

La sfida delle civiltà sulla democrazia e i diritti umani

Vittorio Cotesta

The diffusion of human rights and democracy in the entire world is an ambiguous phenomenon: human rights and democracy are differently conceived in each culture and civilization. In the Universal Declaration of Human Rights human rights are qualities of human beings independently of their race, color, sex, language, religion, political or other opinion, national or social origin, property, birth or other status. In the Universal Islamic Declaration of Human Rights “Human rights [...] are firmly rooted in the belief that God, and God alone, is the Law Giver and the Source of all human rights”. In the so called African renaissance there is an autonomous foundation of human rights, they are conceived as the best expression of Akan and Ubuntu culture. In the Confucian Renaissance there is a new proposition of Confucianism as a philosophical vision of the world and also a new perspective on the human rights. The truth is that cultural pluralism is an universal phenomenon: only the dialogue can guarantee peace and order.

Democrazia e diritti umani nel mondo

Secondo Freedom House, su 195 paesi ufficialmente riconosciuti dalle Nazioni Unite nel 2014, 89 (46%) sono paesi ‘liberi’, 55 (28%) invece ‘solo in parte liberi’ e 51 (26%) ‘non liberi’ (Freedom House 2015a). Nel passaggio breve tra il 2013 e il 2014, vi sarebbe stato un piccolo aumento dei paesi ‘non liberi’ e una contemporanea diminuzione dei paesi ‘solo in parte liberi’. Inoltre, negli ultimi dieci anni non vi sarebbero stati grandi cambiamenti nella distribuzione dei paesi tra ‘liberi’, ‘solo in parte liberi’ e ‘non liberi’, ma solo aggiustamenti interni alle diverse categorie della classificazione.

Questo dato, osservato su un periodo più lungo, di circa quarant’anni, è molto più positivo. Infatti, i paesi ‘liberi’ nel 1972 – anno della prima rilevazione – sono 44 su 151; i paesi ‘solo in parte liberi’ sono 38 e i paesi ‘non liberi’ sono 69. Vi è stata una crescita del numero dei paesi divenuti indipendenti e riconosciuti dalle Nazioni Unite. La distribuzione tra le tre categorie è cambiata notevolmente. Sembra quasi rovesciata: i ‘non liberi’ erano il 46% e ora sono il 26%. I liberi erano il 29% e ora sono il 46%. Sono percentualmente cresciuti anche i paesi ‘solo in parte liberi’: erano il 25% e ora sono il 28%.

La distribuzione della popolazione mondiale fra le tre categorie conferma il quadro positivo tracciato mediante il riferimento ai singoli paesi. La popolazione mondiale dei paesi 'liberi' sale dal 35,90% del 1980 al 39,80% del 2014. La popolazione dei paesi 'solo in parte liberi' sale dal 21,60% del 1980 al 23,79% del 2014. La popolazione dei paesi 'non liberi' scende dal 42,50% del 1980 al 36,19% del 2014. Questo ottimismo deve tuttavia essere mitigato. Se, infatti, si guarda alla popolazione mondiale nel complesso, appare evidente che la quota di uomini e donne che vivono in un paese libero è inferiore a quella di quanti vivono in un paese non libero o libero solo in parte. Grosso modo, il rapporto è di 6 a 4: il 60% nei paesi 'non liberi' (36% circa) e 'solo in parte liberi' (24% circa) contro il 40% circa dei paesi 'liberi'. Su una popolazione mondiale di 7 miliardi e 200 milioni di uomini e donne, circa 4 miliardi e 300 milioni vivono in paesi non liberi o liberi solo in parte e circa 2 miliardi e 800 milioni in paesi liberi.

Nel periodo 1989-2015 le democrazie elettorali (*electoral democracies*) sono passate da 69 a 125, con un incremento del 21% sul totale dei paesi riconosciuti dalle Nazioni Unite (195 nel 2015). Si potrebbe pertanto concludere che, stando ai rapporti di Freedom House, la maggioranza delle società umane si avvia verso forme di convivenza più giuste e democratiche. Ci vuole, però, molta cautela nel leggere questi dati. Alcuni paesi, infatti, passano dalla condizione di 'solo in parte liberi' a quella di 'non liberi' perché sono in atto guerre civili o sono stati messi in atto colpi di stato. Negli ultimi dieci anni vi è stata una sostanziale stabilità nel numero dei paesi ricadenti nelle tre categorie, con qualche variazione interna. Questa riguarda la crescita, negli ultimi tre anni, dei paesi considerati 'non liberi': 42 nel 2008, 51 nel 2014.

La rilevazione di Freedom House è fondata su alcuni presupposti che è opportuno mettere in luce. La classificazione dei paesi è ottenuta sulla base di due parametri: il godimento dei diritti politici e delle libertà civili da parte degli individui, in altri termini delle cosiddette «libertà negative» (Berlin 1969). Questi due parametri sono la sintesi di 25 indicatori i quali, a loro volta, sono l'osservazione del rispetto o del mancato rispetto dei diritti umani previsti dalla *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* delle Nazioni Unite del 1948. Inoltre, il Rapporto rileva «i diritti reali e le libertà godute dagli individui» (Freedom House 2015: 2) ed opera sulla base del presupposto secondo cui «la libertà dei popoli è raggiunta al più alto livello possibile nelle società democratiche» (Freedom House 2015b: 1).

A questo modo di concepire i diritti umani, le istituzioni sociali e la forma di governo sono rivolte numerose critiche. In questo contributo prenderemo in considerazione le più importanti con l'obiettivo di mettere in luce i nessi complessi tra visioni dell'uomo e del mondo, concezioni e pratiche di governo, competizione e conflitti per l'egemonia nella società globale del XXI secolo.

La sfida islamica ai diritti dell'uomo

Dal mondo islamico emerge una serrata critica alla concezione occidentale dell'uomo e del mondo. Non è possibile qui riprendere gli aspetti teorici e culturali agitati nel corso degli ultimi decenni a partire dal celebre saggio di Edward Sayd sull'orientalismo (1978). Per brevità concentreremo la nostra attenzione solo sugli aspetti istituzionali della questione¹.

Nel 1981 è stata emanata una *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo nell'Islam*. Questa dichiarazione, per il fatto stesso di essere stata promulgata, riconosce l'esistenza di una sfera dei diritti umani e la loro universalità. Si afferma, nello stesso tempo, che la religione islamica è fonte di diritti umani inalienabili. La differenza rispetto alla *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* (1948) riguarda semmai il tipo di legittimazione teologica, filosofica e culturale dei diritti degli esseri umani. La *Dichiarazione* delle Nazioni Unite è espressione della tradizione cristiana e illuminista dell'uomo, una concezione secolarizzata per la quale i diritti appartengono ad ogni individuo indipendentemente dalla condizione sociale, culturale, religiosa, etnica, sessuale e così via. Nella *Dichiarazione* islamica i diritti umani sono promulgati «in nome di Dio, il Compassionevole, il Misericordioso». Nel 1994, inoltre, i paesi arabi hanno emanato la *Carta araba dei diritti umani*. Nel suo preambolo si fa un richiamo alla *Dichiarazione* del 1948 e alla *Dichiarazione* del 1981. Nel concreto articolato, però, la *Carta araba* pone prima il diritto all'autodeterminazione dei popoli e poi i diritti individuali.

Alle carte dei diritti umani occorre aggiungere almeno la *Dichiarazione di Bangkok* (1993). I paesi asiatici firmatari di questa *Dichiarazione* fanno riferimento all'induismo, all'islam, al buddismo, al taoismo, al confucianesimo e ad altre religioni asiatiche. In generale, essi rivendicano il riconoscimento dei valori asiatici ed affermano che solo attraverso questo riconoscimento si può pervenire ad una concezione universale dei diritti umani. Insomma, i valori e la cultura europea e occidentale sono riconosciuti ma, secondo le prospettive emergenti dalle altre culture e dalle altre civiltà, per essere veramente universali essi devono coniugarsi con le diverse tradizioni locali.

Da un punto di vista teorico si potrebbe sostenere che vi è una convergenza nel riconoscere l'esistenza di una sfera di diritti umani inalienabili. Tuttavia, i loro contenuti specifici sono differenti da carta a carta, da dichiarazione a dichiarazione. Perciò, la teoria e la prassi dei diritti umani dovrebbero essere improntate all'unità e alla differenza, a ciò che è comune a tutta l'umanità e a ciò che differenzia ogni società da ogni altra. Tutto questo è facile a dirsi, ma quasi impossibile a praticarsi.

¹ Per taluni aspetti culturali si veda tuttavia Cotesta (2010 e 2012).

Sono i casi concreti, infatti, a mettere a dura prova la teoria dei diritti umani. Ad esempio: l'articolo 8 della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo nell'Islam* riconosce «il diritto di ogni individuo alla protezione del suo onore e della sua reputazione». Cosa si deve intendere, in una situazione concreta, per onore? Non basta dire che l'onore e la reputazione sono sacri. L'esemplificazione contenuta nella *Dichiarazione* è piuttosto ovvia: non indagare sulla vita privata, non parlar male di qualcuno. Il problema è quando un individuo compie atti che, per gli altri, sono una violazione del *loro* onore. Ad esempio, sono numerosi i casi nei quali, in un contesto occidentale, giovani donne musulmane adottano modi di vestire, di pensare e di agire ritenuti dai loro genitori, dai mariti o dai correligionari una offesa del loro onore. In nome di questo presunto diritto alcune donne hanno perduto la libertà e la vita.

Si dovrebbe, invece, riconoscere ad ognuno e ognuna il primato del diritto alla vita su ogni altro diritto e, soprattutto, sui diritti accampati dagli altri.

La sfida africana sulla democrazia e i diritti umani

Per illustrare questa parte del nostro discorso dobbiamo fare un riferimento al movimento religioso, culturale e politico dell'*African Renaissance*². Il rifiuto dell'Occidente e dell'Europa di questo movimento non riguarda solo l'immagine degli africani costruita dagli europei durante il periodo coloniale, ma investe tutte le sfere della vita sociale: i valori, la religione, la cultura, l'economia, le istituzioni, il sistema di governo.

I vari autori africani passati in rassegna tracciano una grande partizione delle strutture sociali. Da un lato ci sono le società fondate sull'individuo e i suoi valori, dall'altra le società basate su valori comunitari. I due tipi di società sono opposti e i valori comunitari sono considerati preferibili o superiori a quelli individuali, degradati a 'individualisti'. In questa classificazione, i valori dell'Europa e dell'Occidente sono collocati sul versante dell'individualismo e i valori africani sul versante sociale e comunitario. Le società occidentali sono considerate società individualiste. La loro struttura è basata sugli individui e sui diritti umani individuali. La prospettiva africana invece pone a fondamento della costruzione sociale il sistema della parentela. Questo contrasto tra una società degli individui e una società dei gruppi si manifesta su tutto l'arco dei problemi considerati vitali.

Dal punto di vista dei sistemi di governo, il contrasto si manifesta mediante l'opposizione tra governo basato sul metodo che assume le decisioni

² Su questo movimento si veda Cotesta (2010: 263-300 e 2012: 125-164).

a maggioranza (tipo il *Modello Westminster*) e governo che assume le decisioni sulla base del metodo consensuale (qualcosa di vicino al *Modello della democrazia consensuale*)³. Ora non è possibile negare che anche i governi occidentali ricevano il consenso da parte dei loro cittadini-elettori. Perciò i pensatori africani devono specificare il senso della loro opposizione alla concezione europea e occidentale di democrazia. Per governo mediante il consenso essi intendono, generalmente, il governo mediante il consenso unanime dei capi dei gruppi che compongono una società. Da questo punto di vista qualcuno si spinge fino a rivendicare la necessità di «molte democrazie» (*many democracies*) e a proporre un modello africano di democrazia (Teffo 2006: 444-445). La società africana «è basata sul principio di solidarietà. Questo è caratterizzato dalla centralità dell'essere umano (*human-centeredness*)» e dal rifiuto del «sistema multipartitico occidentale, estraneo alla cultura politica africana» e, «più importante ancora, la parentela, quale speciale manifestazione di democrazia nella società africana, contempla la completa eguale partecipazione della comunità» (Teffo 2006: 445).

In questa concezione della democrazia c'è tuttavia il rischio di avere leader autocratici. Ma «il popolo ha attaccamento per i capi o i re in quanto istituzioni e non per il capo come individuo in sé» (Teffo 2006: 447). Infatti, «il capo non deve mai agire senza il consiglio e la piena partecipazione dei suoi consiglieri, i rappresentanti del popolo [...] il capo era vincolato dalla legge a governare con il consenso del popolo» (Gyekye 1988: 11).

Il sistema multipartitico non può essere la panacea per i problemi politici dell'Africa. «Piuttosto, nella cultura politica contemporanea, gli africani dovrebbero cercare di reincarnare, tra le altre cose, i valori della solidarietà e del consenso» (Teffo 2006: 448). Poiché le culture non sono statiche, si dovrebbe cercare un bilanciamento tra tradizionale e moderno e non una sostituzione dell'uno con l'altro. Questo perché «l'istituzione della parentela è uno dei tratti generali della cultura africana e sarebbe un errore per gli africani cercare di abbandonare la parentela in nome della modernità e in modo particolare della modernità com'è percepita e concepita dagli stranieri». In conclusione, «il sistema politico tradizionale è vitale ancora oggi» (Teffo 2006: 448) e può essere la base per un sistema di governo appropriato per le società africane (Gyekye 1988, Ramose 1992, Wiredu 1997).

Contrariamente a quello che a prima vista si potrebbe ritenere, i filosofi africani non pensano a questi modelli come specificità soltanto africane. A questa conclusione potrebbe far pensare l'enfasi da loro posta sul consenso e sulla parentela come tratti dominanti della loro cultura politica. Questi mo-

³ Sui due modelli di democrazia si veda Lijphart (1999).

delli, invece, mirano ad una proiezione sulla scena politica globale. E questo in due modi: il primo consiste nel coniugare il sistema delle decisioni politiche mediante il consenso con il modello della democrazia deliberativa (Carew 2006), il secondo individua nella cultura politica e nella cultura africana diritti umani che sfidano il modello occidentale o comunque rivendicano un proprio ruolo nel dibattito contemporaneo sui diritti umani (Masolo 2006).

Troviamo qui una notevole mossa strategica. Da un lato, si respinge la pretesa degli occidentali secondo la quale i diritti umani sono solo una prerogativa delle società occidentali. Questa posizione è molto chiara nel saggio di F.M. Deng, *Human Rights in the African Context*, secondo cui «i diritti umani sono un concetto relativo alla universale dignità propria di tutti gli esseri umani, indipendentemente dalla loro razza, nazionalità, religione o cultura». Infatti, «le radici più profonde dell'affermazione dell'universalità stanno nel fatto che i diritti umani riflettono l'universale ricerca della dignità umana» (Deng 2006: 499). Pertanto, non vi è nulla nei diritti umani, promulgati in occidente, di «particolarmente occidentale» (Deng 2006: 500). Nondimeno, rimane il problema di coniugare l'universalità dei diritti umani con il particolare, con le culture locali. Da questo punto di vista vengono esaminati due problemi: la democrazia e lo sviluppo.

In merito alla democrazia, la costruzione degli stati post-coloniali si è rivelata una catastrofe perché sono stati applicati alle società africane standard occidentali. Soprattutto, il sistema elettorale adottato ha comportato «il rischio di creare una dittatura dei numeri, con la maggioranza che impone il suo volere alla minoranza» (Deng 2006: 502). Poiché gli africani hanno tendenza a votare secondo linee tribali o etniche, la democrazia deve essere qualcosa di più del votare alle elezioni. E in ogni caso deve contenere una «speciale protezione per le minoranze». Così, se la democrazia deve essere tra i diritti umani fondamentali, non può essere intesa in modo tale che la sua applicazione comporti un rischio forte di umiliazione e distruzione delle minoranze. Per rispondere a questa esigenza viene rilanciato il modello della democrazia basata sul consenso unanime degli interessati. Il modello viene così esemplificato: «nelle deliberazioni del consiglio [degli anziani], può partecipare ogni adulto e le decisioni sono adottate all'unanimità» (Deng 2006: 503). Wiredu è ancora più preciso: «il capo non ha assolutamente diritto di imporre i suoi desideri agli anziani del consiglio [...] Nella discussione gli anziani possono mantenere una posizione fino a che il consenso non sia raggiunto» (Wiredu 2002: 317). Pertanto, il principio della decisione a maggioranza o il principio secondo il quale il vincitore prende tutto (*winner-takes-all*) o il gioco a somma zero «non sono alternative accettabili rispetto al sistema di adozione delle decisioni mediante il consenso» (Dia 1996: 41). La conclusione su questo punto è allora duplice. I diritti umani sono universali e la democrazia deve

essere tra questi, ma occorre allargare il concetto di democrazia e prevedere che nelle decisioni a livello globale e nelle decisioni interne a particolari stati, il metodo di adozione delle decisioni sia basato sul consenso unanime e non sul principio di maggioranza.

Più o meno allo stesso modo si ragiona a proposito dello sviluppo. Non si può pretendere di applicare a società africane le istituzioni costruite per le esigenze delle società occidentali. Per garantire lo sviluppo, inteso qui come fondamento per la realizzazione di un diritto umano inalienabile, come un diritto che «è condizione per l'esercizio degli altri diritti» (Papa Francesco 2015: 50), occorre che le istituzioni, i valori, le pratiche indigene siano il motore delle strategie di uno sviluppo partecipato e che avvenga dall'interno. Infatti, «la sfida per realizzare i diritti umani è prima di tutto interna» all'Africa (Deng 2006: 506).

La sfida confuciana sui diritti umani, la democrazia e l'ordine mondiale

Molto più complesso e ricco d'implicazioni è il confronto tra la visione occidentale dei diritti umani, della democrazia e dell'ordine mondiale e le diverse prospettive asiatiche⁴. Dobbiamo lasciare da parte il confronto con l'India: troppo complesso per essere affrontato in questa sede⁵. Ci concentriamo invece sulla prospettiva confuciana per l'interesse crescente che essa desta nel mondo, soprattutto da quando la Cina ha avviato il suo prodigioso sviluppo economico, politico, culturale e militare. Per cercare di dare un ordine ad una materia sconfinata, sia per la parte della teoria dei diritti umani, sia per le diverse interpretazioni del confucianesimo, raccoglieremo la nostra argomentazione intorno a tre nuclei tematici: la questione dei diritti umani; la questione della democrazia; la concezione dell'ordine mondiale.

L'incontro tra la Cina e l'Occidente è stato piuttosto sporadico fino alla metà del XIX secolo. I tentativi precedenti compiuti dai paesi europei, da congregazioni religiose e da singoli viaggiatori incontrarono enormi difficoltà. La Cina, fino alla fine del XVIII secolo il paese più ricco al mondo, ha imposto la sua visione dei rapporti internazionali. Si considerava al centro del mondo e impostava i rapporti con gli altri stati, soprattutto i più vicini, secondo il modello degli «stati tributari» (Fairbank 1987: 36-38). Le due guerre dell'oppio (1839-1842 e 1865-1869) hanno prodotto nell'élite cinese un vero

⁴ Non posso affrontare qui il discorso sull'India. Per averne un'idea si leggano comunque le opere di Amartya Sen citate in bibliografia.

⁵ Sarebbe comunque da approfondire come si possa coniugare la democrazia e il rispetto dei diritti umani con l'esistenza delle caste e dei fuori casta.

e proprio shock e, a partire dalla metà del XIX secolo, praticamente dopo la Rivoluzione dei Taiping (1861-1864), è cominciata la ricerca delle vie da intraprendere per evitare la crescente dipendenza della Cina dalle potenze occidentali. Si può far risalire a questi anni l'inizio dei tentativi di modernizzazione della società cinese.

Il primo tentativo avviene durante l'ultimo periodo della dinastia Qing (1860-1911). L'obiettivo, in questo caso, è di prendere dagli occidentali tecnologie produttive e inserirle nel quadro dei rapporti sociali della società cinese, senza mutarne la struttura di fondo. Il secondo tentativo comincia dopo il 1911, dopo la caduta della Dinastia Qing ed ha aspetti molto più complessi. Il nazionalismo del Kuomintang, da un lato, prende a prestito il modello organizzativo sovietico e, dall'altro, cerca di creare un'economia capitalista. Dopo la proclamazione della Repubblica popolare cinese (1949), il Partito Comunista prende di nuovo a modello l'Unione Sovietica, sia per quanto riguarda il sistema economico, sia per la forma di governo: grande industria, economia pianificata, gestione centralizzata, dittatura del proletariato. Questo modello non conduce ai risultati sperati. Prima la 'politica dei cento fiori' (1956-1957) e poi il 'grande balzo in avanti' (1958-1960) si risolvono in un clamoroso fallimento. Negli anni successivi, Mao lancia la Rivoluzione culturale (1966-1969) scompaginando la struttura sociale, culturale e politica del paese. Ne segue un periodo di torbidi, culminato con la rivolta di Lin Biao (1971) e della Banda dei quattro (1976). Il terzo tentativo di modernizzazione inizia dopo la morte di Mao. Sotto la guida di Deng Xiaoping, la Cina intraprende, non senza incertezze e battute di arresto, un nuovo corso economico, politico e culturale. Già annunciato da Hu Yaobang nel 1964 e da Hua Guofeng e Zhou Enlai nel 1975, il nuovo progetto di modernizzazione della società cinese decolla solo a partire dal 1978, quando la leadership di Deng Xiaoping si afferma in modo definitivo. Il nuovo corso è fondato su quattro modernizzazioni: agricoltura, industria, scienza e tecnologia. Esso presuppone una profonda riforma del Partito Comunista – a cui Deng dedica una costante attenzione – e una riforma complessiva del sistema politico: la quinta modernizzazione, come chiedono gli esponenti del movimento per i diritti umani cinesi (Wei Jingsheng 1980: 47-69). Il problema della modernizzazione politica, già posto nel 1976 con la prima rivolta di Tienanmen, esplose alla fine degli anni Ottanta. È ancora vivida l'immagine del dimostrante solitario che il quattro giugno 1989, in piazza Tienanmen, affronta da solo un carro armato. La rivolta – come è noto – fu repressa nel sangue. Non si è mai saputo quante persone abbiano perso la vita, quante siano state incarcerate o abbiano subito altro tipo di condanne.

All'inizio degli anni Novanta del XX secolo, però, la modernizzazione economica è in grande parte riuscita. Molti cinesi domandano riforme politi-

che e, ancora una volta, diritti umani e democrazia. La strategia governativa cambia. Prima si tenta una minimizzazione suggerendo che il movimento dei diritti umani sia una provocazione degli Stati Uniti, che cercano di interferire con le questioni interne alla Cina. Come reazione, il governo crea un osservatorio sui diritti umani negli Stati Uniti. Lo scopo è segnalare le violazioni dei diritti umani commesse dagli occidentali nel corso della storia e, oggi, dagli Stati Uniti d'America⁶. L'osservatorio suggerisce anche un modo diverso di intendere i diritti umani. Questi non devono essere intesi come diritti individuali, ma come benessere nella società. Si afferma che, operare in favore dei diritti umani, significa togliere dalla miseria e dalla fame milioni di persone. «Povertà non è socialismo; socialismo significa eliminare la povertà» (Deng Xiaoping 1987: 80).

All'epoca di Tienanmen si verifica pure un cambiamento nell'orientamento verso la tradizione e verso il confucianesimo da parte del governo e del Partito Comunista (Scarpari 2015). È necessario fare un passo indietro. Fin dagli anni successivi alla caduta della Dinastia Qing (1911) e, soprattutto nell'ambito del Movimento del Quattro Maggio (1919), il confucianesimo viene visto come parte di un regime reazionario. A questa linea si è attenuto il Partito comunista durante la lotta di liberazione e nel periodo dell'edificazione della società socialista cinese. La linea di Deng Xiaoping, invece, cerca di recuperare molti elementi della tradizione culturale per costruire la nuova nazione cinese (*han*). Il confucianesimo diventa di nuovo uno strumento di legittimazione della struttura sociale, della teoria e della pratica del potere. Nell'ambito di questo nuovo processo di costruzione dell'identità nazionale viene condotta una severa critica verso i diritti umani, intesi come un'ideologia tipica del mondo occidentale. La versione ufficiale afferma che «una concezione occidentale dei diritti umani è troppo individualistica e [perciò] incompatibile con le tradizioni comunitarie basate sul confucianesimo» (De Bary 1998: 8). Le nazioni occidentali, si sostiene, attraversano un periodo di «decadenza per i loro valori individualisti» (De Bary 1998: 8).

Nell'opera di recupero della tradizione confuciana all'interno del processo di ri-costruzione dell'identità nazionale cinese (*han*) lavora un numero enorme di intellettuali: cinesi, occidentali, sino-occidentali. Come in Africa, anche in Cina si verifica un nuovo rinascimento: il *rinascimento confuciano*. Il punto di maggior interesse di questa vasta opera culturale è per noi l'elaborazione di una teoria nella quale si sostiene che i diritti umani sono compatibili con il confucianesimo; anzi, secondo qualcuno, essi sarebbero meglio fondati nella filosofia confuciana, mentre il modello di governo cinese, basato

⁶ Si può seguire l'attività dell'osservatorio sul sito <<http://www.hrichina.org/en>>.

sulla meritocrazia, è migliore del modello democratico tipico delle società occidentali⁷.

Il lavoro teorico comincia con due libri di William Theodore de Bary (de Bary 1998; de Bary e Tu Weiming 1998). Il loro obiettivo è ancora piuttosto limitato e si limita a sottrarre il confucianesimo alle strumentalizzazioni politiche del passato e del presente e ad affermare che non esiste alcuna incompatibilità tra diritti umani e confucianesimo. Secondo de Bary, inoltre, il confucianesimo è per l'autoaffermazione della persona nell'ambito della propria comunità, nel solco della propria tradizione. Esso non è né per la società, né per l'io, ma cerca una relazione equilibrata tra i due. La società civile è per il confucianesimo il luogo della mediazione tra individuo e stato. Se nel confucianesimo tradizionale vi è stata una strumentalizzazione dello stato autoritario, nel XX secolo invece vi è stata una tradizione liberale umanistica favorevole alla partecipazione del popolo alla vita politica⁸. In particolare, Liang Qichao connette il costituzionalismo occidentale all'esperienza storica cinese. L'interpretazione di de Bary, come appare anche da questi rapidi cenni, si muove nella ricerca di una convergenza tra umanesimo confuciano e umanesimo occidentale, nella quale i diritti umani e la democrazia possono essere riconosciuti non tanto come esperienza del passato ma come possibile futuro.

Un altro autore di grande interesse per il nostro discorso è Joseph Chan. L'opera di Chan mira a fondare la teoria dei diritti umani all'interno della filosofia confuciana. Nel suo ultimo libro, *Confucian Perfectionism: A Political Philosophy for Modern Times* (2014), Chan propone una fondazione confuciana dei diritti umani e della democrazia. Come altri interpreti, Chan ricostruisce il confucianesimo mediante riferimenti a Confucio, Mencio e Xunzi. Da un punto di vista metodologico, egli si ispira a John Rawls e, in particolare, alla distinzione tra teoria ideale e teoria non ideale. A livello di 'teoria ideale', il confucianesimo è per lui una prospettiva politica e umana migliore del liberalismo. La teoria occidentale dei diritti umani, inoltre, segue un approccio metafisico nell'attribuire agli individui diritti indipendentemente dal contesto storico e sociale. Il confucianesimo, invece, non punta al riconoscimento dei diritti quanto piuttosto al benessere della società e degli individui. Esiste, tuttavia, un problema: gli individui, così come i governanti (quanto 'illuminati' siano), non sempre tendono al bene e, pur potendolo fare, non scelgono il bene per – potremmo esprimere così il concetto – «difetto della volontà». Non è

⁷ È praticamente impossibile dare riferimenti bibliografici su questo argomento tanto la materia è vasta. Nella mia esposizione seguirò, pertanto, alcune linee importanti per il confronto tra diritti umani, democrazia e ordine del mondo.

⁸ De Bary analizza il contributo di grandi intellettuali come Zhu Xi (1130-1200), Huang Zongxi (1610-1695) e Liang Qichao (1873-1929).

l'ideale ad essere imperfetto, ma gli uomini, che pur potendo comportarsi in modo virtuoso rifiutano di farlo (Chan 2014: 13-15). L'ideale confuciano di una società armoniosa resta un 'ideale regolativo', una meta a cui tendere nel corso della propria vita da parte dell'individuo e una fonte d'ispirazione per i governanti.

Nella filosofia politica confuciana esiste il problema della distanza tra valori e realtà empirica. Per cercare di colmare questa distanza, secondo Chan, nella filosofia politica si deve introdurre, come ha già fatto Rawls, una 'teoria non ideale' che affronti i problemi nella concretezza storica. È a questo livello che il confucianesimo incontra la sfida della modernità. Il «perfezionismo politico» è la visione filosofica secondo la quale l'ordine sociale e politico dev'essere giudicato per il suo contributo alla buona vita umana. «[Esso] incorpora un numero di istituzioni di base liberal-democratiche, le fonda sul perfezionismo confuciano e ridefinisce il loro ruolo e le loro funzioni. Essa fonde i valori confuciani con le istituzioni liberal-democratiche in un modo che, si spera, possa rendere più forti entrambe» (Chan 2014: 18). Per poter seguire questo percorso, Chan deve dimostrare che i diritti umani non sono incompatibili con la tradizione confuciana. Vi sono, egli sostiene, due modi di intendere i diritti umani. Il primo vede «i diritti umani come un modo importante per proteggere gli interessi fondamentali del popolo». L'altro, senza negare il valore strumentale dei diritti umani, «insiste sul fatto che essi abbiano un'importanza non strumentale nel senso che essi sono espressioni necessarie della dignità e del valore umano» (Chan 2014: 125). Chan segue la prima interpretazione e attribuisce ai diritti umani un valore strumentale. Un ulteriore passaggio della sua tesi è quello di ridurre la lista dei diritti umani, restringendola solo ai diritti civili e alle libertà politiche – le note «libertà negative» (Berlin 1969) prese come riferimento da Freedom House per stilare i propri rapporti sulla libertà nel mondo. La preferenza per una 'lista corta' dei diritti umani è già stata espressa da Rawls (1999: 80). In quel caso si trattava di giustificare l'idea di società 'decenti' che, senza essere liberali, rispettano libertà civili e politiche dando vita ad una concezione 'ristretta' della cittadinanza. Qui la riduzione tende ad accreditare una società nella quale la bilancia del potere pende dal lato dei governanti e vede i diritti umani come una barriera verso il dispotismo dei governanti.

Questa tesi è confermata da quanto Chan pensa dell'autonomia individuale. Se l'ispirazione profonda del confucianesimo consiste nel considerare gli individui come agenti morali, l'autonomia individuale ne diventa un presupposto insopprimibile. Un ambiente sociale senza tolleranza e libertà, diventa ostile allo sviluppo dell'autonomia morale perseguita dalla filosofia confuciana. Perciò occorre riconoscere almeno «una moderata nozione di autonomia personale nel senso più ampio per cui gli individui devono avere la libertà di formare scopi della propria vita e determinare un percorso di vita personale.

Questa non deve essere un diritto morale o, in termini liberali, una sovranità individuale, ma un aspetto apprezzabile della buona vita» (Chan 2014: 21). Soprattutto nelle società pluraliste di oggi.

Possiamo a questo punto formulare una brevissima sintesi: il perfezionismo confuciano tende a costruire la società sulla virtù degli individui. «L'autorità politica esiste per il popolo ed è parzialmente giustificata dalla sua abilità nel proteggere e promuovere il benessere del popolo». La missione dei governanti è di «servire il popolo e i governati volontariamente e con piacere accettano e sostengono il governo» (Chan 2014: 19). Il fine è il benessere di tutti in una società bene ordinata, armonica, nella quale si realizza la «Grande unione» di tutti gli esseri umani. Questa visione ideale, purtroppo, non esiste in un qualche luogo del mondo; neppure in terre confuciane. Perciò occorre pensare ad alternative reali, e la democrazia può servire a questo scopo. Essa è intesa come il metodo per «selezionare politici virtuosi e competenti per il bene comune e come meccanismo di ricompensa e sanzione nei loro confronti» (Chan 2014: 20). Si tratta di vedere, però, se essa è compatibile con il confucianesimo. La tesi di Chan è che il perfezionismo politico confuciano e la democrazia siano complementari.

Un filo rosso corre lungo l'argomentazione di Joseph Chan: criticare la concezione del mondo secondo la quale gli individui, sia come singoli, sia come collettività (il popolo), siano titolari di diritti spettanti loro per il semplice fatto di essere uomini e donne. Sembra di scorgere la critica romantica e comunitaria antilluministica contro l'ideale astratto dell'umanità, a cui si contrappone una concezione delle qualità umane come costruzioni storiche e sociali. Niente di più errato: questa visione illuminista è una costruzione storica quanto quella confuciana. Nel primo caso, con un atto di fiducia verso la razionalità e ragionevolezza dei singoli, si mette nelle loro mani il diritto e il dovere di darsi dei buoni governanti (anche se spesso questo non avviene) e nell'altro caso, temendo forse l'irrazionalità e l'egoismo dei singoli, si affida ai saggi, ai virtuosi, agli esperti, insomma agli eruditi, il compito di governare per il bene di tutti (anche se, esattamente come nelle democrazie, questo difficilmente avviene). Questo tratto del perfezionismo confuciano propugnato da Chan è quantomeno ambiguo e giustifica l'ipotesi che nel confucianesimo a tratti riemergano gli aspetti autoritari propri del cosiddetto Legismo, secondo cui la legge (o il potere normativo) ha un primato assoluto da cui il sovrano stesso trae la legittimità per l'esercizio diretto del potere, e a cui i confuciani del tempo presente si oppongono fortemente.

Nel suo libro *The China Model: Political Meritocracy and the Limits of Democracy* (2015), Daniel A. Bell conduce il suo ragionamento oltre le posizioni di Chan. Qui non si tratta più di coniugare i valori asiatici o il confucianesimo con i diritti umani e la democrazia, seppure in una prospettiva strumentale, ma

di proporre il modello cinese come un modello universale, una proposta non solo per il popolo cinese o per i popoli asiatici, ma come modello *per tutti*. A questa proposta Bell arriva dopo anni di lavoro nel segno della riscoperta della famiglia, del comunitarismo, dei valori confuciani e del superamento del liberalismo (Bell 1999, 2000, 2003, 2006, 2007, 2008a e 2008b). Le sue affermazioni di principio sono condivisibili: «L'idea secondo la quale un sistema politico deve cercare di selezionare e promuovere i leader con maggiori capacità (*ability*) e virtù è comune sia alla teoria e alla pratica politica cinese che a quella occidentale» (Bell 2015: 2). Per tanto tempo, vi è stata una «fede cieca» (Bell 2015: 3) nella capacità della democrazia di selezionare i migliori governanti. La crisi degli ultimi anni ha invece scosso questa fede e ci si domanda se un sistema meritocratico non sia più adatto della democrazia nella scelta di chi deve governare un paese. Queste domande sono nate in seguito ai successi economici di Singapore durante gli anni Novanta del XX secolo. Il dibattito sulla meritocrazia allora era inficiato dal fatto che il modello Singapore veniva proposto come un sistema autoritario. Inoltre, esso non veniva proposto come «un'idea universale» (Bell 2015: 3), ma come una proposta locale non sostenuta da alcuna argomentazione di teoria politica.

Il grande successo della Cina ha riproposto ora il dibattito sulla meritocrazia, se non altro perché, nel governo della crisi economica attuale, il sistema cinese ha ottenuto migliori risultati del modello democratico occidentale. «Il sistema politico, come precedenti pratiche nella Cina imperiale cerca di selezionare e promuovere pubblici ufficiali mediante esami e valutazioni delle prestazioni ai livelli più bassi del governo. La meritocrazia di stile cinese è piena d'imperfezioni ma non si può negare che il sistema ha ottenuto migliori prestazioni se paragonato a regimi democratici di comparabile grandezza e a un simile livello di sviluppo». Il mondo guarda ora all'esperimento meritocratico cinese. Forse, «tra vent'anni, ci troveremo a dibattere sulla meritocrazia di stile cinese quale modello alternativo – e una sfida – alla democrazia di stile occidentale» (Bell 2015: 4).

La posizione di Bell è animata da una preferenza (non vorremmo chiamarla pregiudizio, come invece lui fa per chi ama la democrazia) per la famiglia e per la superiore virtù dei 'ben educati' rispetto ai semplici individui che non sempre scelgono per il meglio. Nel corso della sua argomentazione Bell passa inoltre da una preferenza funzionale ad una predilezione metafisica per la meritocrazia. Questa è capace di risolvere problemi che la democrazia non sa risolvere. Essa stessa, inoltre, ha alcuni difetti che non trovano correttivi. Il primo è «la tirannia della maggioranza». Le maggioranze, infatti, nei sistemi democratici possono opprimere le minoranze e portare avanti cattive politiche. Il secondo difetto è «la tirannia delle minoranze». «Piccoli gruppi con potere economico esercitano un'influenza sproporzionata sul processo

politico, sia bloccando cambiamenti favorevoli all'interesse comune, sia sostenendo politiche che beneficiano solo i loro interessi. In teoria, questo difetto può essere evitato mediante un corpo elettorale (*citizen body*) che escluda le élite della ricchezza; e il sistema cinese è un'alternativa praticabile» in questo senso (Bell 2015: 7). Il terzo difetto è «la tirannia della comunità dei votanti» I votanti possono, infatti, tenere conto solo dei propri interessi e trascurare quelli degli stranieri e, soprattutto, quelli delle future generazioni. Infine, il quarto difetto: «la tirannia degli individualisti competitivi». Costoro preferiscono il conflitto per imporre i propri interessi. «La democrazia elettorale può esacerbare piuttosto che alleviare i conflitti sociali e può recare danno a quanti preferiscono una via pacifica (*harmonious*) per risolvere i conflitti sociali. Un sistema basato sul consenso come procedura per adottare le decisioni può aiutare a correggere questi difetti; e il modello politico della Cina ha alcuni vantaggi pratici nel ridurre i conflitti sociali» (Bell 2015: 7).

Tuttavia, nemmeno il sistema meritocratico cinese è perfetto. Infatti, se è preferibile che le comunità siano governate da politici di alta qualità, è vero però che il sistema meritocratico è solo in parte buono. Forse con qualche reminiscenza della storia cinese, Bell indica i punti deboli del sistema meritocratico: «i governanti scelti sulla base della loro superiore abilità politica sono probabilmente propensi ad abusare del loro potere politico: le gerarchie politiche possono 'ossificarsi' e impedire la mobilità sociale; [infine] è difficile legittimare un tale sistema da parte di chi ne resta fuori» (Bell 2015: 8).

Bell segue due percorsi per migliorare il sistema. Nel primo percorso, egli propone che il sistema degli esami verifichi in modo serio le abilità intellettuali dei governanti, inserisca più donne nelle posizioni di leadership e ricorra in modo sistematico alla valutazione dei pari (*peer-review*) per promuovere i politici motivati dal desiderio di servire il popolo (*the public*). Il secondo percorso riguarda invece la struttura del sistema istituzionale. In un quadro istituzionale caratterizzato dalla meritocrazia, Bell vorrebbe la democrazia per evitare alcuni aspetti molto gravi della realtà politica e sociale cinese. La sua opinione – non si sa bene quanto fondata – è che «la democrazia elettorale non sia politicamente realistica in Cina» (Bell 2015: 8). Infatti, «sondaggi politici dimostrano che i cittadini nelle società dell'Asia dell'est intendono la democrazia in modo sostantivo piuttosto che in termini procedurali; cioè, tendono a valutare la democrazia per le sue conseguenze positive piuttosto che a dare valore alle procedure democratiche di per sé» (Bell 2015: 18). Insomma, i cinesi non sarebbero interessati a votare. L'importante è fare cose buone *per* loro. Troppo evidenti, però, sono talune storture del sistema per non aprirsi a correttivi. Si può combattere la corruzione mediante istituzioni indipendenti di revisione, più alti salari e educazione morale, si può combattere la «ossificazione delle gerarchie mediante un discorso politico umile, aprendo il partito a

gruppi sociali diversi e creare opportunità per tipi differenti di leader politici selezionandoli secondo le nuove idee di merito» (Bell 2015: 150).

Il problema della legittimazione, invece, richiede un'apertura all'esplicito consenso del popolo (Bell 2015: 150). Qui si apre lo spazio per la riconciliazione di meritocrazia e democrazia. Vi sono tre modi per farlo. Il primo, a livello degli elettori, prevede di assegnare un peso maggiore al voto delle persone istruite. Ma questa ipotesi è poco realistica. Almeno oggi. Il secondo prevede di coniugare democrazia e meritocrazia al livello delle istituzioni politiche centrali. Un terzo modo consiste nel seguire il criterio meritocratico a livello centrale e il metodo democratico a livello locale (Bell 2015: 152). Così, tra l'altro, si potrebbe fare una prima selezione democratica e usare la valutazione meritocratica dei politici per i loro eventuali avanzamenti di carriera. Questo modello ha il merito di non allontanarsi troppo dall'attuale realtà istituzionale cinese. Esso, però, «deve essere difeso su base filosofica» (Bell 2015: 9). Ed è appunto ciò che Bell cerca di fare in questa sua opera. La realtà istituzionale cinese, tuttavia, è ancora più complessa. Essa è caratterizzata dalla democrazia a livello di base, dalla sperimentazione nel mezzo e dalla meritocrazia al livello più alto (Bell 2015: 168-174). Ciononostante, rimane il problema della legittimazione del sistema e delle decisioni politiche. Secondo Bell, il referendum su alcune questioni importanti potrebbe risolvere il problema della legittimazione delle scelte particolari e, più in generale, del sistema politico nel suo complesso (Bell 2015: 175-194).

Una volta Deng Xiaoping ha detto⁹: «La Cina non cercherà mai l'egemonia» (Deng Xiaoping 1978: 44). Secondo Bell, invece, la Cina dovrebbe prendere l'esempio dagli Stati Uniti e perseguire l'egemonia culturale e politica nel mondo (Bell 2015: 195-198). Gli Stati Uniti, dopo la seconda guerra mondiale, cercarono di diffondere la democrazia mediante il *National Endowment for Democracy*. Allo stesso modo, la Cina dovrebbe creare il *National Endowment for Meritocracy* per diffondere il suo ideale confuciano fondato sull'armonia¹⁰. Ma

⁹ Deng aveva già espresso questa posizione nel suo discorso alle Nazioni Unite del 1974. È la politica della Cina dei decenni precedenti, sotto la guida di Mao e Zhou Enlai. Essa viene riproposta, almeno formalmente, ancora oggi. Infatti, durante il 18° congresso del Partito Comunista Cinese è stato ripetutamente affermato che la Cina non cerca l'egemonia (People's Daily Online, 15 novembre 2012). Se la prassi della politica estera cinese segua ancora questo principio è cosa difficile da affermare. L'attivismo economico e culturale della Cina nel mondo, in particolare in Africa e in America Latina, fa pensare ad una fase nuova della presenza cinese nella competizione geopolitica mondiale: non più un attore di secondo livello, ma una stella di prima grandezza. E tutti i dati confermano questa impressione.

¹⁰ Bell va oltre le enunciazioni teoriche. Nella *Appendix I* del suo libro, costruisce un *Harmony Index* (HI) che contrappone ad alcuni indici costruiti da fondazioni e associazioni diverse, viziati dal pregiudizio individualista (Bell 2015, *Appendix I*: 4). Il suo indice dell'armonia è invece

in primo luogo dovrebbe ridurre la distanza che separa il suo modello ideale meritocratico dalla sua realtà pratica. Cambiare nome al partito perché non ha più nulla a che fare con la tradizione comunista: «esso è un'organizzazione pluralistica composta da membri di differenti gruppi e differenti classi e mira a rappresentare l'intero paese. Un nome più appropriato potrebbe essere: Unione Cinese meritocratica» oppure, vista l'importanza che si attribuisce alla democrazia, Unione democratica dei meritocratici (Bell 2015: 197-198). Insomma, Bell pensa in grande e lavora a un progetto di diffusione del confucianesimo nel mondo, in contrasto con il liberalismo e la liberal-democrazia.

Il discorso tuttavia non si esaurisce a livello di comparazione e competizione tra diversi sistemi politici, sociali, economici e culturali. Dal *rinascimento confuciano* emergono anche proposte sull'ordine mondiale. Per il confucianesimo politico è definitivamente tramontato l'ordine internazionale europeo e occidentale di tipo vestfaliano. Inoltre, gli Stati Uniti non sono più l'unico attore importante sulla scena politica mondiale. Un mondo multipolare è nato tra fine XX e inizio XXI secolo. Altri attori calcano ora la scena e, tra questi, la Cina svolge un ruolo molto attivo e dinamico. Toccata solo marginalmente dal conflitto tra mondo islamico e Occidente degli ultimi trent'anni, la Cina porta avanti un processo di espansione economica, politica e culturale in tutto il mondo. Perciò è bene cercare di comprendere quale idea i cinesi abbiano dell'ordine mondiale.

Gli autori fin qui trattati sono concentrati sulla riscoperta e la riproposizione del confucianesimo quale risorsa per la costruzione e la legittimazione del modello cinese di società. Non si può dire, però, che il confucianesimo oggi, in Cina, non abbia avversari e competitori. Esiste ed opera da tempo anche una corrente filosofica liberale chiaramente ispirata al pensiero occidentale. Le organizzazioni per i diritti umani cinesi si richiamano a questa tradizione presente in Cina fin dall'inizio del XX secolo. Il confucianesimo è invece la filosofia ufficiale delle élite politiche al potere.

Troviamo l'idea dell'ordine mondiale confuciano in un saggio di Zhao Tingyang, *La philosophie du tianxia* (2008). Secondo Zhao Tingyang il processo storico, sotto l'egemonia occidentale, ha portato alla creazione di un

costruito su a) l'armonia nella famiglia (relazioni genitori figli e relazioni tra coniugi; fiducia nella famiglia e relazioni familiari diverse); b) armonia nel paese (pace, fiducia ed eguaglianza nella società; relazioni con il governo, diversità nella società); c) armonia nel mondo (pace nel mondo; integrazione nelle istituzioni globali; interazione economica); d) armonia con la natura (relazione generale con la natura; relazione locale con la natura). Sulla base di queste variabili e dei relativi indicatori, Bell stila un indice dell'armonia sociale e umana. La Cina non si trova ai primi posti della graduatoria. Viene tuttavia prima dei suoi diretti competitori: Stati Uniti e India.

mondo globale fisico ma non di un mondo globale umano. Il mondo è un'espressione geografica ma non vi sono ancora istituzioni mondiali capaci di governarlo. Questo perché il pensiero e la prassi politica occidentale hanno pensato i problemi in termini di Stato e d'internazionalità, senza vedere che, se si vuole creare un mondo umano universale, occorre adottare una prospettiva globale. Pensare il mondo *qua mundus*. Per costruire un mondo umano globale occorre seguire il modello cinese, rivisitato, del *tianxia*, che significa 'tutto-ciò-che-c'è-sotto-il-Cielo'. La rivisitazione riguarda il referente fisico del *tianxia*. Nella tradizione confuciana, infatti, il *tianxia* indicava il territorio cinese. Ora esso deve riguardare il pianeta intero. Le istituzioni di un tempo erano state create per il territorio cinese; ora devono essere mondiali. Il principio della loro costruzione rimane, però, lo stesso. L'idea centrale del *tianxia*¹¹ è «di ricostruire il mondo sulla base del modello dei legami familiari per farne un luogo di accoglienza di tutti i popoli» (Zhao Tingyang 2008: 14). Il modello istituzionale del *tianxia* è composto da differenti corpi politici. Esso segue una precisa gerarchia: 'tutto-ciò-che-c'è-sotto-il-Cielo', stati, famiglie. Come tale esso si contrappone al modello europeo-occidentale, imperniato sull'articolazione: stati-nazione, comunità, individui. «Il mondo, gli Stati e le famiglie devono essere governati in modo coerente, in modo da rappresentare tante espressioni d'una sola e medesima istituzione» (Zhao Tingyang 2008: 17). Questo 'modo coerente' consiste nel governare «dal vertice verso la base, dal più grande al più piccolo, per la ragione per cui le società politiche più piccole sono sempre condizionate dalle più grandi» (Zhao Tingyang 2008: 17).

Dalla prospettiva neo-confuciana emerge una critica verso la democrazia e i suoi principi. La democrazia, in quanto fondata sull'individualismo, ha proiezioni aggressive verso l'esterno. «La democrazia di fatto, può essere snaturata dal potere, dal denaro e dal commercio [...] la democrazia non conduce necessariamente – né teoricamente, né praticamente – alla giustizia, al bene e alla pace» (Zhao Tingyang 2008: 23). L'alternativa è costruire istituzioni mondiali secondo il modello confuciano. Attualmente «il mondo è disorientato. Questo è il problema della nostra epoca» (Zhao Tingyang 2008: 24). Il mondo fisico è stato creato, ma si deve ancora creare un mondo umanizzato. La rinascita del mondo nella prospettiva del *tianxia* ha bisogno di una riforma politica mondiale. Da questa può venire una svolta nella quale «tutti i *problemi del mondo* potranno essere reinterpretati come *problemi mondiali*» (Zhao Tingyang 2008: 24-25). In questo quadro, la discussione filosofica sul *tianxia* può permetterci di ripensare i problemi politici di oggi ed esso può «divenire,

¹¹ Si veda anche Bell (2006: 243-251).

forse, una fonte d'ispirazione per il progetto d'una istituzione mondiale» (Zhao Tingyang 2008: 25; corsivo aggiunto).

Il modello neoconfuciano per la sua capacità inclusiva non si propone come l'unica fonte di valori. Si propone come unico modello a livello metodologico, ma non a livello dei valori. «Un mondo giusto potrà essere creato solo se le due tradizioni, quella greca e quella cinese – l'*agora* e il *tianxia* – potranno armoniosamente congiungersi» (Zhao Tingyang 2008: 25). Dall'incontro delle due tradizioni culturali rinnovate potrà venire la creazione d'istituzioni capaci di dare pace e armonia al mondo.

Conclusioni

Possiamo a questo punto cercare di fare un bilancio di quanto abbiamo detto. Cominciamo dalla questione dei diritti umani. Sui diritti umani si registra a prima vista una certa convergenza. Ognuna delle civiltà di cui abbiamo parlato ha una sua prospettiva sui diritti umani. Ognuna ha una sua idea dell'umanità. Si registra, tuttavia, una forte differenza a livello della loro fondazione teologica, metafisica e sociologica. La prospettiva europea e occidentale intende i diritti come una prerogativa degli uomini e delle donne come tali. Gli uomini e le donne hanno alcune qualità per la loro natura (illuminismo) o per il loro essere creature divine fatte a immagine e somiglianza di Dio (cristianesimo). Nella *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* del 1948 gli uomini e le donne sono concepiti come esseri dotati di ragione, libertà, autonomia: «Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti. Essi sono dotati di ragione di coscienza e devono agire gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza».

Nella civiltà islamica i diritti umani sono una donazione divina. Essi sono fondati sulla parola divina espressa tramite Mohammad e sono proclamati «in nome di Dio compassionevole e misericordioso». La lista dei diritti umani qui è abbastanza lunga ma non vi si rintraccia un'affermazione forte sulla razionalità dell'uomo come nella *Dichiarazione universale* del 1948. La *Carta araba dei Diritti dell'uomo*, inoltre, vede i popoli quali detentori dei diritti umani inalienabili; gli individui ne sono titolari solo in quanto membri dei popoli.

Nell'ambito dell'*African Renaissance* vi sono diversi approcci ai diritti umani. In ogni caso, le culture africane hanno una propria visione dell'uomo e dell'umanità dalla quale discende un'idea dei diritti dell'uomo quale membro di una comunità.

Nell'ambito del confucianesimo troviamo due diverse interpretazioni. La prima tende ad affermare l'idea dell'esistenza di una natura umana (*ren*) e su questa poggia il riconoscimento dei diritti umani quali qualità universali

indipendenti dai contesti sociali, culturali e religiosi. La seconda vede i diritti come un mezzo per raggiungere il bene comune e respinge l'idea che essi siano una qualità del genere umano. Anzi, la prospettiva occidentale appare 'astratta' perché non tiene conto che l'essere umano è un essere in relazione, è parte di un contesto.

Dalle varie posizioni pare emergere una convergenza verso il concetto di *dignità dell'essere umano*, all'opera sia nella concezione occidentale, sia in quella islamica e in quella confuciana. Che i diritti siano una concessione di Dio, che siano una qualità naturale degli individui oppure che siano uno strumento per raggiungere la buona vita, al fondo opera la premessa che gli uomini e le donne del mondo debbano vivere una vita degna dell'essere umano. Se si guarda ai contenuti della vita, però, si può notare che la dignità umana è pensata diversamente: ciò che per taluni è degno dell'essere umano può essere indifferente o, addirittura, indegno per altri.

Dal punto di vista dei 'portatori' dei diritti pare emergere una differenza tra due prospettive. Nella prima si fa affidamento sugli individui, essi costituiscono la comunità dalla quale emerge e alla quale riferisce chiunque eserciti il potere. Nella seconda il perno del discorso ruota intorno alle virtù dei governanti e agli individui comuni è riservato il ruolo di corrispondere alla benevolenza dei detentori del potere.

Queste divergenze si manifestano anche a proposito della democrazia. Può apparire paradossale ma in tutti i discorsi critici verso la democrazia si fa riferimento al *modello Westminster*, alla democrazia quantitativa, al sistema elettorale dove il vincitore si prende tutto, e si esalta il metodo consensuale mediante il quale le decisioni vengono prese all'unanimità e nel quale ogni capo (della tribù, dello stato, della famiglia, etc.) ha diritto a continuare la discussione fino a quando le sue esigenze non siano soddisfatte. Qualcosa di simile si ritrova nel modello politico dell'Unione Europea. L'Unione Europea è una macchina complessa e le decisioni sono state a lungo prese secondo il modello consensuale e ora con maggioranze calcolate sul numero degli stati e, insieme, sulla dimensione della popolazione. Inoltre, taluni stati possono avvalersi della clausola per cui la decisione adottata non vale per loro. Le proposte da noi esaminate non specificano il tipo di legge elettorale che renderebbe concreta l'idea di democrazia comunitaria propugnata. Si ha la sensazione che certi riferimenti e talune critiche servano solo a combattere l'idea secondo la quale gli individui, gli uomini e le donne concrete, possano esprimere la loro opinione al posto dei saggi, dei capi, degli intellettuali virtuosi. Insomma, non ci si colloca dal punto di vista interno a una comunità e non ci si pone il problema di come una comunità fatta di individui comuni prenda le sue decisioni politiche.

I dati sulla diffusione della democrazia elettorale (Freedom House 2015a) mettono in luce la ricerca di legittimazione di regimi personali e autoritari

mediante l'adozione di forme di democrazia plebiscitaria. Se si dovesse ragionare in termini di pericolo, il rischio per la democrazia oggi non proviene dal *modello Westminster*, in scarsa salute persino nel luogo dove è stato inventato, ma dalla sua manipolazione e strumentalizzazione da parte di dittatori in cerca di legittimazione che lo riducono a plebiscito in proprio favore.

Sui diritti umani e sulla democrazia esiste da tempo uno stato di tensione tra l'Occidente, il mondo islamico, i paesi asiatici e, soprattutto, la Cina. La proposta di Rawls (1999) di ridurre la lista dei diritti umani alle libertà civili e politiche incontra il favore anche di filosofi confuciani. Essa permette il dialogo tra persone, istituzioni e stati che hanno una diversa idea dell'origine e del carattere dei diritti e della dignità umana, ma che, in buona sostanza, sembrano incontrarsi su una concezione ristretta – datata, se si vuole – della cittadinanza (Marshall 1950).

Nel modo diverso di concepire i diritti umani e la democrazia si nasconde una diversità della struttura sociale. Se in alcune società gli individui hanno una certa autonomia dai propri gruppi sociali, non ne dipendono completamente, in altre società ne hanno di meno e i capi dei vari gruppi (famiglia, villaggio, partito) hanno potere di decidere per loro. Sia nei paesi democratici, sia nei paesi cosiddetti 'decenti' – per restare alla formula di Rawls – rimane il problema dei problemi: l'enorme, ingiustificata, disuguaglianza della distribuzione delle risorse. Il problema è se le persone concrete, non quelle immaginate nelle teorie, possano difendersi meglio dalle aggressioni dei potenti senza avere diritti umani, avendone solo alcuni (una 'lista corta') oppure quanti sono previsti dalla *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* del 1948 (una 'lista lunga'). E questo vale in Occidente e in Asia, negli Stati Uniti e in Europa, in Russia e in India, in Cina e in Giappone: ovunque nel mondo.

Infine, queste questioni debbono essere calate nei contesti locali. Il pluralismo culturale, religioso e politico non opera soltanto tra stati e tra civiltà. Ogni società ha una sua dose di pluralismo. Negli ultimi decenni, inoltre, le migrazioni hanno accresciuto in ogni dove la diversità culturale. Si pone così in modo nuovo il problema di come individui e gruppi con differente religione, cultura e stili di vita possano stare insieme. Nessuno dei modelli finora seguiti si è rivelato perfetto. Conflitti religiosi, culturali ed etnici sono all'ordine del giorno in diversi paesi del mondo. Ma per costruire la pace è necessario il dialogo all'interno di ogni singola unità politica. L'obiettivo dovrebbe essere la ricerca dell'*unità*, senza eliminare le *diversità*. È chiaro tuttavia che questo è possibile solo se *tutti* i membri di queste nuove comunità pluralistiche desiderano trovare un punto d'incontro: il dialogo e la pace, non la contrapposizione e il conflitto.

Bibliografia

- Ames R.T. (1988), *Rites as Rights: The Confucian Alternative*, in Rouner L.S. (a cura di), *Human Rights and the World's Religions*, Notre Dame University Press, Notre Dame.
- Angle S.C. (2012), *Contemporary Confucian and Islamic approaches to democracy and human rights*, in «*Comparative Philosophy*», 4 (1):7-41.
- Angle S.C. (2002), *Human Rights and Chinese Thought: A Cross-Cultural Inquiry*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Bell D.A. (2000), *East Meets West. Human Rights And Democracy In East Asia*, Princeton University Press, Princeton.
- Bell D.A. (a cura di) (2008a), *Confucian Political Ethics*, Princeton University Press, Princeton.
- Bell D.A. (2008b), *China's New Confucianism. Politics and Everyday Life in a Changing Society*, Princeton University Press, Princeton.
- Bell D.A. (2015), *The China Model. Political Meritocracy and the limits of Democracy*, Princeton University Press, Princeton.
- Bell D.A. e Chaibong H. (a cura di) (2003), *Confucianism for the Modern World*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Bell D.A. e Coicaud J.-M. (a cura di) (2007), *Ethics in Action: the Ethical Challenges of International Human Rights Nongovernmental Organizations*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Berlin I. (1969), *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford.
- Carew G. (2006), *Economic Globalism, Deliberative Democracy and the State in Africa*, in Wiredu K. (a cura di), *A Companion to African Philosophy*, Blackwell Publishing, Malden.
- Chan J. (1999), *A Confucian Perspective on Human Rights for Contemporary China*, in Bauer J.R., Bell D.A. (a cura di), *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Chan J. (2014), *Confucian Perfectionism: A Political Philosophy for Modern Times*, Princeton University Press, Princeton.
- Cmiel K. (2004), *The Recent History of Human Rights*, in «*The American Historical Review*», 109 (1): 117-135.
- Cotesta V. (2010), *Europa. Da regina delle civiltà a provincia del mondo*, in Cotesta V. (a cura di), *Europa. Idee, immagini, percezioni, Vol. 1*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Cotesta V. (2012), *Global Society and Human Rights*, Brill, Leiden.
- Cotesta V. (2015), *Modernità e capitalismo. Saggio su Max Weber e la Cina*, Armando, Roma.
- De Bary W.Th., Tu Weiming (a cura di) (1998), *Confucianism and Human Rights*, Columbia University Press, New York.
- De Bary W.Th. (1998), *Asian Values and Human Rights. A Confucian Communitarian Perspective*, Harvard University Press, Cambridge.
- De Bary W.Th. (1988), *Neo-Confucianism and Human Rights*, in Rouner L.S. (a cura di), *Human Rights and the World's Religions*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.

- Deng F.M. (2006), *Human Rights in the African Context*, in Wiredu K. (a cura di), *A Companion to African Philosophy*, Blackwell Publishing, Malden.
- Deng Xiaoping (1978), *Realize the four modernizations and never seek hegemony*, in Deng Xiaoping, *Selected Works*, Vol. 2, Foreign Languages Press, Beijing.
- Deng Xiaoping (1987), *We must emancipate our minds and think independently*, in Deng Xiaoping, *Selected Works*, Vol. 3, Foreign Languages Press, Beijing.
- Dia M. (1996), *Africa's Management in the 1990s and Beyond: Reconciling Indigenous and Transplanted Institutions*, The World Bank, Washington.
- Fairbank J.K. (1987), *The Great Chinese Revolution*, Harper & Row, New York.
- Freedom House (2015a), *Freedom in the World 2015*, New York, <www.freedomhouse.org/report/freedom-world/freedom-world-2015>.
- Freedom House (2015b), *Freedom in the World 2015: Methodology*, New York, <www.freedomhouse.org/report/freedom-world/freedom-world-2015>.
- Gyekye K. (1988), *The Unexamined Life: Philosophy and the African Experience*, Ghana Universities Press, Accra.
- Ignatieff M. (2001), *The Attack on Human Rights*, in «Foreign Affairs», 80 (6): 102-116.
- Jiang Qing 2013, *A Confucian Constitutional Order. How China's Ancient Past Can Shape Its Political Future*, in Bell D.A. e Fan R. (a cura di), Princeton University Press, Princeton-Oxford.
- Lijphart A. (1999), *Patterns of Democracy*, Yale University Press, New Haven-London.
- Marshall T.H. (1950), *Citizenship and Social Class and Other Essays*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Masolo D.A. (2006), *Western and African Communitarianism: A Comparison*, in Wiredu K. (a cura di), *A Companion to African Philosophy*, Blackwell Publishing, Malden.
- Mauzy D.K. (1997), *The human rights and 'Asian values' debate in Southeast Asia: Trying to clarify the key issues*, in «The Pacific Review», 10 (2): 210-236.
- Papa Francesco (2015), *Laudato si'. Enciclica sulla cura della casa comune*, San Paolo, Milano.
- Ramose M.B. (1992), *African Democratic Tradition: Oneness, Consensus and Openness: A Reply to Wamba-dia-Wamba*, in «Quest. An International African Journal of Philosophy», 6 (2): 63-83.
- Rawls J. (1999), *Laws of Peoples*, Harvard University Press, Harvard.
- Robison R. (1996), *The politics of 'Asian values'*, in «The Pacific Review», 9 (3): 309-327.
- Sayd E. (1978), *Orientalism*, Pantheon Books, New York.
- Scarpari M. (2015), *Ritorno a Confucio. La Cina di oggi fra tradizione e mercato*, il Mulino, Bologna.
- Sen A. (1997), *Human Rights and Asian Values*, Sixteenth Morgenthau Memorial Lecture, Carnegie Council on Ethics and International Affairs, New York.
- Sen A. (2004), *Elements of a Theory of Human Rights*, in «Philosophy & Public Affairs», 32 (4): 315-356.
- Sen A. (2005), *Human Rights and Capabilities*, in «Journal of Human Development», 6 (2): 151-166.
- Ssu-Yu T. e Fairbank J.K. (1973), *China's Response to the West: A Documentary Survey 1839-1923*, Atheneum, New York.
- Subramaniam S. (2000), *The Asian Values Debate: Implications for the Spread of Liberal Democracy*, in «Asian Affairs», 27 (1): 19-35.

- Teffo J. (2006), *Democracy, Kingship, and Consensus: A South African Perspective*, in Wiredu K. (a cura di), *A Companion to African Philosophy*, Blackwell Publishing, Malden.
- Thompson M.R. (2004), *Pacific Asia after 'Asian Values': Authoritarianism, Democracy, and 'Good Governance'*, in «Third World Quarterly», 25 (6): 1079-1095.
- Weatherley R. (1999), *The Discourse of Human Rights in China: Historical and Ideological Perspectives*, St. Martin's Press, New York.
- Wei Jinsheng (1980), *The Fifth Modernization. China's Human Rights Movement 1978-1979*, in Seymour J.D. (a cura di), *The Fifth Modernization*, Human Rights Publishing Group, New York.
- Wiredu K. (1996), *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*, Indiana University Press, Bloomington.
- Wiredu K. (1997), *Democracy and Consensus in African Traditional Politics: A Plea for a Non-Party Policy*, in Eze E.C. (a cura di), *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*, Blackwell Publishers, Oxford.
- Wiredu K. (2002), *An Akan Perspective on Human Rights*, in Lott T.L. e Pittman J.P. (a cura di), *A Companion to African-American Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.
- Wiredu K. 2006 (a cura di), *A Companion to African Philosophy*, Blackwell Publishing, Malden.
- Zhao Tingyang (2008), *La philosophie du tianxia*, in «Diogène», 221 (1): 4-25.