

Pluralismo culturale e universalità dei diritti

FRANCESCO D'AGOSTINO*

Sommario: 1. Il problema. 2. La critica al diritto naturale. 3. Pensiero espressivo e pensiero rivelativo. 4. L'unità delle culture. 5. L'eccedenza culturale. 6. Esistono norme universali? 7. Il giudizio sulle culture. 8. Universalità dei diritti. 9. Il nuovo linguaggio dei diritti.



1. Il problema

Nel *De Doctrina christiana* (III. 7) S. Agostino scrive: «Gli uomini credono che non ci sia giustizia, perché vedono che i costumi variano da gente a gente, mentre la giustizia dovrebbe essere immutabile. Ma essi non hanno compreso che il precetto: non fare agli altri ciò che non vuoi che sia fatto a te, non è cambiato mai ed è rimasto costante nel tempo e nello spazio». Non lasciamoci trarre in inganno dalla limpida semplicità con cui S. Agostino ci pone di fronte al problema e dalla formula risolutiva (apparentemente altrettanto limpida) che egli ci offre. La questione che egli affronta appartiene al novero dei più tormentosi problemi speculativi. Se la verità (della giustizia) è una, perché i popoli non la riconoscono tutti come tale? Ma se le singole costumanze (di giustizia) dei popoli sono, ciascuna a suo modo, giuste, che ne è della giustizia in sé e per sé? La molteplicità e la contraddittorietà delle culture, e delle loro norme etiche e giuridiche, è un fatto, che sembra giustificare un agnosticismo etico e al limite un vero e proprio agnosticismo antropologico¹. Ma è

* II Università degli Studi di Roma "Tor Vergata", via Orazio Raimondo 8, 00173 Roma

¹ Si consideri infatti che secondo alcuni un *relativismo preso sul serio* (secondo la felice espressione di D. SPERBER, *Il sapere degli antropologi*, Milano 1984, pp. 57 e segg.) dovrebbe coincidere con un *relativismo gnoseologico*, con l'affermazione cioè non solo della pluralità dei costumi e delle credenze morali, ma anche della pluralità degli stessi paradigmi di conoscenza generale della realtà. *Individui di culture diverse vivono in universi diversi*: questo lo slogan del relativismo gnoseologico, che in alcuni etnologi sembra che corrisponda ad una generale visione del mondo (cfr. ad es. M. DOUGLAS, *Implicit meanings: Essays in anthropology*, London 1975, pp. XVII-XIX). Non è questo il luogo per una compiuta critica di tale forma di relativismo, peraltro non particolarmente diffusa (almeno nella sua forma estrema).

ugualmente un fatto l'anelito degli uomini nei confronti di una unità che superi ogni dispersione, che è quanto basta per giustificare il desiderio di tanti filosofi di sottrarre la morale al condizionamento dei costumi (o, come diremmo oggi, culturale). Per i metafisici questo è il problema dell'*uno* e del *molteplice* e di come ciò che è singolare si rispecchi, si diffonda o si manifesti in ciò che è plurale. Per gli studiosi di morale è piuttosto il problema dell'individuazione e della fondazione di norme *assolute*. Problema antichissimo, che la grande ricerca etnografica — indubbiamente una delle glorie delle moderne scienze umane — ha riproposto nel nostro tempo, grazie alla sua impressionante carica demistificatrice, con una forza assolutamente nuova: ormai non è più possibile per l'Occidente non prendere consapevolezza della *irriducibile pluralità* delle culture da una parte, e dall'altra dello spessore di ingenuità (e a volte appunto di mistificazione) che si racchiude nell'*etnocentrismo*, cioè nella pretesa di voler assolutizzare i propri valori culturali e far assurgere la propria a unità di misura di ogni altra cultura.

2. La critica al diritto naturale

Una volta entrato a far parte delle idee costitutive della modernità, il principio del pluralismo culturale è stato utilizzato come ulteriore argomento critico contro la dottrina del diritto naturale e contro le sue pretese di assolutizzare come eterne ed immutabili le proprie norme: norme che — agli occhi dei critici del giusnaturalismo — appaiono invece come il mero prodotto delle istanze storicamente determinate, e a loro modo accidentali, delle singole culture. Se le culture sono, nel loro principio, *plurime*, non può aver senso affermare che esistono diritti umani assoluti, innati, di carattere meta-culturale. Ne segue che la stessa *Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo*, promulgata dalle Nazioni Unite nel 1948, andrebbe riduttivamente interpretata come un nobile documento in cui sono registrati non i diritti validi per ogni epoca e per ogni popolo, ma solo i diritti sentiti come irrinunciabili dalla *nostra* cultura, cioè dalla cultura occidentale, tecnologica, liberal-democratica, di matrice cristiana.

Questo genere di critica al giusnaturalismo non è di per sé assolutamente nuovo. Mi piace ricordare una pagina particolarmente pungente, in cui Benedetto Croce, rammentando una propria esperienza di gioventù, mostra come — a suo avviso — anche un semplice studente universitario di giurisprudenza possa contribuire alla critica al giusnaturalismo, accertandosi direttamente dell'inesistenza di diritti assoluti o innati. «Circa trent'anni fa — queste le parole di Croce — io ero un poco fervido studente di giurisprudenza nell'università di Roma; e, pur costretto a seguire i corsi di diritto romano e di diritto civile, non prendevo reale interesse se non per la filosofia e per la storia del diritto... rammento, tra l'altro, che avendomi l'insegnante di *Enciclopedia giuridica* assegnato il compito di una conferenza sui *diritti innati* io, dopo avervi lavorato intorno alcune settimane, mi presentai in fine al professore a dichiarare, assai confuso e umiliato, che nel corso dello studio ero stato tratto a ridurre quei diritti a numero via via sempre minore,

e che n'era poi rimasto tra le mani un solo, e quel solo anch'esso, in ultimo, non so come, era sfumato; ed ebbi dal brav'uomo un rabuffo e il rifiuto a farmi tenere la conferenza annunciata»².

Non c'è dubbio che in questo brano Croce volesse limitarsi a mettere alla berlina quelle che per lui erano le indebite pretese di universalismo e di riferimento all'assoluto proprie del giusnaturalismo. Proprio perché riteneva indebite tali pretese, egli si mostrò — come è ben noto — particolarmente freddo nei confronti della *Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo*³. Ma la critica di Croce va molto più in là di tanto. Il riferimento all'assoluto e l'universalismo non sono infatti pretese esclusivamente giusnaturalistiche: sono, in primo luogo, pretese strettamente *metafisiche*. Non ci deve meravigliare che nello storicista Croce la critica al giusnaturalismo vada di fatto di pari passo alla critica alla metafisica. Quello forse però che Croce non prevedeva — o di cui non voleva prendere atto — era che la critica al giusnaturalismo potesse sfociare nella critica alla filosofia *tout court*, come (possibilità di) *discorso sulla verità*.

3. Pensiero espressivo e pensiero rivelativo

Di fatto, il riconoscimento della pluralità delle culture traborda oggi dal dibattito strettamente etnologico ed è entrato a far parte del novero degli argomenti che più di frequente vengono usati nella polemica *contro la filosofia*. Un esempio emblematico — tra i mille che potrebbero farsi — ce lo fornisce Enrico Chiavacci, quando distingue, sulla scia di Marcuse, valori *storici* e valori *metafisici* e afferma con tranquilla sicurezza che «i primi sono reali, umani, i secondi invece, sono, *come ogni ricetta filosofica*, il prodotto di una cultura»⁴. La filosofia, insomma, non avrebbe altra consistenza che quella di un ricettario; e allora a ciascuno (potremmo aggiungere noi) deve essere riconosciuto il diritto di preferire le ricette di casa propria (cioè della propria cultura) rispetto a quelle di casa altrui. È evidente che questo discorso potrebbe essere polemicamente invertito: si potrebbe affermare cioè che sono proprio i valori storici ad essere il prodotto di una cultura (perché cosa è in definitiva la storia, se non il crescere e il disfarsi delle culture?), mentre i valori metafisici sarebbero da considerare come i valori propriamente *umani*, come quelli cioè che costituiscono l'uomo in quanto uomo al di là di tutte le differenziazioni culturali (sarebbero perciò solo i valori “metafisici” a consentirci di parlare della “dignità dell'uomo”). Come si vede, se si imposta il discorso in questo modo si corre il rischio di entrare in una logomachia interminabile, mentre dobbiamo assolutamente evitare che questo problema venga affrontato in chiave

² B. CROCE, *Polemiche sulla teoria del diritto*, in CROCE, *Pagine sparse*, vol. I, Napoli 1943, pp. 351-352.

³ Cfr. B. CROCE, *I diritti dell'uomo e il momento storico presente*, in *I diritti dell'uomo*, Testi raccolti dall'UNESCO, Milano 1960, pp. 113-115.

⁴ E. CHIAVACCI, *Teologia morale*, vol. II, *Complementi di morale generale*, Assisi 1980, p. 141 (la sottolineatura è mia).

riduttivamente polemica, quasi ne andasse di mezzo la *dignità* della filosofia offesa dai suoi dispregiatori⁵; l'importante è insistere — seguendo gli insegnamenti di Luigi Pareyson — sul fatto che se una filosofia è tributaria della cultura del suo tempo, è cioè meramente *espressiva*, non va considerata vera filosofia, ma va piuttosto definita come *ideologia*; la filosofia è veramente tale, quando è essenzialmente *rivelativa*, quando cerca cioè di porre l'uomo in rapporto con la verità⁶. Dico “cerca”, perché la filosofia *non garantisce* all'uomo il possesso della verità, come acquisizione definitiva; non glielo garantisce se non altro perché esula dalle capacità umane l'accogliere in sé la comprensione assoluta del tutto; nei limiti però in cui la filosofia si sottrae all'ideologia e ai condizionamenti culturali e riesce a parlare della verità, essa non inganna l'uomo, ma al contrario contribuisce sempre più ad umanizzarlo.

Questa distinzione tra “pensiero espressivo” e “pensiero rivelativo” ha la semplicità di tutte le formule; ma la sua tematizzazione richiede grandi energie teoretiche. Il lavoro filosofico non è mai facile; esso, anzi, per dirla con Kant⁷, va considerato come un “lavoro erculeo” e proprio questo suo carattere rappresenta un indizio (certo nulla più che un indizio) della sua autenticità. Ora, il “pensiero espressivo” non comporta di per sé sforzi teoretici particolari: esso consiste eminentemente in una *descrizione del mondo*, in una registrazione delle diverse dinamiche assiologiche presenti in esso, diacronicamente così come sincronicamente. Il “pensiero rivelativo”, invece, si presenta subito come infinitamente più gravoso, se non altro perché obbligato in via preliminare a liberarsi da ogni possibile forma di inquinamento ideologico (e il condizionamento culturale è, entro certi limiti, una di queste). Ma se riesce ad ottemperare a questo compito, ecco che il pensiero rivelativo diviene il presupposto (l'unico presupposto) non solo di ogni azione consapevole dell'uomo in questo mondo, ma anche di ogni *giudizio* sulle culture, sulla loro diversità e sulla loro verità. Ma come è possibile in generale un *pensiero rivelativo*?

È lo stesso Chiavacci ad aiutarci a dare una risposta positiva a questa domanda, quando esprime queste considerazioni assolutamente condivisibili: «Esiste un appello a un valore, al valore dell'uomo come valore *radicale*, che diviene giudizio *morale* sulla cultura. Che esista un'esperienza morale profonda, presente in ogni uomo, anteriore a ogni condizionamento culturale, radice di ogni

⁵ Con ciò non intendo dire che non si dia nella cultura contemporanea come compito urgente e indifferibile quello di *difendere* la filosofia contro i suoi detrattori. Su questo punto hanno scritto pagine molto belle J. PIEPER, *Verteidigungsrede für die Philosophie*, München 1966 (tr. it. col titolo, un po' annacquato, *Per la filosofia*, Milano 1976) e soprattutto E. GILSON, *Plaidoyer pour la servante* (ove naturalmente la *servante* è la filosofia come *ancilla theologiae*) in appendice a GILSON, *L'athéisme difficile*, Paris 1979, pp. 75 e segg.

⁶ Su questo tema sono essenziali i saggi raccolti da L. PAREYSON in *Verità e interpretazione*, Milano 1971; si veda anche la mia voce *Assoluto*, in *Nuovo Dizionario di spiritualità*, a cura di S. DE FIORES e T. GOFFI, Roma 1979, pp. 85-98 (ristampato con alcune integrazioni, in D'AGOSTINO, *Diritto e secolarizzazione*, Milano 1982, pp. 3-26).

⁷ Di una *herkulische Arbeit* Kant parla nel saggio del 1796 *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, in KANT, *Akademie-Ausgabe*, vol. VIII, p. 390, tr. it. di A. MASSOLO in *Studi Urbinati*, 1967, p. 107.

reazione ad esso, che permette di parlare ancora di ideali umanitari, di diritti dell'uomo, di giustizia, di pace, è qualcosa che deve essere assunto se non si vuole perdere ogni originalità dell'individuo. Se io che scrivo, mentre scrivo, non l'assumessi, allora neppure scriverei»⁸. Ora, se si ammette l'esistenza di quella che Chiavacci chiama un' *esperienza morale profonda*, che non è riducibile a un dato culturale, non si può non ammettere la possibilità dell'esistenza di un *pensiero rivelativo*, cioè di una tematizzazione speculativa di questa esperienza (cioè una *filosofia*), capace di sottrarsi al condizionamento culturale⁹. Potranno restare nell'orizzonte di una cultura determinata i suoi *costumi*, il suo *linguaggio*, ed anche, al limite, il suo *apparato tecnico-concettuale*; ma noi sappiamo bene che la verità della filosofia non si appiattisce né si identifica con i costumi, o col linguaggio, o con concettualizzazioni. Il pensiero rivelativo non si struttura secondo norme materiali di condotta, né secondo formule meramente concettuali, né ha interesse alcuno ad elaborarle. Del resto la riflessione ermeneutica ci ha insegnato che «il linguaggio della filosofia presenta sempre alcunché di inadeguato e che nella sua intenzione esso persegue più di quanto esprima a parole nelle sue enunciazioni». Analogamente, per continuare ad usare espressioni di Gadamer, «le parole-concetti che in esso vengono trasmesse e ricevono la propria impronta non sono contrassegni e segnali stabili, per mezzo dei quali venga indicato qualcosa di univoco, ma scaturiscono dal movimento comunicativo dell'umana interpretazione del mondo, quale ha luogo nella lingua; da tale movimento vengono sospinte e trasformate, si arricchiscono, entrano in nuovi nessi che ricoprono i vecchi, decadono a un'esistenza in parte vuota di pensiero e nuovamente riacquistano vita in un pensiero problematico»¹⁰. In questa prospettiva Mathieu ha potuto addirittura parlare della metafisica come di un' *allusione*: ciò che essa significa non è mai compiutamente presente nelle parole usate per significare¹¹.

⁸ CHIAVACCI, *Teologia morale*, vol. II, cit., p. 141.

⁹ Quando, in altro contesto, CHIAVACCI afferma che «un valore è un principio indimostrabile, che si sperimenta, ma che non si deduce» (*Morale e autocomprensione dell'uomo nel mondo contemporaneo*, in *Problemi e prospettive di teologia morale*, a cura di T. GOFFI, Brescia 1976, p. 13), non si avvede di scivolare nel nichilismo: che mediazione si potrà effettuare tra due "valori" antitetici e conflittuali? L'unica soluzione al loro contrapporsi è quella decisionistica, che in particolare avalla il valore del più forte dei contendenti (come è ben visto e descritto con molta lucidità da C. SCHMITT, *La tirannia dei valori*, «Rassegna di diritto pubblico» n.s., 25, 1970, pp. 1-28). Ammesso (e non concesso) che un valore — come pensa Chiavacci — sia ineducibile (da un fatto, o più in generale dalla stessa "natura"), ciò non comporta però che esso non sia filosoficamente argomentabile: il *logos* filosofico non è in sé mera ragione deduttiva, ma essenzialmente ragione *fondativa*.

¹⁰ Così H. G. GADAMER, voce *Ermeneutica*, in *Enciclopedia del Novecento*, vol. II, Roma 1977, p. 738.

¹¹ Di V. MATHIEU cfr. *Tesi per una metafisica dell'esperienza*, in AA.VV., *Metafisica oggi. Nuovi interventi in un dibattito sempre attuale*, Brescia 1983, pp. 31 e segg.; *Il pensiero allusivo*, «Filosofia», 38, 1987, pp. 3-12; *Saggio di metafisica sperimentale*, in AA.VV., *La mia prospettiva filosofica*, Padova 1988, pp. 29-51. Il referente ultimo del pensiero di Mathieu è evidentemente la tradizione neoplatonica, come ben emerge dal recentissimo *Perché leggere Plotino*, Milano 1992.

La filosofia dunque (intesa come pensiero rivelativo) si presenta e si propone come possibilità di giudizio delle culture, della loro verità, della loro molteplicità, della loro contraddittorietà. Il fatto che tale giudizio abbia un carattere *filosofico* non implica affatto, nel suo principio, che si presenti nei confronti delle culture come un giudizio di condanna: la filosofia non chiede alle culture di rinunciare ad essere se stesse, quasi che l'uomo possa mai vivere al di fuori di una cultura, quale che essa sia¹². Chiede solo loro di rinunciare ad assolutizzare se stesse. Lo specifico contributo che il pensiero rivelativo porta all'ermeneutica delle culture consiste da una parte nel *disvelarne il senso unitario* e dall'altra nel mostrare che questo senso unitario non può essere colto dall'etnologia, ma dalla filosofia, perché non opera su di un piano strettamente culturale, ma su di un piano specificamente antropologico, che trascende la pluralità delle culture.

4. L'unità delle culture

Si consideri del resto che l'innegabile realtà del pluralismo e del relativismo culturali non comporta che non sia possibile formulare, anche all'interno della stessa etnologia, e utilizzando le categorie di questa, l'ipotesi di una fondamentale unità di tutte le culture (unità che riaprirebbe ampi spazi praticabili per un'indagine giusnaturalistica non filosofica, ma strettamente etnologica). Questa ipotesi è riscontrabile anche presso alcuni illustri antropologi¹³, ma ciò che è più rilevante — come accennavo — è che essa ha una forte plausibilità filosofica, perché è solo attraverso l'ermeneutica (e la demitizzazione) filosofica delle culture che è possibile fare emergere le loro profonde valenze unitarie. Tali valenze sono destinate a restare impercettibili agli occhi dell'etnografo, che non abbia una sia pur minima sensibilità filosofica.

Se si desidera un esempio di quanto stiamo dicendo, si rifletta su di un famoso, e delizioso, aneddoto erodoteo, quello in cui il "padre della storiografia" cita il primo verso di una famosa ode di Pindaro, dedicata al *Nomos basileus*. L'aneddo-

¹² L'insistenza di alcuni antropologi (si pensi ad es. a C. GEERTZ, *The interpretation of cultures*, London 1975, tr. it., Bologna 1987) sul fatto che è un'illusione pensare di poter sottrarre all'uomo il suo specifico radicamento culturale è assolutamente giustificata. Non esiste un "uomo nudo", *preculture*; la cultura non è una determinazione accidentale, ma un elemento costitutivo dell'identità umana. Ciò non toglie, però — e non sembra che Geertz colga bene questo punto — che l'identità umana — costruita secondo specifiche culture — sia percepibile anche da parte di chi appartenga a una qualsiasi altra cultura. Le culture sono cioè, per dir così, tutte reciprocamente *traducibili*.

¹³ Ricordo, a mero titolo di esempio, MALINOWSKI, *A scientific theory of Culture*, 1944; tr. it.: *Teoria scientifica della cultura ed altri saggi*, Milano 1962, e *Freedom and Civilisation*, London 1947; ben più provocatoria la dimostrazione dell' "unità di tutti i riti" operata da R. GIRARD, *La violenza e il Sacro*, Milano 1980, pp. 356 e segg. Utili sintesi riassuntive della problematica in A.A. DEVAUX, *Unité de la nature humaine et diversité des cultures*, «Civiltà delle macchine», 17, 1969, n 5, pp. 19 e segg. e in P. ROSSI, voce *Cultura*, in *Enciclopedia del Novecento*, vol. I, Roma 1975, pp. 1150 e segg.

to viene comunemente ricordato come il primo esempio nella letteratura occidentale di presa di coscienza del pluralismo culturale. Letto però con gli occhiali del filosofo (che non erano, come sappiamo bene, quelli di Erodoto) questo aneddoto viene a significare qualcosa di ben diverso di quanto non appaia sulle prime.

Una volta Dario, quando era re, convocò i Greci che vivevano alla sua corte e domandò loro a quale prezzo avrebbero acconsentito a mangiare i cadaveri dei loro genitori; quelli dichiararono che per nulla al mondo l'avrebbero potuto fare. Allora Dario fece venire davanti a sé, presenti i Greci, quegli Egiziani, che sono chiamati Callati, che usano divorare i loro genitori morti e fece loro chiedere a mezzo degli interpreti per quale prezzo si sarebbero indotti a bruciare il cadavere del loro padre; e quelli a gran voce lo pregarono di non dire cose così sacrileghe. Tanta è la forza della consuetudine. Onde, a mio avviso, bene disse Pindaro che "la consuetudine è regina di tutte le cose"¹⁴.

La conclusione di Erodoto come si vede è relativistica ("Tanta è la forza del *nomos!*" — noi diremmo piuttosto della "cultura" —), ma non fa venir meno la chiara percezione nel lettore di come sia i Greci sia i Callati abbiano in comune un valore fondamentale, quello del "rispetto" per i genitori, un valore condizionato sì, ma solo culturalmente, solo cioè nelle sue dimensioni estrinseche, non nella sua struttura fondamentale. Rilevare la relatività delle culture (come dato di fatto) non implica in altre parole rilevare la relatività della *verità dell'uomo*. È questo — probabilmente — il punto su cui voleva richiamare l'attenzione S. Agostino quando fa riferimento, nel brano del *De doctrina christiana*, che abbiamo riportato all'inizio di queste pagine, a quella che viene spesso chiamata la *regola aurea*. «Il precetto: non fare agli altri ciò che non vuoi che sia fatto a te, non è cambiato mai ed è rimasto costante nel tempo e nello spazio» egli scrive. È un precetto, questo, dotato di una sorta di auto-evidenza: e non è certamente un caso che sia possibile rinvenirlo in pressoché tutte le culture¹⁵. Ma il suo senso non è evidentemente quello fungere da criterio per riportare all'unità le molteplici culture dell'umanità: esso costituisce piuttosto un'opportunità per attingere alla dimensione meta-culturale dell'essere dell'uomo; è cioè un *indizio* di quella che abbiamo chiamato la *verità dell'uomo*: un essere che realizza veramente la propria soggettività, è veramente se stesso, solo quando riconosce la soggettività dell'altro, solo quando individua nell'altro le stesse esigenze, gli stessi bisogni, le stesse spettanze che riconosce in se stesso. La regola aurea, evidentemente, non ha un carattere *culturale*; non lo ha, perché non esiste un *modo univoco*, culturalmente determinato e culturalmente discriminante, per ottemperare ad essa. La

¹⁴ ERODOTO, III, 38. Un prezioso commento di questo brano può leggersi in M. GIGANTE, *Nomos basileus*, Napoli 1956, pp. 111 e segg.

¹⁵ Come viene rimarcato in tutti gli studi in argomento, tra i quali si vedano almeno L.J. PHILIPPIDIS, *Die goldene Regel religionsgeschichtlich Untersucht* (Diss.), Leipzig 1929; A. DIHLE, *Die goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgäretik*, Goettingen 1962; H. REINER, *Die goldene Regel und das Naturrecht*, «Studia Leibnitiana» IX/2, 1977, pp. 231-254.

sua universalità dipende in definitiva proprio da questo, dal fatto che essa si pone *di principio* al di sopra di tutte le culture¹⁶.

5. L'eccedenza culturale

Aggiungiamo, a questo, un altro argomento, che possiamo trarre dalla riflessione su di un dato strutturale di tutte le culture e su cui ha opportunamente insistito Remotti¹⁷. Possiamo facilmente verificare come ogni cultura sia primariamente strutturata al fine di elaborare i canoni minimi necessari alla sopravvivenza, a potenziare cioè le deboli e precarie forze dell'individuo, integrandolo nella comunità. Ma verifichiamo altresì come nessuna cultura sia orientata *univocamente* in tal senso. In ogni cultura sono presenti precetti di ben più ampio respiro; norme (come ad es. quelle strettamente "cerimoniali") la cui funzione obiettiva — una funzione che Remotti definisce addirittura come "ossessiva" — è quella "di definire ciò che è giusto, appropriato ed *umano*"¹⁸. Ogni cultura, in altre parole, è pervasa da una sorta di anelito per l'universale; ogni cultura pretende di avere per proprio oggetto, per dir così, *l'uomo in sé*, e non singoli individui appartenenti ad una specifica tribù o a un clan particolare. Non ha rilievo, a questo livello, quale sia la coerenza intrinseca di queste pretese "ossessive" delle singole culture (paradossalmente, quanto più ad es. le norme "cerimoniali" sono dettagliate, tanto più particolarizzano la prassi, anziché universalizzarla). Ha rilievo solo il fatto che esistono ed esistono in tutte le culture.

Se le considerazioni appena fatte sono consistenti, se è vero che in ogni cultura si dà di necessità una sorta di *sovraproduzione culturale*¹⁹, ne segue che il carattere pluralistico delle culture potrebbe essere invocato non come dato giustificante un relativismo assiologico (come di fatto succede), ma come argomento per ipotizzare una sorta di *eccedenza* dell'essere dell'uomo rispetto a tutte le forme espressive del suo essere. Tale eccedenza giustificerebbe, da una parte, la molteplicità delle forme culturali, ma ne costituirebbe dall'altra, per dir così, il confine: se le forme espressive dell'*humanum* sono, nel loro principio, inesauribili, non qualsiasi forma espressiva può di per sé veicolare l'*humanum* in quanto tale. Il problema richiede una particolare attenzione.

6. Esistono norme universali?

A tal fine cominciamo col chiederci se la pretesa unità di tutte le culture

¹⁶ Alcune ulteriori considerazioni nel mio saggio *La regola aurea e la logica della secolarizzazione*, in AA.VV., *Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno*, a cura di L. LOMBARDI VALLAURI e G. DILCHER, Milano 1981, pp. 941-955, ora anche in D'AGOSTINO, *Diritto e secolarizzazione. Pagine di filosofia giuridica e politica*, Milano 1982, pp. 205-220.

¹⁷ F. REMOTTI, *La tolleranza verso i costumi*, in *Teorie etiche contemporanee*, a cura di C. A. VIANO, Torino 1990, pp. 167 e segg.

¹⁸ *Ibidem*, p. 182.

(ammesso che possa venir convincentemente dimostrata) sia tale da strutturarsi in precetti caratterizzati da normatività universale. Secondo la celebre teoria di Lévi-Strauss, tale sarebbe la norma che proibisce l'incesto²⁰: una norma che non solo è empiricamente rilevabile come universale, ma che è anche l'unica di cui si possa tranquillamente postulare l'universalità; essa infatti, segnando il passaggio dalla "natura" alla "cultura", sottraendo cioè l'uomo alla irriflessività dello stato animale, per consegnarlo al regno dell'autocoscienza, non può essere identificata né con una legge naturalistica in senso stretto (un *Müssen*), né con una norma etico-culturale (un *Sollen*): la sua effettiva universalità e la sua assoluta unicità dipenderebbero proprio dal suo esser cerniera tra questi due mondi²¹.

²⁰ F.E. OPPENHEIM protesta vivacemente contro questa pretesa di derivare il diritto naturale da un "fatto". «Sembra banale puntualizzare — egli scrive — che nessun enunciato può essere dedotto da un asserto empirico... I teorici del diritto naturale approfittano della più recente tendenza dell'antropologia culturale, che mette in evidenza le somiglianze piuttosto che le differenze tra i fondamentali impegni valutativi in società diverse... Come se, per esempio, il fatto che l'incesto è un tabù universale possa essere assunto come prova del fatto che l'incesto è oggettivamente un male ed è contrario alla legge morale e naturale» (*La tesi del diritto naturale: affermazione o negazione?* in AA.VV., *Diritto e analisi del linguaggio*, a cura di U. SCARPELLI, Milano 1976, pp. 104-105). Sembra dunque che Oppenheim consideri il tabù dell'incesto come un mero *fatto* senza prendere in considerazione che — piaccia o non piaccia — esso è sentito dagli uomini come una *norma* che si impone a tutti indistintamente (compreso, presumo, lo stesso Oppenheim). Il tabù dell'incesto non è un fatto regolato da una norma; è esso stesso una "legge naturale". Il ragionamento funziona, ovviamente, solo se si può davvero provare che questo tabù è universale dove per *universale* però, non si deve intendere ciò che presumibilmente si intende per lo più oggi, cioè un'universalità empirica, basata sul mero riscontro fattuale, ma un'universalità *di principio* trascendentale; un'universalità, che non è la scienza a poter cogliere (dato che per la scienza, fondata sull'induzione, l'universalità è solo la generalizzazione di alcune esperienze), ma solo l'analisi filosofica. L'antropologia culturale, rilevando che l'incesto è un tabù diffuso in tutte le culture, apre la via alla riflessione filosofica, che ne viene sollecitata a pensare che questa norma universalmente diffusa coincide con la possibilità di pensare all'uomo in quanto uomo (e non in quanto, generalmente, mammifero). Ho sviluppato queste considerazioni nel saggio *Famiglia, norma, società. Questioni di struttura e di antecedente*, in AA.VV., *Famiglia, diritto e diritto di famiglia*. Studi raccolti da F. D'AGOSTINO, Milano 1985, pp. 61-86 e successivamente nel libro *Linee di una filosofia della famiglia, nella prospettiva della filosofia del diritto*, Milano 1991.

²¹ «La proibizione dell'incesto non è né di origine puramente culturale, né di origine puramente naturale; non è neppure una combinazione di elementi compositi, attinti in parte alla natura e in parte alla cultura. Essa costituisce invece il passo fondamentale grazie al quale, per il quale e soprattutto nel quale si compie il passaggio dalla natura alla cultura. In un certo senso essa appartiene alla natura, giacché costituisce una condizione generale della cultura: di conseguenza non bisogna meravigliarsi che essa ritenga dalla natura il suo carattere formale, cioè l'universalità. Ma in un certo altro senso essa è già la cultura che agisce ed impone la propria regola in seno a fenomeni che inizialmente non dipendono da lei. Il problema dell'incesto ci si è venuto proponendo in legame con quello della relazione tra l'esistenza biologica e l'esistenza sociale dell'uomo ed abbiamo dovuto subito constatare che la proibizione dell'incesto non appartiene esclusivamente né all'una né all'altra... La proibizione dell'incesto è il processo attraverso il quale la natura supera se stessa: accende la scintilla sotto la cui azione si forma una struttura di tipo nuovo e più complesso, che si sovrappone, integrandole, alle strutture più semplici della vita psichica, così come queste ultime si sovrappongono, integrandole, alle strutture più semplici della vita animale. Essa opera e di per se stessa costituisce l'avvento di un nuovo ordine» (C. LEVI-STRAUSS, *Le strutture elementari della parentela*, Milano 1972, p. 67).

Ora, senza voler entrare qui in merito alla lettura antropologica del tabù dell'incesto — che coinvolge anche dimensioni etologiche che sono estranee ai nostri interessi²² — e senza voler mettere in questione il suo statuto di norma primigenia, resta però da osservare che non è impossibile rilevare l'esistenza anche di altre norme trans-culturali, obiettivamente universali, anche se a volte camuffate da prassi sociali di non facile lettura (come nell'aneddoto erodoteo sopra citato, che conferma, anziché negare, l'esistenza di un valore normativo trans-culturale, come quello del rispetto per i genitori). Un esempio di estremo interesse — anche perché ci dice molto sull'attendibilità di tanti reportages antropologici — è quello del tabù del cannibalismo. Per quanto sia diffusissima l'opinione che siano esistiti (e magari esistano ancora) popoli cannibali (popoli cioè che a soli fini alimentari si cibano di carne umana), la verità sta probabilmente nel contrario: il tabù dell'antropofagia va considerato *universale*. Arens, in un brillante saggio²³ ha dimostrato in primo luogo l'assoluta inattendibilità delle pretese testimonianze storiche ed etnologiche al riguardo²⁴; in secondo luogo che l'origine del "mito del cannibale" è strutturalmente analoga a quella del mito (giunto nel Seicento al parossismo) della stregoneria: un modo paradossale di confermare la propria "umanità" e "innocenza" negandola (calunniosamente, anche se spesso mancava una vera intenzionalità calunniosa) in altri, il più delle volte solo perché "diversi"²⁵; in terzo luogo che non esiste esperienza culturale per quanto primitiva, che pur credendo nell'antropofagia di popolazioni "diverse" non l'abbia eretta a tabù suo proprio. Il risultato del lavoro di Arens è che il tabù dell'antropofagia è una norma effettivamente universale, ma mai creduta tale, perché la sua pretesa violazione è sempre stata utilizzata come giustificazione (spesso decisamente ideologica) dell'aggressività trans-culturale o per iniziative colonialistiche. Se poi, invece

²² Rimando all'ampio studio di F. CECCARELLI, *Il tabù dell'incesto. I fondamenti biologici del linguaggio e della cultura*, Torino 1978 (che contiene un'ulteriore, abbondante bibliografia).

²³ *Il mito del cannibale. Antropologia e antropofagia*, Torino 1980.

²⁴ Per quanto i riferimenti al cannibalismo siano frequentissimi nella lettura antropologica, è facile dimostrare — osserva Arens — che non esiste etnografo di professione che abbia mai affermato di aver osservato *direttamente* questa usanza; gli etnologi, generalmente, si limitano a comunicare di "aver avuta notizia" che un certo popolo è (o più frequentemente era ritenuto in passato) antropofago. Quanto poi alle testimonianze storiche sull'antropofagia, quelle cioè precedenti il costituirsi dell'etnografia come scienza, esse sono *tutte* assolutamente mitiche o comunque inattendibili: generalmente esse respingono l'esistenza di popolazioni antropofaghe oltre i confini del mondo civile. «quando il Mediterraneo era il centro dell'universo culturale europeo, Erodoto pensò che (tale) costume fosse diffuso nell'Europa orientale, mentre Strabone nutriva gli stessi timori a proposito dei barbari che vivevano ai limiti occidentali del mondo conosciuto. Così in buona compagnia e in forma classica, una recente enciclopedia antropologica riferisce che il cannibalismo attualmente è praticato solo nelle zone più remote della Nuova Guinea e dell'America meridionale» (*Il mito del cannibale*, cit., p. 169).

²⁵ Una conferma in tal senso ci giunge anche dai più recenti studi sull'antropologia della Grecia antica: cfr. M. VEGETTI, *Classificare gli uomini*, in VEGETTI, *Il coltello e lo stile*, Milano 1979, in part. pp. 135 e segg. Cfr. anche M. DETIENNE, *Dioniso e la pantera*, Bari 1981.

di norme *materiali*, come quella del tabù del cannibalismo, si vogliono analizzare norme *strutturali*, è ancora più facile postulare l'esistenza dell'universalità di alcune di loro; è quanto fa, ad esempio, Gouldner, a proposito dell'esistenza di una norma universale di *reciprocità*²⁶. Per Gouldner questa norma, nella sua valenza universale, «makes two interrelated, minimal demands: 1) people should help those who have helped them and 2) people should not injure those who have helped them»²⁷. In realtà, questa norma, come del resto quella sull'ospitalità o sul dono²⁸, non è altro che una determinazione ulteriore del tabù dell'incesto — e del suo correlato fenomenologico, il principio del “riconoscimento” —, al quale tutte le norme di carattere strutturale, che abbiano il carattere dell'universalità, possono essere facilmente ricondotte.

Rilevare l'esistenza di principi normativi *universali* non comporta però di per sé che tali principi possano essere adottati come “norme fondamentali” di codificazioni positive: è su questo punto che la tradizione giusnaturalistica moderna si è (ingenuamente) illusa. Spetta ad ogni cultura dare forma materiale a quei principi universali di carattere strutturale ed assumersene, per dir così, la responsabilità storica (da cui in definitiva deriva il “successo” sul piano strettamente storico di ogni specifica cultura). Rilevare l'universalità di alcuni sommi principi è essenziale, non per redigere codici cosmopolitici, ma solo per mostrare la fondamentale *capacità di comunicazione di tutte le culture* e di conseguenza di tutti gli individui.

7. Il giudizio sulle culture

Resta pertanto aperta la questione cui già sopra si accennava: se cioè le diverse culture — nelle quali si incarnano in forme diverse i principi strutturali dell'*humanum* — siano sempre tali da difenderli *fedelmente*; e, di conseguenza, se i fenomeni culturali vadano sempre e comunque rispettati perché in qualche modo “legittimi” per il solo fatto di esistere²⁹ o se possano (e debbano) essere *giudicati* e, eventualmente, combattuti. Sappiamo bene che l'etnologia muove da un pregiudizio costitutivo (e indubbiamente rispettabile), non diverso in fondo da quello che muove la filologia: come, nella prospettiva di questa, ogni produzione merita di essere conservata e tramandata, così nella prospettiva di quella *ogni cultura* merita rispetto. Ma la questione non può essere affrontata correttamente in questi termini: come l'amore per la filologia non deve soffocare o peggio che mai far ritenere irrilevante il discernimento critico, così la passione etnografica non deve

²⁶ Cfr. A. GOULDNER, *The norm of reciprocity*, «American Sociological Review», 25, 1960, pp. 161-178; tr.it. in GOULDNER, *Per la sociologia*, Napoli 1977, pp. 289 e segg.

²⁷ *The norm of reciprocity*, cit., p. 171.

²⁸ Studiate da M. Mauss nel celebre *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in MAUSS, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino 1965, pp. 155-297.

²⁹ Cfr. al riguardo la polemica tra A. BRECHT, *Political theory*, Princeton 1958, pp. 549-550 e L. STRAUSS, *Relativism and the Study of Man*, a cura di H. SCHOECK e J.W. WIGGINS, Princeton 1961, pp. 141 e segg.

indurci a sospendere il *giudizio sulle culture*, ma solo a riportarlo al piano che è il suo, quello strettamente filosofico. La critica all'etnocentrismo ci ha insegnato una verità fondamentale, cioè che una cultura non va giudicata usando come unità di misura un'altra cultura, perché *tutte* le culture sono passibili in egual misura di giudizio³⁰. Giudicare una cultura non significa paragonarla ad un'altra, assunta come ottimale, ma verificarne la coerenza interna, *riflettendo* specificamente su di essa. L'universale che dà forma alle culture non è infatti obiettivato né obiettivabile; non è un mero fatto; è un *principio costitutivo*. Per coglierlo non si può far ricorso — se si vogliono usare termini kantiani — a un *giudizio determinante*, ma ad un *giudizio riflettente*³¹. Ancora una volta, il compito del pensiero filosofico si rivela ineludibile e faticoso: ineludibile, perché se non si ricorre ad esso si cade nella peggior forma di supina accettazione dell'esistente; faticoso perché ad esso non si accompagna nessun criterio di evidenza irricusabile, che possa consentire al filosofo di considerare concluso il suo lavoro e di compiacersi con se stesso per il buon lavoro svolto. La critica filosofica alle culture (come del resto la critica morale all'agire del singolo individuo) è un compito di principio *interminabile*.

Possiamo ora dire qualche parola conclusiva (provvisoriamente conclusiva) sul problema del pluralismo culturale. Molti equivoci in materia non sarebbero mai nati, se l'antropologia culturale avesse accettato di restare nei limiti dell'*etnografia*. Ma nel momento in cui essa ha voluto superare la mera descrizione empirica e costituirsi in *etnologia*, si è scontrata col problema dell'identificazione dell'essere dell'uomo, che non è più un problema etnografico, né etnologico, ma filosofico. E da questa difficoltà l'antropologia culturale (tranne alcune fortunate eccezioni) non ha mai saputo liberarsi³²: la fortuna che ha incontrato il mito —

³⁰ Si può però osservare che a volte l'incontro/scontro tra culture oltre a produrre, in alcuni casi, esiti imprevedibilmente sintetici e in definitiva positivi, può servire a *depurare* una cultura da alcune superfetazioni inessenziali. Non si potrà negare ad esempio che la decisione degli inglesi nel 1829 di proibire il *suttee* in India — cioè il rogo della vedova sulla pira destinata a bruciare le spoglie del marito — anche se provocato da pregiudizi "eurocentrici" (ma perché non dire piuttosto da una giusta percezione che il sacrificio della vita umana è lecito solo per profonde e insindacabili motivazioni interiori, e non per mera ed estrinseca pressione sociale, come era appunto il caso del *suttee*) e nonostante le feroci opposizioni ed anche rivolte che ebbe a cagionare, non abbia obiettivamente tutelato i valori profondi dell'induismo *contro* le degenerazioni storico-culturali cui essi erano andati incontro (come dimostra abbondantemente sia il fatto che proprio dopo la proibizione del *suttee* per tutto l'Ottocento, l'induismo stesso conobbe un'autentica rifioritura, sia il fatto che l'India, una volta riconquistata l'indipendenza dagli inglesi si guardò bene dal reintrodurre la liceità nel proprio ordinamento giuridico). Per ulteriori notizie sul *suttee* rimando alle mie *Linee di una filosofia della famiglia*, cit., pp. 149 e segg.

³¹ Cfr. V. MATHIEU, *Luci ed ombre del giusnaturalismo*, Torino 1962, ora anche in MATHIEU, *Luci ed ombre del giusnaturalismo ed altri scritti di filosofia giuridica e politica*, Torino 1989.

³² Il più grande antropologo vivente, però, ha una piena consapevolezza dei termini di questo problema. Si leggano queste semplici, ma indicative, affermazioni di C. LEVI-STRAUSS ad un intervistatore: «Lei si pone grandi problemi, problemi di natura filosofica certamente molto importanti e interessanti per il filosofo. Ma se l'etnologo si lasciasse prendere da problemi di questo genere si trasformerebbe in un filosofo e non farebbe più dell'etnologia. Il suo

perché di tal cosa in definitiva si tratta — del relativismo culturale indica bene una voluta rinuncia da parte degli antropologi a porsi sul serio il problema (filosofico) dell'uomo e della sua identità trans-culturale. L'errore del relativismo — ribadiamo ancora una volta — non sta nel sottolineare la diversità e spesso la reciproca difficilissima comunicabilità di culture diverse e nemmeno di non aver preso atto dell'esistenza di valori trans-culturali (un peccato, in definitiva, veniale, questo, dato che qualsiasi norma transculturale può, nell'inculturarsi, assumere peculiarità tali da diventare pressoché irriconoscibile ad occhi non smaliziati); il vero errore — imperdonabile — del relativismo sta nel ritenere che le culture siano autosignificanti, universi chiusi di esperienza che non rinviano ad altro che a se stessi, quando invece non sono altro che dei *media*, dei sistemi attraverso i quali gli uomini — nelle guise più disparate — hanno cercato di attingere ad una realtà che non può però essere definita culturale, ma antropologica *tout court*, o — se si vuole — metafisica; una realtà che d'altra parte, non può essere espressa direttamente, ma sempre e soltanto attraverso la mediazione "culturale". Analogamente, un sistema linguistico non serve ad esprimere se stesso, ma un universo di significati, che a loro volta però sono inattingibili se non attraverso il *medium* del linguaggio. Teorizzare la relatività delle culture come un ostacolo insuperabile alla costruzione di un'immagine unitaria dell'uomo è un errore analogo a quello che commetterebbe chi, considerando la molteplicità dei linguaggi, li ritenesse reciprocamente incompatibili e intraducibili, quasi che un sistema linguistico sia l'oggetto della comunicazione intersoggettiva e non ciò attraverso cui gli uomini comunicano nel *logos* che tutti li accomuna.

8. Universalità dei diritti

Possiamo ora tornare a riflettere sulla *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* e sulla sua pretesa di assolutezza. Che valore possiede ai nostri occhi la *Dichiarazione*? Come si concilia la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* col pluralismo culturale? Possiamo davvero vederla come l'incarnazione di valori giuridici assoluti?

Se quanto abbiamo detto fin'ora è fondato, non possiamo rispondere che negativamente a queste domande. Per quanto nobile, nemmeno la *Dichiarazione* è un "assoluto": non può esserlo, perché l'assoluto — nemmeno l'assoluto della giustizia — è ultimamente irriducibile in formule linguistico-normative, come quelle cui di necessità la *Dichiarazione* non può non ricorrere. Ma il carattere non assoluto della *Dichiarazione* non ci deve indurre a svalutarne i con-

compito è più modesto. Consiste, cioè, nel delimitare un settore, vale a dire l'insieme dei fenomeni culturali, e in questo campo l'etnologo si assume un compito paragonabile a quello del botanico, dello zoologo, o dell'entomologo, un compito di descrizione, di classificazione... Certo, noi non evitiamo, nei momenti di ozio, di esaminare i grandi problemi (e anche se lo volessimo, non potremmo non esaminarli), ma sono problemi estranei all'etnologia...» (G. CHARBONNIER/C. LEVI-STRAUSS, *Colloqui*, Milano 1966, p. 139).

tenuti: essa appare certamente quanto di più adeguato alla difesa della *dignità* dell'uomo sia possibile, a noi uomini del nostro tempo, ipotizzare.

Ma a chi, propriamente, va riferita questa *ipotesi*? Gli "uomini del nostro tempo", cui ho appena fatto riferimento, propriamente chi sono? Sono *tutti* gli uomini che vivono sulla faccia della terra? O sono solo coloro che si riconoscono cittadini della *cosmopoli* novecentesca, foggata secondo i modelli culturali occidentali?

Riconoscere che la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* è quanto di più adeguato alla difesa della dignità dell'uomo che l'uomo oggi posseda non significa voler ingenuamente ignorare sotto quali condizionamenti essa è stata pensata ed è stata scritta³³. La stessa teoria dei diritti umani non può essere considerata in se stessa una teoria "neutrale"; a parte la sua ben nota matrice storica illuministica, essa manifesta in tutte le sue concatenazioni logiche, nella sua stessa articolazione formale, perfino nel suo lessico una matrice strettamente occidentale, che ben difficilmente attiva l'interesse di culture diverse, che non vogliano omologarsi piattamente ad essa³⁴. È impossibile, oggi come oggi, prevedere se la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* possa in futuro divenire davvero la piattaforma di un'etica del diritto comune a tutta l'umanità: questa, in fondo, è la sfida più affascinante davanti alla quale si trovano i giuristi contemporanei. Il problema è davvero gigantesco, perché su di essi grava un compito che è davvero fuori del comune. Ad essi spetta in primo luogo di riconoscere il limite culturale inerente alla *Dichiarazione*; e in secondo luogo il compito, più gravoso ancora, di inventare un linguaggio nuovo, attraverso cui culture — che si sono per secoli o ignorate o combattute — possano *fecondarsi reciprocamente*, permanendo ciascuna nella propria identità.

9. Il nuovo linguaggio dei diritti

Non possiamo essere sicuri — ma alcuni come è noto lo sono — che tra tutte le culture sia proprio quella occidentale — a cui peraltro non può essere negato il merito immenso di aver proposto, con i diritti umani, la tecnica oggi come oggi più avanzata di difesa della dignità dell'uomo — la cultura che meglio di ogni altra sia in grado di elaborare il nuovo linguaggio di comunicazione universale. L'Occidente ha saputo porre con precisione sia la domanda ontologica: *che cosa è l'essere?* che la domanda antropologica: *che cosa è l'uomo?*, ma non ha mai imparato veramente a porsi quella che è la domanda essenziale, la domanda relazionale: *chi sei tu?* Le lingue occidentali — ci hanno insegnato a scuola — hanno perduto il *duale*. Non si tratta solo di un fatto grammaticale, ma spirituale. Lo avvertia-

³³ Alcune osservazioni su questo punto in D'AGOSTINO, *I diritti dell'uomo tra filosofia e prassi: 1759-1989*, «Persona y Derecho», XXIII, 1990**, pp. 13-24.

³⁴ Cfr. ad es. H. SCHOLLER, *Anknüpfungspunkte für eine Rezeption der abendländischen Menschenrechte in der afrikanischen Tradition*, in W. KERBER (Hrsg), *Menschenrechte und kulturelle Identität. Ein Symposium*, München 1991, pp. 117 e segg.

mo bene nel lessico dei diritti dell'uomo: i diritti che vengono rivendicati o che vengono riconosciuti sono rivendicati o riconosciuti al *singolare* o al *plurale*, cioè o come diritti di singoli o come diritti di gruppi e formazioni sociali. Ma i diritti umani non possono essere considerati né al singolare né al plurale: la formulazione al singolare implica una incomunicabilità di principio tra gli uomini, la formulazione al plurale implica una loro reciproca (e indebita) assimilazione. Al singolare gli uomini si ignorano; al plurale, si combattono. Ma il nostro non è più tempo né di ignoranza reciproca, né di guerra. I diritti umani devono essere riformulati al *duale*: attraverso cioè formule linguistiche nuove. Gli uomini hanno diritti perché sono gli uni con gli altri, perché l'esistenza dell'uno richiede l'esistenza dell'altro, perché nella loro identità il singolare si unisce al plurale, l'affermazione dell'io al riconoscimento del tu. Bisogna pazientemente cominciare a costruire il nuovo linguaggio dei diritti dell'uomo. Il compito che attende i giuristi non solo è gravoso ed immenso. È assolutamente nuovo: è, né più né meno, quello di contribuire alla costruzione di un futuro, di cui per ora riusciamo appena a identificare i profili.

Abstract: The strong pluralism of "western" culture, and the existence of other, altogether diverse cultures, raises today with particular radicality the question of the foundation of natural right and of moral laws common to all men and all peoples. The distinction between expressive thought (flowing from culture) and revelatory thought (concerning the structural being of man) makes possible a gnoseological foundation for the problem. In turn, the consideration of culture as the medium in which man freely and contingently expresses his surplus of being vis-à-vis his nature provides the basis for an anthropological foundation. However, in both cases, the foundational level is always expressed by way of a particular cultural determination, and hence there never exists a formulation of natural right or of moral laws which can be considered completely definitive.