

**RECIPROCITÀ,
SCELTA DEI POVERI E INCULTURAZIONE:
riflessione sui diritti umani**

L'approssimarsi della ricorrenza del cinquantesimo anniversario della *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo*, adottata dalla Nazioni Unite il 10 dicembre 1948, superando evocazioni strettamente celebrative, consente una lettura della contemporanea politica internazionale attraverso la questione dei diritti umani e propone nel contempo alcune riflessioni al più generale dibattito politico-culturale. Ambedue le prospettive ritrovano un paradigma di ispirazione comune: il quotidiano affermarsi di nuove aspettative di vita dell'uomo in società¹ porta con sé, come conseguenza considerata ormai necessaria, una parallela affermazione di diritti e libertà. Affermazione che spesso con rapido pragmatismo tende a trasformarsi in rivendicazioni, contrapposizioni e lotte che lasciato da parte ogni margine di sereno confronto si pongono quali veicoli di divisione ben noti all'osservatore della realtà mondiale, specie quando radicalizzati in violenza e rifiuto dell'*altro*.

L'uomo è i suoi diritti, sembrerebbe essere lo slogan appropriato o la sintesi di un procedimento logico. Piuttosto che condurre l'indagine sul ben noto postulato *cosa è l'uomo* – ovvero cosa è la natura metastorica dell'essere umano – secondo l'approccio classico, si riflette su *quali* diritti abbia e su *quanti* ne potrà avere, legando i diritti al loro valore d'uso e ad un approccio quantitativo. Con un'aggiunta: non serve interrogarsi sul loro fondamento, ma è preferibile appoggiarsi su formulazioni date, su at-

¹ Bastano alcune semplici esemplificazioni: speranza di vita, standard economici, mobilità umana, acquisizioni tecnico-scientifiche...

ti normativi e dichiarativi, fermo restante il “diritto” di ritenere questi ultimi superati quando ostacolano l’approccio quantitativo o possono mettere in discussione il valore d’uso dei diritti fondamentali.

Una prospettiva che sembra sempre più coinvolgere anche la *Dichiarazione Universale*, che se formalmente costituisce costante richiamo per ogni ambito ed azione internazionale come pure riferimento della politica interna ai singoli Stati, resta obiettivo di critiche per le circostanze e per l’ambito culturale nel quale maturò, come pure per la mancata previsione di nuove situazioni, ritenuta un ostacolo all’affermarsi di nuovi diritti. Ma ad un’analisi più attenta appare in tutta evidenza che il problema non risiede nella concezione dei diritti o nel valore della *Dichiarazione* – basterebbe storicizzarla per coglierne i limiti oggettivi – quanto piuttosto nel significato della vita dell’uomo che sembra imporsi anche nella realtà della politica internazionale. Visione da cui appare sempre più la *separazione* dell’esistenza umana, che spogliato l’essere umano della sua dimensione unitaria di persona, tende a farne categorie, molteplici e sempre più specifiche, intorno alle quali enunciare dei diritti altrettanto frammentati o quanto meno parziali. Ovvero diritti rispondenti non ad un interesse generale, ma ... più semplicemente ad interessi.

Ed è alla luce di un “pensare unitario” che pone questa unità a fondamento della visione dell’uomo e della storia che è possibile proporre alcune riflessioni.

Una giustizia costruita sulla reciprocità

Quella attuale è stata ripetutamente definita come l’*età dei diritti*, che significa primariamente la loro accettazione e il loro rispetto² da parte degli ordinamenti giuridici, sia quelli dei singoli Stati che quello internazionale. Un’idea che si è tradotta nell’imposizione rivolta ad ogni sistema politico di rispettare i diritti

² Cf. N. Bobbio, *L’età dei diritti*, Torino 1992.

umani, pena non solo la propria delegittimazione, ma anche l'esclusione dalla società dei popoli³. E questo propone una prima riflessione: è possibile legare i diritti umani – loro riconoscimento e tutela – solo ad una diretta legalità e giustiziabilità, e non ad un più ampio concetto di giustizia⁴?

Ciò vuole dire ripercorrere l'aspettativa di dare un fine ultimo alla giustizia e, nel contempo, ricercarne i fondamenti. È il tentativo di coniugare all'agire umano con il suo "concetto legale" di giustizia, una prospettiva ontologica e trascendente ad un tempo: «La giustizia è [...] virtù morale»⁵. Se l'attenzione è immediatamente rivolta al rispetto dei diritti umani, della persona e dei popoli, emerge che uno dei fondamenti della giustizia e il suo operare nella società degli uomini, il suo essere "virtù dinamica e viva"⁶, riposano non in una sterile rivendicazione di diritti e libertà, ma sulla consapevolezza che quei diritti ritrovano la loro origine, il loro fondamento e il loro fine⁷ nella dignità umana, vista come unità della dimensione materiale e spirituale, della libertà politica e intellettuale, della attività economica e della realizzazione professionale...

La giustizia – e il richiamo ad essa pressante – non è più solo lo strumento preposto a tutelare l'ordinata convivenza di una comunità, ma il *giusto* ripristino di diritti violati, di libertà fondamentali impedisce nel loro esercizio. Una giustizia intesa quindi come garanzia di un *bene comune* che, perseguito da ciascuno e in ogni Paese, si configura come patrimonio dell'intera famiglia umana. Quel bene comune che lontano dall'essere la somma di interessi individuali, ha al suo centro il rispetto, l'affermazione e la tutela dei diritti fondamentali.

³ È l'idea di J. Rawls nel suo *La legge dei popoli*, in S. Shute - S. Hurley (a cura di), *I diritti umani. Oxford Amnesty Lectures*, Milano 1994, p. 93.

⁴ Questa prospettiva è stata recentemente ripresa da Giovanni Paolo II nel *Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace del 1998* (testo in «L'Osservatore Romano», 10 dicembre 1997).

⁵ *Messaggio*, 1.

⁶ *Messaggio*, 1.

⁷ «Ogni essere umano è persona, cioè una natura dotata di intelligenza e volontà libera; e quindi è soggetto di diritti e di doveri» (Giovanni XXIII, Encyclica, *Pacem in terris*, 1).

Una diretta coincidenza di questa prospettiva si ritrova analizzando la *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo*, ed in particolare l'articolo 29 che affianca alla dimensione individuale del godimento ed effettivo esercizio dei diritti umani, una dimensione collettiva: «Ogni individuo ha dei doveri verso la comunità, nella quale soltanto è possibile il libero e pieno sviluppo della sua personalità». Si presenta cioè come essenziale il *rapporto* intercorrente tra le persone, sia per una completa realizzazione delle aspirazioni dei singoli, che come base della stessa convivenza del gruppo sociale di appartenenza. Un rapporto dunque costruito sulla *reciprocità* – che è atto voluto e libero – e non sulla semplice relazione, che resta atto dovuto o necessario. Infatti è il rapporto di reciprocità, e cioè la vita concreta, che richiede lo strumento giuridico, chiamato al servizio di ogni tipo di convivenza: regolandola e preservandola, secondo giustizia.

Dal rapporto di reciprocità con gli altri, dalla dimensione collettiva quindi, ogni individualità – persona, popolo, Stato – riconosce l'esistenza di corrispondenti doveri ai propri diritti. Sostanzialmente la dinamica della giustizia verrebbe a costituirsi in una relazione fra tre elementi: *diritti, doveri e comunità* che pone in ulteriore rilievo l'ultimo dei tre elementi, proprio la comunità in quanto tale, come capace di esprimere, conservare e trasmettere *vita e valori*: infatti solo in essa «è possibile il libero e pieno sviluppo» della personalità di ogni persona, come sostiene del resto la *Dichiarazione Universale*. Non il solo rapporto, spesso conflittuale, diritti-doveri affidato all'affermarsi di soggettività contrapposte, siano esse persone, popoli, Stati.

Sul piano pratico, o della pratica di relazioni giuridiche all'interno di ogni tipo di comunità, l'adozione di questa logica supera quel postulato caro alla tradizione illuminista-liberale secondo cui: «i diritti di ogni singolo finiscono dove iniziano i diritti dell'altro». La conseguenza di tale visione risiede infatti nel vedere l'*altro* come limite ai propri diritti, come elemento contrapposto o almeno come concorrente e quindi come un ostacolo da superare o abbattere, non come un *altro se stesso*. Gli effetti di questa logica sul piano della politica internazionale e dei rapporti tra popoli e tra Stati, restano ancora oggi facilmente riassumibili

nella famosa formula di Von Clausewits: «La guerra non è altro che un duello ingrandito»⁸.

Diritti umani costruiti su una reciprocità “disinteressata”, possono dunque diventare lo strumento per evitare i conflitti e quindi «superare la categoria del nemico, di qualsiasi nemico»⁹.

La globalizzazione e la scelta dei poveri

La storia recente, rapidamente trasformata in un lontano passato dalla celerità degli eventi, ha individuato nei diritti umani, quale espressione di un interesse superiore dell’umanità, la *quarta dimensione* della politica internazionale, affianco della sicurezza, della pace, della cooperazione economica¹⁰. E questa resta una effettiva conquista per le relazioni e la politica internazionale, quale frutto di quella coscienza comune dell’umanità che gradualmente si autocomprende definendo parametri inderogabili per la convivenza e la dinamica di relazioni all’interno della Comunità internazionale.

Eppure l’analisi della teoria e l’osservazione della prassi internazionale fanno quotidianamente rivivere violazioni e misconoscenze dei diritti, come pure la legittimazione di regimi che tali diritti ignorano. Affermare pertanto che la “questione” dei diritti umani è centrale nelle relazioni internazionali, oltre ad essere retorico e scontato, può non fare giustizia di una componente che condiziona direttamente la vita di persone, gruppi, Popoli, Stati e della Comunità internazionale nel suo complesso. Ma soprattutto

⁸ K. von Clausewitz, *Vom Kriege*, Berlino 1853² (trad. it. di G. Cardona, *Pensieri sulla guerra*, Firenze 1943).

⁹ C. Lubich, *Verso l’Unità delle Nazioni e l’Unità dei Popoli*, Discorso nella sede delle Nazioni Unite, 28.5.1997, in «Nuova Umanità», XX (1998/1) 115, p. 65.

¹⁰ L’immagine a cui più si fa ricorso per avvalorare questa prospettiva è l’*Atto Finale di Helsinki* del 1975 che segna l’inizio della ricucitura della divisione del mondo tra est e ovest, suddiviso appunto negli ambiti della pace, della sicurezza, della cooperazione economica e delle “questioni umanitarie”. Ma non può negarsi che anche la *Carta delle Nazioni Unite*, già nel 1945 contiene una siffatta suddivisione (cf. art. 1), recepita di fatto dalla *Dichiarazione Universale dei Diritti dell’Uomo* del 1948.

rischia di dare una visione parziale – totalmente positiva o al contrario negativa – della “questione”, specie nei suoi effetti sulla politica internazionale.

Infatti non sfugge il dato che l’attuale momento della politica internazionale, letto quasi esclusivamente in connessione a fenomeni come la globalizzazione dei mercati o la mondializzazione dell’economia che restano fortemente disomogenei o fonte di disaggregazione e di esclusione, trova nel riferimento ai diritti umani un fattore di unità.

È indubbio che alla cosiddetta prospettiva di *global governance* si contrapponga specularmente un *local approach*, con l’aggravante che il governo globale sembra operante nel solo settore economico (o finanziario?) con una marginale attenzione ad aspetti ulteriori, come ad esempio i processi di integrazione politico-istituzionali fra Popoli e Stati¹¹, mentre le realtà locali sono quelle in cui macroscopici emergono divisioni, conflitti e contrapposizioni che spingono a soluzioni di stabilità necessariamente istituzionali¹². Ambedue i percorsi vanno seguiti e compresi, quale dimostrazione di un ordine mondiale “nuovo”, che non è più un modello da ricercare ma ormai una realtà di fatto, non di *transizione*, ma *consolidata*¹³. Un “nuovo” che ruota intorno ad alcuni elementi, che possono essere esemplificati nel ruolo assunto dalle piccole e medie potenze protese a creare delle proprie sfere di in-

¹¹ Un riferimento alquanto esemplificativo è dato dall’APEC (*Associazione dei Paesi dell’Oriente e Pacifico*) che raggruppa Paesi con profili istituzionali inconciliabili tra loro, ma accomunati dall’idea di un “grande mercato”.

¹² Basta qui ricordare la scomposizione di entità statali; la ricerca di forme istituzionali ispirate all’idea federale; le situazioni relative alla coesistenza all’interno di compagini statali delle minoranze (etniche, religiose, linguistiche, culturali) e dei popoli indigeni.

Resta poi, tutta da verificare, l’ipotesi che l’opposizione alla globalizzazione rappresentata da esasperati localismi – e integralismi – comporti necessariamente che «il Ventunesimo secolo sia il secolo dell’autoritarismo» (R. Dahrendorf, *Verso il secolo autoritario*, in «Internazionale», 2 gennaio 1998, n. 213, p. 24).

¹³ Pertanto diventa difficile parlare di *flessibilità* come elemento per costruire un nuovo modello di ordine mondiale, per riprendere le tesi di R. Dahrendorf nel suo *Quadrare il cerchio. Benessere economico, coesione sociale e libertà politica*, Bari 1995, poiché la flessibilità è divenuta la risultante del modello impostosi: il mancato adeguamento comporta l’esclusione.

fluenza; nella contraddizione tra i processi di integrazione regionali e sub-regionali e le forti spinte centrifughe, sorrette – e spesso finalizzate – da visioni nazionalistiche; nell'acutizzarsi di un conflitto non nuovo, ma mai affrontato in chiave risolutiva, che vede contrapposti il Nord e il Sud del mondo intorno alle realtà alternative della povertà e dello sviluppo, inteso quest'ultimo nella sua integrale visione e globalità di elementi. Come pure nei modelli di vita proposti alle singole persone nella loro dimensione individuale e sociale, che accentuano isolamento e visioni egoistiche, prospettando in alternativa il rifugio in fenomeni di massificazione, in un generalizzato consumo o in effimere rivendicazioni, anche di diritti e libertà, prive di un radicato fondamento.

Ma – ed è questo il dato da sottolineare – nelle loro previsioni e realizzazioni i processi di governo globale come le esigenze delle soluzioni nei particolari, restano ancorati alla persona umana, sia nelle loro realizzazioni positive che negli effetti negativi. Rispondono quindi della loro legittimità e capacità di successo al grado di rispetto e tutela dei diritti fondamentali che della persona sono propri, nella sua dimensione individuale e collettiva.

Questo significa in pratica sottolineare l'*indivisibilità* dei diritti umani, troppo spesso dimenticata per far maggiore spazio ai *diritti civili e politici*, con i ben noti effetti di sovrapposizione lì dove culturalmente la concezione di questa categoria di diritti non è realmente maturata¹⁴. Mentre pesano gli effetti del sottosviluppo e quindi della negazione dei *diritti economico-sociali* su circa tre miliardi di persone sui quali incombe lo spettro della *povertà*, o su quel miliardo e trecento milioni di persone costrette a vivere con un reddito giornaliero inferiore ad un dollaro¹⁵. Eppure non era sulla contrapposizione tra le due categorie classiche di diritti fondamentali che i modelli capitalista e collettivista hanno

¹⁴ Uno degli esempi che si fanno è quello di alcuni Paesi dell'ex-blocco sovietico – oggi detti Paesi in transizione – dove il ricorso immediato alla formula diritto di voto/libere elezioni ha rallentato il formarsi di una cultura politica e della politica, con conseguenze evidenti sul piano legislativo, della legalità e della giustizia.

¹⁵ Per i dati si fa riferimento al *Rapporto sullo sviluppo umano 1997* del *Programma delle Nazioni Unite per lo Sviluppo* (UNDP).

combattuto diverse battaglie della “guerra fredda”? Oggi interrotta la scena di quel dibattito, in piena globalizzazione emerge che il diritto allo sviluppo, tanto evocato negli anni ’80 è rimasto un riferimento teorico, mentre si riscopre la *povertà*, o meglio che un terzo della popolazione mondiale vive la condizione di povertà o è sulla “soglia” della povertà. E dunque povertà non più come effetto dell’oppressione politica o della negazione delle libertà civili e politiche, ma come causa di mancata partecipazione ai processi elettorali, alle scelte legislative, ai dibattiti culturali, o ancora più radicalmente come negazione del diritto alla vita, alla nutrizione, all’alfabetizzazione, alle cure sanitarie, alle libertà di religione, di pensiero e opinione, di informazione...

Anche per i diritti umani, indivisibili, si impone una scelta: quella dei poveri, ovvero di concorrere a costruire un mondo «più solidale soprattutto verso i più piccoli, i più poveri»¹⁶.

L'universalità e l'inculturazione

Anche in recenti dibattiti alla richiesta di individuare i fondamenti etici dell’azione internazionale e delle attività delle istituzioni che operano nella Comunità internazionale, è stato risposto che l’etica a livello internazionale «corrisponde ai diritti umani» e in particolare agli strumenti giuridici internazionali esistenti. Lo stesso progetto di riforma delle Nazioni Unite presentato dall’attuale Segretario Generale dell’Organizzazione, è tutto costruito su una prospettiva «basata sui diritti umani»¹⁷.

Ma se i diritti umani sono l’“etica”, da quale ambito traggono fondamento e contenuto?

Inoltre anche se storicamente l’emergere dei diritti della persona come questione centrale e la loro enunciazione – spesso semplice elencazione – è segnata dalle diverse carte, dichiarazioni, convenzioni, possono questi atti esaurire la questione dei diritti?

¹⁶ C. Lubich, *art. cit.*, p. 64.

¹⁷ Si tratta delle proposte contenute nel Documento *Rinnovare l’Organizzazione delle Nazioni Unite: un programma di riforme* (A/51/950).

ti umani? Pur riconoscendo l'indubbio merito di aver specificato i diversi diritti e le differenti categorie, se il riconoscimento e il rispetto dei diritti fondamentali deve dipendere esclusivamente da un'enunciazione o da una norma, per quanto autorevole ne sia la fonte, o specifica la formulazione, c'è il rischio di perdere la vera concezione della persona, del suo valore, della sua natura.

Non sono rari i casi in cui la mancata tutela dei diritti si muove dal presupposto che i diritti violati non siano quelli di una persona o di un gruppo concreti, ma quelli contenuti in un atto. O ancora più paradossali sono le situazioni in cui sembra che la violazione sia rivolta verso un'astrazione: è il caso dei diritti derivanti da un'appartenenza (etnica, religiosa, linguistica...), da uno *stadio* o *fase* dell'esistenza umana (fanciullo, anziano, malato...), dai differenti *ruoli sociali* (lavoratore, studente, educatore...).

Proclamazioni e dichiarazioni rivestono pertanto un significato ideale e programmatico ad un tempo, che riescono a ricomprendere, certo in modo non esaustivo, i bisogni e le esigenze della persona umana, come pure a costituire una barriera alle violazioni: ma non si può pensare che tale barriera sia impenetrabile. Trova ragione la concezione che questi atti vanno considerati come il frutto di un processo ideale, culturale e di civiltà giuridica coinvolgente la famiglia umana universale che con essi può indubbiamente esprimere una propria *coscienza* sulla quale conseguentemente fondare l'intero processo di riconoscimento e tutela dei diritti umani. E questo sia nei contenuti sostanziali – ovvero nei valori posti alla base degli stessi diritti – che nelle formulazioni di ordine giuridico-normativo, come in particolare è per quelle espresse attraverso il diritto internazionale.

La graduale condivisione di questo orientamento permette effettivamente di compiere un passo positivo a tutto il sistema delle relazioni internazionali, rafforzando la maturazione di principi generalmente condivisi o che esprimono un generale livello di autocoscienza dei protagonisti della vita internazionale, fino a costituire veri e propri obblighi *erga omnes*¹⁸.

¹⁸ Il riferimento si volge ad una linea affermatasi nel contesto del diritto internazionale e ormai consolidata anche attraverso la pronuncia di istanze inter-

La Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo, giunta al traguardo di un cinquantennio, affermando che «il riconoscimento della dignità inherente a tutti i membri della famiglia umana, e dei loro diritti uguali ed inalienabili, costituisce il fondamento della libertà, della giustizia, della pace»¹⁹, ha offerto una nuova considerazione e collocazione della persona nell'ambito della realtà sociale, che necessariamente si riflette nei più generali rapporti all'interno della famiglia dei Popoli, con il “desiderio” di iscrivere la tutela dei diritti umani su criteri uniformi. Ed oggi, anche di fronte alla mutata realtà, alle sostanziali modifiche – spesso avvenute in modo repentino – delle relazioni internazionali, è dato di verificare *quanto* e *in che modo* abbiano retto le enunciazioni di principio e le concrete disposizioni della *Dichiarazione Universale*, ripartite nelle diverse *categorie* di diritti umani: i diritti primari o fondamentalissimi, i diritti civili, i diritti politici, i diritti economici, sociali e culturali, i diritti comunitari.

Si tratta di questioni essenzialmente legate ad un necessario approfondimento, volto anche a porre una maggiore attenzione alla questione del fondamento dei diritti e pertanto non svincolata dalla tradizionale riflessione filosofico-giuridica in merito. Approfondire principi ed enunciazioni della *Dichiarazione Universale*, appare come obiettivo necessario per misurare la comprensione che di essa hanno le diverse componenti della Comunità internazionale e, quindi, il suo livello di efficacia. E questo proprio in ragione della sua centralità, del suo essere espressione di una “*concezione comune*” dei Popoli di diritti e libertà inalienabili e inviolabili, che conferma la qualificazione di “*universale*” apposta alla *Dichiarazione* e quindi l’*universalità* dei diritti in essa enunciati.

Un criterio, quello dell'universalità al centro del dibattito attuale: stentano ormai ad essere immediatamente condivisi da Paesi di storia e di tradizioni culturali diverse, gli *standard* di prote-

nazionali, come la *Corte Internazionale di Giustizia*, per cui gli Stati sono obbligati nei confronti dell'intera Comunità internazionale a rispettare i diritti fondamentali, e quindi chiamati ad attivare sistemi di protezione in nome di una concreta solidarietà.

¹⁹ Preambolo.

zione dei diritti umani definitisi a partire dal 1948. La loro formale recezione da parte di tutti i Paesi, in modi e tempi diversi, non può ignorare che tali *standard* normativi o strutturali, tendono a rispecchiare la concezione dei diritti umani maturata nell'alveo del pensiero e della civiltà giuridica occidentale ed espressa nell'attuale ordinamento internazionale in un mondo costituito da circa un terzo degli Stati sovrani attualmente esistenti.

Inoltre la visione tradizionale dei diritti umani è in grado di rispondere alle nuove esigenze della politica internazionale ed alla consolidata fisionomia delle società interne non più solo pluraliste o multietniche, ma multi-culturali?

E qui ritorna, pregnante, la questione del fondamento: «il rispetto dei diritti umani non comporta solo la loro protezione sul piano giuridico, ma deve tener conto di tutti gli aspetti scaturenti dalla nozione di dignità umana, che è alla base di ogni diritto»²⁰. È, infatti, la dignità della persona umana che non può essere legata ad un ambito geografico o ad un'espressione culturale, come pure ad una determinata categoria di diritti, ma porta con sé l'universalità. Diritti e libertà di cui è titolare la persona umana, una e indivisibile, sono anteriori alla società e allo Stato, come pure alle diverse forme di proclamazione a cui la contemporanea evoluzione della comunità giuridico-politica internazionale ci ha abituati.

Ma di fronte a diversità di apprezzamento, alla tendenza a reinterpretare i diritti umani, «magari distorcendone deliberatamente il senso»²¹, come pure alle violazioni o, più in generale, al mancato rispetto dei diritti umani, è forse richiesta una riflessione essenzialmente metodologica. La *Dichiarazione Universale* e i piccoli, ma significativi passi verso *linee uniformi* di comportamento, universalmente accettate per tutelare la persona umana singolarmente e l'intera famiglia umana, non hanno forse tralasciato alcuni presupposti essenziali? Un esempio è il mancato rapporto tra culture "altre" o diverse, rispetto a quella che è alla

²⁰ Giovanni Paolo II, *Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace 1998*, cit., 2

²¹ *Ibid.*

base della *Dichiarazione Universale* e che può fare di questo atto una delle “linee di faglia” su cui culture e civiltà diverse si contrappongono²².

Alla critica rivolta all'universalità può essere gradualmente sostituito il metodo dell'*inculturazione*, che è poi la risultante di una *reciproca condivisione* che fa emergere da ogni cultura quegli elementi unificanti e comuni. Un metodo dunque che preserva l'universalità ritrovandola «nell'importanza delle particolarità nazionali e regionali» e nelle «differenti concezioni storiche, culturali e religiose»²³. E non vi è dubbio che tale confronto pone in discussione non solo i contenuti della *Dichiarazione*, ma soprattutto gli effetti prodotti e producibili da parte di quell'atto. L'interrogativo che si pone è il seguente: quell'«ideale comune da raggiungersi da tutti i popoli e da tutte le Nazioni» di cui parla il Preambolo della *Dichiarazione*, è in grado di individuare: quale è la dignità da tutelare, quale è la libertà da proteggere, quali sono i diritti? In sostanza vanno protetti i diritti di *quale uomo*?

Sulla scia dell'insegnamento sociale cristiano può dirsi che vanno ricercate componenti unificanti, iniziando dal ripensare l'uomo nella sua più autentica *dimensione di persona*, capace cioè di essere realmente protagonista e non solo spettatore, tutore e non solo da tutelare, responsabile e non solo da responsabilizzare, formato e non solo da formare. E questo può essere unicamente «frutto dell'amore per la persona come tale»²⁴.

Amore che, sfruttando ogni occasione, si realizza in azioni concrete volte a far godere dei diritti nella reciprocità dei doveri, a sradicare la povertà attraverso il diritto allo sviluppo, ad inculturare i diritti nella “pienezza della verità”. In sostanza quella dell'amore così vissuto «potrebbe diventare la strada per donare all'umanità la sua più alta dignità: quella di sentirsi non tanto un

²² Il riferimento è alle tesi di S. Huntington nel suo *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano 1997.

²³ L'espressione è contenuta nel Paragrafo 5 della *Dichiarazione di Vienna* adottata nel 1993 a conclusione della *Conferenza Mondiale sui Diritti Umani* convocata dall'ONU.

²⁴ Giovanni Paolo II, *Messaggio per la giornata Mondiale della Pace 1998*, cit., 2

insieme di popoli l'uno accanto all'altro, spesso in lotta tra loro, ma un solo popolo, abbellito della diversità di ognuno e custode delle differenti identità»²⁵.

Ma questo richiede «impegno, allenamento quotidiano, sacrificio»²⁶. La possibilità di operare nel mondo e di agire sul corso della storia dell'umanità, e quindi anche sulla “questione” dei diritti umani, si misura infatti nella capacità di conoscenza, approfondimento e studio, fatta di fatica e sofferenza, ma unica strada per instaurare quel dialogo necessario a ricostruire una visione unitaria della persona, della sua vita sociale e della famiglia umana universale.

Per il cristiano, questo è anche un dovere!

VINCENZO BUONOMO

²⁵ C. Lubich, *art. cit.*, p. 63.

²⁶ *Ibid.*