

Franco Cascini: BUDDHISMO E DIRITTI UMANI

A partire dalla Dichiarazione Universale del 1948 l'interesse per i Diritti Umani nel mondo è andato progressivamente crescendo. Da materia prevalentemente riservata allo studio di un numero limitato di specialisti, guardata con sospetto e nessun impegno dai politici e praticamente ignorata dai cittadini è divenuta argomento di sempre maggiore attualità: gli studi si sono moltiplicati, le fonti normative si sono largamente ampliate, i governi hanno dovuto, sia pure spesso cercando di eluderli, prendere atto di nuovi principi giuridici e morali e l'opinione pubblica, pur continuando generalmente a ignorarne i precisi contenuti, ha visto il dibattito su questi principi divenire frequente, diffuso e ricco di implicazioni e applicazioni nella vita sociale.

Parallelamente si è assistito nel mondo occidentale al diffondersi dell'interesse per la filosofia buddhista. Anche qui una materia precedentemente coltivata solo da alcuni studiosi e ignorata dai più ha progressivamente, e abbastanza rapidamente, acquistato una dimensione culturale e sociale di notevole ampiezza. L'insoddisfazione esistenziale riaffiorata dopo la breve euforia della ricostruzione post-bellica, la crisi dei valori religiosi e morali tradizionali, il più facile accesso alle fonti delle filosofie orientali e l'accresciuta presenza in Occidente di maestri e divulgatori di queste filosofie, tra i quali hanno assunto particolare rilievo i maestri sospinti tra noi dall'invasione cinese del Tibet, hanno diffuso, anche se a volte in modo inesatto e per vie non corrette, una visione alternativa di noi stessi e del mondo che a molti è apparsa come una luce o almeno come la speranza di un nuovo significato della vita. Questo fenomeno è andato di pari passo con il diffondersi della società dei consumi: all'accentuazione del materialismo e dei principi tipicamente borghesi dell'appropriazione, dell'accumulazione e dell'egoismo ha fatto riscontro una reazione da parte di gruppi minoritari ma sempre più numerosi in senso spiritualista, un senso in cui i valori buddhisti hanno trovato agevole e ampia collocazione.

Non è un caso che l'interesse per queste due materie sia andato contemporaneamente crescendo e che siano spesso le stesse persone e gli stessi gruppi a condividere i principi dei Diritti Umani e gli ideali buddhisti: questi principi e questi ideali, al di là delle differenze di linguaggio e di ambiente culturale, hanno infatti molti elementi in comune.

Il primo di tali elementi è il quadro fondamentale, di natura psicologica ed etica, cui entrambi i sistemi sono riferiti e cioè il problema della sofferenza e della liberazione dalla sofferenza.

Per quanto riguarda i Diritti Umani, comunque il loro concetto sia stato espresso nelle diverse teorie che lo hanno elaborato, si rileva che esso muove da un implicito ma evidente punto di partenza: la constatazione che alcune situazioni in cui l'uomo può trovarsi a seguito di atti ingiusti o arbitrari sono situazioni di sofferenza. L'elenco dei diritti contenuto nella Dichiarazione Universale e nei documenti con valore normativo è in realtà un elenco di situazioni di sofferenza che si vogliono evitare o alle quali si vuole porre rimedio. Sia che si tratti della privazione della vita o della sicurezza, o della tortura, della schiavitù, dell'arresto arbitrario, della privazione delle libertà di pensiero, coscienza, religione, espressione, movimento, o dell'esclusione dalla vita politica del proprio Paese, della mancanza di sicurezza sociale, di lavoro e di istruzione, di pericoli per la salute e in generale di condizioni negative nelle quali l'esistenza non è più conforme alla dignità dell'uomo, si denunciano comunque evidenti cause di sofferenza per le persone che vi sono soggette. È altrettanto evidente che il fine al perseguimento del quale l'intero sistema dei Diritti Umani è mirato è la liberazione da queste sofferenze. Nella Dichiarazione Universale e nei documenti normativi sono elencate quelle posizioni giuridiche soggettive la cui presenza e la cui garanzia costituiscono l'antidoto a corrispondenti situazioni di sofferenza. Realizzandosi quelle posizioni, l'uomo è liberato dalle corrispondenti situazioni negative.

La concezione dei Diritti Umani assume quindi una connotazione eudemonistica: il loro scopo è eliminare alcuni degli ostacoli che si oppongono alla felicità dell'uomo.

La posizione del Buddismo è analoga, ancorché più ampia e più radicale. Essa muove da un analogo presupposto e mira allo stesso scopo, inquadrati però in un contesto più generale, e affronta il problema della sofferenza e della liberazione dalla sofferenza globalmente e nelle sue radici interiori e non soltanto in settori specifici e nelle sue cause contingenti ed esterne. Anche la felicità che si persegue è più ampia: è la felicità assoluta di una mente illuminata. "Questo stato di completa realizzazione, di completo risveglio, è caratterizzato da illimitata saggezza, illimitata compassione, illimitate capacità."

Possiamo riferirci al più fondamentale testo del Buddismo, il discorso del Buddha sulle Quattro Nobili Verità. Per il Buddismo la vita nelle sue ordinarie manifestazioni è fonte di dolore, in quanto sono dolorose nascita e morte, malattia e vecchiaia, unione con ciò che è spiacevole, separazione da ciò che è piacevole, non soddisfazione di un desiderio e ancora l'angoscia, il dolore fisico, la sofferenza mentale, lo scontento, l'agitazione, il terrore. L'origine

del dolore risiede nella sete o brama di esistenza, di piacere, di cose tangibili, di forme gradevoli, di sensazioni gratificanti, di passioni, di contatti sensoriali o mentali. La liberazione dal dolore si ottiene attraverso la fine di questa sete o brama, il distacco, l'abbandono, la non dipendenza da esse.

Come nella teoria dei Diritti Umani, la sofferenza è quindi vista dal Buddhismo come una situazione da combattere, una condizione comune ma non ineluttabile da cui è possibile liberarsi. Non è la vita in sé che è dolore, ma la vita come noi abitualmente e erroneamente la viviamo. Anche qui l'impostazione è eudemonistica, il fine ultimo è la felicità.

Naturalmente i mezzi sono diversi. Poiché le cause delle sofferenze causate dalla violazione dei Diritti Umani sono prevalentemente politico-giuridiche, anche i rimedi previsti dai meccanismi di tutela sono di questa natura: norme giuridiche, decisioni politiche, interventi giudiziari. "Considerando che è essenziale che i diritti umani siano protetti da un regime di diritto..." recita il Preambolo della Dichiarazione Universale. Poiché le cause della sofferenza esistenziale sono prevalentemente di natura mentale, è sulla riforma del modo di pensare e conseguentemente di agire dell'uomo che occorre puntare per liberarsene.

Queste due vie non sono incompatibili, ma complementari, anzi sotto certi aspetti sono ognuna il presupposto dell'altra.

Infatti l'affermazione e il rispetto dei Diritti Umani non possono essere realizzati se gli attori di questo processo non hanno eliminato dalla loro mente quegli atteggiamenti di aggressività, di supremazia, di competizione e di attaccamento che alimentano il senso dell'io e conducono all'egocentrismo, all'antagonismo e all'oppressione degli altri. E d'altra parte è difficile, e a volte impossibile, avviare un processo di perfezionamento mentale se alcune condizioni esterne non sono assicurate: si pensi a un regime in cui la libertà di pensiero, di coscienza, di informazione, di accesso alla cultura e allo studio siano represses, si pensi alla tortura e al terrore, pensiamo alla povertà e al bisogno che costringono i poveri ai problemi più elementari e ne precludono l'ingresso in sfere spiritualmente elevate. Mezzi politici, mezzi giuridici e mezzi mentali devono quindi concorrere alla realizzazione di scopi comuni.

Vi è però una differenza di efficacia. Se il progresso mentale si traduce automaticamente e necessariamente in progresso sociale, perché in caso contrario non vi sarebbe stato realmente un progresso mentale, non è vero il reciproco: il miglioramento delle situazioni sociali è condizione necessaria, ma non sufficiente, per il perfezionamento mentale, come dimostra chiaramente la situazione attuale del mondo.

Da questi elementi, e in particolare dal progetto buddhista di liberazione alla radice da ogni tipo di sofferenza di ogni essere umano, anzi di ogni essere senziente, si può dedurre che tale progetto comprende in sé il disegno di liberazione da alcune forme di sofferenza proprio della teoria dei Diritti Umani. Esiste sotto questo profilo un rapporto di coincidenza di presupposti e di fini, a partire dal quale però il Buddhismo a un certo punto va oltre in una direzione più profonda e più comprensiva.

Nelle antiche fonti del Buddhismo classico non vi è alcuna esplicita menzione dei Diritti Umani. Ciò non deve meravigliare: questo concetto era sconosciuto anche in Occidente e lo è stato fino a tempi molto recenti. I Diritti Umani sono apparsi in epoca moderna in relazione all'emergere della soggettività, fenomeno che includeva il principio che l'individuo deve essere oggetto di autonoma tutela ed essere protetto come tale e non come riflesso della sua situazione politica o sociale: questo è avvenuto in relazione a particolari situazioni di crisi in un contesto specificamente occidentale, contesto che non era presente in Oriente. Qui però erano già presenti principi etici in larga parte comuni a quelli su cui i Diritti Umani sono stati fondati, e poiché questi diritti rappresentano la formulazione di norme etiche in termini visibili e giuridicamente tutelabili non è stato particolarmente difficile il recepimento di essi anche nella cultura orientale.

La presenza dei Diritti Umani è infatti ampia e importante nel Buddhismo moderno, e ciò sia a livello di teorie, dichiarazioni, studi e programmi, sia nel campo delle attività pratiche di promozione e tutela.

L'esempio più conosciuto fa riferimento alla figura di Tenzin Gyatso, il XIV° Dalai Lama del Tibet. Ecco un estratto dalla sua dichiarazione, intitolata "Human Rights and Universal Responsibility", resa alla Conferenza Mondiale delle Nazioni Unite sui Diritti Umani che si tenne a Vienna nel 1993: "Gli esseri umani, e veramente tutti gli esseri senzienti, hanno il diritto di perseguire la felicità e di vivere in pace e libertà. Come liberi esseri umani noi possiamo usare la nostra intelligenza per cercare di capire noi stessi e il mondo; ma se siamo impediti di usare il nostro potenziale creativo veniamo privati di una delle caratteristiche fondamentali di un essere umano. Così lo sviluppo politico, sociale, culturale ed economico di una società è ostacolato dalla violazione dei diritti umani. Il rispetto dei fondamentali diritti umani non deve rimanere un ideale da raggiungere, ma costituire il fondamento di ogni società umana." Tra le attività pratiche ricordiamo l'infaticabile opera di sostegno dei diritti del suo popolo svolta dal Dalai Lama in tutte le sedi internazionali, la cura dei rifugiati tibetani e la continua attività di opposizione ad ogni forma di violenza e in favore di un ordine internazionale tollerante e pacifico che gli valse nel 1989 il Premio Nobel per la Pace.

Un'altra voce di particolare importanza è quella di Thich Nhat Hanh. Questo monaco buddhista vietnamita decise, durante la guerra che devastò il suo Paese, che il Buddhismo andava non solo studiato nei monasteri, ma vissuto tra le case distrutte, la gente perseguitata, i drammi e la violenza della guerra: fondò il SYSS, scuola ed organizzazione di servizio sociale, e assieme ai suoi volontari si prodigò per aiutare le vittime della guerra e per sostenere in tutti i modi la causa della pace. Si attirò l'ostilità di entrambe le parti in lotta e alcuni volontari furono uccisi: ma la sua voce non fu spenta e parla ancora oggi da un centro Zen da lui fondato in Francia, una voce gentile e tenace, appassionata e poetica, che ha fiducia che un mondo di pace non sia solo un'ipotesi, ma una realtà che può cominciare qui ed ora, semplicemente volgendo lo sguardo dentro di noi e mettendo a frutto le nostre illimitate possibilità. In questa prospettiva i Diritti Umani hanno un'importanza primaria e Thich Nhat Hanh così riassume la sua convinzione: "Una civiltà in cui si uccidono e si sfruttano gli altri per incrementare la propria ricchezza è sicuramente malata. Perché la società sia sana occorre che tutti nascano con identici diritti all'educazione, al lavoro, al cibo, all'abitazione, al riconoscimento dello status di cittadini del mondo e alla possibilità di muoversi e di stabilirsi in qualunque parte del pianeta. I sistemi politici ed economici che negano questi diritti, anche a un solo individuo, danneggiano l'intera famiglia umana."

Il Dalai Lama e Thich Nhat Hanh sono le figure più note, almeno in Occidente, del "Buddhismo impegnato"; un movimento che dovrebbe sfatare il pregiudizio di un Buddhismo solo contemplativo, ripiegato su se stesso e sostanzialmente sterile.

Appartengono a questa corrente anche i movimenti buddhisti di liberazione sorti in Asia nei quali la liberazione personale è vista come intimamente connessa alla liberazione sociale, quali il Sarvodaya Shramadana Movement nello Sri Lanka, attivo in iniziative di pace in quel Paese, e il movimento di B.R. Ambedkar in India che portò alla conversione al Buddhismo di 4 milioni di intoccabili, precedentemente discriminati dall'induismo. Altri organismi attivi nella difesa dei Diritti Umani sono la Soka Gakai, che conta 12 milioni di membri in 128 Paesi del mondo, nella cui Carta

si afferma che essa contribuisce alla pace, alla cultura e all'educazione per il benessere di tutta l'umanità, difende i diritti fondamentali dell'uomo e combatte le discriminazioni, protegge la libertà religiosa e sostiene la protezione dell'ambiente; la Buddhist Peace Fellowship impegnata ad agire per il disarmo, i diritti umani e la tutela della natura; la World Fellowship of Buddhist Women, la cui Presidente ha dichiarato che il Buddhismo è una filosofia fortemente motivata dai Diritti Umani e dai diritti di ogni cosa che esiste, uomo, donna, animale e ambiente; l'ONG italiana A.S.I.A., presieduta dal maestro tibetano Namkhai Norbu, attiva nella protezione delle comunità tibetane la cui sopravvivenza etnica, culturale e ambientale è seriamente minacciata.

Fra le altre voci ricordiamo quella del buddhista birmano U Thant, già Segretario Generale delle Nazioni Unite, che dichiarò essere la Dichiarazione Universale la "Magna Carta" dell'umanità; del buddhista thailandese Sulak Sivaraksa secondo cui la difesa dei Diritti Umani ha la precedenza etica sulla sovranità nazionale; e dell'indomita Aung San Suu Kyi, anch'essa Premio Nobel per la Pace, che dalla sua sostanziale prigionia birmana sostiene la causa dei Diritti Umani nel suo Paese rimanendo fedele ai principi della tradizione Theravada.

Di fronte al massiccio ingresso dei Diritti Umani nella filosofia e nella pratica buddhiste si è posta la questione della compatibilità di essi con i principi fondamentali del Buddhismo; in altre parole, si è posta la domanda se il Buddhismo impegnato nei Diritti Umani e nell'azione sociale rappresenti un'eredità o un'eresia.

Le principali obiezioni alla compatibilità e le relative risposte possono essere così riassunte:

A) Nel Buddhismo classico non si parla di diritti, ma solo di doveri, cioè di ciò che è dovuto da una persona a un'altra nell'ambito di reciproche relazioni, come quelle tra genitori e figli, insegnanti e allievi, marito e moglie, re e sudditi, e così via.

Ma ai doveri dell'uno corrispondono sempre dei diritti dell'altro: se il marito ha il dovere di sostenere la moglie, questa ha diritto di essere sostenuta; e se è dovere del re amministrare la giustizia imparzialmente, si può dire che i sudditi hanno diritto a un giusto e imparziale trattamento davanti alla legge. Questo concetto riveste una particolare importanza alla luce degli specifici doveri dei governanti sanciti dal Buddha stesso in due discorsi (Le origini della società e Il giratore della ruota) nei quali non solo, ben prima di Locke e Rousseau, si enuncia il principio dell'origine contrattuale della regalità, per cui il re è delegato a governare giustamente, ma anche si prescrive ai governanti di esercitare la funzione di garanti della legge, di rispettarla loro stessi, di tutelare tutti i membri della comunità (compresi gli animali) e anche di distribuire beni ai poveri.

B) Secondo il principio del karma, che consiste nella inevitabile produzione di conseguenze da parte di ogni nostra attività mentale e di ogni nostra azione, la situazione attuale di ognuno è il risultato dei suoi pensieri e delle sue azioni passate e la sua situazione futura sarà quella causata dalle sue azioni attuali. Le azioni buone producono conseguenze buone, le azioni cattive producono conseguenze cattive. E allora, se "ognuno raccoglie ciò che ha seminato" la situazione di tutti è sostanzialmente giusta e non vi è bisogno di cambiarla con un meccanismo sociale.

Ma la nozione di karma non è esclusivamente individualistica. Infatti, poichè esiste un'interdipendenza fondamentale fra tutte le cose e quindi anche fra noi e gli altri la situazione in cui ci troviamo non è solo la conseguenza delle nostre azioni, ma risente anche delle azioni degli altri con cui siamo interconnessi: è impossibile

dissociare le nostre azioni e i loro effetti da quelli degli altri. Karma è quindi intrinsecamente un concetto sociale e porta allo sviluppo di una filosofia sociale sulla base del suo aspetto collettivo, per il quale siamo tutti responsabili della situazione generale data la fondamentale interdipendenza. Inoltre se è vero che siamo responsabili della nostra sofferenza presente e dobbiamo quindi accettarla, è anche vero che siamo i creatori del nostro futuro e che siamo liberi di agire per determinarlo in una direzione migliore.

C) Per il Buddhismo lo scopo della vita è l'illuminazione, cioè la liberazione dal mondo illusorio della separazione e della dualità che è un mondo di sofferenza, e questa liberazione sembra essere una questione individuale, raggiungibile attraverso uno sforzo personale e non per mezzo di trasformazioni sociali.

Ma l'illuminazione si ottiene con la consapevolezza dell'interrelazione con ogni elemento del cosmo e ciò permette di superare l'atteggiamento individualista e di operare concretamente nel mondo del sociale; e poichè alcune situazioni sociali sono di ostacolo al perfezionamento mentale necessario per divenire illuminati, è giusto operare per rimuoverle. La pace interiore è connessa con la pace nel mondo e, data l'interrelazione reciproca, è impossibile acquisire la prima restando sordi alla non-pace intorno a noi. Il viaggio spirituale interiore e quello fuori di sé possono procedere simultaneamente, alimentandosi l'un l'altro, verso la stessa meta.

Che non vi sia incompatibilità tra Buddhismo e Diritti Umani è del resto chiaramente dimostrato dal fatto che la formulazione di tali diritti nella Dichiarazione Universale e nei Patti che ne sono conseguiti ha recepito, forse senza saperlo, i principali concetti di questa filosofia. Infatti i principi buddhisti della non violenza, del rispetto per ogni essere vivente, della compassione, dell'eguale natura, dell'interdipendenza e della responsabilità e libertà personale nelle scelte hanno trovato espressione nelle norme che tutelano l'uomo contro le varie forme di violenza, di oppressione e di persecuzione, ne proclamano il diritto a un'eguale tutela e respingono i comportamenti ispirati all'egoismo, all'arbitrio e alla sopraffazione.

Il Buddhismo ha anche fornito una spiegazione più chiara del perchè all'uomo sia dovuta questa tutela. Infatti, mentre sia la Dichiarazione Universale, sia i Patti fanno genericamente riferimento a una non meglio precisata "dignità dell'uomo" o, ancora più genericamente, agli "attributi della persona umana", nel sistema buddhista è identificato un duplice fondamento dei diritti umani: uno in comune con tutti gli esseri viventi, e cioè la comune aspirazione alla felicità, e un secondo che risiede in un complesso di qualità specificamente umane quali la capacità di giungere all'illuminazione, la purezza originaria della natura umana, la capacità di essere maestri di se stessi, la consapevolezza dell'interdipendenza e la capacità di operare con compassione.

Al di là di ogni discussione accademica, se si sposta l'indagine "sul campo" si impone la constatazione che il bilancio dell'affermazione dei Diritti Umani nel mondo è negativo.

Nonostante un'imponente serie di dichiarazioni di principio, trattati, studi e programmi, accanto a sporadici progressi in alcune aree privilegiate per l'espansione e il consolidamento dei quali vale sempre e comunque la pena di operare, persiste nella pratica una vastissima zona nera di sistematica violazione di questi diritti e una altrettanto vasta, palese o dissimulata, resistenza della maggior parte dei governi del mondo a rinunciare alla violenza e all'arbitrio o semplicemente al disinteresse nei confronti dei diritti fondamentali dell'uomo.

Violazioni nel campo dei diritti civili e politici sono state denunciate da Amnesty International nel 1998 in 141 Paesi. In un terzo degli Stati del mondo si pratica la tortura. Il diritto alla vita è violato dalla pena di morte, dalle esecuzioni extra-giudiziarie, dai conflitti interni, dalle guerre che, illecite per la Carta dell'Onu, sono tornate ad essere negli ultimi tempi, dall'Irak al Kosovo, anche per i cosiddetti Stati civilizzati, "il modo migliore" per risolvere i problemi internazionali. Arresti arbitrari e maltrattamenti annullano le libertà e la dignità proclamate nei testi. Processi iniqui condannano prigionieri di coscienza. 130 milioni di donne sono vittime di mutilazioni sessuali. "Purtroppo - annota Amnesty - per la maggior parte delle persone i diritti sanciti nella Dichiarazione Universale non sono altro che promesse ipotetiche."

Queste promesse non hanno salvato i 10 milioni di bambini che sono morti di fame nel 1997, né le 850.000 donne morte per cause legate alla maternità. E non valgono nemmeno per il miliardo e 300 milioni di poverissimi che vivono, o muoiono, con meno di un dollaro al giorno, per il miliardo di persone senza casa, per gli 800 milioni senza cure mediche. Una situazione tanto più drammatica in quanto inclusa in un contesto di insopportabile disuguaglianza tra esseri umani, un quinto dei quali, quello più ricco, consuma l'86% delle risorse disponibili mentre i rimanenti quattro quinti dell'umanità hanno accesso solo al restante 14%; e in quanto questa tragedia assume ogni giorno proporzioni più vaste con l'aumento costante del divario tra ricchi e poveri sia sul piano internazionale, sia all'interno dei singoli Paesi, generando criminalità e conflitti.

A ciò si aggiunge, con un contagio che dai Paesi industrializzati si estende via via a tutti gli altri, una progressiva erosione dei diritti umani sotto forma di una cultura e di un modello di vita che tendono ad impoverire le menti e ad asservirle a un pensiero unico, sostanzialmente privo di valori, minando così, nella ragione e nella coscienza, le basi stesse della dignità dell'uomo.

La cultura mondiale dominante ha prodotto una società imperniata sulla modalità dell'avere, un atteggiamento in cui la sete di denaro, fama e potere è divenuta la tematica principale della vita; in cui acquisire, possedere e realizzare un profitto sono considerati come il più naturale, anzi l'unico stile di vita possibile. In essa l'io costituisce

l'oggetto di maggior momento del nostro sentimento di proprietà e perciò si cerca continuamente di potenziarlo anche e soprattutto nei confronti degli altri.

Ritengo che la mancata affermazione dei Diritti Umani sia dovuta al fatto che la cultura dominante è attualmente di questo tipo e ritengo che i Diritti Umani siano incompatibili con questa società.

I motivi di tale incompatibilità sono a mio giudizio i seguenti:

1) l'affermazione dei diritti umani richiede che ci sia non solo qualcuno che chiede, ma anche qualcuno che dà o che rinuncia. Dare e rinunciare sono l'opposto della mentalità egoistica insita nella modalità dell'avere, dove si vuole prendere, possedere e privilegiare se stessi: alle richieste di accesso e di libertà inerenti ai diritti umani fa riscontro il diniego opposto da chi non vuole sia intaccato il suo avere in termini di possesso e di potere.

2) la modalità dell'avere pone tutti in competizione e in conflitto nella corsa alle cose: in questi conflitti prevalgono i più forti e soccombono i diritti dei più deboli, vanificando il principio di eguaglianza su cui si fonda l'intero edificio dei Diritti Umani. E' una modalità impostata sull'uso della forza, in cui la posizione dei singoli e delle comunità è determinata dall'esito di uno scontro e non da un'etica di rispetto e di aiuto.

3) l'atteggiamento degli stessi titolari dei diritti umani è di ostacolo alla loro realizzazione: nella modalità dell'avere questi diritti sono visti come un'altra cosa da avere, da avere di più e da avere per sé, il che alimenta la mentalità egoistica che a sua volta è alla base delle due precedenti cause ostative.

Si potrebbe parlare di un "paradosso dei Diritti Umani": essi sono figli della individualistica mentalità occidentale, ma per il suo versante egoistico proprio questa mentalità rappresenta il maggior ostacolo alla loro affermazione.

Ritengo quindi che fino a che la modalità dell'avere rimarrà dominante i diritti umani non potranno che restare un'irrealizzata utopia.

Al principio dell'avere si contrappone la modalità dell'essere. Questa è l'opposto di avere, del vincolamento all'io e all'egotismo; essere vuol dire vita, attività, rinnovamento, effusione, espansione; secondo la modalità dell'essere la felicità consiste non nel prendere e possedere, ma nell'amare, nel rispettare, nel condividere, nel dare.

Gli individui e i gruppi, anche se ancora minoritari, che rifiutano la cultura dell'avere e condividono i principi dell'essere accendono la speranza di una trasformazione generale dell'atteggiamento, di un profondo cambiamento nel cuore e nella immaginazione dell'uomo.

A questa trasformazione il Buddismo apporta il contributo essenziale dei principi del distacco, dell'interdipendenza e della compassione.

Il distacco non consiste nel rinunciare totalmente a ogni cosa: significa solo perdere l'avidità di appropriarsi, l'ossessione di avere sempre più cose ed essere più rilassati nel nostro rapporto con le cose. Consiste nel non dipendere dalle cose e nel non attribuire ad esse il potere di renderci felici; la felicità può venire solo dalla semplicità di spirito. Ed è un distacco anche da se stessi: dall'attaccamento spasmodico ai "propri" interessi, ai "propri" progetti, ai "propri" pensieri.

L'interdipendenza, o interconnessione, non-dualità, "vuoto", concetti apparentemente difficili e oscuri, è così poeticamente spiegata da Thich Nhat Hanh: "Un poeta, guardando questa pagina, si accorge subito che dentro c'è una nuvola. Senza la nuvola non c'è pioggia; senza la pioggia gli alberi non crescono e senza gli alberi non possiamo fare la carta. Se c'è questo foglio di carta è perché c'è anche la nuvola. Possiamo allora dire che la nuvola e la carta inter-sono. Ogni cosa coesiste in questo foglio: essere è in realtà inter-essere". Così ogni cosa è "vuota" di esistenza autonoma e piena dell'intero universo.

Rivoluzionando la nostra visione del mondo e rendendo impossibile l'egoismo, l'interconnessione e il distacco aprono la strada alla compassione. Gli altri non sono più visti come altri, ma come parti di una stessa vita; e questo ci inserisce in una dimensione transpersonale, spiritualmente più alta. Prendersi cura degli altri, sentirli vicini, capirli e aiutarli abbandonando la neurotica ossessione per noi stessi apre nuovi spazi alla mente e le dà un carattere più universale. Invece di restare confinati nella nostra piccola realtà viviamo in una sfera più ampia e sperimentiamo qualcosa che ci trascende.

Questi principi buddhisti, riprodotti in parte in concetti analoghi sviluppati più tardi da altri, sono in grado di trasformare l'atteggiamento mentale e pratico dell'uomo e di realizzare quella transizione dalla modalità dell'avere a quella dell'essere che sola può permettere l'affermazione dei Diritti Umani.

E qui ci troviamo di fronte a un secondo paradosso: i Diritti Umani, creature del pensiero occidentale, dovranno per la loro affermazione ricorrere al sostegno di principi di origine orientale.

Questa transizione è necessaria. Una società che incorpora nella sua struttura una crescente tendenza alla povertà, all'ineguaglianza, alla criminalità e ai conflitti è una civiltà in declino, destinata al collasso. Le voci e i segni di allarme si moltiplicano e, anche se chiudiamo gli occhi e le orecchie, il pericolo che la vita precipiti verso forme

sempre più estese di devastazione, una specie di suicidio annunciato, una distruzione "globalizzata", diviene sempre più forte.

Nel luglio 1967 in Vietnam un gruppo di sconosciuti rapì cinque volontari del SYSS, il servizio sociale buddhista, e li fucilò sulla riva del fiume Saigon. Nella poetica fantasia di Thich Nhat Hanh essi salirono poi su una barca condotta da Mai, una giovane monaca che poco tempo prima si era uccisa col fuoco per protestare contro le atrocità della guerra. Navigando sul fiume i cinque parlano e cantano e a un certo punto uno di loro dice: " Il mondo dei vivi è avvolto dalla nebbia. Tutto ciò che sento è solo compassione per il destino dell'umanità. Sta vagando in una notte senza luna né stelle." Mai gli risponde: " Ognuno dipinge la propria vita. Siamo noi che creiamo il mondo con le nostre azioni, concetti e pensieri. Possiamo creare un mondo oppresso, fatto di miseria e sofferenza, oppure un mondo immenso e libero, davvero un bel posto per vivere."

Questo mondo è possibile se operiamo senza stancarci per realizzarlo. Condivido il principio buddhista secondo cui saremo in futuro ciò che esiste nella nostra mente già oggi. Condivido il senso delle ultime parole di Mai: " Tutto quello che hai detto e fatto ha già iniziato il suo viaggio."

[Indietro](#)