
=====	OIO	2
=====	OOI	1
=====	OOO	0

passi che si riferiscono alla Cina, sparsi in molti altri libri dell'*Esprit des Lois*? Al primo contatto con la letteratura sulla Cina, Montesquieu, che prendeva in esame soprattutto le relazioni dei gesuiti, e in particolare quelle di padre du Halde, provò una certa ammirazione per questo paese. In seguito conobbe l'ex-gesuita Fouquet, minoritario, spirito polemico che, secondo l'acuta testimo-

nianza del President de Brosses, che ebbe occasione di incontrarlo, sosteneva a proposito della Cina che « la realtà è inferiore all'aspettativa: infatti, i Cinesi sono originari della Caldea, la loro scrittura deriva dai geroglifici egiziani, i loro cinque celebri testi sono un'imitazione del Pentateuco degli Ebrei, benché queste opere abbiano sicuramente in comune soltanto il numero cinque ». Montesquieu non assunse un atteggiamento altrettanto critico nei confronti dei racconti di Fouquet, che anzi accolse con molta considerazione. Di qui il XXI capitolo dell'ottavo libro. Né dignità monarchica, né virtù democratiche; tutto in Cina conduce alla tirannia: « Ignoro cosa sia quell'onore di cui si parla presso i popoli che ubbidiscono soltanto a colpi di bastone. » È facile immaginare l'irritazione di Montesquieu di fronte a un sistema, quello cinese, che non si lascia identificare con nessuna delle tre forme di governo che questo sociologo concepiva. Ma, una volta superato questo atteggiamento intellettuale, Montesquieu non esita a mettere a frutto in diverse circostanze le notizie che ha potuto raccogliere sulla Cina per attaccare le istituzioni francesi o la religione cattolica. Anche in questa fase, tuttavia, non si può pretendere di trovare in Montesquieu un quadro sistematico e coerente della Cina: egli si contraddice in continuazione. La Cina sarebbe mal governata e tuttavia il sistema tributario è superiore a quello francese; dovrebbe essere oppressa dalla tirannia, ma i legislatori, abilissimi, « amalgamarono la religione, le leggi, i costumi e le usanze: da tutto ciò derivò la morale, da tutto ciò derivò la virtù. I precetti che concernevano questi quattro punti furono chiamati riti. Sulla rigorosa osservanza di questi riti si fondò il governo cinese. Si trascor-

reva la giovinezza a assimilarli, per tutta la vita venivano praticati. I letterati li insegnavano, i magistrati li esaltavano. E, poiché essi coinvolgevano anche le azioni più umili della vita, quando si trovò il modo di farli osservare scrupolosamente, la Cina fu ben governata. » Strano paese la Cina! Un governo tirannico, come quello dei Ming, dovrebbe distogliere i sudditi dalla tendenza a procreare. Ma, dal momento che i Cinesi si nutrono in quantità considerevole di pesce, le cui parti grasse sono particolarmente « adatte a fornire la materia che serve alla procreazione », e poiché anche il clima favorisce l'inclinazione all'amore, la Cina, « nonostante la tirannia (...), continuerà a popolarsi e vincerà la tirannia ». La cosa che forse Montesquieu ammira di più della Cina è il fatto che essa non è cattolica. Osservate come finge di rimpiangere come una « cosa tristissima » il fatto che non sia assolutamente possibile al cristianesimo prender piede in quelle regioni. « I voti di verginità, le riunioni delle donne nelle chiese, il loro rapporto necessario con i ministri della religione, la loro partecipazione ai sacramenti, la confessione auricolare, l'estrema unzione, il matrimonio di una sola donna: tutto ciò sconvolge i costumi e le usanze del paese. » Se pensate che io forzi l'intenzione dell'autore, leggete il frammento 1344 dei *Pensées*: « Io non vorrei che ci si recasse in Cina a predicare: infatti, poiché ai Cinesi bisogna mostrare la falsità della loro religione, essi diventano cattivi cittadini prima che si possa renderli cristiani. » Altrove, Montesquieu attribuisce a Confucio un'importanza preminente nel campo della morale e, in questo, egli fa professione di spirito « filosofico ». Intorno al 1750, infatti, l'ammi-

razione per Confucio e il confucianesimo caratterizza il « filosofo ». È il caso di Voltaire.

Il confucianesimo di Voltaire non sempre si è espresso in modo felice; esso ha prodotto infatti un'opera come *l'Orphelin de la Chine*. Si può riconoscere a questa tragedia, d'accordo con il critico danese George Brandes, un'azione drammatica molto serrata e un'abile successione scenica, ma non si può affermare che i connotati psicologici dei personaggi siano aderenti alla psicologia dei Cinesi, così come i comportamenti non corrispondono a quelli dei tartari. Voltaire ha voluto, in quest'opera, trasporre in versi la morale di Confucio, e ha così finito col fare di Gengis Khan un Arlecchino ingentilito dall'amore, e dell'*Orphelin* un melodramma in cui Margot sarebbe un personaggio comico; come dice l'autore stesso: « I miei Tartari distruggono tutto, e io temo che non facciano piangere nessuno. » In una cosa almeno Voltaire rimase discepolo dei gesuiti: teneva nel suo studio il ritratto di Confucio e gli rendeva omaggio, proprio come se fosse un mandarino della Cina dei suoi sogni. In molte parti della sua opera, si possono cogliere espressioni di devota ammirazione per il Maestro K'ung. È chiaro che allude a se stesso quando nel *Dizionario filosofico* dichiara di aver conosciuto un filosofo che in un angolo del suo studio custodiva il ritratto di Confucio, che recava questi versi:

*De la seule Raison salutaire interprète,  
Sans éblouir le monde éclairant les esprits,  
Il ne parla qu'en sage et jamais en prophète:  
Cependant on le crut et même en son pays.*

(Della sola Ragione sapiente interprete, / senza abbagliare il mondo rischiarendo gli spiriti, / egli parlò solo in veste di saggio e mai di profeta: / tuttavia fu creduto e nel suo stesso paese.) Nel 1786 fu pubblicato in Francia un *Compendio storico dei principali avvenimenti della vita di Confucio, celebre filosofo cinese*, raccolta di ventiquattro stampe con un ritratto di Confucio in fondo al quale erano riprodotti i versi citati. Essi scandalizzarono il bigotto redattore dell'*Année littéraire*, che aggiunse: « Quale veleno è contenuto in questa scritta! » Chiunque facesse allora l'elogio di Confucio, anche attribuendogli una forma di spiritualismo molto simile al deismo, come ha fatto Voltaire, finiva con l'essere un sovversivo nella misura in cui separava la morale dalle religioni dogmatiche e opponeva al profeta e al santo la perfezione del saggio.

Tale saggezza, di cui danno prova l'Imperatore e i mandarini letterati, spiega per Voltaire la perfezione della Cina. Di tutti i sinofili europei del XVIII secolo, Voltaire è in verità il più convinto. Certamente, molto prima di lui, in Inghilterra, in Olanda e in Francia, erano apparse svariate opere (l'*Ambassade* di Nieuhoff, *A letter to Cleomenes*, ecc.) che avevano lo scopo di esaltare il sistema cinese degli esami e dei concorsi, sistema che l'Europa, da lontano, poteva giudicare l'istituzione democratica per eccellenza. Nonostante che la nascita miracolosa del presunto antenato dell'imperatore Ch'ien-lung suscitasse un certo fastidio in Voltaire, tuttavia egli è pronto a perdonare ogni cosa all'« affascinante re della Cina », al principe-filosofo che governa le sue genti come un padre, e che recluta i suoi ministri attraverso il sistema del concorso. Riprendendo l'opinione di La Mothe Le

{ Vayer, Voltaire ammira il fatto che in Cina l'Imperatore debba essere « il primo pontefice », ma anche « il primo contadino » e soprattutto « il primo filosofo ». Visione idillica assai differente da quella che traspare dalla lettura di un contemporaneo di Voltaire, il letterato cinese Cheng Pan-ch'iao (1693-1765), che deplorava la miseria del popolo e il fatto che i letterati fossero spesso abili parlatori, null'altro, talvolta anzi una « piaga » pubblica. Ma ciò ha scarso rilievo per Voltaire, il cui intento è soltanto quello di demolire il sistema tradizionale dell'Occidente; ai suoi occhi la Cina, così come viene descritta dai gesuiti, rappresenta un universo paradisiaco che egli contrappone per tutta la vita alla nostra valle di lacrime: il mondo cristiano. L'atteggiamento spirituale che Voltaire assunse in seguito all'editto di tolleranza emanato in favore dei cristiani dall'imperatore K'ang-hsi non è molto conosciuto poiché i suoi *Mélanges* sono troppo poco letti. Durante tutta la sua vita, Voltaire tentò di schiacciare l'*Infâme* sotto il peso della Cina e la virtù dei Cinesi. Si confrontino in particolare gli *Entretiens chinois* e la sublime *Relation du bannissement des jésuites de la Chine*. Assai più polemico a questo proposito dello stesso Montesquieu, e anche meno prudente, dal momento che pubblica riflessioni che quest'ultimo teneva celate nei suoi *Pensées inédites*, Voltaire oppose instancabilmente al fanatismo cristiano la tolleranza dei principi cinesi, quella del grande imperatore Yong-cheng in particolare, « il più saggio e il più magnanimo », che per tale ragione espulse i cristiani dalla Cina: « Che cosa direste se io inviassi una schiera di bonzi e di lama nel vostro paese? Come li accogliereste? »

La cronologia cinese, pur essa, offre a Voltaire, e questa

volta con maggior fondatezza, un argomento decisivo contro il cristianesimo. Dopo Grozio nel 1642, gli uomini colti in Europa si pongono il problema dell'età del mondo. La cronologia dei Cinesi, convalidata dalle eclissi, metteva in grave imbarazzo i cattolici, facendo della Cina un paese piú antico della stessa Giudea. Il dibattito fu acceso, e le due posizioni divennero sempre piú rigide: Vossius sosteneva con accanimento le antiche origini della Cina, mentre l'abate Renaudot le negava con altrettanto ardore. *L'Essai sur les moeurs*, il *Dictionnaire philosophique*, le *Lettres chinoises*, e molti altri testi ancora, come l'A.B.C. finirono con l'imporre alla coscienza degli Europei l'idea per noi cosí banale, ma allora pericolosa e rivoluzionaria, che la storia della Cina smentisce clamorosamente la cronologia della creazione secondo la Genesi. Ora, non contento di diffondere in Europa l'idea che la civiltà cinese si impone nello stesso tempo per la sua antichità e per la sua originalità, Voltaire attribuisce all'Impero cinese una posizione preminente nell'*Essai sur les moeurs*. Mentre Bossuet continuava ancora a fondare la storia sul popolo ebreo e l'Impero romano (poiché Gesù era ebreo e la Chiesa è rimasta romana), per Voltaire la storia del mondo inizia con quella della Cina. Se paragoniamo l'insieme delle sue conoscenze alle nostre, certamente non possiamo piú accettare in blocco la sua argomentazione. Anche se non giungiamo a sostenere, come fa a esempio Kramer, che la storia incomincia con i Sumeri, non affermeremo piú che la Cina è piú antica delle civiltà mesopotamiche. Ma quest'antichità ormai incontestabile della civiltà sumerica conferma la tesi che Voltaire sosteneva a proposito della Cina, ossia che, a partire dal XVIII secolo, un uomo intelligente e colto non po-

teva piú accettare la storia dell'uomo secondo la Bibbia. Ora, in questo processo di radicale mutamento di prospettiva, la conoscenza della Cina fu piú importante della stessa scoperta dei popoli amerindi.

Tutta ciò che proveniva dalla Cina serviva allora ai « filosofi » per combattere le istituzioni o i costumi europei. Perfino nei romanzi orientaleggianti che proliferarono per tutto il XVIII secolo, e il cui valore letterario è discutibile, la Cina appare come un pretesto per satire contro i nostri comportamenti sessuali. L'arredamento cinese, allora in voga, stimola la sensualità. Si consideri in particolare l'*Angola* di La Morlière (1746). Come potrebbe la bella Zobéide resistere agli inviti dell'amore, in un *boudoir* arredato di salottini cinesi? In questo stesso periodo Crébillon figlio pensa di trasformare l'*Ecumoire* in romanzo pseudo-cinese, e di attribuirlo a Confucio. In tal modo, egli si prende gioco dei gesuiti, che considerano Confucio uno degli uomini piú virtuosi che abbia prodotto il mondo pagano! La tesi è questa: il matrimonio è una faccenda troppo seria perché si possa iniziare da esso; per essere felici nel matrimonio bisogna prima avere un'esperienza in campo sessuale; per quanto riguarda la cerimonia vera e propria, celebrata dalla Gran Scimmia, viene definita in modo altrettanto irriverente una scimmiettatura. I *Bijoux indiscrets* di Diderot non sono né piú né meno cinesizzanti di questo romanzo di Crébillon. Anche qui, ispirandosi all'esempio cinese, il « filosofo » propone ai suoi contemporanei un modello di vita sessuale piú morale di quello cristiano: una pratica sessuale fondata sulla biologia. Insieme al comportamento degli sposi, quello delle prostitute è l'altro importante problema della morale sessuale. Le *Lettres chinoises* del marchese d'Argens affron-

tano apertamente tale problema. La XXI Lettera (la citerò nell'edizione ampliata pubblicata all'Aja da Pierre Paupie nel 1755) tratta del matrimonio nei suoi rapporti con la prostituzione. Dopo aver ammirato il fatto che i Francesi violino pubblicamente il precetto religioso che impone loro una sola donna, il marchese d'Argens contrappone alle case parigine di tolleranza, che sarebbero « veri e propri luoghi sordidi », i « luoghi pubblici » di Pechino « dove si può andare in tutta tranquillità ». Se i Cinesi, per i quali la famiglia ha molta più importanza che in Francia, riescono a conservare la coesione familiare grazie al postribolo, perché, domanda il marchese d'Argens, i Francesi proibiscono queste case istituite da una regina come Bianca di Castiglia, che non si può certamente considerare uno spirito libertino? E perché, pur proibendole, di fatto le tollerano? Non è forse perché i magistrati francesi sono cristiani solo « esteriormente e in teoria », mentre lo sono ben poco « nel cuore »? Ecco come i romanzi cinesizzanti contribuirono a formare, per ciò che concerne il problema dell'amore, uno spirito critico e filosofico.

La Cina ha provocato, dunque, nel corso del primo ventennio del secolo XVIII, il sorgere di inquietudini metafisiche, mentre nel secondo ventennio essa ha offerto argomenti a quanti facevano il processo alle istituzioni politiche e religiose dell'Europa; ma è soprattutto ai fisiocratici, cioè agli economisti, che essa fornì validi spunti per le loro tesi tra il 1765 e il 1789. Così come la filosofia confuciana era stata al centro della disputa metafisica, allo stesso modo che la morale e la politica presumibilmente confuciane avevano costituito il perno della disputa politica e religiosa, al confucianesimo ancora una volta si ispirò la teoria fisiocratica. Non è un caso se Male-

branche fa dialogare il suo filosofo cristiano con un filosofo cinese pressappoco nello stesso periodo in cui Vauban propone a Luigi XIV di riformare l'economia della Francia. Infatti, l'autore della *Dîme royale* si rifà proprio a un'analogia, precedente esperienza cinese quando suggerisce a Luigi XIV di organizzare un censimento generale della popolazione del regno. In una Francia in cui pullulavano mendicanti e vagabondi, come avrebbero potuto i riformatori, informati dai racconti dei gesuiti, fare a meno di ammirare un paese come la Cina che appariva al riparo da questa piaga sociale, e ricercare lì le ragioni politiche o economiche di una società senza vagabondi? Ventiquattro anni dopo Vauban, nel 1731, Silhouette pubblicò l'*Idée générale du gouvernement et de la morale des Chinois*, per consigliare ai Francesi di uniformarsi alle idee confuciane, che si riassumerebbero secondo lui in questo principio della legge naturale, fondamento di tutte le leggi: *Non fare a altri ciò che non vuoi sia fatto a te*. Per un curioso equivoco sul titolo dell'opera di Quesnay, il *Despotisme de la Chine*, equivoco che continuerà con Tocqueville, si finge talvolta di considerare i fisiocratici sinofili come fautori della tirannia politica, e di quel *dispotismo del bastone* che divenne nel XVIII secolo la formula favorita dai sinofobi. Ciò che i fisiocratici intendono per *dispotismo*, è ciò che chiamano, in modo bizzarro, il *dispotismo legale*, espressione che significa soltanto, come spiegò Léon Cheinisse nella sua tesi del 1914 sulle *Idées politiques des Physiocrates*, il *dispotismo delle leggi*. L'accento non cade dunque su *dispotismo*, ma su *leggi*, e tutto dipende dallo spirito delle leggi alle quali i fisiocratici intendono conferire questo potere dispotico. Ora, queste leggi devono ispirarsi

all'ordine naturale confuciano. Secondo Quesnay, se la Cina continua a prosperare, è perché la sua storia illustra la legge naturale proclamata da Confucio. Dove, infatti, se non in Cina, si è mai visto un popolo dipendere esclusivamente dalla sua agricoltura? Poiché le dighe, l'irrigazione richiedono uno sforzo comune, può accadere che, riunendosi per formare una società, gli uomini, ben lontani dall'alienare una parte della loro libertà, come nella teoria roussoiana del *Contratto sociale*, si sono confederati soltanto per « estendere l'esercizio e il godimento di tutti i diritti » (Dupont de Nemours). Questo *ordine naturale*, i fisiocratici lo fondano sulla proprietà. Il principio di conseguenza legifera in modo legittimo soltanto se garantisce questo diritto. Supponiamo che il re si allontani dalla giustizia; che fare? Noi sappiamo che la dottrina confuciana afferma che ogni re che diventa tiranno decade dalla sua dignità per ridursi al rango di cittadino qualunque, di cui ci si può sbarazzare con qualunque mezzo, anche legale. I fisiocratici si proclamano confuciani, ma essi sono più rispettosi del potere costituito. Nel 1768, le *Ephémérides du citoyen* pubblicarono un testo di Mirabeau che riconosceva al cittadino il *diritto di protesta*, ma gli negava quello di *opposizione*. Nello stesso anno, Voltaire polemizzò aspramente con i fisiocratici nell'*Homme aux quarante écus*. Non è curioso vedere due scuole di sinofili combattere tra di loro sul senso delle parole di Confucio con la stessa violenza con cui cattolici e protestanti combattevano tra di loro sul senso di quelle di Gesù Cristo? Voltaire ha ragione in questo caso, e il confucianesimo un po' strano dei fisiocratici, che diedero a Quesnay l'appellativo di « Confucio dell'Europa », appare giustamente irritante. I fisiocratici ci ap-

paiono oggi curiosamente reazionari, proprio loro che si proclamavano riformatori, per il primato da essi accordato all'agricoltura; ma Turgot, che faceva parte di questa scuola, benché poco ortodosso, ha implicitamente corretto i loro errori nelle *Questions sur la Chine adressées à MM. Ko et Yang*.<sup>2</sup> Due ampie osservazioni che arricchiscono due delle *Questions*, una sul commercio del denaro, l'altra sul commercio in generale, testimoniano che quest'uomo fu molto attento al ruolo che svolgeva a quei tempi il capitalismo mercantile e industriale. Tutti i problemi che egli pose a proposito della Cina appaiono formulati in modo puntuale e pertinente. Se a essi fosse stata data una risposta chiara, senza tergiversazioni, non resterebbe nulla delle ipotesi di lavoro tanto care ai fisiocratici. Complessivamente, le *Questions* di Turgot à MM. Ko et Yang appaiono ancora come la più acuta critica delle stravaganti posizioni sinofile della scuola fisiocratica.

Spesso male informata, e quasi sempre acritica, questa sinofilia produsse per contraccolpo una vivace corrente sinofoba, che iniziò sin dalla metà del XVIII secolo, si trasformò in disprezzo per la Cina nel corso del XIX secolo, e ebbe fine soltanto nel 1949, quando, vittorioso infine del disordine e della corruzione, Mao Tse-tung divenne il presidente Mao.