

LA BASE DELL'UNIVERSALITÀ DEI DIRITTI DELL'UOMO
E LA STRUTTURA COGNITIVA UMANA

1. *I diritti dell'uomo*

Un alieno che volesse documentarsi sulle forme di vita «umane» presenti oggi sulla superficie del nostro pianeta sarebbe, a dir poco, sconcertato. Nella foresta amazzonica (ma anche nel Borneo, Nuova Guinea e in Oceania) troverebbe forme di vita ancestrali: uomini nudi, lance e frecce, insediamenti «primitivi», in un contesto naturale ricco di vegetazione e di molteplici forme di vita animale.

Ben diversa la situazione nelle aree più antropizzate del pianeta. Megalopoli immense ... inquinamento ambientale spaventoso ... In alcuni siti troverebbe addirittura l'evidenza per la realizzazione di progetti ambiziosi concernenti l'esplorazione dello spazio esterno, non solo attraverso telescopi e radiotelescopi, ma anche attraverso sonde e navicelle spaziali.

Un'analisi più ravvicinata non mancherebbe di evidenziare differenze culturali notevolissime, unite a una grande mobilità, a flussi migratori consistenti, con interazioni che inducono a parlare ormai di un «villaggio globale».

La constatazione del permanere di molteplici differenze si affianca, così, alla ricerca e al riconoscimento di elementi comuni. Questo riconoscimento ha portato a parlare di «diritti dell'uomo», un modo di esprimersi prodottosi faticosamente nella cultura occidentale, attraverso lotte e chiarificazioni che hanno finito per imporsi e ridimensionare le stesse pretese dell'Occidente. Un vivere rispettoso delle diversità sembra non possa prescindere dal riconoscimento di una pari dignità, di diritti inalienabili della persona umana.

Il riconoscimento dei diritti dell'uomo – di ogni uomo nello spazio e nel tempo, al di là (e nonostante) qualsiasi differenza (di età, di sesso, di cultura ...) – è dunque il frutto di un processo storico molto articolato e complesso, che ha caratterizzato lo sviluppo della cultura occidentale e ha trovato una sua espressione in istituzioni mondiali e in dichiarazioni che possono essere considerate pietre miliari nel cammino di crescita dell'umanità¹.

¹ Il 10 dicembre 1948 la «Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo» è stata adottata da parte delle Nazioni Unite. Cf anche M. Flores, *Storia dei diritti umani*, Il Mulino, Bologna 2008.

Se però la cultura occidentale ha potuto trovare una forte ispirazione a questo riconoscimento nelle sue radici filosofiche e religiose, ben diversa è la situazione che si presenta oggi, all'inizio del terzo millennio, con l'imporsi sulla scena mondiale del fondamentalismo islamico e l'affacciarsi di nazioni toccate solo marginalmente dal Cristianesimo, quali la Cina e l'India.

Con quali occhi possiamo allora guardare al futuro, una volta riconosciute le differenze culturali e la complessità dei processi in atto? L'apporto dell'Occidente può spingersi oltre lo sviluppo dei saperi scientifici e delle tecnologie? C'è, in particolare, un patrimonio culturale che può essere invocato e valorizzato, in vista di una crescita umana autentica?

Venute meno le costruzioni ideologiche che parlavano di un progresso generalizzato e inarrestabile, tutto sembra essere lasciato al libero gioco delle varie forze in campo. Di conseguenza, gli scenari che si dischiudono per un futuro prossimo appaiono oggi tutt'altro che rassicuranti, mentre il futuro remoto sembra sfuggirci completamente di mano.

Ancorata a una specifica tradizione, la cultura occidentale continua, ciò nondimeno, a parlare di «diritti» dell'uomo e si sforza di promuoverli nel contesto generale. Al tempo stesso si è fatta più rispettosa delle diversità e più disposta a riconoscere ed accettare il diverso, senza pretendere una totale omologazione.

Le differenze biologiche di età, di genere, di colore della pelle, così come le differenze di cultura non sono ritenute determinanti nei confronti di uno Stato moderno e dei moderni Organismi internazionali. La radice ultima di questo riconoscimento è religiosa e di principio. La tradizione culturale dell'Occidente parla infatti di un Dio creatore e vede nell'intellettualità-razionalità-moralità della persona umana la base di una dignità e di una differenza da altri viventi che induce a considerare ininfluenti tutte le altre differenze.

D'altra parte le visioni atee, tuttora consistenti nel marxismo cinese, hanno mostrato i loro limiti storici, sia nelle regioni comuniste dell'est europeo sia nelle vicende e nelle tragedie rivoluzionarie dell'Indocina vietnamita, cambogiana, birmana, nella guerriglia filippina e nelle vicende rivoluzionarie cubane e di altre nazioni del Centro e del Sud America.

Comunque, il riconoscimento delle differenze culturali non impedisce né pregiudica il riconoscimento di una «dignità», di uno *status* di «persona» che garantisce il riconoscimento di «diritti» fondamentali. L'Occidente si fa garante di tali fondamentali acquisizioni e cerca di difenderle e garantirle nei confronti di altre visioni e tradizioni. Una sua peculiarità è di sostenere e giustificare questa visione indipendentemente da un credo religioso particolare, come potrebbe essere l'ebraismo, il cristianesimo, l'islamismo.

Eppure, se questo riconoscimento dei diritti dell'uomo è un traguardo da salvaguardare contro derive tradizionaliste, si può anche essere non del tutto soddisfatti di questo risultato. Parlare, infatti, di «diritti dell'uomo» può sembrare il retaggio di una visione essenzialista e fissista; sarebbe come voler proiettare su una

superficie bidimensionale una realtà che è, invece, pluridimensionale e in continuo movimento.

2. *Una visione non essenzialista della natura umana*

Concezioni inadeguate possono essere riportate alla visione essenzialista, che parla di una natura comune e immutabile, contrastante con il riconoscimento di un processo evolutivo. Secondo tale visione, le differenze culturali vengono considerate accidentali nei confronti di un'essenza che sarebbe comune e immutabile in quanto identificabile con la «natura», e sarebbe per tale natura che tutti gli uomini nascono uguali.

Questa concezione ha supportato profondi riconoscimenti e cambiamenti nella cultura occidentale, ma ha mostrato i suoi limiti con la scoperta della «storicità» dell'uomo e dell'importanza della «cultura». Oggi noi parliamo di «transculturalità», il che equivale a dare per scontata la storicità del vivere umano, e riconosciamo l'esistenza sia dei processi culturali sia delle loro differenze.

Lasciando, quindi, cadere la lettura essenzialista e fissista della «natura umana», accreditata dalla neoscolastica filosofica con la sua metafisica tradizionale, il filosofo e teologo canadese Bernard Lonergan era indotto a pensare l'uomo in prospettiva storica, vale a dire nel rispetto delle sue differenze culturali, a interpretare l'uomo nel contesto dei processi concreti dell'evoluzione cosmica e biologica e, soprattutto, dell'evoluzione storica e culturale. Per comprendere, allora, ciò che è costante, la natura, basta studiare qualsiasi individuo, ma per comprendere ciò che è variabile, la storicità, bisogna prendere in considerazione ogni caso nella sua singolarità².

Per Lonergan, base ultima di riferimento per una comprensione dell'uomo cessava così di essere la rete concettuale della metafisica tradizionale e diveniva, invece, la stessa struttura operativa della soggettività interrogante, che Lonergan indicherà come «lo schema-base delle operazioni coscienti e intenzionali». Solo un riconoscimento dell'operatore intellettuale – dei dinamismi costitutivi della mente, in quanto desiderio di conoscere, domanda, apertura³ – consente, infatti, di cogliere quell'apertura che sancisce una differenza da altri primati e spiana la strada al riconoscimento dell'uomo come «persona», cioè come emergenza terminale nel contesto dell'evoluzione cosmica e dell'evoluzione biologica sulla Terra.

² Cf B. J. F. Lonergan, *Natural Right and Historical Mindedness*, in *A Third Collection. Papers by Bernard J. F. Lonergan, S.J.*, F. E. Crowe, ed., Paulist Press, New York / Geoffrey Chapman, London 1985, pp. 169-183, in particolare p. 171.

³ Cf B. J. F. Lonergan, *Insight: A Study of Human Understanding*, F. E. Crowe e R. M. Doran, edd., CWL 3, University of Toronto Press, Toronto 1992 (1957¹), pp. 493-494, 555, 570, 659-660; tr. it. *Insight: Uno studio del comprendere umano*, S. Muratore e N. Spaccapelo, edd., Città Nuova, Roma 2007, pp. 599, 673, 690, 796.

L'intellettualità ci si presenta, infatti, come concreta capacità di porre il singolo individuo in rapporto con l'intero, in grado non solo di dire il tutto, ma di rapportarsi a ciò che è ultimo e definitivo. L'esperienza morale e quella religiosa danno un volto a questo carattere terminale dell'uomo: l'uomo in grado di sentire il richiamo dell'Eterno, e non riducibile a parametri spaziali e temporali.

3. *La struttura cognitiva umana come base dell'universalità dei diritti dell'uomo*

Di fronte a un concetto di natura umana come un'essenza ben precisa, un'entità metafisica definitivamente strutturata, un tutto armonico e coerente che precede qualsiasi libera attività umana, va piuttosto messo in risalto, invece, l'aspetto euristico della natura umana⁴. Il termine «natura», riferito all'essere umano, alla sua intenzionalità, alla sua coscienza morale, ha cioè il significato di una nozione euristica fondamentale, nel senso che si riferisce a un'intelligibilità immanente, costitutiva, non conosciuta totalmente, ma solo anticipata genericamente in modo euristico. Questa intelligibilità è relativa alla totalità di una molteplicità e disparità di dati pertinenti; ad essa si perviene sia mediante una varietà di indagini conoscitive su tutto quello che ancora resta da conoscere sia mediante un'integrazione dei vari risultati ottenuti e l'anticipazione del non ancora conosciuto. Tali indagini conoscitive vanno portate avanti nelle varie aree scientifiche e filosofiche, ognuna rivolta a una diversa componente della «natura umana» e ognuna utilizzante il suo proprio metodo particolare.

D'altra parte, ciò che è propriamente e attualmente umano è l'originaria e costitutiva capacità di senso, che procede come un'esigenza dall'intenzionalità e che non va confusa con il senso particolare escogitato in modi molteplici nelle varie situazioni. Inoltre, l'essere umano è in gran parte l'artefice di se stesso e della propria storia, per cui non può essere definito a prescindere dalla sua storia e, quindi, dalla sua cultura. A questo punto, la capacità di senso, anche se si manifesta a livello culturale, va considerata un fatto naturale, una componente costitutiva della struttura funzionale umana, ma tale da non consentire di concepire l'essere umano come un tutto conchiuso e definibile una volta per tutte. Va, però, chiarito anche che la capacità di senso ha valore normativo relativamente alla molteplicità delle sue possibili realizzazioni e che, quindi, l'intenzionalità è un dinamismo intrinsecamente normativo.⁵

Lonergan interpreta il conoscere umano come un insieme strutturato di operazioni ricorrenti e cumulative, riconducibili a tre livelli fondamentali⁶, che emer-

⁴ Cf S. Muratore, *Sull'opposizione natura-cultura*, in «Rassegna di Teologia» 18 (1976), pp. 70-75.

⁵ Cf *ibidem*.

⁶ Cf B. J. F. Lonergan, *Insight: A Study of Human Understanding*, cit., Part One; tr. it. *Insight: Uno studio del comprendere umano*, cit., Parte Prima.

gono nel processo di sviluppo a partire da un livello di base offerto dall'esperienza sensibile. L'esperienza sensibile trova il suo fondamento nella sensibilità e si configura come uno schema dinamico di operazioni che aprono l'uomo a un mondo-ambiente. Tutto ciò fornisce il significato di base per il termine «reale», inteso come il già-qui-ora, rilevante per il vivere biologico. Il tipicamente umano emerge a livello di intellettualità e si presenta con atteggiamenti e operazioni schematizzabili come meraviglia, intellesione, concettualizzazione. Questa emergenza dischiude dimensioni ulteriori per il conoscere e il vivere dell'uomo, il quale può così situarsi all'interno del contesto ultimo e definitivo della realtà totale: l'universo dell'essere e del valore. L'intellettualità trova il suo compimento ai livelli della razionalità e moralità, allorché emergono le domande che concernono l'affermare razionale e l'agire responsabile.

La struttura ha un carattere essenzialmente euristico⁷, non contenutistico; essa, cioè, si rapporta a contenuti che vanno progressivamente determinati attraverso il suo esercizio. Tutto ciò porta Lonergan a distinguere, nelle strutture, tra componenti trascendentali e componenti categoriali⁸. La struttura di base resta aperta a molteplici arricchimenti e ricodificazioni, al punto che è possibile parlare di tipi diversi di strutture euristiche emerse nel tempo. Lonergan, oltre a presentare il conoscere ordinario come una tipica struttura euristica, caratterizzante l'uomo di ogni epoca e cultura, individua quattro anticipazioni euristiche di base, caratterizzanti il conoscere di tipo esplicativo, relative ai metodi fondamentali classico, statistico, genetico e dialettico⁹. È possibile anche distinguere tra (i) nozione euristica e (ii) struttura euristica: l'elemento comune è dato dall'anticipazione di qualcosa che è in qualche modo nota, anche se non ancora adeguatamente conosciuta¹⁰.

Alla base di tutto va posta la nozione dell'essere, identificabile con la stessa soggettività interrogante. In breve, il dinamismo intenzionale della coscienza pone il soggetto in rapporto con la totalità, la quale si trova, così, anticipata nelle stesse dinamiche intenzionali. L'esercizio rende questa anticipazione sempre più ricca e pertinente e ha, così, modo di differenziarsi.

Possiamo, infine, affermare che la struttura dinamica delle operazioni coscienti e intenzionali, che è una struttura di base, ha un carattere chiaramente transculturale.

⁷ Lonergan chiarisce anche che «mentre l'identità del concetto euristico forma il principio unificante in una serie di spiegazioni successive, nondimeno può esserci uno sviluppo nei concetti euristici stessi. Perciò, la scoperta della significatività della misura condusse a uno spostamento dalla vaga «natura di ...» alla precisa «funzione indeterminata da determinare»: *ibidem*, p. 759; tr. it., p. 914.

⁸ Cf B. J. F. Lonergan, *Method in Theology*, Darton, Longman & Todd, London 1972, pp. 11-12; tr. it. (di G. B. Sala) *Il Metodo in Teologia*, N. Spaccapelo e S. Muratore, a cura di, Città Nuova, Roma 2001, pp. 41-42.

⁹ Cf B. J. F. Lonergan, *Insight: A Study of Human Understanding*, cit., pp. 509-510, 766-767; tr. it. *Insight: Uno studio del comprendere umano*, cit., pp. 617, 922.

¹⁰ Cf *ibidem*, p. 417; tr. it., pp. 511-512.

turale. Questo è in linea con il pensiero di Lonergan, secondo il quale la natura può essere considerata il principio immanente del continuo processo di auto-trascendimento, che inizia prima della coscienza sviluppandosi attraverso la sensibilità, l'intelligenza, la riflessione razionale, la deliberazione responsabile ed oltre, fino allo stato dinamico di essere innamorati senza restrizioni che conduce al superamento (nel senso di *sublation*) di ciò che precede¹¹; la fonte del diritto naturale si trova, allora, nelle norme immanenti nell'intelligenza, giudizio, valutazione e affettività umane¹².

Possiamo, quindi, concludere che è la mente umana, in quanto schema dinamico delle operazioni coscienti e intenzionali con carattere transculturale, ad essere la base dell'universalità dei diritti dell'uomo.

¹¹ Cf B. J. F. Lonergan, *Natural Right and Historical Mindedness*, cit., in particolare pp. 174-175.

¹² Cf *ibidem*, p. 176.