

## *Considerazioni intorno all'universalità dei diritti umani\*\**

### *1. Cenni sulle origini filosofiche e sull'evoluzione storica del concetto "diritti umani"*

Storicamente i diritti umani nascono in un contesto ben preciso, quello della società europea, e si strutturano come una specificazione della dottrina del diritto naturale che, se ha le proprie origini ed un proprio sviluppo nel pensiero classico e medioevale, acquista un particolare rilievo e fondamento nel tardo Rinascimento e nel giusnaturalismo del XVII-XVIII secolo<sup>1</sup>. La determinazione dei diritti umani coincideva con la necessità di difendere l'individuo da una situazione politica che appariva violarli (l'assolutismo monarchico), nonché di giustificare la nuova forma di stato così come si stava costituendo nell'epoca moderna, su presupposti razionali autonomi<sup>2</sup>. Pertanto le dichiarazioni sono indubbiamente legate alle vicende socio-politiche (la nascita degli stati sovrani come stati di diritto) e socio-economiche (l'emergere di soggetti sociali portatori di istanze "rivoluzionarie" come la borghesia mercantile, finanziaria e industriale, e il proletariato industriale), ma non si potrebbero comprendere in maniera adeguata se si ponessero al di fuori di quel pensiero filosofico-politico (e giuridico) della modernità che va sotto il nome di giusnaturalismo e che fa da sfondo o presupposto alle stesse enunciazioni pubbliche<sup>3</sup>. I giusnaturalisti<sup>4</sup>, riprendendo le dottrine del pas-

\* Specialista in Istituzioni e tecniche di tutela dei diritti umani, Diplomata presso la omonima Scuola dell'Università di Padova, Anno Accademico 1991-92.

\*\* Sintesi della Tesi di specializzazione.

<sup>1</sup> Rimando alla voce "Uomo, Diritti dell'Uomo", in *Enciclopedia Filosofica*, Firenze, 1982, p. 514. Nella seguente opera si sono consultate anche le voci: Giusnaturalismo; Diritto Naturale; Giuspositivismo; Diritto Positivo.

<sup>2</sup> Per quanto riguarda l'evoluzione storica del concetto di diritti umani, la bibliografia è copiosa. Vedasi tra tutti J.J. VINCENSINI (a cura di), *Le livre des droits de l'homme*, Paris, 1985; G. MARSICO, *Profili storico-ricostruttivi del concetto di diritti umani*, in A.M. REVEDIN (a cura di), *Diritti dell'uomo e ideologie contemporanee*, Padova, 1988, pp. 249-295.

<sup>3</sup> Cfr. L. CASATI, *L'appello ai diritti umani nella morale cristiana*, in "Teologia", n. 17, 1992, p. 135.

<sup>4</sup> Il carattere "razionalistico" e "laico" delle dottrine giusnaturalistiche è diversamente accentuato

sato, insistono nell'attribuire ad esse un carattere soggettivistico e individualistico: il diritto si qualifica in primo luogo come "potere" e "facoltà" del singolo su specifici beni e condizioni. Tali teorie, pur con differenze intrinseche, sono accomunate da ciò che può dirsi contrattualismo, implicante la distinzione e l'antioriorità dello stato di natura rispetto a quello sociale e politico<sup>5</sup>. È dunque in siffatto contesto che si affermano i diritti innati, non fondati e preesistenti al patto intersocietario, radicati nella stessa essenza dell'uomo come soggetto individuale. Ne deriva che il potere dello Stato non è assoluto poiché deve riconoscere queste sfere intoccabili che appartengono originariamente all'umano. Esse sono conoscibili pienamente attraverso la ragione – considerata dai giusnaturalisti fondamento della convivenza perché "naturale" ad ogni uomo – ed hanno un valore universale, al contrario delle norme particolari regolanti la vita dei diversi raggruppamenti sociali, dipendenti invece dai singoli legislatori. I presupposti teorici sottostanti a tali eccezioni sono: in primo luogo che esista un'unica "natura umana" fonte di una ben precisa serie di diritti; secondariamente che la razionalità, strumento conoscitivo capace di cogliere l'universalità della prima, possa individuarli. L'idea di "natura" è intesa come il costitutivo immutabile e oggettivo dell'individuo, dal quale la *ratio* "deduce attraverso il procedimento logico-calcolante le istanze (...) che sono sostanzialmente la "libertà di fare" e l'autonomia dai condizionamenti sociali, in altre parole il potere del soggetto sulla realtà"<sup>6</sup>.

All'interno di questa visione, l'universalità dei diritti umani si innesta e discende dall'universalità della "natura umana": da essa derivano ai primi le caratteristiche dell'evidente assolutezza. Dalle premesse si può facilmente dedurre che, anche nella loro formulazione giuridica, i diritti umani non possono non coincidere con quelli innati compresi dalla ragione filosofica. L'ordine morale viene ad identificarsi con l'ordine giuridico. Tutte le Dichiarazioni dei diritti dell'uomo del XVIII secolo sono la codificazione delle leggi immutabili dell'intelletto e l'espressione di un processo civile che

dai singoli autori. Si possono annoverare nella suddetta scuola, oltre a Grozio, iniziatore più o meno consapevole (*De jure belli ac pacis*, 1625) i seguenti esponenti: Hobbes (*Elementi di legge naturale e politica*, 1640; *Leviatano*, 1651) – parte da premesse giusnaturalistiche, ma perviene ad un vero e proprio positivismo giuridico –; Spinoza; Locke (*Saggio sulla legge di natura*, 1664); Puffendorf (*De jure naturae et gentium*); Thomasio; Volff; Vattel e infine Rousseau (*Contratto sociale*, 1796). Si possono considerare tardi sviluppi del giusnaturalismo anche il pensiero di Kant (*Metafisica dei costumi*, 1794) e di Fichte (*Fondamenti del diritto naturale*, 1796). Cfr. *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, voce "Giusnaturalismo", Milano, 1991; cfr. *Enciclopedia Filosofica*, op. cit., pp. 1101-1102.

<sup>5</sup> Per Hobbes lo stato di natura è caratterizzato da una situazione di guerra perpetua. Per questo il patto ha luogo solo tra la moltitudine di individui che rinunciano allo stato di natura e si pongono sotto il potere del sovrano, svincolato da qualsiasi patto perché detentore della forza. Anche per Rousseau lo stato di natura rappresenta una condizione animale dove non esiste alcuna forma di associazione e di relazione. Il contratto si stipula tra il gruppo che rinuncia alla propria volontà particolare e il sovrano che è, però, il popolo stesso, il quale – in quanto detiene la volontà generale – legifera sul bene universale. Per la quasi totalità dei restanti esponenti lo stato di natura è "una forma di vita associata nella quale sono già riconosciuti alcuni diritti originari e incoercibili (vita, libertà, proprietà). Tuttavia, mancando ogni garanzia esterna a tutela di questi diritti, il rispetto di essi non è affatto sicuro. È necessario pertanto uscire dallo stato di natura e istituire un potere capace di garantire la convivenza e di rendere sicuri i diritti naturali (...). Questo potere nasce attraverso un patto mediante il quale gli uomini rinunciano alla libertà anarchica (...) e si limitano reciprocamente in vista della tutela dei diritti di ciascuno." (*Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, op. cit., p. 365).

<sup>6</sup> L. CASATI, *L'appello ai diritti umani ...*, op. cit., p. 141.

vede, come protagonisti, attori singoli e collettivi<sup>7</sup>. La società che essi vogliono formare non risulta più immagine di un ordine trascendente, ma è il risultato delle loro relazioni.

Nell'ottocento, pur affermandosi sempre più a livello politico e giuridico l'appello ai diritti dell'uomo, vanno in crisi le convinzioni di fondo che avevano dato a tali acquisizioni un fondamento naturale (e perciò universale). Viene messo sempre più in luce il carattere astratto e atemporale del pensiero giusnaturalista, mostrando come sia estremamente problematico il riferimento ad una "natura umana" considerata come immutabile ed avente in sé una serie di diritti individuabili con esattezza. Allo stesso modo, anche la razionalità perde la qualità di strumento conoscitivo invariabile, comune a tutti gli uomini. Viene evidenziata, al contrario, la storicità dell'uomo e della sua *ratio*, essendo entrambi sempre inseriti e condizionati da un particolare *habitus* culturale, sociale, politico, economico. Le critiche espresse hanno il merito di mettere in luce una connotazione sfuggita al giusnaturalismo, cioè quella di un soggetto che si vuol autocomprendere a priori rispetto alla concretezza della vita sociale. Infatti, quando si compilano i primi elenchi dei diritti umani, la società non viene considerata come luogo nel quale sia la persona che le sue necessità si determinano. Pertanto, i contenuti degli stessi, nel loro riferirsi generico ad una non meglio identificata natura umana, risultano astratti e deboli nel gestire la convivenza<sup>8</sup>.

Anche nel novecento la linea prevalente è quella che porta a sottolineare la contingenza come carattere fondamentale dell'esistenza e della ragione, e quindi l'impossibilità di determinare in maniera oggettiva ed universale la natura umana e i corrispondenti diritti dell'uomo (es. l'esistenzialismo, l'ermeneutica, la filosofia analitica). In campo filosofico si fatica sempre più a parlare di una morale oggettiva e quindi anche di diritti umani assoluti. Si verifica oggi, di conseguenza, una divaricazione netta tra la prospettiva filosofica – che in campo etico è andata sempre più verso il relativismo – e la prospettiva giuridica.

All'indomani della fine della seconda guerra mondiale, si faceva strada la "convincimento che, se si voleva evitare il ripetersi delle sciagure provocate dal nazismo, bisognava prendere coscienza dell'importanza del binomio pace-diritti umani e operare, nel dopoguerra, perché questo binomio divenisse il fine essenziale di tutti gli Stati, e della comunità internazionale nel suo complesso"<sup>9</sup>. In campo giuridico, dunque, la nuova produzione normativa, che si origina a partire dalla Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo del 1948, riprende alcuni dei principi del vecchio giusnaturalismo, in parte liberati dall'originario individualismo e accompagnati da concezioni provenienti dai Paesi costituenti allora il blocco socialista. La Dichiarazione del 1948 – che resta tutt'ora il manifesto fondativo e la pietra miliare di quanto viene elaborato

<sup>7</sup> Per un'analisi succinta del contenuto delle dichiarazioni del diciottesimo secolo rimando a A. CASSESE, *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Bari, 1988, pp. 19-23; G. GILBERTI, *Diritti umani. Un percorso storico*, Bologna 1990, cap. IV, V.

<sup>8</sup> Di contro, vi è comunque da dire che furono gli stessi illuministi – più o meno consapevolmente – ad introdurre la dimensione storica nel momento in cui si fecero promotori delle codificazioni dei diritti dell'uomo; dato che l'individuazione e la positivizzazione del loro contenuto dipende dal contesto in cui ciò avviene.

<sup>9</sup> A. CASSESE, *I diritti umani ...*, op. cit., p. 24.

nella “fucina” Nazioni Unite nel vasto campo dei diritti umani – è senz’altro il frutto di più ideologie e divergenti concezioni della politica internazionale, ma non di altrettante culture se con il termine s’intende la “disposizione ad affrontare la realtà che si costituisce negli individui in quanto membri di una società storicamente determinata e determinantesi”<sup>10</sup>. Nondimeno, la nuova Carta dei diritti resta un parametro in base al quale è possibile delegittimare il comportamento degli stati<sup>11</sup>. I redattori non pretendevano neppure di raggiungere un consenso dottrinale o di riconciliare le divergenze filosofiche o culturali. In un certo senso, i dubbi vennero messi da parte nel momento in cui la Dichiarazione venne adottata: le perplessità dei giuristi sull’utilità di affrontare insolubili *querelles* filosofiche han fatto sì che prevalesse un certo pragmatismo, indotto anche dall’urgenza di garantire la dignità dell’uomo uscendo dalle barbarie della guerra. Ne è un esempio il rifiuto, da parte della Commissione diritti umani, durante la dodicesima sessione svoltasi a Ginevra dal due al diciassette dicembre 1947, di diffondere un rapporto preparato dall’Unesco, introdotto da J. Maritain, nel quale diversi uomini di cultura richiamavano l’attenzione sui problemi teorici sollevati dalla elaborazione di una Dichiarazione universale dei diritti dell’uomo – secondo i filosofi consultati, erano pochi i diritti validi universalmente<sup>12</sup>.

La problematicità dei diritti umani come concetto universale riemerge quando ci si pone fuori del contesto culturale che ha originato la nozione. Emblematico, a questo riguardo, è il percorso di Raimundo Panikkar.

## 2. È universale il concetto dei diritti dell’uomo?

Così suona il titolo di una relazione tenuta da Raimundo Panikkar nel 1982<sup>13</sup>. L’autore, probabilmente anche a causa delle sue origini – la madre spagnola era di religione cattolica, il padre indiano seguiva i dettami dell’induismo –, si è sempre occupa-

<sup>10</sup> T. TENTORI, *Antropologia culturale*, Roma, 1987, p. 13.

<sup>11</sup> Cfr. A. CASSESE, *I diritti umani ...*, op. cit., p. 41 e ss.

<sup>12</sup> Cfr. A. VERDOODT, *Naissance et signification de la Déclaration Universelle des Droits de l’homme*, Louvain-Paris, 1964. L’autore nel capitolo secondo dove analizza le tappe preparatorie della Dichiarazione e si occupa, dunque, delle singole sedute, in relazione alla presentazione del documento dell’Unesco scrive: “C’est encore M. Dehousse – rappresenta il Belgio – qui met ses collègues en garde contre un rapport de l’Unesco sur les fondements d’une Déclaration internationale des droits de l’homme. (...) Cet ouvrage reprend l’exposé qui fut adressé, a titre individuel au cours de l’année 1947, à diverses personnalités des nations membres de l’Unesco, afin de solliciter leur avis sur les problèmes théoriques que soulève la rédaction d’une Déclaration internationale des droits de l’homme. Il reproduit un certain nombre de réponses reçues et les conclusions qu’un comité de l’Unesco en tira. En raison d’un accord entre les Nations unies et l’Unesco, ce comité demanda dès l’été 1947 de faire distribuer de larges extraits de son travail à la Commission des droits de l’homme dans l’espoir de faciliter la recherche d’une entente. Mais M. Dehousse s’y oppose. Il s’agit, dit-il, d’un travail qui ne fut pas demandé à l’Unesco. Il est de nature à créer des malentendus (...). M. Hodgons – australiano – est du même avis (...) parce qu’il n’est pas d’accord avec les idées exprimées par l’Unesco (...). En conséquence on décide de ne pas reproduire pour distribution le rapport de l’Unesco” (pp. 62-63).

<sup>13</sup> Il testo dell’intervento è apparso per la prima volta in “Diogéne”, n. 120, 1982, pp. 87-115. La traduzione italiana (basata sulla versione uscita per la rivista “Interculture”, Cahier 82-83, gennaio-marzo 1984, pp. 3-26) si trova in “Volontari e Terzo Mondo”, n. 12, 1990, pp. 24-48.

to dei rapporti tra culture e religioni diverse tanto da essere considerato uno dei principali esperti di studi interculturali<sup>14</sup>.

Per Panikkar l'esistente non è riducibile ad *unum*, bensì è relazione armoniosa che rende possibile l'esserci del *totum* nella parte, superando qualsivoglia frattura e dicotomia (tra pensiero ed essere, tra teoria e prassi, tra umano e Divino, tra Divino e cosmico, tra individuo e mondo, ecc.). L'Autore rifiuta l'universalità – intendendosi con essa, da un punto di vista logico, ciò che si può predicare dei molti<sup>15</sup> –, perché teoreticamente l'idea è incompatibile con le premesse pluralistiche del suo sistema. Nella sintesi del Nostro la tensione universalistica diventa una nuova forma di monismo, avente in sé la pretesa di riportare ad unità tutte le espressioni dell'umano, resa tanto più forte dal potere di chi la propone e la sostiene. Se l'esigenza di giungere ad un'immagine unificata dell'esistente è legittima, allo stesso tempo l'Autore dichiara simile obiettivo non raggiungibile per mezzo degli strumenti messi a disposizione dal *logos* – e in primo luogo dal concetto – poiché l'universalità accessibile per questa via non può cogliere la struttura fondamentale della realtà.

Panikkar si interroga sui diritti umani lasciandosi guidare da una successione di domande: i diritti umani sono ancora un simbolo forte, tale da suscitare comprensione e accordo? Si può estrapolare il concetto diritti umani dal contesto storico-culturale che l'ha prodotto? Può, esso, diventare un simbolo universale, o è un modo di salvare l'*humanum*? Un'altra civiltà – diversa da quella che li ha generati – possiede l'idea di diritti umani?

La prospettiva all'interno della quale egli situa la propria analisi vuole essere, per quanto ciò sia possibile, trans-culturale: l'obiettivo è di verificare se la nozione di diritti dell'uomo, nel significato che di essa dà la Dichiarazione del 1948 – frutto per l'autore di un dialogo parziale e limitato rispetto alle culture esistenti nel mondo –, sia universale.

Per Panikkar è indubbio che la risposta all'interrogativo risulti negativa. Secondo l'Autore bisogna prendere coscienza che il concetto di diritti dell'uomo, espresso nella Dichiarazione, è un prodotto dell'Occidente e solo all'interno di quel contesto particolare esiste il valore in questione. I tre postulati filosofici alla base della Dichiarazione – una natura umana universale comune a tutti i popoli, conoscibile attraverso la ragione ed essenzialmente differente dal resto del reale; la dignità dell'individuo, dife-

<sup>14</sup> Raimundo Panikkar ha pubblicato più di una trentina di opere e molti articoli sulla storia delle religioni, la teologia, le relazioni fra le varie culture. Egli è nato a Barcellona ed è laureato in chimica, filosofia e teologia. Ha tenuto corsi e lezioni in molte università europee, asiatiche ed americane. Dal 1967 al 1971 è stato professore di Storia delle religioni all'università di Harvard e dal 1971 al 1987 ha insegnato Filosofia della religione e Storia delle religioni all'università di California, a Santa Barbara. Ora vive a Tavertet (Barcellona) dove ha fondato un centro studi chiamato *Vivarium* con l'obiettivo di creare occasioni d'incontro tra appartenenti a culture diverse. Tra le sue opere apparse in italiano: *Maya e Apocalisse*, Roma, 1966; *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Roma, 1985; *Il dialogo intrareligioso*, Assisi, 1988; *La torre di Babele*, San Domenico di Fiesole, 1990. L'unico testo dedicato alla presentazione e all'approfondimento del "sistema" teoretico di Panikkar è quello scritto da Achille Rossi (*Pluralismo e armonia*, Città di Castello, 1990).

<sup>15</sup> L'universale in senso logico è stato definito da Aristotele nei seguenti termini: "Chiamo universale ciò che per natura si predica di più cose, chiamo invece particolare ciò che non si predica di più cose" (ARISTOTELIS, *De interpretatione*, 7, 17 a 39 ss.). Rimando al volume secondo della collana G. REALE, *Storia della Filosofia antica*, Milano, 1983 (voll. 5).

sa dinanzi alla società e allo stato proprio dall'affermazione dei diritti umani; l'ordine democratico, al cui interno ogni individuo ha uguale importanza e responsabilità godendo della stessa autonomia (le limitazioni si impongono solo nel caso in cui le libertà e i diritti di uno compromettano quelli di altri: in simile situazione vale il principio della maggioranza) –, in una lettura transculturale risultano decisamente depauperati e sono accettabili nel momento in cui non si considerano universali, ma criticabili qualora analizzati nella prospettiva di altre civiltà.

Dal punto di vista transculturale, pertanto, nessun concetto è universale perché per essere tale, afferma Panikkar, dovrebbe eliminare tutti gli altri contraddittori rispetto ad esso e, nello specifico dei diritti umani, costituire il punto di riferimento per qualsiasi problematica concernente la dignità umana.

Voler estendere una concezione ad altre culture, diverse da quella che l'ha originata, potrebbe essere un segnale pericoloso di una nuova forma di colonialismo. Così, il ritenere acquisito che senza il riconoscimento dei diritti umani – per altro già formulato dai governanti – la vita sarebbe priva di senso e caotica, proverrebbe dalla stessa mentalità che sosteneva la necessità dell'unico Dio, dell'unico Impero, dell'unica Religione. Di conseguenza, non si tratta di tradurre semplicemente il concetto dei diritti dell'uomo in altre culture, facendo un'operazione di estrapolazione e di implementazione, ugualmente dannose e ingiustificate. La strada da seguire è un'altra. Si deve cercare di individuare un "equivalente omeomorfo", cioè qualcosa che in un contesto mutato risponda alla stessa funzione svolta dai diritti umani nella società occidentale.

All'interno della nuova prospettiva il filosofo recupera la Dichiarazione, considerata però non più universale, ma frutto di una determinata civiltà che ha subito una particolare evoluzione storica, che è segnata da un notevole livello di sviluppo industriale e tecnologico, che considera fondamentali i tre presupposti filosofici prima analizzati (natura umana, dignità della persona, ordine democratico).

Per arrivare a raggiungere l'equivalente omeomorfo, è indispensabile esercitarsi nell'arena del dialogo, condotto non tra individui, ma tra culture. L'operazione da compiere è ardua: tentare di costruire dei ponti tra sponde lontane cercando di accogliere una tradizione servendosi di strumenti propri di un'altra, non legata storicamente alla prima. Questo è il compito "dell'ermeneutica diatopica": "stabilire come il *topos* di una determinata cultura possa comprendere le idee non forgiate da essa"<sup>16</sup>.

Il percorso dell'indagine è molto articolato, snodandosi all'interno di campi separati che, tuttavia, convergono.

Alcuni passaggi di questo itinerario sono particolarmente affascinanti.

Innanzitutto la distinzione posta tra individuo e persona, in relazione al presupposto filosofico inerente la dignità umana. L'individuo si trova ad essere solo un'astrazione di alcuni aspetti della persona costituente, invece, il tessuto che gli sta attorno e lo sostiene. Usando l'immagine proposta da Panikkar, l'individuo risulterebbe il "nodo", la persona la "rete". In tale dimensione i diritti non possono essere individua-

---

<sup>16</sup> RAIMUNDO PANIKKAR, *È Universale il Concetto di Diritti dell'Uomo?* in "Volontari e Terzo Mondo", n. 12, 1990, p. 26.

lizzati, sia perché il “nodo” acquista significato dalla “rete”, sia perché si può oltraggiare il diritto della persona anche senza coinvolgere l’individuo. Il non poter separare la natura umana dall’intera realtà induce, inoltre, a ritenere i diritti dell’uomo espressione di un antropocentrismo lesivo dei diritti del cosmo.

Un altro punto chiave si riferisce alla relatività come via intermedia tra relativismo agnostico e assolutismo dogmatico, tramite per avviare la comunicazione tra civiltà.

Interessante è poi il tentativo di far emergere l’equivalente omeomorfo dei diritti dell’uomo nel contesto classico indiano. Il risultato è significativo per due ordini di motivi: primariamente perché l’autore si sforza di applicare i principi suesposti; secondariamente perché emerge come trovare l’equivalente sia diverso dal “tradurre” e possa addirittura condurre a significati diversi.

La nozione indiana di *dharma* accoglie un significato plurimo, essendo ciò che mantiene, conferisce coesione, dà forza al cosmo intero. Il carattere *dharmico* o *adhar-mico* di una cosa, di un’azione si stabilisce in riferimento all’insieme del complesso teo-antropocentrico della realtà. Di riflesso lo *svadharma* è il *dharma* che riguarda tutti gli esseri e per Panikkar potrebbe costituire l’equivalente omeomorfo del concetto dei diritti umani.

Ma in tale ambito l’individuo deve trovare il proprio posto in rapporto alla società, al cosmo, al mondo trascendente, non costituendo più il punto di partenza. L’Occidente, allora, per ottenere una società giusta insiste sulla nozione dei diritti dell’uomo; l’India, per ottenere un ordine *dharmico*, preme sulla nozione di *svadharma*.

Dalla concezione indiana discendono alcune conseguenze: i diritti dell’uomo non devono essere considerati assoluti o entità oggettive e non si riferiscono al solo uomo individuale. Essi riguardano pure lo sviluppo cosmico, diventando anche doveri – “il genere umano ha il diritto di sopravvivere soltanto se si assume il dovere di salvaguardare il cosmo”<sup>17</sup> – e, tra loro, formano un tutto armonioso, determinato dalle reciproche relazioni.

Per l’Autore, di conseguenza, la nozione dei diritti dell’uomo è soltanto una delle “finestre” attraverso cui una cultura specifica è giunta alla visione di un ordine umano giusto per gli individui che vi sono coinvolti. Resta un modo di vedere tra tanti. In tal guisa, se per l’Occidente “giusto” è il sistema democratico, per l’Oriente può esserlo quello gerarchico, al cui interno l’ordine assume una valenza dissimile e il singolo ha significato in relazione al tutto. Ovviamente chi vive dentro una cultura non vede la “finestra” e scambia la parte per l’intero: “i diritti dell’uomo sono universali se li si contempla dalla posizione in cui si trova la cultura occidentale moderna, ma non sono universali se li si osserva dall’esterno”<sup>18</sup>. Perché ognuno diventi consapevole che ciò che vede è solo una parte dell’insieme, simile e diversa da quanto appare da un’altra prospettiva, è indispensabile – come già si è detto – l’aiuto di una differente cultura. La soluzione sta in quello che Panikkar definisce un “sano pluralismo”, non solo cultu-

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 45.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 41.

rale ma anche sociale, economico, politico che permetta di allargare il proprio punto di vista e prendere coscienza dell'esistenza di una molteplicità di finestre.

Ma, a differenza del "concetto", può il "simbolo" dei diritti umani – di natura polivalente – essere universale?

La risposta è positiva, nel senso che solo valori collettivi dotati di un'espressione culturale sono umani, cioè appartengono all'uomo in quanto tale. Panikkar individua la principale novità della Dichiarazione nell'affermazione secondo cui qualsiasi essere umano è dotato di diritti inalienabili che tutti devono rispettare: in relazione a simile enunciazione il filosofo considera l'individuo positivo rispetto alla persona, perché è il fatto stesso di essere nato che costituisce il fondamento del simbolo universale dei diritti dell'uomo.

Ma la risposta allo stesso quesito è pure negativa poiché ogni civiltà esprime il proprio senso dell'*humanum*, attraverso concetti e simboli che appartengono alla singola tradizione: "(...) la filosofia ci fa prendere coscienza che nessuno ha un'accesso a tutta la gamma dell'esperienza umana universale. Possiamo giungere ad una conoscenza della totalità solo indirettamente e secondo una prospettiva limitata (...). Il nodo del problema sta proprio qui. Non possiamo che mirare al *totum* e, tuttavia, spesso dimentichiamo che ciò che vediamo è la *pars*, che noi prendiamo *pro toto*"<sup>19</sup>. Tra la "verità" e la sua espressione, c'è sempre uno scarto, una differenza.

La condizione in cui versa la cultura del mondo moderno è, a detta dell'Autore, tragica perché lo slancio d'infinito, l'impulso ad oltrepassare tutti i limiti, la tensione a divenire "universale" fa sì che al suo interno si origini "un cancro autodistruttore": "è il dinamismo stesso della sua crescita insaziabile che (la) farà perire (...). La sete d'infinito dell'uomo diviene un desiderio di universalità che invade tutto il campo dell'*humanum*. Così si è arrivati ai limiti della terra e dell'uomo, ma non ci si può fermare. Ciò che è limitato non può sostituire uno slancio infinito e ogni pretesa di assoluto scoppia, più o meno violentemente, nel regno del relativo"<sup>20</sup>. Il rifiuto dei concetti globali e di quanto si vorrebbe imporre univocamente sui particolari non significa l'accettazione degli ultimi come altrettanti assoluti, perché si uscirebbe da una prospettiva monista per adottarne una dualista, sorretta da un impianto teorico ugualmente aggressivo nei confronti del pluralismo. Quest'ultimo non è infatti esplicitabile come pluralità di sistemi giustapposti, bensì come "armonia complessa" che può realizzarsi se ognuno, sia individualmente che come appartenente ad un gruppo più vasto, "trova" il proprio centro e scopre che esso "è anche concentrico con gli altri centri"<sup>21</sup>. In termini mutati, non si tratta tanto di decentralizzazione quanto di "vera centralizzazione", raggiungibile se ci si immagina come "persona", ovvero relazione, "in modo che (...) in ognuno convergano tutti i fili dell'intersoggettività e anche dell'oggettività"<sup>22</sup>. Il passaggio dal "nodo" alla "rete" avviene tramite il duplice movimento di "concentrazione" (permettendo il recupero dell'identità) e di "espansione" (per allargarsi sul mondo circostante).

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> R. PANIKKAR, *La torre di Babele*, op. cit., p. 154.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 158.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 159.



È evidente che entrambe le dimensioni debbono potersi attuare nella vita poiché “è necessario un dialogo dialogico. Tale dialogo dialogico, che differisce dal dialogo dialettico, si fonda sul presupposto che nessuno può accedere all’orizzonte universale dell’esperienza umana, e che solo evitando di postulare unilateralmente le regole di un incontro, l’uomo può avanzare verso una comprensione più profonda, più universale, di se stesso e, attraverso di essa, avvicinarsi alla propria realizzazione”<sup>23</sup>.

In uno sguardo d’insieme, la riflessione si può dunque dividere in due momenti tra loro collegati. L’uno che tende a scardinare i presupposti universali dei diritti umani proclamati dalla Dichiarazione del 1948 evidenziando come essi siano frutti di una determinata tradizione (quella occidentale), legata ad un certo progresso industriale e ad un preciso pensiero filosofico per il quale l’individuo costituisce il bene più prezioso. In questa, che potremmo definire come *pars destruens*, Panikkar delimita le frontiere del concetto “diritti umani”, dato che qualsiasi formulazione di un’idea o di un problema è sempre culturalmente determinata. Ma fermarsi a questo livello sarebbe poco fecondo sia perché si arriverebbe solamente a constatare che ogni cultura essendo diversa, produce frutti per se stessi diversi; sia perché l’internazionalizzazione dei diritti umani, seguita alla Dichiarazione del 1948, è uno degli elementi positivi che caratterizza la comunità internazionale degli stati e dei popoli. Ciò che si deve superare è l’universalismo astratto, ma anche il relativismo che chiude ogni civiltà in se stessa. Si inserisce qui, allora, la *pars costruens*: la necessità di comprendere come un’altra cultura possa soddisfare un bisogno equivalente – nel caso specifico dei diritti umani si tratterà di evidenziare come si possa salvaguardare la dignità e con quali strumenti. Non si deve togliere validità all’esistente, bensì tentare la riformulazione dei presupposti limitati che lo hanno generato, per aprirlo a contenere l’apporto proveniente da altri orizzonti di senso. Simile operazione non comporta solamente la traduzione in altri codici linguistici degli stessi concetti, ma l’elaborazione di nuove domande.

La questione dei diritti umani in relazione alle diversità culturali esistenti si può infatti indagare a partire da due distinte angolature del problema: la prima della relativizzazione contestuale e la seconda della relativizzazione radicale<sup>24</sup>.

Se il presupposto iniziale è quello di assegnare al concetto di diritti umani il ruolo di “referente transculturale”<sup>25</sup>, rintracciabile in tutte le civiltà, allora, in una simile prospettiva, si cercherà di vedere come popoli diversi percepiscano gli stessi diritti, ovvero quale traduzione venga data di essi nei singoli contesti. Siffatta operazione non affronta però il problema fondamentale che si origina dal domandarsi se le culture abbiano oppure no una base comune che sorregga la dignità umana e l’ordine sociale. Affidandosi a tali presupposti, si rischia di ridurre l’*humana dignitas* all’unico punto di vista del diritto occidentale e della giustizia, escludendo altri insiemi di riferimenti ugualmente dotati di senso. Più interessante è il secondo approccio, quello della relativizzazione radicale.

<sup>23</sup> R. PANIKKAR, *Il dialogo intrareligioso*, op. cit., p. 194.

<sup>24</sup> Si veda R. VACHON, *Diritti dell’uomo e punto di vista asiatico*, in “Volontari e Terzo Mondo”, n. 12, 1990, pp. 17-23.

<sup>25</sup> Cfr. la riflessione specifica di R. Panikkar sui diritti umani.

### 3. *L'universalità dei diritti umani e il pluralismo culturale dal punto di vista dell'antropologia giuridica*

L'antropologia giuridica evidenzia i meccanismi che regolano il comportamento della società, privilegiando l'aspetto giuridico. Poiché il diritto non è un dato dai contorni immutabili, ma un modo di pensare i rapporti sociali, ogni comunità umana giuridicizza certe regole e atteggiamenti già inclusi in altri sistemi di controllo (quali ad esempio la religione e la morale). È questo l'assunto di partenza al quale, Norbert Rouland<sup>26</sup>, fa seguire l'analisi dei parallelismi tra la concezione del diritto e quella dell'universo in connessione a distinti orizzonti culturali<sup>27</sup>. Lo studioso francese individua tre archetipi nei quali pensiero giuridico e religioso si specificano: l'identificazione, la differenziazione, la sottomissione.

Il primo modello è rinvenibile nella originaria visione dell'estremo Oriente (vd. Cina antica). L'universo è inteso come un'infinità di mondi, nei quali i contrari si combinano senza esclusioni, governandosi spontaneamente. Lo stesso vale per l'individuo, dato che Confucio postula l'identità tra ordine cosmico e umano. Di conseguenza, la funzione del diritto – nell'organizzazione comunitaria e nei rapporti interindividuali – non è mai impositiva.

La differenziazione, secondo paradigma, si può utilizzare per afferrare il sistema giuridico e religioso dell'antico Egitto e dell'Africa animista. Il mondo è il risultato transitorio di una creazione che precede il *caos*, ove l'uomo gioca un ruolo fondamentale. Attraverso i riti e la divinazione, egli collabora con le forze dell'invisibile per far trionfare l'ordine. La formazione dell'universo è intesa come un processo continuo e quindi l'essere umano non può ridursi all'individuo, perché la sua esistenza sarebbe troppo limitata. Più precisamente, egli è simultaneamente portatore dei propri antenati e dei propri discendenti. In questo ambito in cui il singolo si situa in relazione al gruppo, le diversità costituenti la struttura comunitaria, sono considerate complementari. Le legislazioni uniformi, al contrario, vengono recepite come mezzi per distruggere l'unità.

Le società originantesi all'interno dei primi due archetipi e definibili autocentrate, obbediscono ad una logica che le fa essere responsabili di se stesse. Nel loro ambito, l'individuo può possedere statuti variabili, dipendenti dai ruoli che egli esercita nel tessuto collettivo. Dio, nell'accezione occidentale del termine, non esiste poiché si esprime nelle singole forze creatrici. Ugualmente il concetto di "persona giuridica": l'universo non è infatti un insieme di esseri, bensì un complesso di funzioni che li determinano.

Giustificate dal paradigma della sottomissione, sono invece quelle organizzazioni comunitarie che delegano ad una autorità esteriore: l'individuo sottostà ad un potere che gli viene dal di fuori. L'Occidente cristiano e il Mondo islamico si situano in questo panorama semantico.

<sup>26</sup> Cfr. N. ROULAND, *Anthropologie juridique*, Paris, 1988. L'Autore fa parte del Laboratorio di Antropologia Giuridica della Sorbona, coordinato da M.Alliot, E. Le Roi, e dallo stesso Rouland.

<sup>27</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 401-407.

Nell'Islam la legge continua ad essere identificata con Dio: Egli l'ha rivelata attraverso il suo Profeta e nel Corano. Essa si impone a tutti, compresi i detentori del potere politico.

Nel mondo cristiano l'autorità che fonda la norma non è più Dio, ma lo Stato, al quale tutti i cittadini si devono sottomettere. Qui si origina il diritto che, trasformando la società, crea un mondo migliore. Poiché la coerenza del sistema non viene da un'interazione reciproca degli elementi, ma da leggi imposte dall'alto, i gruppi diventano ostacoli per la realizzazione dello stato formato da individui autonomi ed uguali. L'archetipo della sottomissione sembra dunque isolare, in modo radicale, le società moderne da quelle tradizionali.

La rassegna veloce dei tre archetipi è sufficiente per sostenere come la relativizzazione contestuale presenti dei limiti. L'impiego di categorie e termini giuridici occidentali per analizzare dei sistemi tradizionali, può dar luogo a fraintendimenti. È dunque indispensabile accogliere le creazioni delle culture autoctone<sup>28</sup>: in un secondo tempo sarà possibile decidere se la civiltà analizzata possieda degli equivalenti al sistema normativo occidentale<sup>29</sup>.

In antropologia giuridica, l'oggetto della comparazione presuppone che siano rispettate, sul piano metodologico, certe condizioni preliminari che, come già evidenziato, si riferiscono alla collocazione e al ruolo del diritto nelle società confrontate. Per alcuni studiosi della materia esistono tre dimensioni alle quali si deve rifare qualsiasi quadro sinottico transculturale, tenuto conto che ogni comunità si avvale e di un diritto "gènèral", e di un diritto "concret".

La prima consta nell'estensione del campo d'azione proprio della teoria generale; la seconda sta nel grado di limitazione inferito dall'insieme più vasto all'autonomia dei membri; la terza nell'intensità dei legami che uniscono i due livelli.

La natura della comparazione deve ugualmente salvaguardare due principi. Il primo considerante i sistemi ai quali i singoli elementi appartengono; l'altro il funzionamento interno agli stessi. Considerando quest'ultimo, va rilevato che esso risulta facilmente realizzabile se il paragone viene fatto tra insiemi che obbediscono allo stesso modello culturale. Il problema appare viepiù complesso se ad essere relazionati sono complessi culturali strutturati su logiche differenti. Si tratterà di passare dalla media-

<sup>28</sup> Per avere un'idea di cosa ciò possa significare rimando alle comunicazioni scritte presentate dalle Organizzazioni Non Governative - che rappresentano i popoli autoctoni presso la Commissione di diritti umani, la Sottocommissione per la lotta contro la discriminazione e per la protezione delle minoranze, i Comitati originatisi a seguito della ratifica di Convenzioni da parte degli Stati - all'interno del laboratorio costituito dalle Nazioni Unite e in primo luogo presso il *Working Group* sui popoli indigeni. Qui cito soltanto un documento fatto pervenire al Comitato per i diritti economici, sociali e culturali dal *Conseil des points cardinaux* alla sessione svoltasi dal 15 gennaio al 2 febbraio 1990. Gli autoctoni si riferiscono all'articolo 6,1 del Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali ("Gli stati parti del presente Patto riconoscono il diritto al lavoro, che implica il diritto di ogni individuo di ottenere la possibilità di guadagnarsi la vita con un lavoro liberamente scelto od accettato, e prenderanno le misure appropriate per garantire tale diritto") e alla luce di quanto esso stabilisce contestano la concezione europea del lavoro basata sul tempo pieno. Essi chiedono che lo Stato prenda in considerazione altre forme di lavoro rispettose della libertà personale, introducendo dei criteri soggettivi. In origine questi autoctoni vivevano di attività stagionali diversificate.

<sup>29</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 174 e ss.

zione a ciò che Panikkar definisce “l'equivalente omeomorfo”: la similitudine tra concetti o istituzioni sarà dedotta principalmente dai loro equivalenti funzionali.

In buona sostanza, il processo appena descritto è rivelatore di quanto definito all'inizio come approccio basato sulla relativizzazione radicale: in una situazione di pluralismo, i popoli, non solo rispondono diversamente alle stesse esigenze, ma esprimono anche domande diverse. Chi si pone all'interno di questa corrente di pensiero, non nega che i diritti dell'uomo abbiano una dimensione transculturale, ma non ne fa un concetto che trascende la pluralità delle culture.

Uno dei grandi pericoli per l'antropologia culturale è quello dell'etnocentrismo che porta a considerare un'altra società in funzione delle proprie categorie ideali<sup>30</sup>. Tuttavia, al giorno d'oggi due percorsi opposti conducono ad errori gravi per il futuro. Infatti, lottando contro tutte le discriminazioni si rischia di pronunciarsi a favore della scomparsa dei particolarismi e per un'assimilazione reciproca – e ad avvantaggiarsi di ciò sarebbero sempre i più forti da un punto di vista culturale ed economico. Al tempo stesso il rispetto esasperato dei particolarismi può condurre al riapparire di classificazioni discriminatorie. La prospettiva antropologica corretta è quella che riconosce a ciascuna cultura il diritto ad un'autonomia relativa in rapporto alle altre, raggiungibile attraverso uno sforzo reciproco per fissare dei confini<sup>31</sup>.

Le Nazioni Unite devono, pertanto, combinare l'insistenza sull'universalità con un approccio più creativo, più aperto, più sensibile ai cambiamenti, alle diversità delle culture. Norbert Rouland esprime tutto ciò nella categoria del *droit prospectif*, indicante il diritto capace di recepire la mentalità tradizionale e non solo il modello occidentale. Attraverso esso, si accoglie l'esigenza di un diritto “modello” – segnato dal carattere flessibile e non imperativo delle norme – invece che di un diritto “sanzione”, un diritto in grado di trovare un equilibrio tra lo stato e la comunità pluralista. Nella pratica la nuova produzione normativa, anche se costituente il Codice Universale dei Diritti Umani, dovrà essere integrata nella realtà che la accoglie. L'obiettivo è quello di partire dal distinto, per arrivare all'universale rifiutando l'uniforme.

#### 4. *L'universalità dei diritti umani e il pluralismo culturale in una prospettiva etico-filosofica*

Nel corso dell'esposizione, si è detto varie volte come sia problematico basare l'universalità dei diritti umani sul concetto di una presunta “natura umana”, per le fon-

<sup>30</sup> Sempre secondo N. Rouland, l'antichità – specialmente greca e romana – non fu razzista e raramente xenofoba, ma fu profondamente etnocentrica: i valori e le istituzioni di interesse non potevano essere che greche o romane.

<sup>31</sup> “Finché le culture si considerano semplicemente come diverse, esse possono sia ignorarsi a vicenda, sia desiderare il dialogo. In entrambi i casi possono minacciarsi o anche attaccarsi, ma senza compromettere veramente le loro rispettive esistenze. La situazione si fa diversa quando alla nozione di una diversità riconosciuta dalle due parti subentra, presso una delle due, il sentimento della sua superiorità, fondato su rapporti di forza, e quando il riconoscimento positivo o negativo della diversità delle culture cede il passo all'affermazione della loro disuguaglianza in termini di valore” (p. 10); “(...) come ci insegna l'e-

date critiche a quest'ultima mosse da più fronti. I redattori della Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo ne erano consapevoli. Il primo articolo originariamente proposto al Comitato di redazione da René Cassin così recitava: "*Les etres humains tous membres de la meme famille sont libres, égaux en dignité et en droits et doivent se regarder comme des freres*"<sup>32</sup>. Tale enunciazione, successivamente discussa, subì nell'arco dei lavori delle modificazioni<sup>33</sup>. Nel corso della terza sessione della Commissione diritti umani l'articolo divenne: "*Tout les etres humains naissent libres et égaux en dignité et en Droits. La nature les dote de raison et de conscience et ils doivent se comporter entre eux dans un esprit de fraternité*". Tuttavia in riferimento all'apparire dell'idea di natura si verificò una frattura tra la tesi sostenuta dal delegato cinese, deciso a sopprimerla, e quella dell'esponente libanese, in posizione difensiva. Il confronto all'interno dell'assise si fece serrato finché – soprattutto in seguito agli interventi molto sensati di M. Chang – si optò per l'eliminazione del riferimento alla natura<sup>34</sup>, accantonando in tal modo tutti i problemi teorici ad essa connessi. L'ultima versione dell'articolo è divenuta, come si sa, la seguente: "Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti. Essi sono dotati di ragione e di coscienza e devono agire gli uni verso gli altri con spirito di fratellanza". Se ne può dedurre che l'espressione "dotati di ragione e di coscienza" non implica la definizione aristotelica di animale razionale, e neppure quella cartesiana di *res cogitans*. Il senso è piuttosto quello di indicare l'origine comune degli uomini<sup>35</sup>.

Quale potrebbe dunque essere un percorso per sorreggere tale origine comune? O meglio, come saldare la prima parte dell'articolo – affermazione moderna di un soggetto autonomo – con la seconda – evocazione dell'antica solidarietà? Su quale condizioni basare la prassi dell'interculturalità che trova origine in tale definizione?

La risposta agli interrogativi dà ragione dell'itinerario seguito da Cesare Bori che perviene a una concezione di universalità attraverso la dimensione etica<sup>36</sup>.

Seguendo le indicazioni di Rousseau – per il quale se si vuole studiare l'uomo, occorre prima osservare le differenze e in un secondo momento scoprire le proprietà – l'Autore ritiene di dover adottare un nuovo metodo di studio delle scienze umane. A

sempio dei popoli detti primitivi, la tolleranza reciproca presuppone due condizioni che le società contemporanee sono più che mai lontane dall'aver realizzato: un'uguaglianza relativa da una parte, e dall'altra una distanza fisica sufficiente" (p. 27) (C. LEVI-STRAUSS, *Lo sguardo da lontano*, Torino, 1984).

<sup>32</sup> A. VERDOODT, *Naissance et signification de la Declaration Universelle des Droits de l'homme*, Paris, 1964. Il capitolo terzo (pp. 78-84) analizza la genesi dal primo articolo. La parte da me citata si trova a p. 78. Ho lasciato il testo in francese perché essendo quasi una "fonte" storica, ho preferito riportarlo rispettando l'originale.

<sup>33</sup> Il delegato cinese M. Chang, durante la prima sessione aveva proposto di aggiungere all'idea di essere dotato di ragione, il "*sentiment qu'il existe d'autres hommes*" tradotta in seguito in "essere cosciente" (cfr. *Ibidem*).

<sup>34</sup> Per tutto il dibattito e le argomentazioni a favore dell'una o dell'altra tesi, rimando sempre allo studio di Verdoodt alle pp. 82-83.

<sup>35</sup> Nella Dichiarazione islamica dei diritti dell'uomo proclamata al Cairo nel 1990, è presente il termine natura – nel significato di condizione umana bisognosa della grazia di Dio – passibile di critiche analoghe a quelle che hanno portato alla sua espulsione dalla Dichiarazione Universale del 1948.

<sup>36</sup> Per quanto concerne la materia specifica dei diritti umani si veda la relazione tenuta nel corso di un convegno organizzato nel mese di maggio 1992 dalla Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Bologna, dal titolo: "*Reflexions sur l'idée de nature. Pour una lecture interculturelle de l'art. 1 de la Declaration des droits de l'homme (1948)*". Per l'esposizione del pensiero dell'autore è utile il testo *Per un consenso etico tra le culture*, Bologna, 1991.

partire da una considerazione individualizzata dell'oggetto, egli afferma, si potranno scoprire indicazioni e tensioni universalizzanti<sup>37</sup>.

Così Bori viene a delineare come nello specifico della "natura umana", ciò che permette il darsi di "determinate forme" è la "costruzione formale esterna", costituita dal corpo e dal suo simbolismo: "la cultura, nell'atto di produrre metafore (...) attinge (...) ed è limitata dall'auto-rappresentazione corporea"<sup>38</sup>. Ma subito egli aggiunge: "(...) la costanza e l'universalità nella produzione simbolica dipende non tanto e non solo dall'universale presenza della forma corporea propria e altrui (...), ma molto di più dai contenuti affettivi universali e costanti che ne sono connessi"<sup>39</sup>.

Le conseguenze derivanti dall'aver posto una tale condizione alla base del conoscere, fa sì che si possa radicare il percorso interculturale sulle analogie che si danno, in quanto determinate persistenze emotive sono fondamentali e universali in tutti gli uomini. Esse sostanziano il nesso tra il livello biologico e quello simbolico. Ovviamente nelle lingue e nelle culture tali capacità sensoriali trovano formulazioni differenti che sono tuttavia comunicanti grazie al medesimo tessuto affettivo. Qui emerge la concordanza con Rousseau: il conoscere avviene per mezzo "della pietà derivante dall'identificazione con un altro che non è solo un parente, un vicino, un compatriota, ma un uomo qualsiasi, dal momento che è un uomo, anzi un essere qualsiasi, dal momento che è vivente"<sup>40</sup>.

La natura umana, dunque, non è più il contenuto oggettivo espresso da una definizione razionale, ma l'attitudine tendenzialmente universale al bisogno e alla sofferenza altrui. Nell'orizzonte aperto da queste riflessioni è possibile cogliere meglio come, all'interno della Dichiarazione, la coscienza è dunque la "percezione dell'altro", sentimento non opposto alla virtù intellettuale, ma costitutivo, al contrario, della base affettiva. È il germe presente in ogni uomo in quanto uomo, che la ragione ha il dovere di coltivare. Ci si ricollega alla tradizione esemplificata dall'Antigone: l'eticità diventa la relazione empatica che ci fa unire agli altri uomini con i quali si condivide la stessa origine.

L'approfondimento di quanto finora enunciato e l'abbandono della legge naturale, porta in primo piano la necessità di un recupero della dimensione morale, per riprendere e dar ragione delle idee, ipotesi, aspirazioni e pratiche universali. Riappropriandoci delle intuizioni del Bori, "una cultura dei diritti" non può sostituire un'etica pubblica e privata. L'ipotesi sostenuta è quella di "una elaborazione etica collettiva in cui la pluralità delle tradizioni, (...) tutte accolte criticamente, confluisca in un complesso di convincimenti fondamentali, comunemente condivisi (sia pure con inevitabili contrasti e conflitti)"<sup>41</sup>. In tale orizzonte, il consenso non riguarderà più soltanto alcune proposizioni giuridiche primarie, come si verifica attualmente per la Dichiarazione del 1948 e per le successive convenzioni. Esso dovrà avvenire "attorno ad un insieme aperto e pluralistico di proposizioni o meglio di percezioni etiche essenziali"<sup>42</sup>.

<sup>37</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 33 e ss. Mori fa riferimento al saggio di Rousseau sulle origini della lingua.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 34.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 37.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 87.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

Il compito va affrontato su presupposti non storicistici, in un contesto pluriculturale, con una tensione universalistica che permetta di abbandonare stereotipi e pregiudizi etnocentrici.

L'Autore offre una lista di detti convincenti: il diritto che non si attua senza il sentimento dell'obbligo verso ogni essere umano; il privilegio dato ai deboli; la superiorità di chi non risponde al male con il male, ma con la forza persuasiva della parola indifesa; l'agire secondo coscienza; il saper governarsi per governare anche gli altri; il ritenere che la maggior guerra è quella contro se stessi; l'esistenza come somma di benefici che occorre restituire; il rispetto e la pietà per ogni vivente; la vita che si acquista perdendola; la tranquillità e la pace perché la giustizia non è affidata alla storia<sup>43</sup>. Tali convincenti sono orientati ad una prassi retta dall'idea di sapienza come "tessuto connettivo interculturale" e "categoria antropologica fondamentale"<sup>44</sup>.

## 5. Conclusione

Alla luce di queste osservazioni, è possibile recuperare, anche a livello etico-filosofico, il valore universale dei diritti dell'uomo senza far ritorno al giusnaturalismo?

Pur non essendo in grado di dare una risposta definitiva a tale problema, si possono prefigurare alcune verosimili linee di soluzione.

In primo luogo non si può parlare di "natura umana" e di diritti umani come delle realtà già fissate, immutabili, definibili in maniera globale e univoca. Se la storicità è dimensione essenziale della soggettività, la dignità dell'uomo si esprime in forme diverse e mutevoli, segnate dalla cultura che l'uomo stesso ha creato. I diritti umani si possono intendere come l'espressione della coscienza storica, impegnata nel realizzare ciò che si può definire il bene umano. In altre parole, la dignità dell'uomo è percepibile – sempre e solo – a partire dall'entroterra culturale e dalla situazione in cui egli vive anche se essa li trascende. Diversa sarà pertanto l'autocoscienza a partire dalla quale l'uomo percepirà la propria dignità e quindi i propri diritti. Tuttavia, dandosi che ogni espressione dell'umano, nella misura in cui è storica, non solo esprime e concretizza la persona, ma anche la limita, il singolo dovrebbe saper trascendere la propria cultura, coglierne i limiti, diventarne critico. Si tratterà, cioè, di individuare valori condivisi senza negare un pluralismo storico-sociale espressione della libertà soggettiva da rispettare, per garantire una convivenza "giusta"<sup>45</sup>.

È evidente che il piano giuridico, specialmente quando si apre alla dimensione internazionale, ha bisogno di una espressione dei diritti dell'uomo che non sia ambigua, sfuggente, inconclusa com'è l'espressione filosofica. Il linguaggio giuridico, per

<sup>43</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 88 e ss. Ci si può chiedere tuttavia fino a che punto tali convincenti etici fondamentali siano realmente costitutivi di tutte le culture, nonostante il tentativo dell'Autore di provarlo, o non facciano piuttosto riferimento alla tradizione biblico-cristiana.

<sup>44</sup> Cfr. *Ivi*, p. 91. L'Autore termina facendo riferimento ad un brano tratto da *La prima radice* di Simon Weil, in cui la scrittrice s'interroga su quale potrebbe essere l'etica proponibile ai francesi una volta finita la guerra. Secondo la Weil, è necessario recuperare accanto all'idea di diritti, quella di obbligo che non ha fondamento ma "una verifica nell'accordo della coscienza universale" (p. 92).

<sup>45</sup> Cfr. L. CASATI, *L'appello ai diritti ...*, op. cit., p. 155.

sua natura, cerca l'univocità, l'oggettività, la definitività. In questo senso, per raggiungere il suo scopo, non può riuscire a cogliere e ad esplicitare la molteplicità delle espressioni nelle quali la dignità dell'uomo sia andata concretizzandosi. Nella misura in cui, tuttavia, tale linguaggio, dal punto di vista pratico, si mostra capace di offrire dei vantaggi all'umanità, può diventare un utile e necessario strumento per tradurre delle esigenze etiche avvertite come significative dalla maggioranza degli uomini. Certamente, l'attuale codificazione dei diritti dell'uomo esprime la prospettiva occidentale. Ma, nel riconoscere il suo carattere di puro strumento, potrebbe essere accettabile anche se non rispecchia le concezioni della dignità umana presenti in culture diverse. L'acquisizione della sua natura pratica non ne allarga, comunque, l'ambito di applicazione da parte di chi in essa non si riconosce. Sarebbe interessante e fecondo, se anche l'espressione giuridica dei diritti umani potesse nascere dal confronto tra Carte dei Diritti elaborate dalle differenti realtà.

Il tema dell'universalità si presta dunque a molteplici letture, su differenti piani interpretativi, coerentemente a precisi paradigmi tematici. Così, per un determinato oggetto, potrà delinearci un'universalità intesa come orizzonte politico, giuridico, religioso<sup>46</sup>, filosofico, antropologico. In situazioni differenti soltanto uno, tra essi, sarà dominante. Tuttavia, nel caso specifico dei diritti umani, data la natura composita che li caratterizza, quanto finora enunciato resta valido a patto che tutte le singole dimensioni, pur nella loro separatezza, debbano ritenersi convergenti. Ciò significa che l'universalità, raggiunta in ambito politico-giuridico, non potrà non tenere in debito conto quella sostenibile nell'orizzonte filosofico o antropologico. Procedendo in siffatto modo, da un verso si riducono gli approcci parziali, non in grado di giustificare i diritti umani quando si pongono loro obiezioni; dall'altro, si è obbligati al confronto con differenti prospettive. Nel 1948 – vista l'urgenza dei tempi necessitanti la rapida adozione della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo – si sono attuate delle scelte di campo assumendo un atteggiamento pragmatico che non superava però la settorialità. Ora, nell'epoca dell'interdipendenza – che significa anche necessità di confronto e di convivenza col diverso –, in uno spazio globale segnato dalla multiculturalità, nell'affermarsi di nuove categorie di diritti (alla pace, all'ambiente, allo sviluppo) che per la loro realizzazione e tutela abbisognano della collaborazione a tutti i livelli in tutti i luoghi del pianeta, non si può che proiettarsi verso l'intersezione dei molteplici campi di studio. Ne va della stessa effettività del diritto internazionale degli *human rights*. ■

<sup>46</sup> L'ambito religioso sta diventando viepiù fondamentale per l'universalità dei diritti umani, particolarmente ora, a fronte dell'ondata integralista che sta caratterizzando il mondo islamico. Come all'inizio quando ho analizzato il pensiero di Panikkar, anche in questo caso la tematica specifica non verrà presa in considerazione perché richiederebbe competenze che non possiedo. Inoltre, per se stessa, meriterebbe uno studio *ad hoc*. Tuttavia, mi sono imbattuta in un numero monografico della rivista *Concilium* dal titolo: "Ecumenismo. Etica delle religioni universali e diritti umani" (Anno XXVI, fascicolo 2, 1990). Contiene interventi di Borowitz (*La Torah e i diritti umani*), Walf (*Vangelo, diritto canonico e diritti umani*), Garaudy (*I diritti dell'uomo e l'Islam*), riguardanti la posizione induista e buddista sui diritti umani. Di carattere generale sono le riflessioni di Kuschel (*Le religioni universali e l'humanum*), di Moltman (*Diritti umani, diritti dell'umanità e diritti della natura*). Molto interessante e soprattutto ricca di possibili evoluzioni è la trattazione di Kung sul tema: *Verso un'etica delle religioni universali*. Sempre sull'argomento della relazione tra diritti umani e religioni si veda anche il Rapporto dell'Unesco seguito alla riunione di Bangkok nel dicembre del 1979 su *La place des droits de l'homme dans les traditions culturelles et religieuses* (SS-79/Conf. 607/10).