

Aldo Andrea Cassi

## I «diritti fondamentali» nella costruzione di un ponte tra Occidente e Oriente. Testata d'angolo o pietra d'inciampo?

*«Fundamental rights» in the building of a bridge between West  
and Ovest. Cornerstone or stumbling block?*

SOMMARIO: 1. *Praefata* – 2. Dogma e tabù. Le ragioni antropologiche di una distanza – 3. Raimon Panikkar, un mistico “architetto-ingegnere” per il ponte Est-Ovest – 4. Una nuova, antichissima sponda su cui costruire il ponte?

This essay means to highlight anthropological aspects which explain the current distance between the "Declarations of human/fundamental rights" and the "Asian values". Moreover, it regards the extraordinary figure of Raimon Panikkar as a possible interface between these two worlds. It finally indicates in Pope Francis' encyclical letter *Fratelli tutti* the key to approach the "fundamental rights" more compatibly with the holistic demands of the eastern anthropology and culture.

KEYWORDS: Human rights, asian values, Raimon Panikkar, antropologia dei diritti umani

### *1. Praefata*

Le seguenti considerazioni, proposte nel numero 1 di una rivista di “studi giuridici storici antropologici” dedicata ai Diritti Fondamentali, pur volendo essere una *provocatio* nell’etimologica accezione del termine, una “chiamata per”, un invito sostenitore, costituiranno probabilmente anche una provocazione nell’accezione corrente, risuonando come una sfida a un certo *mainstream* politico-culturale alla luce del quale essa appare forse temeraria ed irritante.

Affermare nette distinzioni antropologiche tra Occidente e Oriente e tra le rispettive “civiltà”, ed anzi argomentare di una civiltà “occidentale” e di una “orientale”; ridimensionare l’effettività delle “Dichiarazioni dei diritti” e l’urgenza dei relativi cataloghi terminologici che ne sorgono; svalutare parzialmente, nella diagnosi eziologica degli elementi refrattari ai “diritti dell’uomo” nella civiltà orientale, il ruolo della politica e delle fedi rispetto ad altre componenti culturali, e al contempo scorgere in una confessione religiosa il possibile nuovo veicolo metabolizzante dei diritti fondamentali sia a Ovest che a

Est; tutto ciò, aggravato dalla necessaria sinteticità – e quindi semplificazione – richiesta in questa sede, espone inevitabilmente al rischio di stigma *politically incorrect*.

Va bene anche così. Il giuoco vale la candela.

È in giuoco infatti la possibilità stessa di configurare un incontro tra Occidente e Oriente sul terreno che – visto da Ovest – chiamiamo “Diritti Fondamentali”.

Da un punto di vista “patologico”, essi vengono violati palesemente sia a Est che a Ovest (per restare soltanto alla cronaca attuale, rispettivamente con il dramma delle “spose bambine” e con la tutela negata ai minori in nome della *privacy* della navigazione in web<sup>1</sup>). Se ne cerchiamo poi un profilo “fisiologico”, esso appare invece assai meno evidente, e sembra inevitabilmente destinato a sfumare lungo il confine tra le due civiltà.

Credo pertanto che ogni tentativo – per quanto debole e frammentario come il presente – di comprendere se quell’incontro sia possibile e se le pietre con cui si cerca di costruire un ponte che superi il confine abissale tra le due sponde siano solide o friabili, può e deve essere esperito.

La questione dei “diritti fondamentali” rappresenta certamente una di quelle pietre.

## 2. Dogma e tabù. Le ragioni antropologiche di una distanza

L’affermazione di diritti individuali irrinunciabili costituisce oramai un dogma per la cultura “occidentale” (dogma *storicamente* acquisito, si intende), mentre per quella “orientale” essa non è affatto scontata, ed anzi nel dibattito politico viene talora considerata un tabù. Come accadde a Vienna nel giugno del 1993, durante la seconda Conferenza ONU sui Diritti dell’Uomo<sup>2</sup>, quando i delegati di numerosi paesi latinoamericani e asiatici insorsero contro la occidentale “pretesa” dei loro omologhi nordamericani ed europei di dichiarare il carattere “universale ed indivisibile” dei diritti fondamentali e, da parte orientale, rivendicarono l’affermazione dell’esistenza di “valori asiatici” (*Asian values*<sup>3</sup>) non riducibili entro le categorie giuridiche occidentali, a cominciare da quelli confuciani di coesione sociale, disciplina e ordine – quegli stessi valori, per inciso, ai quali durante la pandemia da

<sup>1</sup> Si allude naturalmente alle abominevoli disposizioni del *Codice europeo per le comunicazioni elettroniche* che con effetto dal 21 dicembre 2020 hanno messo fuori legge gli strumenti informatici (*antigrooming* e *photoDna*) utilizzati per individuare e impedire gli abusi pedopornografici *online*, con conseguente crollo, in pochi mesi, del 51% del numero di segnalazioni alle polizie postali europee.

<sup>2</sup> Sulla disputa viennese cfr. ancora S.P. HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano, 1997, spec. pp. 280 ss.

<sup>3</sup> Sui quali per una prima messa a fuoco cfr. J.R. BAUER, D.A. BELL (curr.), *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge, 1999; in una prospettiva specifica ma foriera di implicazioni (vedi *infra* nota 32) si pone il saggio di AMARTYA SEN, *Human Rights and Asian Values. Sixteenth Morgenthau Memorial Lecture on Ethics & Foreign Policy*, New York, 1997.

Covid la stampa italiana di ogni orientamento ha attribuito larga parte del merito per il successo delle strategie di contenimento del contagio<sup>4</sup>.

Lee Kuan Yew, avvocato e primo ministro dello stato insulare di Singapore dal 1959 al 1990, ebbe parole assai esplicite: «i popoli dell'Asia hanno pochi dubbi che una società con valori comunitari, in cui gli interessi della società vengono prima di quelli degli individui, è preferibile all'individualismo americano»<sup>5</sup>.

Da allora le cose non sono mutate: anzi, ulteriormente caricata di una esplicita valenza politica, la questione dei diritti fondamentali è una delle pietre di inciampo nel “dialogo Est-Ovest” puntualmente brandita nelle occasioni in cui quest’ultimo (ri)comincia a tentare qualche balbettio.

Non è un caso che l’11 febbraio 2021, già nel primo colloquio (telefonico) del neoeletto presidente USA Biden con il leader cinese Xi-Jinping, il primo abbia sollevato la questione del rispetto dei diritti umani a Hong Kong e il secondo l’abbia liquidata in nome degli “affari interni” cinesi<sup>6</sup>.

Il senso del presente contributo vuole essere una (necessariamente sintetica) messa a fuoco di alcune delle dinamiche sottostanti (storiche e antropologiche) che dal profondo agiscono sulle increspature di superficie (politico-diplomatiche) della diatriba che *in argomento* divide Occidente e Oriente.

La distanza assiologica è siderale, anche perché nella *Weltanschauung* politico-giuridica dell’Ovest quei diritti sono “non negoziabili”, definizione che

---

<sup>4</sup> Strategie fondate non “in maniera individualista” ma su una “intelligenza di sciame” nel «modello Cina, Corea e Taiwan... accomunati da una mentalità asiatica radicata nell’idea di collettivismo che si rifà più al Confucianesimo che non al comunismo cinese post-maoista» (*La Stampa*, 10 aprile 2020; cfr. anche il *reportage La lezione di Confucio per battere il virus* su *Il Venerdì* de *La Repubblica* del 27 marzo 2020). Si è ancora *recentissime* evidenziato che «il Vietnam ha battuto la pandemia ... come uno dei paesi più virtuosi nella lotta” al contagio, in buona parte anche grazie “a una certa attitudine alla disciplina dei vietnamiti» (*Avvenire*, 26 febbraio 2021).

Sarebbe forse opportuno anche qualche *reportage* sull’altro “lato della medaglia” di questa propensione all’ordine (il sistema sanzionatorio in caso di disobbedienza alle misure anti-Covid); ad ogni modo il “rinforzo sanzionatorio” nulla toglie al “baricentro comunitario” antropologicamente intrinseco agli *Asian values* da 2500 anni di civiltà (non solo confuciana: cfr. *infra* nota 56). Per il nuovo significato attribuito da Confucio al significato di *ren* (traducibile approssimativamente con “qualità umana”, “senso dell’umanità” cfr. A. CHENG, *Storia del pensiero cinese*, in *Dalle origini allo “studio del mistero”*, vol. I, Torino, 2000, pp. 52 ss.).

<sup>5</sup> Il discorso dell’allora primo ministro di Singapore è citato in J.R. BAUER, D.A. BELL (curr.), *The East Asian Challenge*, cit., p. 6, nella cui *Introduction* sono evidenziate anche le dinamiche politico-economiche ad esso sottese; dinamiche che tuttavia nulla tolgono alla caratura culturale di siffatto contrasto frontale tra i due approcci. Una delle prime rivendicazioni di una “via asiatica” (nel caso specifico, cinese) argomentata in aperta polemica con molti punti fermi dell’Occidente (compresi diritti umani e democrazia) si ebbe con il libro di ZHANG WEIWEI, *The China Wave. Rise of a Civilizational State*, New Jersey, 2012; in una prospettiva non dissimile, pur con toni meno polemici (e tuttavia foriero di accese discussioni) è il saggio di D.A. BELL, *Il modello Cina. Meritocrazia, politica e limiti della democrazia*, Roma, 2019.

<sup>6</sup> Si ricordi che con la riforma costituzionale del 2004 l’art. 33, comma 3 della costituzione della Repubblica popolare cinese afferma che “Lo stato rispetta e garantisce i diritti umani”. Cfr. sul punto E. ASCIUTTI, *Diritti umani in Cina. Evoluzione storica di un concetto* in *Diritti umani e diritto internazionale*, II (2009), pp. 281-308, segnatamente p. 306.

inchioda al punto di partenza qualsiasi itinerario di “avvicinamento” – indossando peraltro l’interlocutore “orientale”.

Ma anche noi dobbiamo già fermarci, pur brevemente, per alcune precisazioni.

Queste poche righe iniziali hanno già evocato concetti la cui mera dizione è di per sé idonea a conflagrare dibattiti pirotecnici, soltanto il cui stato dell’arte occuperebbe più di un numero monografico di *FundamentalRights.it*. I contributi ospitati in questa rivista non si esimeranno – è un auspicio e un invito – da una necessaria messa a fuoco terminologica di “ciò di cui si sta parlando”: l’attuale dibattito giuspolitico evoca via via diritti “fondamentali”, “umani”, “inviolabili”, “naturali” ecc.<sup>7</sup>, in una efflorescenza di accezioni fiorite partendo, come è prudente uso del giurista, dal *dato testuale*<sup>8</sup>; circostanza che ha stimolato l’acribia terminologica dei filosofi del diritto<sup>9</sup>, specie di matrice analitica, che talora si è resa puntigliosa fino a divenire compiaciuta vivisezione *in vitro*, avulsa dall’*humus* storico, e perciò umano.

<sup>7</sup> L’urgenza “di interrogarsi sul perché i *diritti dell’uomo* siano progressivamente denominati *diritti umani, diritti fondamentali...*” affermata in anni non più recenti (cfr. B. ROMANO, *Diritti dell’uomo e diritti fondamentali. Vie alternative: Buber e Sartre*, Torino, 2009 p. 13, corsivo nel testo) resta in effetti attuale; più recentemente si è fatto ricorso alla denominazione sintagmatica di “diritti umani fondamentali”: cfr. per es. R. FULCO, *I diritti dell’altro uomo e gli obblighi verso l’essere umano. Emmanuel Lévinas e Simone Weil*, in C. DI MARTINO (cur.), *I diritti umani e il “proprio” dell’uomo nell’età globale*, Roma 2017, pp. 105-127, p. 107 e PAPA FRANCESCO, Lettera enciclica *Fratelli tutti*, 2020, nn. 172; 188. Tuttora valida e raccomandabile la messa a fuoco e il richiamo ad una rigorosa prudenza in argomento in P. COSTA, *Dai diritti naturali ai diritti umani: episodi di retorica universalistica*, in M. MECCARELLI, P. PALCHETTI, C. SOTIS (cur.), *Il lato oscuro dei diritti umani*, Madrid, 2014, pp. 27-80.

<sup>8</sup> Lo Statuto delle Nazioni Unite, approvato a S. Francisco il 25 giugno 1945, parla come è noto di “diritti fondamentali”, mentre tre anni più tardi l’area semantica cambia con la *Dichiarazione universale dei diritti umani* proclamata il 10 dicembre 1948; il 7 dicembre 2000 a Nizza è approvata la *Carta dei diritti fondamentali dell’Unione Europea*.

<sup>9</sup> Un tentativo sistematico di rigorosa categorizzazione concettuale è stato proposto dal ponderoso saggio di L. FERRAJOLI, *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, Roma-Bari, 2001<sup>1</sup> (cfr. p. 5 per una prima definizione: «sono diritti ‘fondamentali’ tutti quei diritti soggettivi che spettano universalmente a ‘tutti’ gli esseri umani in quanto dotati di *status* di persone, o di cittadini o di persone capaci di agire», da cui si sviluppa una serie di altre definizioni sui singoli termini»). Tale concettualizzazione ha suscitato un ampio dibattito e numerosi interventi critici, alcuni dei quali riportati nella seconda edizione del citato saggio (2008; cfr. in particolare i rilevi critici di L. BACCELLI, *Diritti senza fondamento*, pp. 201-216 e di D. ZOLO, *Libertà, proprietà ed eguaglianza nella teoria dei diritti fondamentali*, pp. 68-73). L’AUTORE, in *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia*, 2 voll., Roma-Bari, 2007, ha poi modificato la formulazione («I diritti fondamentali sono i diritti di cui tutti sono titolari in quanto persone naturali, o in quanto cittadini oppure, ove si tratti di diritti potestativi, in quanto capaci di agire o in quanto cittadini capaci di agire»; si veda vol. I, p. 727), senza che – mi pare – la diatriba si sia placata (cfr. G. PINO, *Conflitti tra diritti fondamentali. Una critica a L. Ferrajoli*, in *Filosofia politica*, II (2010), pp. 287-306. Si veda anche, in altra prospettiva, la messa a fuoco proposta in T. MAZZARESE, *Diritti fondamentali* in U. POMARICI (cur.), *Atlante di filosofia del diritto*, Torino, 2012, pp. 179-217 (spec. 182-189, ancora in dialogo con Ferrajoli).

Ritengo, al contrario, che non si tratti di fare l'autopsia di corpi (o, fuor di metafora, valori e/o principii<sup>10</sup>) morti (per molti non solo i diritti "naturali", ma anche quelli "umani" sono morti, o abortiti), ma di studiare il concepimento e lo sviluppo (che può essere anche involutivo, si intende: la Storia non procede per evoluzione, e il nostro presente ne è una prova) di corpi (valori) che hanno espresso grande, grandissima vitalità. Un buon antidoto alle formulazioni "in vitro" è in effetti l'approccio storico, a patto naturalmente che non si deroghi al principio alla base di ogni serio approccio storiografico, ovvero evitare la "caccia all'antesignano", che si scatena andando a cercare a ritroso indistinti precedenti di concetti *ex ante* assunti, inconcepibili in epoche altre. Piuttosto, l'indagine storica, condotta nei canoni metodologici della storiografia (non solo) giuridica ricostruirà le dinamiche politiche, istituzionali, giuridiche dalle quali scaturirono poi quei concetti, istituti, principii<sup>11</sup>.

E d'altro canto mi pare possa risultare opportuno un contrappunto epistemologico alla prospettiva meramente storiografica, accedendo ad un approccio antropologico-giuridico, che qui si intende peraltro declinare lungo linee ermeneutiche che si scostano da quelle tradizionalmente adottate<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Non si intende ricadere nella diatriba terminologica, limitandoci a rinviare all'acuto saggio storiografico di A. SCIUMÈ, *I principi generali del diritto nell'ordine giuridico contemporaneo*, Torino, 2013 e a L. MENGONI, *I principi generali del diritto e la scienza giuridica in I principi generali del diritto*, Roma, 1992, pp. 371 ss.. Sintetico ma con qualche buono spunto M. ZACCHEO, *Valori e principii*, in *Persona e Mercato*, III (2019), pp. 86-90. Ai nostri fini si possono considerare i valori (asiatici) come possibile "equivalente omeomorfo" dei diritti fondamentali (cfr. *infra* nel testo).

<sup>11</sup> Per un esempio di seria e rigorosa indagine storiografica in tale direzione, oltre a P. COSTA, *Dai diritti naturali ai diritti umani*, cit., si veda P. CAPPELLINI, *Storia di concetti giuridici*, Torino, 2010 (cfr. già a p. 2 per "il primo problema che va necessariamente affrontato... quello di metodologia storiografica" avvertendo che «se crociantemente... ogni storia è in certo modo storia 'contemporanea' ..., non ogni rapporto di immediata continuità può essere accolto ... in grado di realmente dipanare i delicati fili e legami che tra le dimensioni intercorrono»); per il diritto antico cfr., in altri termini, ma con medesimo rigore 'anti-anacronistico', E. STOLFI, *Il diritto, la genealogia, la storia. Itinerari*, Bologna, 2010 (spec., in *puncto quo*, pp. 139 ss.).

Le "storie dei diritti" umani o fondamentali, ad opera di storici, giuristi, sociologi, filosofi, sono numerose: mi limito a segnalare M. FLORES, *Storia dei diritti umani*, Bologna, 2012<sup>2</sup> e la più agile panoramica offerta in A. FACCHI, *Breve storia dei diritti umani*, Bologna, 2013<sup>2</sup>; cfr. più recentemente V. FERRONE, *Storia dei diritti dell'Uomo*, Roma-Bari, 2014. Ma si veda anche il classico studio di B. TIERNEY, *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, Bologna 2002.

Non mancano neppure ad occidente critiche, anche ironiche e talora sprezzanti, al concetto di "diritti umani", condotte sotto prospettive anche assai diverse, ma volte ad un medesimo orizzonte (penso a Balibar, a Derrida, ad Esposito, a Žižek); cfr. per tutti S. ŽIŽEK, *Contro i diritti umani*, Milano, 2005. Tutto ciò naturalmente richiede, anche per una sintetica messa a fuoco, altra sede.

<sup>12</sup> Pur attraverso due angoli visuali differenti (a loro volta diversi da quello qui proposto) è tuttora utile la lettura di R. ROULAND, *I fondamenti antropologici dei diritti dell'uomo*, in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, IV/LXXV, 2 (1988), pp. 245-302 e di L. MARCCHETTONI, *L'antropologia dei diritti umani*, in *Jura Gentium. Rivista online di Filosofia del Diritto Internazionale*, 2005.

Partire dal *dato testuale* delle Dichiarazioni significa andare subito a sbattere sul primo ostacolo, quello linguistico<sup>13</sup>, con l'esasperata ricerca di corrispondenti semantici là dove non possono esserci: le funamboliche assimilazioni tra il *Dharma* e la Legge (con la *l* maiuscola) o tra il *Tao* e una sorta di *Grundnorm*, i *Li* cinesi e i principii giuridici, il *Patimokka* (il nucleo primigenio del *Canone pali* del Buddha) e la common law, la *teh* (virtù) e la legge ecc., sono destinati a fallire<sup>14</sup>.

Ai concetti del diritto occidentale, sotto un profilo antropologico tanto innegabile quanto spesso negato, non corrispondono concetti del diritto orientale. E ciò per il semplice fatto (storico-antropologico) che *genealogicamente* in Oriente non ci sono *concetti*<sup>15</sup> e non c'è il *Diritto*; quanto meno il Diritto come noi lo intendiamo, quello che è una "invenzione" tutta europea<sup>16</sup> e che resta elemento indefettibile della cultura occidentale, al punto che "i simboli, le immagini e le metafore dell'Occidente, infatti, sono stati soprattutto religiosi e giuridici"<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> E ciò al netto dello scarto semantico tra la tradizione terminologica continentale e l'uso della lingua dominante inglese, priva di un termine corrispondente a *Jus*.

<sup>14</sup> Per fare solo un esempio cfr. K.K. INADA, *A Buddhist Response to the Nature of Human Rights*, in C.E. JR WELCH, V.A. LEARY, (curr.), *Asian Perspectives on Human Rights*, Westview Press, Boulder Co., 1990, che propone di scorgere un nucleo di "diritti umani" nel processo di *pa.ticca-samuppaada* (l'origine della relazionalità che scaturisce dai 12 nessi causali del *samsara*, la trasmigrazione in diverse esistenze).

A tale tentazione non sfugge del tutto, mi pare, il contributo di D. KEOWN, *Ci sono "diritti umani" nel buddismo?* in R. CAMMARATA, L. MANCINI, P. TINCANI (curr.), *Diritti e culture. Un'antologia critica*, Torino, 2014, pp. 205 ss. che, peraltro con opportuna prudenza, "verte ... sulle basi dottrinali e concettuali dei diritti umani nel buddismo" che in conclusione fonda "questa descrizione dei diritti umani nel buddismo" (p. 226; a p. 218 si condivide, del resto, l'impostazione di un altro saggio dell'autore precitato: K.K. INADA, *The Buddhist Perspective on Human Rights* in A. SWIDLER (cur.), *Human Rights in Religious Traditions*, New York, pp. 66-76).

Analoghe operazioni di "traduzione concettuale" (accostando, se non erro, *Dharma* e 'legge di Hume' e evocando una 'dottrina indiana [vedica] del contratto sociale') si trovano nel volume A. CATANIA e L. LOMBARDI VALLAURI (curr.), *Concezioni del diritto e diritti umani. Confronti Oriente-Occidente*, Napoli, 2000 (cfr. per es. pp. 51 ss.; 95 ss).

<sup>15</sup> Il "concetto", inteso come la *definizione astratta* della "essenza" della cosa, nasce dal "terribile" quesito socratico τί ἐστὶ; (*ti esti?* "che cosa è?") e che con Platone imprime la svolta del pensiero occidentale (fino a giungere alla Sezione III della *Logica* di Hegel dedicata a *La dottrina del concetto*; cfr. G.W.F. HEGEL, *La Scienza della Logica*, ed. it. a cura di V. VERRA, Torino 1981 pp. 387-462); esso è invece elemento del tutto estraneo al pensiero (*rectius*: visione) orientale nella quale non vige la contrapposizione essere-non essere (il che ha una ricaduta assiologica nella dimensione "giuridica"), ma neppure sussistono in sé i concetti (appunto!) di *essere* e di *non essere*. Non a caso Panikkar preferisce parlare di *simbolo*, piuttosto che di *concetto*, dei diritti fondamentali (cfr. *infra* nel testo). Si vedano anche le indicazioni segnalate *infra*, note 19-20.

<sup>16</sup> A. SCHIAVONE, *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Torino, 2005 (nuova ed. 2017).

<sup>17</sup> Con l'ulteriore specificità che la matrice giuridica presenta storicamente "una distinzione piuttosto netta" rispetto a quella religiosa: sul legame a doppio taglio tra "cultura occidentale" e cultura giuridica" cfr. H. J. BERMAN, *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, Bologna, 1998, passim (citazioni pp. 10 e 24). In effetti uno degli elementi caratterizzanti l'Occidente resta il ruolo svolto dal Diritto nella "distinzione tra la sfera temporale e la sfera spirituale" affermatasi nella storia della civiltà occidentale; distinzione, infatti, peculiare di quest'ultima: «un'analogia linea di tendenza verso la distinzione e la

Partire dal *dato testuale* delle dichiarazioni significa inoltre già porsi entro una dimensione tipicamente occidentale, legata al presupposto che il Diritto sia eminentemente Legge e che questa per essere tale debba essere indefettibilmente formulata, scritta e dichiarata (da qui l'epoca della "grandi dichiarazioni" dei diritti)<sup>18</sup>.

E proprio sulla scrittura come atto etico non estraneo al (sorgere del) diritto<sup>19</sup> si devono fare i conti sotto il profilo antropologico. È nota e scientificamente condivisa la strutturale incidenza dell'alfabetizzazione della lingua – e conseguentemente del "linguaggio mentale" – nella configurazione del sistema assiologico della civiltà occidentale<sup>20</sup>.

Ma v'è dell'altro, pur connesso a tale processo di significazione.

Uno degli approcci che caratterizzano sotto il profilo antropologico la cultura occidentale è rappresentato dal sezionare la realtà sia fisica che "metafisica" – rispettivamente con "il coltello e lo stilo", per evocare pagine imprescindibili *in argomento*<sup>21</sup> – e de-finirla (la "definizione" del concetto *ut supra*) in termini tecno-scientifici entro delineazioni concettuali astratte e *more*

---

separazione delle due sfere non si riscontra, per ragioni storiche ogni volta profondamente diverse, né nell'Oriente bizantino, né nella tradizione ebraica, né nell'Islam, né nella Cina classica e moderna», A. PADOA SCHIOPPA, *Italia ed Europa nella storia del diritto*, Bologna, 2003, p. 591; nella medesima direzione, pur attraverso differenti percorsi storiografici, è condotto il su ricordato saggio di P. PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, 2000, pp. 193 ss. circa "la classica discussione sui rapporti tra le varie specie di diritto (naturale, divino umano)" all'inizio dell'età moderna, e la coeva dinamica tra foro interno della coscienza e foro giuridico esterno (a sua volta ecclesiastico e civile). Cfr. anche il classico saggio di M. VILLEY, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Milano 1986.

<sup>18</sup> La dichiarazione « rappresenta la manifestazione dell'unica prova con cui un sistema di valori può essere considerato umanamente fondato e quindi riconosciuto: e questa prova è il consenso unanime circa la sua validità»; cfr. N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, Torino, 1990, pp. 18-19. Nella medesima direzione ma in verso contrario (ri)apre nuove (*rectius*: antiche) prospettive l'indagine in direzione del "diritto muto", cfr. R. SACCO, *Il diritto muto*, Bologna, 2015, pp. 175-187.

<sup>19</sup> Cfr. CARLO SINI, *Etica della scrittura*, Milano, 1996 (sul diritto pp. 42 ss.).

<sup>20</sup> «Una delle capacità cognitive di base dell'essere umano consiste nel dare e comprendere giudizi [...] la realizzazione di questa capacità è intimamente collegata alla simbolizzazione e soprattutto alla rappresentazione linguistica»: H. WERNER, B. KAPLAN, *La formazione del simbolo*, ed. it. a cura di DARIO VARIN, Milano, 1989, p. 181. Per le implicazioni etico-giuridiche cfr. il saggio di CARLO SINI, *Etica della scrittura*, cit.; A. Supiot, *Homo juridicus. Saggio sulla funzione antropologica del Diritto*, Milano, 2006, pp. 105-106; resta imprescindibile la riflessione di Havelock dedicata alla genealogia alfabetica della cultura occidentale: vedasi E.A. HAVELOCK, *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, Bari, 1973, ID., *Dike. La nascita della coscienza*, Laterza 1983 e ID., *Dalla A alla Z. Le origini della civiltà della scrittura in Occidente*, Genova 1987. Sulle implicazioni della "invenzione dell'alfabeto", del suo "lavoro" e dell'"alfabeto-crono-grafia" si veda il denso studio di L. GUERRA, *Etica della lettura. Dalla scrittura cuneiforme all'alfabeto*, Roma, 2010, risp. pp. 35 ss., 92 ss. e 277 ss.

<sup>21</sup> Vedasi M. VEGETTI, *Il coltello e lo stilo: origini della scienza occidentale*, Milano, 1996 che evidenzia l'impossibilità, "dopo i greci", di rinunciare "agli schemi di ordinamento" categoriale e "all'onnipotenza del punto di vista tassonomico" ... cui siamo assuefatti" (p. 22); ora anche ID., *Il coltello e lo stilo. Animali, schiavi, barbari e donne alle origini della razionalità scientifica*, 2018.

*geometrico*. Orbene, va a mio avviso evidenziato che la dimensione giuridica scaturisce in origine da questo approccio, come testimonia il termine stesso *nomos* (νόμος, generalmente, ed erroneamente, tradotto con legge<sup>22</sup>), che condivide con *nomòs* (νομός, pascolo) la derivazione da *némo* (νέμω), divido, misuro, compartisco, e quindi distribuisco (a ciascuno la sua parte: il pascolo, la categoria, il giusto). Se una delle molteplici accezioni del *logos* greco è quello di *misura*, possiamo dire che nella *Weltanschauung* occidentale “in principio era il Logos” nel senso che “nulla esiste finché non è misurato”<sup>23</sup>.

Dividere in parti, tracciare il confine che le de-finisce, ed assegnarle come misura, regola, da cui poi sviluppare quasi *automaticamente*, in modo coerente e consequenziale, *per tabulas*, un *sistema*, sia esso terriero (con la compartizione della terra), teoretico (con le definizioni dei concetti che innescano il meccanismo del sillogismo) o giuridico (con un diritto, per dirla con Ugo Grozio e Christian Wolff, che procede *more geometrico*), costituisce uno dei fondamenti della “mente” occidentale<sup>24</sup> e del suo assetto tecnologico (o, per molti, tecnocratico)<sup>25</sup>.

Ne scaturisce un sistema regolativo (del ragionamento, con le 256 classi del sillogismo aristotelico; della decisione giudiziale, che *deve* kelsenianamente scaturire da un sillogismo) affidato ad una logica stringente. Anzi, più è stringente la logica (sia pure fino ad essere stritolante), più “giusta” è la decisione.

Nel medesimo anno 2019 il governo dell’Estonia e quello della Cina hanno “sdoganato” l’impiego di “giudici-robot”, il primo affidando *ex abrupto* lo *ius dicere* agli algoritmi della “giustizia predittiva”<sup>26</sup>, il secondo progettando una surroga IA in funzione di giudice<sup>27</sup>. È l’ultima tappa della grande utopia di una giustizia che scaturisca dalla combinazione di formule astratte, ossessivamente inseguita dal pensiero occidentale lungo percorsi diversi ma fondati sul medesimo approccio cognitivo-antropologico, da Aristotele al diritto

<sup>22</sup> Per una opportuna messa a punto terminologica e contestualizzazione storica vedasi E. STOLFI, *Introduzione allo studio dei diritti greci*, Torino, 2006, pp. 12 e 123-151.

<sup>23</sup> Secondo la nota affermazione “*Nothing exists until it is measured*” di Niels Bohr, premio Nobel per la fisica nel 1922, il cui modello atomico è alla base della teoria dei quanti. Si ricordi che *terminus* (confine, limite) era uno degli appellativi di Giove, la divinità (anche) garante degli impegni relativi alla giusta determinazione dei confini.

<sup>24</sup> Per una prospettiva di questo tipo vedasi ad es. C. SINI, *Teoria e pratica del foglio mondo. La scrittura filosofica*, Roma-Bari, 1997, pp. 60 ss.

<sup>25</sup> Sulla vocazione tecnologica della cultura occidentale ci si limita in questa sede ad evocare il saggio di H. JONAS, *Dalla fede antica all’uomo tecnologico*, Bologna, 1991 (specc. pp. 41 ss.).

<sup>26</sup> Per ora limitatamente alle controversie di valore non superiore ai 7.000 euro; la “decisione” del robot è appellabile avanti un “giudice umano”.

I programmi di “valutazione predittiva” vigenti in USA e in Italia (cfr. il progetto della Corte di Appello di Brescia, basato su *data set* pre-ragionati, approntato con la collaborazione dell’Università degli Studi di Brescia: [http://www.giustizia.brescia.it/allegati-news/A\\_18592.pdf](http://www.giustizia.brescia.it/allegati-news/A_18592.pdf)) non si sostituiscono invece al giudice, ma ne costituiscono un ausilio tecnico.

<sup>27</sup> Si tratta dell’inquietante giudice-ologramma previsto da un progetto IA della “Corte internet” di Pechino e presentato dal presidente di quest’ultima, Li Jingwei, il 27 giugno 2019.

romano<sup>28</sup>, da Anselmo d'Aosta a Raimondo Lullo, da Leibniz alle celeberrime *bouches de la loi* montesqueuviane fino appunto all'IA dei "giudici robot".

Esattamente il contrario dell'approccio orientale (sempre antropologicamente parlando), dove la "giusta decisione" non si basa sul meccanismo logico ma sulla pratica illogica del koan, una sorta di indovinello o "parabola" paradossale che ha il compito di "scardinare" la sterile astrattezza del ragionamento, così come l'ideogramma non astrae del tutto, a differenza dell'elemento alfabetico, il rapporto tra significato e significante.

La definizione astratta di situazioni individuali è dunque estranea alla tradizione dell'Oriente, là dove, peraltro, l'individuale si svela essere "metafisicamente" (per dirla all'occidentale) una apparenza, risvegliarsi dalla quale è uno dei primi compiti assegnati, con le debite varianti, all'adepto che intraprende il Tao, lo Zen o il sentiero delle Quattro Nobili Verità del Buddha. Ma – mi pare – l'elemento spirituale segue e rafforza un dato che sembra costituirsi e consolidarsi in una fase genealogicamente *a priori*<sup>29</sup>.

Non può dunque né stupire, né tantomeno scandalizzare, la difficoltà orientale di accogliere il dogma occidentale di una formulazione *ex ante* e in termini astratti e universali di condizioni giuridiche individuali affermate *absolute*, "non negoziabili".

E d'altro canto, non dimentichiamolo, se e quando quelle condizioni di proiezione individuale non sono riconosciute *sic et simpliciter*, si ha per il giurista (ma *amplius* per il soggetto occidentale) un *vulnus* non rimarginabile.

Dunque il terreno di incontro non potrà essere sotto il profilo definitorio e promulgatorio, come attesta la virulenta polemica scoppiata nel 1993 a Vienna e come continuano a testimoniare le reciproche incomprensioni *in puncto quo*.

Se una soluzione a siffatto *impasse* è quella di elaborare un'interfaccia giuridica tra due civiltà (e il diritto è uno dei *medium* che storicamente funge da tentativo, riuscito o fallito, di ponte)<sup>30</sup>, la possibilità è data dall'emersione di principi e valori<sup>31</sup> che metta in comunicazione i due emisferi senza ridurli gli uni entro le categorie *epistemologiche* degli altri, bensì individuando la eventuale sussistenza di pratiche assiologiche che rispondono ad analoga esigenza<sup>32</sup> (l' "equivalente omeomorfo" di cui *infra*).

<sup>28</sup> Resta valida la nitida osservazione formulata in un classico della storiografia romanistica: «il diritto romano acquista ... una compattezza singolare e quasi logica ... La maniera di esprimersi dei giuristi dà una impressione quasi matematica»: F. SCHULZ, *I principii del diritto romano*, Firenze, 1946, p. 29.

<sup>29</sup> Cfr. *supra* note 19-23 e testo corrispondente.

<sup>30</sup> Ciò che si verificò per esempio nell'incontro/scontro tra due umanità (giacché il concetto di una unica umanità è un concetto *storicamente* acquisito) nell'anno 1492; cfr. A.A. CASSI, *Ius commune tra Vecchio e Nuovo Mondo. Mari Terre Oro nel diritto della Conquista*, Milano, 2004; ID., *Ultramar. L'invenzione europea del Nuovo Mondo*, Roma-Bari, 2007.

<sup>31</sup> M. ZACCHEO, *Valori e principi*, cit.

<sup>32</sup> In difficoltoso equilibrio lungo il crinale tra i due approcci mi sembra scorrono le argomentazioni di due importanti studiosi, Norbert Rouland (cfr. *in puncto quo* N. ROULAND, I

Quel vuoto semantico che si è evocato in abbrivio, in effetti, non è un “in-toppo”, un difettoso incidente di percorso, un *deficere*, bensì un meccanismo rilevante, un punto di leva: il *vuoto* come categoria significativa per l’approccio orientale<sup>33</sup> anche in relazione ad un sistema etico-regolativo (giuridico, in termini occidentali).

Giunti a questo punto dell’itinerario qui proposto possiamo voltarci indietro, volgare lo sguardo a quanto si è potuto tratteggiare e dire che il re è nudo: Occidente e Oriente sono due civiltà tuttora distanti anni luce. È invero una dicotomia spesso negata, vuoi perché percepita come *politically incorrect* vuoi per un malinteso ecumenismo culturale<sup>34</sup>.

La indiscutibile caratura composita di ciascuno dei due continenti culturali è indiscutibile: basti pensare, per la dimensione giuridica, al crinale *common law - jus commune* che attraversa l’Ovest e, sotto il profilo spirituale, alle placche taoista, buddista e induista, per limitarci ad esse, del continente asiatico. Tuttavia ciò non può fungere da alibi per rimuovere tutto ciò che si catalizza attorno ai rispettivi fuochi di una ellissi che traccia da millenni l’orbita della civiltà umana.

---

*fondamenti antropologici dei diritti dell'uomo*, citato *supra*) e AMARTYA SEN che in *Human Rights and Asian Values*, Morgenthau Memorial Lecture, 1997 (ed. it. ID., *Laicismo indiano*, Milano, 1998, da cui traggio le citazioni) ritiene sia possibile rintracciare nel buddismo elementi a difesa della dignità individuale tendenzialmente omogenei ai diritti fondamentali occidentali, repressi dai regimi autoritari e recentemente riemersi in maniera esplicita. Cfr. A. SEN, *Laicismo indiano*, cit.: «le nostre idee [*Asian values*] sui diritti politici e civili hanno assunto la loro forma attuale in tempi relativamente recenti ed è difficile considerarle un impegno 'tradizionale' delle culture occidentali» (p. 165). In senso critico, riguardo il buddismo, mi pare C. TAYLOR, *Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights*, in J.R. BAUER, D.A. BELL (cur.), *The East Asian Challenge for Human Rights*, cit., pp. 133 ss.; scettico sull’analoga operazione condotta rispetto al confucianesimo è il saggio di W.T. DE BARY, *Neo-Confucianism and Human Rights*, in L.S. ROUNER (cur.) *Human Rights and the World's Religions*, Notre Dame, Ind., 1988.

<sup>33</sup> Sull’importanza del “vuoto” e della “assenza” (e aggiungerei: del “silenzio”) nell’antropologia culturale cinese (ed *amplius* orientale) cfr. M. DEMATTÈ, *Cineserie*, Milano, 2019 (che si riporta in *argomento* alla storia estetica tratteggiata da Ernst H. Gombrich); per profili specificamente “giuridici” cfr. gli accenni in L. LOMBARDI VALLAURI, *L’Asia universo di pensiero non più ignorabile in Concezioni del diritto*, cit., p. 32.

<sup>34</sup> Una critica in tale direzione «di come agli studenti occidentali venga insegnato in università ... ossessionate dalle politiche identitarie (*identity politics*) ... che le civiltà non esistono» è vigorosamente sostenuta da CHRISTOPHER COKER, *Lo scontro degli Stati-Civiltà*, Roma, 2020, di cui peraltro non mi sembrano condivisibili *de plano* alcune considerazioni di fondo (per esempio quella secondo la quale nessuna civiltà avrebbe peculiari radici storiche, da cui discende – se non erro – la negazione che il cristianesimo e la democrazia siano componenti della civiltà occidentale e non sue matrici). Utile la lettura del volume collettaneo D. FALCIONI (cur.), *Genealogie dell’Occidente*, Torino, 2015.

Se è vero che la "civiltà occidentale" nasce dall'incontro tra la cultura greco-romana e quella cristiana<sup>35</sup> (ed è difficile negarlo, benché si sia tentato)<sup>36</sup>, l'assunzione della parola (sia essa il *Logos* greco, la Parola di Jhavè, l'annuncio insito nell'etimologia del Vangelo, il *ça parle* della psicoanalisi lacaniana) si innesta sul fondamento logico-alfabetico della tensione *intellettuale* europea (e poi *amplius* occidentale) che si è appena indicato. Nulla di più lontano dalla ricerca del silenzio e della vacuità perseguita dalla *pratica* orientale.

Un ultimo tratteggio va appuntato lungo la linea di demarcazione Est-Ovest. Rispetto a tale linea, quell'immenso continente dello spirito costituito dall'Islam si colloca genealogicamente in "zona occidentale" (per poi storicamente essersene distaccato)<sup>37</sup>, in forza di fattori che collocano l'Oriente in uno spazio culturale e valoriale distante dai "musulmani, che [invece] in qualcosa partecipano ancora dell'Occidente"<sup>38</sup>. Non si tratta soltanto della citatissima comune discendenza spirituale da Abramo o di quella mitico-etnica da Sem che accomuna i popoli, appunto, semitici. Occidente e Islam sono entrambe "civiltà del Libro", con tutto ciò che l'esegesi di un libro (o meglio: *il*

---

<sup>35</sup> «... due forze, Antichità e Cristianità, nella loro unione nuziale hanno segnato i tratti decisivi dello spirito europeo», E. PRZYWARA, *Agostino informa* [sic] *l'occidente*, Milano, 2007, p. 11. Restano classici *in argomento* i saggi, dal medesimo titolo ma con angoli prospettici differenti, di LEV SESTOV, *Atene e Gerusalemme*, Milano, 2005, di SERGEJ S. AVERINCEV, *Atene e Gerusalemme. Contrapposizione e incontro di due principi creativi*, Roma, 1994 e quelli di LEO STRAUSS raccolti in *Atene e Gerusalemme. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Torino, 1998.

<sup>36</sup> In effetti si controverte tuttora sulle 'radici greco-giudaico-cristiane' dell'Occidente. Le questioni cominciano già sul versante dell'Antichità e del ruolo della civiltà greca; a chi la pone a fondamento della civiltà occidentale (per tutti MAX POHLENZ con il suo *Der hellenische Mensch del 1947*; cfr. *L'uomo greco. Storia di un movimento spirituale*, ed it., Milano, 2006: «Gli Elleni non sono soltanto pervenuti a singole conquiste culturali che non furono superate da nessun altro popolo in nessuna epoca della storia, ma si trovano, nel senso più ampio, alle sorgenti stesse della civiltà occidentale»; pp. 868-869), si contrappone la tesi opposta, provocatoriamente rappresentata da MARTIN BERNAL e dalla sua 'Black Athena', pubblicata nel 1987 (ed. it. *Atena nera. Le radici afroasiatiche della civiltà classica*, Milano 2011). Sotto altra prospettiva, una critica all'idea delle radici greco-romane dell'Occidente è contenuta nel libro di D. GRESS, *From Plato to NATO: The Idea of the West and Its Opponents*, New York, 1998 (Free Press 2004<sup>2</sup>).

L'incontro/scontro tra mondo greco e cristianesimo, vera sorgente della civiltà occidentale e fonte di numerosi studi, dovrà partire dal classico saggio di W. JAEGER, ed. it. *Cristianesimo primitivo e paideia greca*, Firenze, 1991 (di quest'ultimo autore si veda anche il fondamentale saggio *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, Milano, 2003).

<sup>37</sup> Affermazione forse inaudita per moltissimi e per molti inudibile, ma ineludibile, e condivisa da alcuni dei più autorevoli islamisti. Penso allo scambio di opinioni con Massimo Campanini, *recentissime* scomparso, in occasione di un seminario organizzato ormai diversi anni fa dal Dipartimento di Filosofia della Statale di Milano; si veda in questa direzione M. CAMPANINI, *L'Islam, religione dell'Occidente*, Milano, 2016. Analogamente, pur sotto un profilo storiografico, cfr. B. LEWIS, *L'Europa e l'Islam*, Roma Bari, 1990, pp. 10-11: "per molti versi l'Islam medievale e il cristianesimo medievale parlavano la stessa lingua". In una diversa prospettiva cfr. P. BRANCA, *Islam/Occidente: percezioni e distorsioni in Genealogie dell'Occidente*, cit., pp. 147-163. Per analoghe considerazioni anche la cultura ebraica si alloca "a occidente" rispetto al locus culturale "orientale".

<sup>38</sup> R. GUENON, *Oriente e Occidente*, Milano, 2016 p. 152.

Libro, Bibbia e Corano), comporta sul piano dell'antropologia culturale e della dimensione giuridica, che qui rileva.

### 3. Raimon Panikkar, un mistico “architetto-ingegnere” per il ponte Est-Ovest

Le due sponde che giuristi, filosofi e politologi di buona volontà cercano di unire tramite il ponte dei “diritti umani” sono dunque assai distanti e – ciò che si ritiene ancor più problematico – morfologicamente molto diverse.

Tra i differenti “progetti di costruzione” ritengo di grande interesse quello abbozzato da Raimon Panikkar (1918-2010). Questa straordinaria figura di sacerdote, filosofo, mistico, in virtù della sua poliedrica formazione intellettuale (laureato in chimica, filosofia e teologia) e spirituale («sono partito cristiano, mi sono scoperto hindú e ritorno buddhista, senza cessare per questo di essere cristiano»)<sup>39</sup> seppe guardare entrambe le sponde rispettandone la morfologia di ciascuna. Autopercependosi non come “mezzo spagnolo, mezzo indiano, mezzo cattolico o mezzo indù, bensì totalmente occidentale e totalmente orientale”, Panikkar ci funge in effetti da *avatar* nell'esplorazione di dimensioni inconsuete per il giurista occidentale.

Egli seppe in effetti sommare il rigore e la solidità del bravo “ingegnere” con la creatività e lo slancio dell'abile “architetto”.

Vale dunque la pena ricostruire i profili di un possibile “ponte” tra Occidente e Oriente all'insegna dei “diritti fondamentali” come possono delinearsi nella riflessione di Raimon Panikkar.

Scettico sulla pretesa di “universalismo” che caratterizza, in diversi settori epistemologici, la cultura occidentale (cosa di più universale del concetto di “diritti umani”?), e parimenti lontano da posizioni relativistiche che rischiano di chiudere le civiltà in se stesse, egli mantiene una fede incrollabile nel dialogo, o meglio, in quello che egli chiama dialogo-dialogante<sup>40</sup>, a patto che esso rispetti due condizioni, che giuocano un ruolo decisivo anche ai fini del nostro discorrere (*dialogein*, appunto): che il dialogo sia improntato ad una *ermeneutica diatopica* e che il focus del confronto tra due dimensioni intellettuali distanti sia ciò che egli chiama *equivalente omeomorfo*.

La prima condizione risponde all'esigenza di non sovrapporre, neppure implicitamente, il proprio quadro di pre-comprensione (per dirla heiddegerianamente) al punto di vista dell'interlocutore<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> Cfr. R. PANIKKAR, *L'altro come esperienza di rivelazione*, Città di Castello 2006, p. 32; sul tema del riconoscimento dell'altro vedasi anche ID., *L'altro fa parte di noi* in A. ROSSI (cur.), *Il problema dell'altro. Dallo scontro al dialogo tra le civiltà*, Città di Castello, 2007, pp. 9-26.

<sup>40</sup> M.R. NIGRO, *Raimon Panikkar tra etica e filosofia*, in *Punto d'incontro*, n.5/6 (Novembre/Febrero 2010/11); cfr. anche EADEM, *Raimon Panikkar. L'etica del dialogo: un ponte tra cultura orientale e occidentale* in *Sintesi dialettica*, 17/04/2011.

<sup>41</sup> «L'ermeneutica diatopica parte dalla considerazione di base che bisogna comprendere l'altro senza presumere che questi abbia *la nostra stessa autoconoscenza di base*. Qui è in gioco l'ultimo orizzonte umano e non solo contesti tra loro differenti».

Sgombrata la via da questo primo rischio, si tratta di individuare non già un sincretistico punto di incontro mediano, né una mera analogia corrispettiva, o tantomeno un precedente diacronico (tutti rischi che sotto altra prospettiva si sono qui già evocati), bensì l'equivalente omeomorfo, ovvero ciò che in un contesto "altro" svolga la medesima funzione (nel nostro caso, la funzione dei diritti umani)<sup>42</sup>.

Panikkar affrontò la questione che qui ci preme chiedendo(si): "*I diritti dell'Uomo sono una nozione occidentale?*"<sup>43</sup>, e lo fece in termini assai interessanti sia sotto il profilo terminologico e metodologico, sia per alcune possibili soluzioni.

Sotto il profilo terminologico ritengo assai significativo l'*incipit* con cui egli, dopo aver escluso una visione manichea ("i diritti dell'Uomo sono calpestati all'Est come all'Ovest, al Nord come al Sud del nostro pianeta") e prendendo atto del "ruolo dell'avidità umana e del male puro e semplice in questa trasgressione universale", pone un interrogativo: «un'altra ragione della non osservanza dei diritti dell'Uomo non va forse trovata nel fatto che *nella loro forma attuale* non rappresentano un *simbolo* universale abbastanza forte da suscitare un riconoscimento concorde?»<sup>44</sup>.

Siamo già al cuore del problema: la non condivisione della forma con la quale si intendono assumere i diritti fondamentali, cioè le loro "dichiarazioni", e l'urgenza di individuarne una condivisibile nel simbolo, ovvero un veicolo di significazione nè astratto nè razionalistico. Se pensiamo che astrazione e razionalismo sono i due postulati della Legge post-1789, comprendiamo perché nell'approccio orientale, per quanto inaudito suoni all'orecchio occidentale, le *Dichiarazioni*, dal 1789 in avanti, non possono essere considerate universali: «non c'è cultura, tradizione, ideologia o religione che oggi possa non diciamo risolvere i problemi dell'umanità, ma neppure parlare per l'umanità nel suo insieme»<sup>45</sup>.

---

Il principio metodologico è diffusamente argomentato in R. PANIKKAR, *Fede, ermeneutica parola*, t. II, *Mistero ed ermeneutica*, Milano, 2016 e in ID., *Mito, fede, ermeneutica. Il triplice velo della realtà*, Milano, 2000.

<sup>42</sup> «La nozione di omeomorfismo non implica un puro e semplice confronto dei concetti di una tradizione con i concetti di un'altra. Voglio suggerire questa nozione come correlazione tra due punti di vista di due sistemi differenti in modo che un dato aspetto in un sistema corrisponda a un aspetto dell'altro sistema. Il metodo non implica che un sistema sia migliore (logicamente, moralmente, ecc.) dell'altro, né che i due aspetti siano interscambiabili. Brahman e Dio non sono semplicemente due nomi analoghi, ma sono omeomorfici, nel senso che ciascuno di essi rappresenta qualcosa che assolve una funzione equivalente nell'ambito dei loro rispettivi sistemi», R. PANIKKAR, *Il dialogo intrareligioso*, Assisi, 2001, pp. 49-50.

<sup>43</sup> Con la relazione *Is the Notion of Human Rights a Western Concept?* pronunciata alla sessione *Fondamenti filosofici dei diritti dell'Uomo* dei *Colloqui di Dakar* del 27-31 dicembre 1980, riportata in lingua francese in *Diogenes*, n. 120 (1982), pp. 87-115 e in lingua italiana, con il titolo indicato *supra* nel testo, dalla benemerita rivista *InterCulture*, n. 5, maggio-agosto 2006, pp. 23-57, da cui traggio le citazioni.

<sup>44</sup> Ivi, p. 23, corsivi aggiunti.

<sup>45</sup> *Ibidem*; si noti anche l'affermazione secondo cui «nessun concetto è universale in se stesso», p. 33. Ed ancora: «accettare la possibilità di concetti universali implicherebbe una

Si tratta di un *incipit* dirompente, perchè frantuma le riserve mentali con cui le principali agenzie ideologiche, dal *mainstream* economico-finanziario al fondamentalismo religioso, delegittimano le argomentazioni non allineate alle proprie, le quali vengono proposte (e imposte) come uniche e universali.

Dal punto di vista metodologico Panikkar ribadisce innanzitutto la strada dell'equivalente omeomorfo<sup>46</sup>; in secondo luogo, si afferma la ineludibilità di una conoscenza storica di quanto si sta parlando: il tema “presuppone la conoscenza della storia dei Diritti dell'Uomo”<sup>47</sup>.

Due indicazioni di metodo che, anche alla luce delle considerazioni proposte *supra*, mi parrebbero tuttora indefettibili. Sulla scorta di tale prudenza metodologica, Panikkar analizza la *Dichiarazione universale dei Diritti dell'Uomo* del 1948 rilevandone tre postulati: la natura “universale” dell'uomo, la dignità dell'individuo e l'ordine democratico sociale che ne viene presupposta.

Se effettivamente questi tre principi sono rilevabili nella *Dichiarazione* del '48 e *amplius* nella dottrina dei diritti fondamentali, essi vengono declinati da Panikkar attraverso un angolo prospettico eminentemente “orientale”. L'affermazione della natura universale dell'uomo, secondo Panikkar, implica – ad un livello appunto implicito, sottostante – che essa sia conoscibile in termini razionali, in forza di una ragione anch'essa universale, uguale a se stessa per tutte le culture. Il che è effettivamente il “dogma” post-illuminista<sup>48</sup> che costituisce la struttura portante del “sapere” occidentale. Un ulteriore sviluppo del postulato in esame (anch'esso difficilmente negabile considerando la direttrice culturale odierna imboccata dalla cultura “occidentale”) è la natura “inferiore” degli “altri esseri viventi” e la conseguenza che “l'uomo è padrone di se stesso e dell'universo. È il legislatore supremo sulla terra”.

Il secondo postulato implicito nelle dichiarazioni occidentali e rilevato da Panikkar connette (o meglio: *disconnette*) individuo e società: i diritti dichiarati nel 1948 (ma il ragionamento vale per tutte le “dichiarazioni” di diritti “umani, fondamentali, inviolabili” ecc.) assolutizzano il primo a scapito della seconda, e separano la *societas hominum* dal suo habitat eco-cosmologico<sup>49</sup>.

---

concezione strettamente razionalistica della realtà»; affermazione urticante all'orecchio “occidentale”, ma comprensibile – si spera – alla luce di quanto si è voluto argomentare *supra* (§ 2) sotto un profilo antropologico, “dissodando” il terreno per renderlo territorio di incontro.

<sup>46</sup> «Una volta mi è stato chiesto di indicare gli equivalenti sanscriti di 25 parole chiave latine ritenute emblematiche della cultura occidentale. Ho declinato l'invito perché ciò che sta alla base di una cultura non sta necessariamente alla base di un'altra. È un campo in cui i significati non sono trasferibili». Cfr. p. 25.

<sup>47</sup> Ivi, p. 29; l'Autore segnala in nota alcuni snodi di quella che egli ritiene una storia dei diritti umani, richiamando il testo antologico di H. RAHNER, *Kirche und Staat*, Munich, 1961.

<sup>48</sup> Ma con origini ben più antiche e operative già alla fine del XV secolo: cfr. A. A. CASSI, *Ultramar. L'invenzione europea del Nuovo Mondo*, Roma-Bari, 2007, *passim*.

<sup>49</sup> Esse «difendono la dignità dell'Uomo di fronte alla società in generale e allo stato in particolare. Ma ciò a sua volta implica: a) non solo la distinzione ma anche la separazione fra individuo e società [...]; b) l'autonomia del genere umano rispetto al cosmo e spesso contro il cosmo [...]; l'individuo [...] è di per sé un fine e una specie di assoluto». Ivi, p. 30-31.

Se a distanza di 40 anni il monito di un genere umano agente contro il suo stesso *habitat* resta valido e sembra anzi prefigurare le denunce di varie agenzie (in termini sociologici) ambientaliste (*Greenpeace* alla fine del II millennio e Greta all'inizio del III), è impressionante la valenza profetica (parlando di un mistico, mi sia concesso tale aggettivo) di queste poche righe, dal cui medesimo afflato scaturiranno ben due encicliche di Papa Francesco, una (*Laudato si'*) sul rapporto Uomo-Natura e l'altra (*Fratelli tutti*) sul rapporto Uomo-uomini, entrambe pregnanti anche sotto il profilo dei diritti fondamentali<sup>50</sup>.

Il terzo postulato delle “dichiarazioni dei diritti” di matrice occidentale, ovvero “l'ordine democratico”, posto ancora una volta con lo scopo di difendere l'individuo dalla società, contiene secondo Panikkar (e secondo un'ottica “orientale”) il rischio concreto (e spesso realizzato) che “la società non è altro che la somma degli individui, le cui volontà sono sovrane e decidono in ultima istanza”, con tutti i rischi, compresi quelli di una limitazione di quei medesimi diritti, del “governo da parte della maggioranza” e della “ragione di Stato” là dove lo Stato “si presume incarni la volontà e gli interessi della maggioranza”<sup>51</sup>.

Panikkar assume la rilevanza dei diritti fondamentali non come concetto ma come simbolo, in quanto “diversamente dal concetto, il simbolo è per sua natura polivalente e polisemico”<sup>52</sup>. Si tratta infatti di rilevare i “valori ultimi” sottesi a tale simbolo, individuati nella dignità che ogni essere umano possiede per il semplice fatto di essere nato<sup>53</sup>. Tuttavia vi è un fermo contrappunto nell'argomentazione di Panikkar: ogni cultura esprime la sua esperienza dell'*humanum* con simboli che appartengono alla propria tradizione e che pertanto non sono universalizzabili<sup>54</sup>. Dovrebbe soccorrere a questo punto la ricerca dell'equivalente omeomorfo, ma lo stesso Panikkar sembra prudentemente mantenersi tangente la superficie “omogenea”.

L'Autore evoca il termine *dharma* come “ciò che tiene insieme e dà coesione e forza ad ogni cosa”: esso potrebbe in effetti suggerire l'idea di una “giustizia che tiene insieme i rapporti umani”. Ma si tratta di una falsa pista (che tuttavia non ci stupisce, alla luce di quanto evidenziato nelle pagine precedenti),

---

<sup>50</sup> «La persona umana coi suoi *diritti inalienabili* è naturalmente aperta ai legami» e pertanto occorre vigilare per evitare il pericolo rappresentato da “un fraintendimento del *concetto di diritti umani* e da un loro paradossale abuso. Vi è infatti oggi la tendenza verso una rivendicazione sempre più ampia di *diritti individuali* – sono tentato di dire *individualistici* – che cela una concezione di *persona umana* staccata da ogni contesto sociale e antropologico quasi come una ‘monade’ sempre più insensibile”; cfr. Lettera enciclica *Fratelli tutti*, n. 111, corsivi aggiunti. In particolare per i diritti fondamentali cfr. *Fratelli tutti*, nn. 121-124.

<sup>51</sup> Quarant'anni dopo un'altra grande figura spirituale dovrà ribadire che «La mera somma degli interessi individuali non è in grado di generare un mondo migliore per tutta l'umanità»; cfr. PAPA FRANCESCO, *Fratelli tutti*, n. 105.

<sup>52</sup> PANIKKAR, ult. op. cit., p. 44.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

perché l'inciampo resta su ciò che chiamerei il differenziale antropologico dei due approcci<sup>55</sup>.

La differenza costitutiva sta infatti nella circostanza (antropologicamente preconstituita, direi) che «qui [in Oriente] il punto di partenza non è l'individuo ma la totalità della complessa concatenazione del reale».

Il primo “punto di rottura”, insomma, mi pare essere la dimensione *individualista* della formulazione dei “diritti umani/fondamentali”, che per la esperienza storica e per la elaborazione intellettuale occidentale è dimensione intrinseca allo statuto stesso di quei diritti, mentre per la millenaria pratica orientale (dal buddismo indiano allo zen giapponese<sup>56</sup>) la realtà individuale è apparenza o, in termini occidentali dis-valore.

Sotto questo profilo pertanto la prospettiva orientale «contesterebbe [e contesta] il fatto che si possa parlare di diritti dell'Uomo come di entità oggettive che esistono in sé, senza legami con il resto del reale»<sup>57</sup>.

Va a questo punto rammentato che nella cultura occidentale, viceversa, l'esistenza di diritti intrinseci all'uomo in quanto tale, *assolutamente* (nell'etimologica accezione del termine: indipendentemente da tutto) esistenti e autoevidenti, è un dato acquisito dal giusnaturalismo moderno in avanti<sup>58</sup>. Tali “diritti naturali” sono stati *dichiarati* nell'atto fondativo degli USA: “noi riteniamo che sono *per se stesse evidenti* queste verità”<sup>59</sup>. Siffatta auto-evidenza

---

<sup>55</sup> «Un mondo in cui ... il dharma ... pervade tutto, non ha interesse a mettere in evidenza il “diritto” di un individuo contro un altro o dell'individuo nei confronti della società, ma si preoccupa piuttosto di accertare il carattere *dharmico* (giusto, vero, coerente) ... nell'insieme del complesso ... della realtà». Panikkar per la precisione parla di “complesso *cosmoteandrico* della realtà” alludendo alla sua visione “metafisica” (ma il termine è chiaramente un concetto occidentale!) che sarebbe impensabile qui soltanto riassumere (cfr. R. PANIKKAR, *La realtà cosmoteandrica, Dio Uomo Mondo*, Milano, 2004) e che non rileva direttamente ai fini del discorso in esame. La “falsa pista” resta tale anche se si assume il termine *svadharma*, cioè “il *dharma* inerente ad ogni essere”, apparentemente più omogeneo al concetto di “diritto fondamentale”.

<sup>56</sup> Potrebbe forse essere utile una breve annotazione per mettere a fuoco termini, tempi e spazi non sempre chiari. Siddharta Gautama, ovvero Buddha (nato nel 563 a.C. nell'attuale Nepal meridionale; contemporaneo quindi di Confucio) è “il risvegliato” da uno stato di sonno-apparenza costituito, in termini occidentali, dal “molteplice”, cui appartiene anche ogni singolo “io”. Mille anni dopo (VI d. C.) Bodhidharma, monaco indiano, si reca in Cina, fermandosi presso il monastero Shaolin dove insegna ai monaci sia tecniche di autodifesa (erroneamente chiamate “marziali” giacché non sono dedicate, appunto, agli ‘uomini armati dediti alla guerra’) sia pratiche ‘meditative’; queste ultime in sanscrito si chiamavano *Dhyana* (termine naturalmente qui traslitterato, come i successivi), in pali (lingua di Buddha) *Jhana*, parola che i cinesi tradussero con *Channa*, abbreviato in *Chan*, il cui medesimo carattere cinese viene letto dai giapponesi *Zenna*, a sua volta abbreviato con *Zen*.

<sup>57</sup> R. PANIKKAR, cit. p. 50

<sup>58</sup> Si veda P. CAPPELLINI, *Passato e presente del diritto naturale*, in QF, XXX, 2001, t. I, pp. 655-662 (recensione a AYUSO M. (cur.), *El derecho natural hispánico: pasado y presente. Actas de las II jornadas hispánicas de derecho natural*, Cordoba, 2001) per una rigorosa messa a fuoco del complesso “dibattito politico-giuridico post-moderno (e) ‘globale’” giusnaturalista e ‘neo-giusnaturalista’

<sup>59</sup> «...queste verità: che tutti gli uomini sono creati eguali; che essi sono dal Creatore dotati di certi inalienabili diritti, che tra questi diritti sono la Vita, la Libertà, e il perseguimento della Felicità...», *Dichiarazione di Indipendenza* del 4 luglio 1776 (corsivo aggiunto).

risponde alla tensione verso un sistema logico-dimostrativo del diritto che, come si è voluto evidenziare nelle pagine precedenti, costituisce la cifra dell'approccio antropologico-giuridico occidentale.

Il secondo elemento differenziale, che tuttavia è al contempo premessa e presupposto del primo, sta nell'atteggiamento orientale nei confronti del tessuto relazionale del tutto: atteggiamento di indiscussa preminenza rispetto all'individualità (i cui rischi sono peraltro ben noti a Panikkar): «l'*humanum* non è incarnato *soltanto* nell'individuo. L'individuo in quanto tale è un'astrazione e un'astrazione in quanto tale non può essere soggetto ultimo di diritti»<sup>60</sup>.

Qui mi pare che lo scontro con la cultura giuridica occidentale si faccia frontale: il grande processo di codificazione europeo si fonda, pur implicitamente, proprio sull'operazione di astrazione del soggetto<sup>61</sup>. Nel momento in cui da parte orientale si afferma che «l'individualità non è una categoria sostanziale: è una categoria funzionale<sup>62</sup>» si vibra una picconata, assai più dirompente di quanto possa apparire in prima lettura, alle fondamenta della filosofia del soggetto che per secoli ne hanno retto lo *status*<sup>63</sup>.

Ma l'offensiva contro la matrice astrante dei diritti fondamentali non proviene soltanto dal versante orientale. L'astrazione, punto forte (quale presupposto che vuole fungere da garanzia contro le diseguaglianze), e al contempo punto fermo (non negoziabile) delle *Dichiarazioni dei diritti*, è stato *recentissime* rimarcato, sotto forma di denuncia, dal già citato documento pontificio<sup>64</sup>.

---

<sup>60</sup> R. PANIKKAR, ult. op. cit., p. 51, corsivo nel testo. L'*astrazione* è certamente una delle pietre di inciampo nel cammino di avvicinamento antropologico tra Occidente e Oriente. Permane forte, in quest'ultima area culturale, il rifiuto, se mi è permesso un bisticcio linguistico, del concetto di *concetto universale*: "accettare la possibilità di concetti universali implicherebbe una concezione strettamente razionalistica della realtà"; affermazione urticante all'orecchio razionalista "occidentale", ma comprensibile – si spera – alla luce di quanto si è voluto *supra* argomentare sotto un profilo antropologico, "dissodando" il terreno per renderlo territorio di incontro.

<sup>61</sup> È la dinamica della "unificazione del soggetto di diritto" implicita nella codificazione ottocentesca, sulla quale mi limito a rinviare a P. CAPPELLINI, *Codificazione in Storie di concetti giuridici*, cit., pp. 111 e ss (per l'astrazione spec. p. 119) e per "La violenza dell'astrazione", a P. CARONI, *Saggi sulla storia della codificazione*, Milano, 1998, pp. 28 e ss; considerazioni su "Un personaggio controverso: il soggetto unico di diritto" si trovano in G. ALESSI, *Il soggetto e l'ordine. Percorsi dell'individualismo nell'Europa moderna*, Torino, 2006, pp. 3-13; per la tecnica di astrazione logico-sistematica nella costruzione del soggetto unico nella codificazione civile cfr. A.A. CASSI, *Il "bravo funzionario" absburgico tra Absolutismus e Aufklärung*, Milano, 1999 (spec. § *Il soggetto unico di diritto* pp. 282-300); assai utile per una più ampia visione sulla identità del soggetto giuridico risulta la nitida ed esaustiva sintesi offerta in A. SCIUME, *Persona Soggetto Natura in Parole in divenire. Un vademecum per l'uomo occidentale*, Torino, 2016, pp. 195 ss.

<sup>62</sup> R. PANIKKAR, ult. op. cit., p. 51.

<sup>63</sup> Per una sintetica ma lucida messa a fuoco del passaggio, da Boezio in avanti, di una accezione di soggetto "sostanziale" ad una marcatamente individualistica si veda A. SCIUME, *Persona Soggetto Natura*, cit.

<sup>64</sup> Cfr. *Fratelli tutti*, nn. 104, 105.

Sotto questo profilo non può non rilevarsi nelle argomentazioni di Panikkar un baricentro assiologico assai più vicino al personalismo cristiano<sup>65</sup> che al liberalismo anglosassone, humus delle Dichiarazioni *de quibus*.

Panikkar del resto attribuisce molta importanza al concetto di individuo, *rectius*, di “persona” (lamentando l’aporia della lingua: «so che nell’inglese corrente il termine ‘individuo’ è sinonimo di ‘persona’»). Nel momento in cui si parla della dignità di ciascun uomo – unico sostanziale terreno di incontro tra occidente e oriente – egli sembra voler precisare la valenza di quel *ogni*: «la persona deve essere distinta dall’individuo»<sup>66</sup>.

Impressionante è il calco che sembra rinvenirsi nella decisa condanna cattolica della circostanza che «oggi si pretende di ridurre le persone a individui»<sup>67</sup>.

Da altra prospettiva, anch’essa culturalmente “occidentale”, in un recente indirizzo di pensiero dell’ebraismo, rappresentato dal compianto Jonathan Sacks (anch’egli, come Panikkar, personalità culturalmente *borderline*, in quanto al tempo stesso rabbino e lord inglese), si individua la crisi della cultura occidentale nell’oblio del soggetto *noi* e nell’ipertrofismo del soggetto *io*. Sacks auspica un recupero della “fiducia sociale” e del “primato della comunità”<sup>68</sup> (nel solco, mi pare, del “principio di responsabilità” del filosofo ebreo Hans Jonas<sup>69</sup>).

La metafora cui ricorre più di una volta Panikkar è quella dei nodi e della rete: «un individuo è un nodo isolato; una persona è tutto il tessuto che sta intorno a quel nodo»<sup>70</sup>.

L’Occidente si è concentrato sui nodi, ovvero gli individui (la loro libertà, autonomia, autodeterminazione e appunto i loro diritti personali), mentre l’Oriente considera soprattutto la rete, ovvero i legami relazionali (parentela, coesione sociale, gerarchia, ordine).

Panikkar infine conclude le sue argomentazioni (che fino a questo punto potremmo considerare la *pars destruens* del discorso) dilatando la propria visione “giuridica”. Il principio della “rete” tra le persone comporta che «i

<sup>65</sup> Penso in particolare al “movimento personalista” francese raccolto intorno alla rivista *Esprit* fondata da EMMANUEL MOUNIER nel 1932 e seguace del programma da questi esposto in *Rivoluzione personalista e comunitaria*, pubblicato nel 1935. Per il liberalismo politico come una delle matrici delle moderne costituzioni si può utilmente vedere M. FIORAVANTI, *Lezioni di storia costituzionale*, Torino, 2021, spec. pp. 90 ss.

<sup>66</sup> «L’individuo non è altro che una semplice astrazione, cioè la selezione a scopi pratici di alcuni aspetti della persona. La mia *persona* invece si trova anche nei “miei” genitori, nei “miei” figli...antenati, discendenti ... nelle “mie” idee e nei “miei” sentimenti. Se qualcuno mi fa del male arreca danno a tutto il mio clan».

PANIKKAR, ult. op. cit. p. 41, corsivo aggiunto.

<sup>67</sup> PAPA FRANCESCO, *Fratelli Tutti*, cit., n. 182.

<sup>68</sup> «Ci vuole coraggio morale a dire No alle cose che sono allettanti nel presente ma disastrose nel lungo termine, e abbiamo bisogno di spazio nella nostra vita per raccogliere la saggezza relativa al bene comune e per prendere in considerazione il sacrificio a vantaggio del bene delle generazioni comuni», J. SACKS, *Moralità. Ristabilire il bene comune in tempi di divisione*, Firenze, 2021. Per la “allocazione occidentale” della cultura ebraica cfr. *supra* nota 37.

<sup>69</sup> Cfr. H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un’etica per la civiltà tecnologica*, Torino, 1993 (spec. pp. 51 ss su *Il dover verso l’esserci e l’essere-così della discendenza in genere*).

<sup>70</sup> R. PANIKKAR, cit., p. 41.

Diritti dell'Uomo non sono soltanto diritti. Sono anche doveri, e i due aspetti sono interdipendenti...dovrebbe trattarsi di una Dichiarazione dei diritti e dei doveri universali»<sup>71</sup>.

(Impossibile non rievocare in proposito la *Dichiarazione degli obblighi verso l'essere umano* di Simone Weil<sup>72</sup>).

Ma v'è di più: se si accede all'approccio "declaratorio", deve «trattarsi di una Dichiarazione dei diritti e dei doveri universali che abbracci la totalità del reale. E' evidente che ciò esige non solo una antropologia diversa ma anche una cosmologia diversa»<sup>73</sup>.

Si tratta di quell'approccio olistico che l'Occidente riconosce peculiare dell'Oriente e a cui, con livelli ben differenti (dal *marketing* del *fitness* alle aperture della scienza medica) sta imparando ad aprirsi.

Certamente all'orecchio del giurista (e *amplius* dell'uomo) occidentale suona ancora stravagante l'affermazione secondo la quale «i diritti dell'Uomo non sono diritti dell'uomo soltanto. Riguardano la totalità del dispiegamento cosmico»<sup>74</sup>.

Suona ancora stonata, ma non può escludersi che la musica cambi, che gli spartiti concedano spazio crescente a partiture nelle quali già da tempo alcune note hanno introdotto motivi nuovi. Veri e propri «diritti» in favore di creature vegetali<sup>75</sup>, animali<sup>76</sup> e di entità naturali<sup>77</sup> sono in realtà concepiti e asseriti in Occidente non solo da attivisti ambientalisti ma anche da una minuta ma agguerrita pattuglia di intellettuali e di giuristi.

Ancora da Occidente, una dimensione giuridica, oltre che cosmologica e antropologica (sarebbe infatti piaciuta a Panikkar), delle realtà naturali è proclamata con vibrante energia nelle lettere encicliche *Laudato Si* e *Fratelli tutti* di papa Francesco<sup>78</sup>: il creato sollecita la responsabilità di ciascuno, il quale ha nei suoi confronti al contempo diritti (fruizione) e doveri (cura).

<sup>71</sup> Ivi, p. 52; corsivo aggiunto.

<sup>72</sup> Il *Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain* della Weil è del 1943, postumo fu il titolo *L'enracinement* (cfr. ed. it. F. FORTINI (CUR), *La prima radice. Preludio a una Dichiarazione degli obblighi verso l'essere umano*, Milano, 1990).

<sup>73</sup> Cfr. p. 52.

<sup>74</sup> «Gli animali, tutti gli esseri dotati di sensibilità e le creature ritenute inanimate sono anch'essi coinvolti nell'interazione che riguarda i diritti "dell'uomo"». Cfr. p. 51.

<sup>75</sup> Cfr. U. BIEMANN – P. TAVARES, *Forest Law. Foresta giuridica*, Milano, 2020; A. VIOLA, *Flower power. Le piante e il loro diritti*, Torino, 2020 (naturalmente, nella prospettiva di un "riconoscimento" di diritti attraverso l'immane *Dichiarazione universale dei diritti delle piante*).

<sup>76</sup> Oltre agli ormai "classici" libri dei filosofi P. SINGER, *Animal Liberation* del 1975 (ed. it. *Liberazione animale*, Milano, 2009<sup>2</sup>) e T. REGAN, *The Case for Animal Rights* del 1983 (ed. it. *I diritti animali*, Milano, 1990), e del giurista statunitense CHRISOPHER STONE, *Do trees have a standing? Law, Morality and the Enviroment* del 1975 (Oxford University Press), cfr. M. NUSSBAUM, *Nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, Bologna, 2007 (spec. cap. VI).

<sup>77</sup> Le implicazioni dell'attribuzione di personalità giuridica ai fiumi e agli specchi d'acqua (nel caso di specie al bacino del Whanganui, in Nuova Zelanda, abitato dai Maori; correva l'anno 2017) sono illustrate in SACHA BOURGEOIS-GIRONDE, *Comment le fleuve Whanganui est devenu une personne vivant selon la loi*, Paris, 2020.

<sup>78</sup> Cfr. rispettivamente nn. 93-95 e nn. 117-119.

Le considerazioni che il mistico indiano trae a titolo di conclusione sono nitide eppur gravose: «La nozione di Diritti dell’Uomo è una nozione occidentale? Sì. Il mondo dovrebbe allora rinunciare a proclamare o a mettere in pratica? No. È opportuno tuttavia introdurre tre correttivi<sup>79</sup>».

I “tre correttivi”, se ben ci si pensa, scaturiscono coerentemente da tutto il percorso argomentativo compiuto da Panikkar nel testo qui in esame.

*In primis*, è necessario vigilare sul rischio di fare “della nozione dei Diritti dell’Uomo una sorta di cavallo di Troia” di quella che l’Autore chiama “tecnocultura” – la quale affonda le proprie radici nei fondamenti antropologici di cui si è qui cercato di indicare alcuni passaggi genealogici<sup>80</sup>.

Inoltre, avverte, Panikkar è indispensabile “un approccio filosofico transculturale”; tutto ciò implica, infine, la possibilità di “uno spazio intermedio”, forse una sorta di camera di compensazione dove sia possibile una “critica reciproca ... feconda”.

Tre condizioni che – sperando di essere in errore – difficilmente potranno realizzarsi nel breve termine. A cominciare dalla prima (difficile negare che l’uomo occidentale sia *homo technologicus*<sup>81</sup>); e se pur si colgono meritori e volenterosi sforzi di intraprendere un percorso interculturale, quello “spazio intermedio” dove sia possibile una “feconda critica reciproca” sembra assumere i profili di una utopia. La critica si è rivelata raramente feconda, assai più spesso sterile o peggio abortiva, soprattutto – è la diagnosi che si è tentato di proporre – per aver sottovalutato le discrasie antropologiche *supra* evidenziate.

Con queste condizioni, che attengono al piano dialogico del confronto Oriente-Occidente, è possibile e anzi doveroso perseguire lo sforzo di tutelare quei valori asiatici/diritti fondamentali (dove il segno / sta a indicare i possibili “equivalenti omeomorfici”) che scaturiscono dall’esistenza stessa (nella visione “cosmoteandrica” di Panikkar<sup>82</sup>).

In particolare va evidenziato il tornante assiologico-giuridico che si compie nell’argomentazione del mistico indiano, già scorto in precedenza: “la difesa di questi diritti è un sacro *dovere*”<sup>83</sup> – un dovere che, si spera, sappia rafforzarsi fino al punto di infrangere il muro delle caste che ancora divide e isola inesorabilmente tanti “nodi” della “rete” e che mi pare ponga seri imbarazzi allo stesso Panikkar.

<sup>79</sup> R. PANIKKAR, cit., p. 53.

<sup>80</sup> Cfr. *supra* note 23-25 e testo corrispondente.

<sup>81</sup> Basti pensare all’affermazione formulata in G. O. LONGO, *Homo technologicus*, Milano, 2012 p. 43 secondo cui: «tanto è importante la tecnologia, che essa contribuisce a formare le categorie cognitive (e attive) dell’uomo, condizionandone lo sviluppo. La distinzione tra uomo e tecnologia non è netta come talora si pretende, perché *la tecnologia concorre a formare l’essenza dell’uomo*, e inoltre *l’evoluzione della tecnologia è diventata l’evoluzione dell’uomo*» (corsivi aggiunti); affermazione con la quale qui non si concorda affatto, ma che rappresenta bene la forte auto-percezione tecnocratica del *mainstream* occidentale.

<sup>82</sup> Cfr. *supra* nota 55.

<sup>83</sup> Ivi, p. 55, corsivo aggiunto.

Mi sembra interessante, e per la verità decisivo, l'accento alla eventualità ("può darsi") che l'auspicato "spazio intermedio" entro il quale esercitare una feconda critica reciproca "favorisca *la nascita di un nuovo mito*"<sup>84</sup>.

Un nuovo *mito*, un *simbolo*: elementi di significazione decisamente lontani dalla vivisezione filosofico-analitica impostasi anche nella cultura giusfilosofica europea<sup>85</sup>; per "veicolare" la doverosità della tutela di quelle posizioni personali chiamate all'occidentale "diritti umani", è necessario secondo Panikkar un linguaggio nuovo, anzi antico<sup>86</sup>: un linguaggio diverso dalle astratte dichiarazioni proclamate in chiave universalistica, e capaci invece di catalizzare quella "adesione concorde" auspicata dal mistico

Sotto il profilo del "contenuto" (per dirla all'occidentale) di quella forma (simbolo), Panikkar affronta il valore-guida, tuttora evocato a più riprese nell'ambito del dialogo Est-Ovest sui "diritti umani fondamentali": quello della *dignità*<sup>87</sup>. Dignità di ogni individuo nella declaratoria occidentale e dignità di ogni creatura del cosmo nella visione orientale.

Essa sembra in effetti costituire il "punto di leva" su cui agire per innalzare un ponte tra le due visioni assiologiche. Ma occorre prudenza da entrambi i versanti: per Panikkar se la dignità è ciò che difende l'individuo nei confronti della società, allora rischia di comportare la separazione tra le due realtà<sup>88</sup>.

D'altro canto, bisogna ammettere che il concetto di dignità non è facilmente configurabile *sub specie iuris*, e molti giuristi ne soffrono l'indeterminatezza<sup>89</sup>.

#### 4. Una nuova, antichissima, sponda su cui costruire il ponte?

L'Oriente restituisce all'Occidente, insomma, una immagine antropologico-giuridica speculare: il diritto (dichiarato e rivendicato) di ciascuno entro la propria sfera di azione (nella dimensione individuale: attinente al "nodo") si fa dovere (affidato e responsabile) di ciascuno nei confronti di ogni aspetto della realtà (nella dimensione olistica, o cosmoteandrica: attinente alla "rete").

Una responsabilità cogente (in termini occidentali: giuridica) relativa non solo agli altri individui (*rectius*: "persone", se non "fratelli") ma anche, come

<sup>84</sup> *Ibidem*, corsivo aggiunto.

<sup>85</sup> Per una messa a fuoco cfr. ancora utilmente S. CREMASCHI (cur.), *Filosofia analitica e filosofia continentale*, Firenze, 1997.

<sup>86</sup> Sul versante occidentale, per la «ipotesi di un referente reale per la mitologia e più ancora di un referente che può essere rappresentato nel mito stesso in modo forse necessariamente inadeguato ma tuttavia suggestivo» cfr. il celebre capolavoro di RENE GIRARD, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, ed. it., Milano, 2005<sup>4</sup>, p. 161.

<sup>87</sup> PANIKKAR, cit., pp. 30-31.

<sup>88</sup> Cfr. pp. 30-31.

<sup>89</sup> Cfr. MICHAEL ROSEN, *Dignità. Storia e significato*, Torino, 2012; successivamente l'Autore, in occasione dell'edizione 2019 del *Festivalfilosofia* ha sentito il bisogno di affermare che per i giuristi la dignità "non è un problema, né una parola con troppi equivoci che ne farebbero dubitare dell'utilità", in polemica e in posizione difensiva con chi al contrario la considera problema, equivoca e difficilmente utilizzabile.

si è visto, all'intera natura. Si tratta di due torsioni assiologiche (diritti umani prospettati in chiave di doveri; doveri nei confronti di animali, piante, Terra, Cosmo) che deviano dall'assetto giuridico occidentale.

E tuttavia anche in quest'ultimo vi è un piano assiologico di recente formazione, ancora *in fieri* e pur tuttavia idoneo a costituire una interfaccia tra i due sistemi. Si tratta dei crescenti appelli provenienti da alcune confessioni religiose.

Si è già evocata la voce del rabbino Jonathan Sacks<sup>90</sup>; si può ricordare l'energica richiesta di cura del creato pronunciata dal Patriarca ortodosso Bartolomeo e la partecipazione del Grande Imam Ahmad Al-Tayyeb al *Documento sulla fratellanza umana* siglato con Papa Francesco a Abu Dabi che ricorda come Dio abbia «creato tutti gli esseri umani uguali nei diritti, nei doveri e nella dignità»<sup>91</sup>.

Ma, in particolare, la doverosità responsabile della tutela di ogni condizione umana e la solidale preservazione e condivisione dei beni è assurta a energica affermazione da parte di una delle più grandi “agenzie transnazionali” storicamente allocata nell'emisfero culturale occidentale.

La Chiesa cattolica, forte di 2000 anni di Storia, di un conseguente *background* intellettuale ineguagliato, di una pervasività geopolitica assai ampia e di un *leader* tanto culturalmente preparato quanto efficace comunicatore (in altre parole, gesuita), si è fatta portavoce di una vera e propria rivendicazione anche *sub specie iuris* dei diritti umani attraverso un linguaggio (“mentale” ancor prima che in senso terminologico), un approccio compatibile con il “sentire” orientale.

Se si vagliano i punti di adiacenza dei due documenti qui esaminati *currenti calamo*, il testo di Panikkar e la *Fratelli tutti* (ma la disamina può ulteriormente dilatarsi), si constaterà che essi sono assai più numerosi di quanto si è potuto rilevare in questa sede<sup>92</sup> e costituiscono superfici di contatto entro le quali si va delineando quello “spazio intermedio” auspicato quarant'anni fa dal mistico indiano.

In effetti, si pensa spesso alla Chiesa cattolica come associazione religiosa, istituzione burocratica, Stato del Vaticano, Corpo mistico di Cristo, soggetto politico-sociale, organizzazione benefica; più raramente come centro di elaborazione e diffusione culturale. Al suo interno (soprattutto al suo vertice) si sta dispiegando la più grande “offensiva” a favore del rispetto dei “diritti umani fondamentali” (*sic*)<sup>93</sup> con un linguaggio (“mentale”, culturale,

<sup>90</sup> Cfr. *supra* nota 68.

<sup>91</sup> *Documento sulla fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune*, 4 febbraio 2019.

<sup>92</sup> Cfr. per es. *supra* note 67 e 78. Sulla questione “ecologica”, sulla percezione della Terra come “casa comune” e sull'equa ripartizione dei suoi beni, tutti temi oramai entrati a pieno titolo nell'agenda dei Diritti Fondamentali, cfr. il recentissimo saggio di M. TOSO, *Dimensione sociale della fede. Sintesi aggiornata di Dottrina sociale della Chiesa*, Roma, 2021, pp. 481-540.

<sup>93</sup> Cfr. *Fratelli tutti*, nn. 172; 188.

assiologico) che sembra potersi “sintonizzare” sotto il profilo antropologico – nei termini che si è cercato di prospettare in questa sede – con la millenaria civiltà orientale.

Tutto ciò, certamente, all’esito di un percorso storico dei “diritti fondamentali” nel pensiero teologico e giuridico della Chiesa cattolica non certo lineare<sup>94</sup>.

Ma questa è un’altra Storia.

---

<sup>94</sup> Si vedano soltanto, in altrettante diverse prospettive, D. MENOZZI, *Chiesa e diritti umani. Legge naturale e modernità politica dalla Rivoluzione francese ai nostri giorni*, Bologna, 2012; M. PERA, *Diritti umani e cristianesimo La Chiesa alla prova della modernità*, Venezia, 2015 e M. DI MARCO E S. FERRARI (curr.), *Ebraismo e cristianesimo nell’età dei diritti umani*, Torino, 2018.