

# STORIADELMONDO



Periodico telematico di Storia e Scienze Umane  
<http://www.storiadelmondo.com> (.it)  
Numero 71 (2013)

per le edizioni



Drengo Srl  
*Editoria, Formazione, ICT*  
*per la Storia e le Scienze Umane*  
<http://www.drengo.it/>

in collaborazione con

Medioevo  
Italiano  
Project

Associazione Medioevo Italiano  
<http://www.medioevoitaliano.it/>



Società Internazionale per lo Studio dell'Adriatico nell'Età Medievale  
<http://www.sisaem.it/>

© Drengo 2002-2013 - Proprietà letteraria riservata  
Periodico telematico a carattere tecnico scientifico professionale  
Registrazione Tribunale di Roma autorizzazione n. 684/2002 del 10.12.2002  
Direttore responsabile: Roberta Fidanzia  
ISSN: 1721-0216

Giulio Battioni

*Diritti umani oltre l'Occidente*

**Introduzione**

Il presente svolgimento vuole intervenire nell'orbita politico-pubblica europea, interna e internazionale dell'integrazione interculturale e del dialogo interreligioso. A partire dall'intuizione di un "principio di riconoscimento veritativo" quale *condicio sine qua non* del riconoscimento pubblico e istituzionale della cittadinanza per i singoli e i gruppi che vogliono essere pienamente partecipi di una collettività politica, l'ambizione della seguente stesura è di specificarne i contenuti etici, evidenziarne il fondamento spirituale, attraverso gli strumenti della filosofia politica e del diritto. L'essenza del criterio "veritativo" del riconoscimento pubblico è data dalla presenza di "un grado di verità" in ogni visione del mondo: la "verità" consiste nella comprensione dei diritti umani universali, al di là, ma non per questo facendo a meno, del principio di "differenza culturale", dell'aspetto "identitario", cioè, delle singole prassi giuridiche, da parte dei gruppi portatori di soggettività politica. Ma in cosa consistono i "diritti umani"? Quale è la loro origine? È possibile formularne una definizione univoca che non sia una mera "convenzione mascherata da principio"? A tali quesiti, per linee generali, cerca di rispondere il primo capitolo. Il passaggio successivo è la trattazione filologica dei documenti giuridici ufficiali. Il *focus* di analisi è quello del "principio di eguaglianza" e delle sue valenze "identitarie". Un principio di eguaglianza che abbiamo voluto esaminare nell'accezione di eguale riconoscimento delle identità personali e comunitarie e nel cono di luce del dialogo interculturale: in buona sostanza, come convivere, nel rispetto dell'universalità della dignità della persona umana e nel rispetto delle differenze culturali. Per ordine di importanza storica e cronologica, ci soffermiamo sulla "Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo", adottata dalle Nazioni Unite nell'immediato secondo dopoguerra, che tuttora costituisce l'ossatura centrale dell'intero sistema dei diritti umani. Si passano in rassegna gli articoli più significativi per poi osservare i pregi e i limiti di un *corpus* di enunciati che meritano di essere aggiornati e approfonditi. Il terzo capitolo è altrettanto descrittivo-filologico, pure con al suo interno altri rilievi critici. Nell'ottica comparata, si giustappone al paradigma-Onu, considerato nella sua matrice storico-culturale occidentale, un modello alternativo: le dichiarazioni "islamiche" dei diritti umani. Per ovvie ragioni si mantiene la direttrice di indagine precedente, circa il principio di eguaglianza. Ma l'opzione islamica dei diritti umani, sia in senso tradizionale-confessionale con la Dichiarazione del Cairo, sia in senso laico con la Carta araba, rimane sullo scivoloso crinale di una *bagarre* dovuta alla commistione tra diritto e religione da un lato, e alla mancanza di un'autorità spirituale univoca che sappia orientare sugli insegnamenti di quest'ultima. I diritti umani sono così esposti al rischio di un'accusa fin troppo ovvia, data, per altro, la loro pessima attuazione da parte dei paesi che vi aderiscono: quella di essere una "ideologia" occidentale, particolaristica quindi e non universale, arbitrariamente imposta dalle forze politiche, in *primis* gli Stati Uniti d'America, nella lotta per il dominio mondiale. Si ascoltano le argomentazioni più sferzanti circa il potenziale omologante e violento della deformazione universalistica dei diritti umani, per poi evidenziarne, però il fondamento spirituale. E' quella

che Girard chiama “moderna preoccupazione per le vittime”, a nostro avviso, a fondare, attraverso i Vangeli cristiani e la Rivelazione biblica, la vera “universalità” dei diritti umani, i quali, a prescindere dalla loro primigenia impronta occidentale, sono realmente accessibili a tutte le genti perché destinati ad ogni uomo per il solo fatto di essere vittima, per il solo fatto di essere umano.

## I

### Diritti umani: definizione e origini

La materia giuridica ancorché la cultura relativa ai c.d. “diritti umani” hanno la loro massima consacrazione formale nella “Dichiarazione universale” adottata dall’Assemblea Generale dell’Onu il 10 dicembre 1948 in New York.

Un mondo ancora sconvolto dalle esperienze autoritarie, insanguinato dallo sterminio, dalle bombe atomiche e dai crimini di guerra decide di voltare pagina. Una modernità post-totalitaria ancora ferita dalla violenza e dal disprezzo della vita, ispirandosi alle dichiarazioni settecentesche dei diritti, al razionalismo giusnaturalistico dei Grozio, dei Pufendorf, dei Locke, dei Montesquieu e dei Rousseau e, ben prima, alle eredità della teologia cristiana e del pensiero classico, statuisce e codifica un nucleo forte di proposizioni giuridiche aventi nel “riconoscimento della dignità” e nel “valore della persona umana” il proprio fulcro vitale.<sup>1</sup> Tra le macerie dei bombardamenti e i residui dell’odio di classe e di razza, i diritti umani, o “diritti dell’uomo”, sono la sintesi necessaria di una storia intellettuale e antropologica plurisecolare che ha di certo nell’Occidente il suo luogo di nascita e, ancora, tra infedeltà, inadempimenti e distorsioni, il suo principale centro propulsore.

A quasi sessanta anni da quegli accadimenti, la problematica dei diritti umani ha conosciuto una nuova e dolorosa diffusione con la più recente crisi internazionale che, dalle Torri Gemelle ad Abu Grahib, dalla Terra Santa al Darfur, da Guantanamo alla Cina del “socialismo di mercato”, sotto forma di persecuzioni religiose o di torture, di pena di morte o *apartheid*, di “guerre umanitarie” o terrorismo globale, registra continue violazioni della dignità umana in quei principi di libertà e giustizia che sono alla base della coesistenza interpersonale e della pacifica convivenza tra le popolazioni. I diritti dell’uomo, il loro riconoscimento e il loro effettivo rispetto, costituiscono un’urgenza permanente e una priorità ineluttabile dell’agenda politica internazionale. Cerchiamo pertanto di individuarli e, senza naufragare nel *mare magnum* della dottrina, di individuarne la genesi.

Kofi Annan, segretario generale dell’Onu, ha affermato:

*“I diritti umani esprimono le tradizioni di tolleranza esistenti in tutte le civiltà, garanzia di pace e di progresso. Il concetto dei diritti umani, nel senso pieno del termine, non è estraneo a nessuna cultura, rappresentando l’essenza stessa del rapporto sociale. E’ proprio questa universalità che conferisce ai diritti umani la loro autorità e il loro potere di attraversare ogni frontiera, di superare ogni muro, di sfidare ogni tirannia”*<sup>2</sup>.

Il dato più rilevante di questa dichiarazione sta nell’accento posto sull’ “universalità” transculturale dei diritti umani e sull’autorità “morale” che ne consegue. E’ l’universalità della persona umana, infatti, che informa di sé il “rapporto sociale” o quel “movimento” relazionale che caratterizza le dinamiche intersoggettive, a livello individuale e collettivo.

---

<sup>1</sup> DICHIARAZIONE UNIVERSALE DEI DIRITTI UMANI approvata e proclamata dall’Assemblea generale delle Nazioni Unite il 10 dicembre 1948, *Preambolo*, [http://www.diritto.it/osserv\\_diritti\\_umani/dic\\_univ\\_dir\\_uma.html](http://www.diritto.it/osserv_diritti_umani/dic_univ_dir_uma.html), gennaio 2002.

<sup>2</sup> Cfr. A. POZZI, *Diritti umani: l’utopia (im)possibile. Cinquantesimo anniversario*, in “Popoli”, <http://www.gesuiti.it/popoli/anno1998/12/ar981203.htm>, dicembre 1998.

Ancora nel solco di una lettura universale e metaculturale v'è chi ricorre alla categoria-“legge”. Una legge morale orientata al perseguimento di una finalità di giustizia:

*“Cosa rappresentano i <<diritti dell'uomo>> se non il tentativo di creare un sistema di norme il più vicino possibile al concetto di <<giustizia>>? Proprio per rendere giustizia al di là dei confini delle culture e delle legislazioni nazionali è sorta questa <<legge universale>> che risponde a uno dei più profondi desideri dell'uomo: quello di creare un sistema nel quale un'ingiustizia sia percepita come tale, e perseguita come delitto, in ogni più remoto angolo del pianeta, all'interno dei più disparati ordinamenti giuridici particolari”<sup>3</sup>.*

A nostro parere, questa rappresentazione appare troppo rigida e rischia di essere riduttiva nel considerare la sola dimensione “sociale” della persona umana senza esplicitarne altrettanto nitidamente il valore della libertà di essere relazionale sì, ma moralmente autonomo. A tal proposito, è importante specificare i diritti umani nell'ambito della riflessione filosofico-giuridica e della concreta produzione normativa contemporanea che suole distinguere fra “diritti di libertà” o “diritti della prima generazione”, “diritti sociali” o “diritti di seconda generazione” e diritti delle “terza” e “quarta”, che dallo sviluppo alla solidarietà internazionale, dalla difesa dell'ambiente, all'accesso alla comunicazione, sino alla bioetica e alle tutele contro le manipolazioni genetiche, confermano il primato dell'uomo, “in tutta la sua irripetibile realtà dell'essere e dell'agire, dell'intelletto e della volontà, della coscienza e del cuore”<sup>4</sup>. Secondo questo modello di analisi, la storia dei diritti umani si allaccia a tre matrici fondamentali: una “religiosa”, una “filosofica”, un'altra “culturale”. Nel primo caso, l'origine dei diritti umani è collegata, attraverso il teorico Georg Jellinek, all'evoluzione nordamericana del puritanesimo anglosassone il quale separa recisamente i diritti individuali, *in primis* la libertà religiosa, dalle pretese del potere, i diritti delle comunità locali nei confronti di uno stato accentratore, i diritti del territorio rispetto alle coercizioni della politica. Nell'ipotesi “filosofica” il riferimento è invece al giusnaturalismo moderno: il discernimento dei diritti dell'uomo deriva dalla “considerazione dell'essere umano come soggetto”, quale centro di imputazione di pretese e obblighi verso una collettività politica. In ragione della sua *facultas moralis*, la radicale libertà del giudizio individuale di coscienza, e del principio di eguaglianza tra gli esseri umani, che secolarizza l'eguaglianza spirituale ed escatologica rispetto al Dio trascendente della fede cristiana, l'attenzione è qui spostata sulla soggettività della persona umana in quanto tale a prescindere dai contenuti del diritto. Infine si può rintracciare un'origine “culturale”. In questo caso abbiamo un capovolgimento di impostazione: non è più la “natura” umana con i suoi “vincoli ontologici” o morali assoluti, ma è la storicità dell'uomo ad essere presa in considerazione. Sono le identità personali reali di essere uomo o donna, anziano o giovane, disabile o lavoratore, così come le identità collettive di gruppo etnico, di minoranza linguistica, di comunità religiosa che sostanziano i diritti umani, la loro richiesta e il loro riconoscimento. I diritti umani, così, sono istituiti per consentire l'esercizio della propria autonomia morale intesa come imprescindibile dal contesto storico e sociale di vita<sup>5</sup>. Questa impostazione vede in Norberto Bobbio uno dei più autorevoli padri ispiratori. Il pensatore laico ha infatti individuato tre criteri fondativi della nozione di diritti umani:

*“Vi sono tre modi per fondare i valori: il dedurli da un dato obiettivo costante, per esempio la natura umana; il considerarli come verità di per se stesse evidenti; e infine lo scoprire che in un dato periodo storico sono generalmente acconsentiti (la prova del consenso appunto)”<sup>6</sup>.*

<sup>3</sup> A. FLORIS, *L'Islam e i diritti umani*, Roma, Aracne, 2002, 1.

<sup>4</sup> Giovanni Paolo II, *Redemptor hominis*, 1979, n.14, cit. da Francesco VIOLA, *Etica e metaetica dei diritti umani*, Torino, Giappichelli, 2000, 119.

<sup>5</sup> Cfr. *ivi*, 15-31.

<sup>6</sup> FLORIS, *op.cit.*, 6.

Il primo enunciato è associabile alla tradizione giusnaturalistica nella quale tuttavia la natura è stata interpretata nelle formulazioni più disparate e contrastanti dalle sue ascendenze aristoteliche, alle poderose rielaborazioni operate da san Tommaso d'Aquino, ai suoi moderni rovesciamenti razionalistici e illuministici. La natura umana, per lo stesso filosofo torinese, qualora possa essere un fatto “costante e immodificabile” è comunque intrinsecamente inconoscibile e dunque insufficiente per spiegare e legittimare un principio giuridico universale. Il secondo assunto appartiene alla logica precedente, manifestandosi come esattamente speculare. Non è più la natura umana, ma sono delle “verità di per se stesse evidenti” a essere indimostrate e giuridicamente inservibili. V'è infine il terzo parametro, nel quale intravediamo la lettura storicizzante coniugata alla variabile politologica del “consenso”. Ma concordiamo, pure con gravi riserve, con chi ne riscontra una ennesima debolezza essenziale, da cui scaturisce la “difficoltà principale”:

*“È forse la terza via la più praticabile, anche se ha un grave difetto, quello di rendere i valori posti alla base dei diritti umani qualcosa di mutevole nel tempo, di caduco. Il consenso è figlio dei costumi dei tempi e la decadenza dei costumi trascinerrebbe con sé gli stessi diritti dell'uomo (...). Da queste considerazioni emerge la difficoltà principale nel dirimere per via filosofica la questione e la necessità intellettuale di ripiegare su una definizione che sostanzialmente è una convenzione mascherata da principio”<sup>7</sup>.*

Non riteniamo che i “diritti umani”, per quanto convenzione, siano soltanto mera maschera, pretesto e inganno. La loro “genealogia” e il loro senso “veritativo” sono troppo profondi per consentirci una presa di posizione così superficiale. Allo scopo della presente indagine, per il momento, ci basti assumere l'onerosa responsabilità di evidenziarne il fondamento.

## II

Diritti umani e Occidente: eguaglianza e identità nella “dichiarazione universale dei diritti dell'uomo”

La Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo è un catalogo analitico e articolato di diritti strutturato intorno a trenta disposizioni precedute da un preambolo. Nel capitolo che segue la nostra trattazione, non potendo esaminarne la totalità, vuole soffermarsi su un singolo insieme di diritti per carpirne nelle pieghe testuali i significati filosofici e le implicazioni etico-politiche alla luce della loro specifica “impronta” occidentale. La fattispecie giuridica che vogliamo qui pensare e, magari, utilmente problematizzare riguarda il “principio di eguaglianza” in generale e il riconoscimento non discriminatorio delle appartenenze religiose e culturali in particolare. Il “principio di eguaglianza”, inteso come eguale riconoscimento e tutela della originale diversità della persona e delle sue comunità di provenienza, è infatti, crediamo, la vera pietra angolare del dialogo interculturale che, a partire dalla comprensione universale dei “diritti umani”, deve orientare la progettazione e l'attuazione di politiche pubbliche e internazionali tese alla realizzazione della concordia tra uomini e popolazioni. Vedremo in seguito come l'adesione a un principio di eguaglianza “interculturale” fedele ai diritti umani costituisca il presupposto necessario per il conferimento pubblico dei diritti di cittadinanza.

L'indicazione relativa al principio di eguaglianza è contenuta nell'art. 1 che asserisce:

*“Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti. Essi sono dotati di ragione e di coscienza e devono agire gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza”<sup>8</sup>.*

<sup>7</sup> *Ivi*, 7.

<sup>8</sup> DICHIARAZIONE UNIVERSALE DEI DIRITTI DELL'UOMO, *op.cit.*, art.1.

L'eguaglianza è sostanziata dalla eguale dignità di ogni essere umano dotato di "coscienza", la capacità di discernimento e di giudizio, e la "ragione", figura polisemantica e caratteristica dell'intera storia del pensiero occidentale. Su premesse genericamente "razionali", ma comunque, è stato ricordato, di chiara connotazione razionalistica, viene affermato il carattere universale e innato dei diritti umani. La considerazione personale-individuale dei principi di eguaglianza e di libertà sono poi declinati "al plurale", in rapporto cioè alla dimensione relazionale-politica della persona umana, nell'art. 28 il quale dichiara:

*"Ogni individuo ha diritto ad un ordine sociale e internazionale nel quale i diritti e le libertà enunciati in questa Dichiarazione possano essere pienamente realizzati"*<sup>9</sup>.

I profili normativi dell'eguaglianza divengono espliciti e tangibili in merito alla "tutela da parte della legge" (art. 7); in merito al rapporto uomo-donna nel diritto di famiglia e nel diritto di contrarre-sciogliere il matrimonio (art. 16); in merito al diritto di partecipare alla rappresentanza politica e al governo, al diritto di voto e al diritto di accedere al pubblico impiego (art. 21); in merito al diritto alla equa retribuzione lavorativa (art. 23). La nostra attenzione è però rivolta all'aspetto "identitario" dell'eguaglianza, nei suoi rilievi culturali e religiosi.

Da tale punto di vista, pertanto, rileva il citato art. 16, in base al quale gli uomini e le donne che, in età idonea, vogliono contrarre matrimonio e fondare una famiglia, possono farlo "senza alcuna limitazione di razza, cittadinanza o religione". Altrettanto eloquente è l'art. 2 che dispone:

*"Ad ogni individuo spettano tutti i diritti e tutte le libertà enunciate nella presente Dichiarazione, senza distinzione alcuna, per ragioni di razza, di colore, di sesso, di lingua, di religione, di opinione politica o di altro genere, di origine nazionale o sociale, di ricchezza, di nascita o di altra condizione"*<sup>10</sup>.

Nonostante manchi un corollario logico chiaro e inequivocabile circa la valenza identitaria dell'eguaglianza, il valore della identità-diversità dei singoli così come dei loro "ordini" collettivi di appartenenza, in particolare la "religione", la "lingua", l'"origine nazionale", ricevono apprezzamento per il fatto stesso di essere concettualizzati. Ci sia concesso di aggiungere che il testo appena presentato contiene dei riferimenti a categorie da aggiornare al più presto, quanto meno terminologicamente. Pur consapevoli del fatto che anche le "Dichiarazioni" sono soggette alle leggi del tempo e che i loro contenuti formali sono sempre contestuali a un'epoca storica, ci sembra opportuno che la nozione di "razza", ormai superata anche nelle scienze umane e nelle scienze positive, sia da rimuovere dal linguaggio giuridico corrente, chissà, magari sostituendola con le parole più appropriate di "cultura" o "identità". Prendendo spunto dall'art. 2, facciamo un'ultima annotazione terminologica: l'espressione "di colore", così diffusa e così *politically correct*, riteniamo abbia una sfumatura razzistica e, comunque, intrinsecamente falsa. "Di colore" è forse una modalità sprezzante e "negativa" di identificazione di una persona umana diversa per esteriorità fisica dall'immagine ottocentesca e colonialista dell'"uomo bianco", che andrebbe direttamente bandita da un documento giuridico del valore simbolico e politico della Dichiarazione universale dei diritti umani. D'altronde, anche il principio di eguaglianza, si percepisce nella sua dimensione negativa di "divieto di discriminazione" che si tutela, ma forse non qualifica sufficientemente la dimensione positiva e realizzante dell'identità culturale personale e comunitaria. Tale obiezione non vuole essere una semplice *pars destruens*, vuole al contrario raccogliere il positivo invito a inquadrare costruttivamente la Dichiarazione

<sup>9</sup> Ibid., art. 28; cfr. U. VILLANI, *Attuazione e sviluppi della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, in "Ragion Pratica", Genova, Piero Barboni Editore, 1998, vol.11, 19.

<sup>10</sup> Ibid., art. 2.

universale “in una visione dinamica dei diritti dell’uomo” in cui questa stessa è “il punto di partenza ed il fondamento di un processo storico di approfondimento e di sviluppo di tali diritti”<sup>11</sup>. L’importanza di un principio di eguaglianza quale diritto universale sensibile ai motivi identitari è inoltre contenuto nel Preambolo stesso, laddove viene espresso l’auspicio che il solenne impegno pronunciato dalle Nazioni Unite rappresenti un “ideale comune” per “tutti i popoli” e “tutte le Nazioni”<sup>12</sup>. La specificazione formale, l’articolazione e l’approfondimento di questo *corpus* giuridico originariamente privo di forza di legge, non avente cioè il potere vincolante dell’obbligo giuridico è tuttavia necessaria anche e soltanto in considerazione dell’“universalità” etico-politica che questa avuto presso la comunità internazionale. I contenuti di tale Dichiarazione, non a caso, sono stati recepiti dalla Carta africana sui diritti dell’uomo e dei popoli, adottata dall’Organizzazione dell’Unità Africana il 28 giugno 1981; dalla Carta araba dei diritti dell’uomo, adottata dalla Lega degli Stati arabi il 15 settembre 1994; infine dalla risoluzione n. 52/117, adottata dall’Assemblea generale dell’Onu, il 12 dicembre 1997, in corrispondenza del suo allora vicino cinquantesimo anniversario<sup>13</sup>.

### III

#### Diritti umani oltre l’Occidente: eguaglianza e identità nelle dichiarazioni islamiche

Proseguendo l’itinerario intrapreso nel capitolo precedente, offriamo ora, in un’ottica comparata, una ricognizione sui diritti umani elaborati e proclamati in testi giuridici ispirati a una “visione del mondo”, antropologicamente e storicamente altra rispetto al modello occidentale. Se la Dichiarazione adottata dall’Onu, informata ad un *humus* cristiano secolarizzato, ha avuto un raggio di diffusione globale, come è stato accennato alla fine del capitolo precedente, nella storia del diritto internazionale vi sono state esperienze alternative. Fra queste, ci sembra ineluttabile il confronto con l’Islam il quale, dal Medio Oriente al conflitto ceceno, dalla guerra irakena alle efferatezze in Africa o nel sud-est asiatico, passando per New York e Madrid, ha riportato all’onore e al disonore delle cronache la cultura della mezzaluna. Dalla fine dello scorso millennio in poi, infatti, l’improvvisa deflagrazione della seconda *intifhada* palestinese da una parte e, dall’altra, la repentina messa in opera di una “strategia del terrore” che, saldando il vecchio nazionalismo pan-arabo alla “rivoluzione khomeinista” strumentalizza una religione per fini politici, hanno aperto un dibattito internazionale sull’Islam e sul suo complicato rapporto con l’Occidente. Questo dibattito conduce al tema della modernità, del pluralismo, della presenza e dell’integrazione delle comunità musulmane in Europa e, ovviamente, al tema dei diritti umani. Il piano d’indagine sarà ancora una volta attento a forme e contenuti relativi al principio di eguaglianza all’interno del diritto islamico, alla luce di due documenti giuridici: la già menzionata Carta araba dei diritti dell’uomo e la “Dichiarazione dei diritti dell’uomo nell’Islam”, adottata in occasione della XIX Conferenza dei Ministri degli Affari Esteri all’interno dell’Organizzazione della Conferenza Islamica, tenutasi presso il Cairo nell’agosto del 1990.

*“Questa cultura, come tale non è buona né cattiva, né rispettosa o non rispettosa dei diritti dell’uomo. Sono le sue applicazioni decise dai singoli uomini che acquistano un connotato positivo o negativo a seconda dell’atteggiamento personale degli uomini stessi. L’Islam può essere violento come lo è stato in passato il cristianesimo, e tollerante e pacifico come e più di ogni altro sistema di vita: tutto dipende dalle intenzioni profonde degli uomini che agiscono in suo nome”<sup>14</sup>.*

---

<sup>11</sup> VILLANI, *op.cit.*, 20.

<sup>12</sup> DICHIARAZIONE UNIVERSALE DEI DIRITTI DELL’UOMO, *op.cit.*, Preambolo.

<sup>13</sup> Cfr. VILLANI, *op.cit.*, 20.

<sup>14</sup> FLORIS, *op.cit.*, 16.

Abbiamo visto che, ad eccezione dell'Arabia Saudita e in assenza dello Yemen, i restanti paesi islamici hanno aderito alla Dichiarazione universale delle Nazioni Unite del 1948. Il rifiuto dell'Arabia Saudita fu sintomatico di una considerazione dei "diritti umani" come in contrasto con la religione. Anche l'Egitto d'altro canto espresse profonde riserve in merito agli articoli relativi alla libertà di religione e alla libertà di matrimonio contratto indipendentemente dall'appartenenza religiosa in quanto contrario alla *shari'a*, la "legge islamica"<sup>15</sup>. Il problema del rapporto tra Islam e diritti umani investono allora il problema del fondamento ultimo del diritto: se il perno attorno a cui ruotano la teoria dei "diritti umani" e le Dichiarazioni internazionali è l'uomo, per il fatto stesso di essere uomo, per converso il diritto musulmano vede in Dio e nella sua volontà la propria quintessenza. La volontà divina è dunque la *shari'a*, la "via rivelata da Dio", la legge religiosa depositata in due fonti principali: il Corano, il libro sacro che contiene la Parola di Allah rivelata al profeta Muhammad; la Sunna, raccolta di aneddoti sulla vita del Profeta. In tutti gli Stati musulmani, la *shari'a* è la fonte o "radice" preminente dell'ordinamento giuridico ed è gerarchicamente succeduta dai principi dell'*igma*, o "consenso" della comunità, e della *qiyas* o "analogia"<sup>16</sup>. Si intuisce facilmente che i paesi musulmani la distinzione tra diritto e fede religiosa è aleatoria, se non quando impossibile. I "diritti umani" rimangono quindi un punto di domanda dottrinale, in quanto non è agevole capire se l'uomo sia il centro di imputazione di diritto in quanto uomo o in quanto musulmano<sup>17</sup>. Ciononostante, bisogna ricordare che da un lato la "malleabilità" del Corano, composto da una molteplicità di versetti distribuiti in *sure* o "capitoli" poco strutturati e diversamente interpretabili, dall'altro la mancanza "istituzionale" di una autorità spirituale unica e unanimemente riconosciuta, espongono il diritto alla *bagarre* esegetica di giuristi, teologi, moralisti e guide religiose di qualsiasi rango. Gli ordinamenti islamici, così, da un lato sono gravemente esposti al rischio di esegesi "politiche" o fondamentaliste della *shari'a*, dall'altro possono recepire con una duttilità piuttosto variabile i diritti universali di stampo occidentale. In materia di diritto di famiglia, ad esempio, vige a tuttora una rigidità piuttosto diffusa, specie per quanto concerne la non parità di trattamento tra musulmani e membri di altre confessioni religiose. Taluni ordinamenti invece, stanno conoscendo una tendenza riformatrice: pensiamo ad esempio alla Tunisia in cui è riconosciuta parità tra uomo e donna, con l'esclusione del diritto ereditario; all'Algeria in cui la donna è tutelata con la clausola di monogamia al matrimonio e contro il ripudio unilaterale da parte del marito<sup>18</sup>.

Venendo al nostro argomento specifico, pur accogliendo gli enunciati della Dichiarazione dell'Onu, il mondo musulmano ha tentato di esprimere una diversa visione dei diritti umani, come anticipato, attraverso due Dichiarazioni. In ordine cronologico, la Dichiarazione dei diritti dell'uomo nell'Islam fu proclamata nel 1990 da parte dell'Organizzazione della Conferenza Islamica i cui vertici però non fecero seguire alcun tipo di approvazione di questo documento che, espressione di un Islam tradizionale, ha mantenuto un mero valore programmatico, senza acquisire valore giuridico internazionale. Conseguenza della discussione suscitata da un Memorandum inviato dal governo dell'Arabia Saudita in risposta alla richiesta di osservare i diritti umani rivolta dalle Nazioni Unite, in questo testo l'art. 1 riconosce che:

*"Tutti gli esseri umani formano una famiglia nella quale i membri sino uniti nella sottomissione a Dio, e per il fatto che discendono da Adamo, Tutti gli uomini sono uguali nella dignità umana, nel compimento dei doveri e delle responsabilità, senza alcuna discriminazione di razza, di colore, di*

<sup>15</sup> Cfr. Michele SIMONE S.I., *Islam e diritti umani*, in "www.chiesa - La Civiltà Cattolica", [http://213.92.16.98/ESW\\_articolo/0,2393,28504,00.html](http://213.92.16.98/ESW_articolo/0,2393,28504,00.html), 17.11.2001.

<sup>16</sup> FLORIS, *op.cit.*, 12.

<sup>17</sup> SIMONE S.I., *art.cit.*

<sup>18</sup> *Ivi.*



*lingua, di sesso, di religione, di appartenenza politica, di stato sociale o di qualsiasi altra considerazione*<sup>19</sup>.

Evidente è la trasposizione in chiave “teocratica” (la “sottomissione a Dio”) dei principi quali la “dignità umana” o l’eguaglianza-non-discriminazione. Ad uno sguardo sensibile al dialogo interculturale e, specie al giorno d’oggi, restio a risolvere la ricchissima civiltà musulmana nell’estremismo integralista, risulta significativo anche l’art. 22 in virtù del quale:

*“E’ vietato l’appello all’odio nazionale o religioso e tutto ciò che costituisce un incitamento a qualsiasi forma di discriminazione razziale”*<sup>20</sup>.

Infine, la “Carta araba dei diritti dell’uomo”, adottata il 15 settembre 1994 con la risoluzione 5437 dal Consiglio della Lega degli Stati Arabi o “Lega Araba”, ma non ancora entrato in vigore: è un trattato nel cui Preambolo troviamo il riferimento diretto alla Dichiarazione delle Nazioni Unite, ma che ancora una volta non ha forza giuridica. Dapprincipio, la Carta doveva rappresentare una soluzione alla mancata approvazione della Dichiarazione del Cairo, ma la paternità è da attribuire al nazionalismo arabo di tradizione socialista. Notevole è l’assenza di un qualsiasi riferimento religioso, ad eccezione di un breve passaggio iniziale, così come “la considerazione sacra dei diritti dell’uomo” asserita con l’art. 35. Il testo offre una risposta, se non altro dottrinale, alle sollecitazioni internazionali circa la ricezione dei diritti umani. Il principio di eguaglianza è indicato dall’art. 2, nel cui testo, secondo una versione uniformizzante sul piano identitario, si riconoscono le libertà fondamentali a tutti gli individui “senza distinzione” razziale, etnica, religiosa, linguistica, sessuale, ideologica o sociale; è poi previsto dall’art. 9 che garantisce l’eguale trattamento “davanti alla giustizia”; di nuovo all’art. 35 concepita come “rigetto per le discriminazioni sociali e religiose o qualsiasi altra discriminazione”. Nell’ottica del riconoscimento identitario della differenza culturale, cruciale è l’art. 27, nel cui testo risalta l’universalità del diritto al di sopra della stessa legge:

*“Ogni individuo, qualunque sia la sua religione d’appartenenza, ha il diritto di praticare i propri riti religiosi; di manifestare le proprie opinioni con la parola, la pratica, o l’insegnamento, senza recare pregiudizio ai diritti altrui. Questo diritto non può essere limitato dalla legge”*<sup>21</sup>.

#### IV

Diritti umani: “verità” universale o ideologia occidentale?

L’ordinamento internazionale, nonostante l’importante contributo culturale e politico espresso dai paesi di religione musulmana, ha comunque nella Dichiarazione universale dell’Onu l’ossatura centrale del sistema dei diritti umani. L’“universalità” giuridica di un tale sistema, la sua validità e la sua attuabilità su scala planetaria sono però oggetto di contestazione da più parti e per motivi disparati. Sebbene siano stati sottoscritti all’unanimità dalle Nazioni Unite con le sole astensioni dell’Arabia Saudita e del Sud Africa, è stato osservato, i diritti dell’uomo di cui si suole parlare hanno un *imprinting* culturale, una geografia storica, un *habitat* spirituale che li ha generati. Questo *habitat* si chiama Occidente.

*“I diritti umani sarebbero in fin dei conti una convenzione come il sistema metrico decimale o la circolazione automobilistica sul lato sinistro in Gran Bretagna. Ma, se di convenzione si tratta, non si capisce più perché i diritti umani così come formulati dall’Occidente debbano essere preferiti a*

<sup>19</sup> DICHIARAZIONE DEL CAIRO DEI DIRITTI DELL’UOMO NELL’ISLAM, [http://www.centrodirittiumani.unipd.it/a\\_temi/normedu/006\\_asl/02\\_ita.asp?stampa=yes](http://www.centrodirittiumani.unipd.it/a_temi/normedu/006_asl/02_ita.asp?stampa=yes), art. 1, 30.03.2001.

<sup>20</sup> Ibid., art.22.

<sup>21</sup> CARTA ARABA DEI DIRITTI DELL’UOMO, [http://www.centrodirittiumani.unipd.it/a\\_temi/normedu/006\\_asl/01\\_ita.asp?stampa=yes](http://www.centrodirittiumani.unipd.it/a_temi/normedu/006_asl/01_ita.asp?stampa=yes), art. 27, 30.01.2001.

*quelli delle altre culture che, ad esempio, sostengono una rigida divisione in caste dell'umanità o l'emarginazione della donna*"<sup>22</sup>.

Le obiezioni solitamente rivolte ai diritti umani sono di due tipologie fra loro intrecciate: politica la prima, teoretica la seconda.

Con la caduta del Muro di Berlino e l'implosione del sistema sovietico, il "condominio bipolare" che dal secondo dopoguerra sosteneva gli equilibri internazionali è rimasto orfano di uno dei suoi due pilastri. Gli assetti strategici, geopolitici, militari ed economici del "sistema-mondo" contemporaneo sono, secondo un'opinione diffusa, sbilanciati verso una egemonia occidentale americanomorfa che ricorre ai "diritti umani" come pretesto per mantenere e consolidare il proprio predominio globale. Libertà e democrazia sarebbero i capisaldi di una strategia "imperialista" che vuole esportare il proprio modello politico, sociale ed economico per esercitare un controllo, per garantire una supremazia. Paradossale, secondo questa impostazione, è la nascita e lo sviluppo di un "diritto di ingerenza umanitaria" che, dalle crisi internazionali degli anni '90 in poi, dalla prima guerra del Golfo alla Bosnia, dalla Somalia al conflitto in Kosovo, arrivando poi all'attuale intervento in Medio Oriente, ha trasformato i "diritti umani" nell'oggetto di una "nuova crociata" da condurre ad ogni costo e con ogni mezzo, incluso il ricorso alla forza delle armi. Per contro, nelle stesse aree di crisi, sostengono alcuni osservatori locali, la rivendicazione di una "specificità culturale" delle fonti giuridiche da parte di governi non occidentali, sarebbe soltanto un alibi con il quale coprire prassi politiche autoritarie e legislazioni effettivamente lesive della dignità e dei diritti della persona umana<sup>23</sup>. Ben più radicale, e nondimeno acuta e rigorosa, è la critica rivolta ai diritti umani, stigmatizzati come "ideologia" occidentale arbitrariamente ipostatizzata a livello di etica universale. Alain de Benoist, ne è, a nostro modo di vedere, uno degli interpreti più interessanti.

Muovendo da premesse heideggeriane che vedono nella modernità il tentativo operato dalla metafisica occidentale di ridurre l'"Essere" a "verità universale" unica e oggettivante, l'intellettuale francese riconosce nell' "universalismo" dei diritti umani il criterio "morale" della occidentalizzazione del mondo:

*"La conversione dell'Occidente all'universalismo è stata la causa principale della sua volontà di convertire a sua volta il resto del mondo, un tempo alla sua religione (crociate), ieri ai suoi principi politici (colonialismo), oggi al suo modello economico e sociale (sviluppo) o ai suoi principi morali (diritti dell'uomo)"*<sup>24</sup>.

Tre sono le argomentazioni che questa interpretazione formula contro il contenuto universalistico dei diritti umani. In primo luogo l'"astrattezza" antropologica:

*"L'ideologia dei diritti dell'uomo, infatti proclama solamente i diritti dell'individuo, cioè di un uomo privato delle appartenenze, del contesto di esistenza, di tutto ciò che lo rende singolare e di conseguenza insostituibile. Essa valorizza i diritti dell'uomo astratto a danno di quelli dell'uomo concreto. (...) L'essenza dell'umanità viene così subito collocata ad un livello di astrazione in cui fra gli uomini non v'è più alcuna differenza precisa; ovvero ad un grado zero di umanità"*<sup>25</sup>.

Successivamente, l'inutilizzabilità della categoria-"uomo". L'antropologia politica non ha per oggetto l'"uomo", categoria morale, quanto piuttosto "le diverse collettività" al cui interno si radunano "persone e gruppi", o, più precisamente, "cittadini". Senza dubbio più persuasivo è il

<sup>22</sup> FLORIS, *op.cit.*, 7.

<sup>23</sup> Simone S.I., *art.cit.*

<sup>24</sup> A. DE BENOIST – C. CHAMPETIER, *La Nuova Destra del 2000*, in "Diorama Letterario", Firenze, La Roccia di Erec, n. 229-230, ottobre-novembre 1999, 21.

<sup>25</sup> A. DE BENOIST, *L'ideologia dei diritti dell'uomo*, in "Diorama Letterario", Firenze, La Roccia di Erec, n. 218, ottobre 1998, 6.

terzo argomento che sulla base delle evidenze empiriche della storia sottolinea il potenziale violento dell'universalismo: la pretesa ideologica di agire per la tutela di "diritti umani", rischia di trasformarsi nella invocazione morale di una verità universale che tutti devono accettare. Ma il pericolo è dietro l'angolo:

*"Chi avanza argomenti in nome dell'umanità non può avere per avversari che esseri che di essa non fanno parte. Combattere in nome dell'umanità, pretendendo di identificarsi nei suoi interessi oggettivi, conduce perciò inevitabilmente a porre qualunque contraddittore al di fuori dell'umanità. (...) Non è un caso che la Rivoluzione francese abbia contemporaneamente proclamato i diritti dell'uomo e messo all'ordine del giorno il Terrore"*<sup>26</sup>.

Abbiamo voluto, fra gli altri orientamenti, privilegiare questa prospettiva che, provocatoriamente, mette in luce i rischi di una deformazione universalistica della universalità dei diritti umani, nella cui "etica" e nel cui "senso" continuiamo a credere, malgrado le pessime figure internazionali, specie statunitensi, offerte da un Occidente spesso poco coerente:

*"Secondo Amnesty International, molti di coloro che sfidano il principio di universalità sostengono che i diritti umani – così come espressi negli standard internazionali – sono frutto della dominazione occidentale e dell'imperialismo culturale all'interno di un ordine mondiale iniquo. Ciò non significa che le dottrine che stanno alla base di queste formulazioni abbiano una validità limitata o ristretta; universalità non vuol dire uniformità e la difesa dei diritti umani non significa imporre valori culturali estranei od omologare la meravigliosa varietà dell'espressione umana collettiva"*<sup>27</sup>.

Pertanto, onde evitare interpretazioni riduzionistiche o anche soltanto percezioni meramente negative dei diritti umani, bisogna dissociare una volta per tutte la loro universalità dall'ambiguità universalistica e dall'uso potenzialmente prevaricatore e omologante che l'Occidente rischia di farne. E' indispensabile, cioè, evidenziarne il fondamento "veritativo".

Il fondamento e il senso profondo dei diritti umani universali è riposto in quella che René Girard definisce "preoccupazione per le vittime" di cui, a partire dal Vangelo cristiano e dalla Rivelazione biblica, la civiltà occidentale è stata, nel bene e nel male, la principale depositaria<sup>28</sup>. Secondo il celebre antropologo e storico delle religioni francese, la preoccupazione per le vittime è una elaborazione squisitamente moderna figlia, al di là delle tragedie del Novecento, del patrimonio spirituale ebraico-cristiano. A scoprirlo, secondo Girard, è Nietzsche, il "filosofo del martello" acerrimo nemico del cristianesimo che in un testo, "una delle punte più alte, se non la più alta, del suo pensiero", ne rivela l'unicità:

*"Dioniso contro il <<Crocifisso>>: eccovi l'antitesi. Non è una differenza in base al martirio – solo esso ha un altro senso. La vita stessa, la sua eterna fecondità e il suo eterno ritorno determinano la sofferenza, la distruzione, il bisogno di annientamento (...). Nell'altro caso il dolore, il <<Crocifisso in quanto innocente>> valgono come obiezione contro questa vita, come formula della sua condanna"*<sup>29</sup>.

Senza addentrarci nel complicato labirinto nietzscheano, basta alla nostra indagine rilevare come la genealogia nietzscheana riconosca nel Vangelo il valore spirituale di un dolore innocente che non genera altro dolore, né vendetta, né "distruzione", né "bisogno d'annientamento". A differenza delle altre religioni, degli altri culti e degli altri sistemi di valore o credenza, l'immagine arcaica ma "mitica" e altrettanto universale di "Dioniso", la fede cristiana espunge

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> POZZI, *art.cit.*

<sup>28</sup> Cfr. R. GIRARD, *Nietzsche e il destino della cultura europea*, in "Il caso Nietzsche. La ribellione fallita dell'Anticristo", Genova – Milano, Marietti 1820, 2002, 105-119.

<sup>29</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1888 -1889*, 14 [89], versione di Sossio Giammetta, Milano, Adelphi, 1974, 56.

dal cuore umano, per redimerla, ogni violenza sociale dichiarandola una volta per tutte ingiusta e illegittima. L'universalità dei diritti umani, dunque, ha un fondamento veritativo nel Vangelo, *unicum* metaculturale capace di sottrarre la dignità della persona umana, la sua originalità e la sua specificità, alla violenza, la sopraffazione, la morte:

*“Io penso sia questa differenza, che oggi si riverbera su tutte le violenze della storia, a determinare ciò che io chiamo la preoccupazione moderna delle vittime, la volontà di sottrarre l'umanità a una violenza caratteristica non di certe società solamente ma del sociale nella sua stessa essenza. Tutte le società umane si basano su delle espulsioni, su delle esclusioni, la cui violenza viene giustificata dai miti. I testi biblici ed evangelici condannano questa medesima violenza”*<sup>30</sup>.

## V

Diritti umani, pluralismo, integrazione: il “principio di riconoscimento veritativo”

Una delle problematiche di maggiore rilevanza politico-pubblica del nostro tempo è indubbiamente la regolazione della convivenza tra gruppi portatori di culture, identità, ordini di valore di segno diverso ai vari gradini di una c.d. *governance* multilivello, che procede circolarmente tra ordinamenti locali, statali e sovrastatali.

La globalizzazione, efficacemente definita come “grandiosa mobilitazione di merci e di esseri umani”, ha suscitato, sulla scia della mondializzazione dei mercati, un nuovo movimento “metaeconomico” che ai flussi finanziari, produttivi, distributivi e consumistici sovrappone le relazioni interculturali e sociopolitiche. Le migrazioni di oggi, a differenza di quelle di ieri, sono stimolate dalle nuove comunicazioni tecnologiche, dalle manifestazioni sportive planetarie o dal turismo di massa. Sempre più esasperate dalle catastrofi naturali, dalle guerre, dai terrorismi e dall'organizzazione del lavoro, contribuiscono a inondare un “villaggio globale” nel quale appartenenze, linguaggi, simboli e opzioni di senso per secoli incomunicanti si trovano repentinamente di fronte, confusi, storditi e spesso polemicamente alla ricerca di una possibilità di incontro. Il millennio appena apertosi è caratterizzato in profondità da questa contaminazione universale di comunità religiose, gruppi etnici o aggregati sociali particolari che abitano “al plurale” uno stesso tempo e uno stesso spazio.

*“Stare insieme, sulla faccia della terra, è diventato un compito quotidiano. (...) Sicuramente il terzo millennio sarà ricordato per aver iniziato un tratto di questa storia: la storia della convivenza degli esseri umani al plurale su tutta la terra”*<sup>31</sup>.

Si può dunque parlare di “pluralismo” quando una molteplicità di soggetti collettivi popola un medesimo territorio, fenomeno antico quanto la storia umana, ma che in epoca contemporanea ha assunto una complessità specifica. Non si tratta infatti di un mero “pluralismo culturale” nel quale una cultura particolare esercita una egemonia incondizionata su culture subalterne, come è stato nel caso dei moderni imperi coloniali, bensì di un'interazione problematica e politicamente conflittuale tra “rivendicazioni di parità” da una parte e “diritti di riconoscimento” dall'altra. E se il primo aspetto presuppone la dimensione sociale ed economica della cittadinanza, rispetto al presente elaborato rileva la necessità di individuare il fondamento di una cittadinanza interculturale, un modello di integrazione, un “codice” di convivenza, cioè, che possa garantire le ragioni della concordia tra la libertà delle persone e la specificità delle culture, così come l'intesa pacifica tra comunità autoctone e comunità immigrate, all'interno di un ordinamento politico determinato. E' altresì doveroso osservare che una definizione di pluralismo che voglia essere, se non esaustiva, quanto meno soddisfacente non può limitarsi alla variabile-“multietnicità”: in primo luogo, perché l'antropologia culturale contemporanea ha

<sup>30</sup> R. GIRARD, *op.cit.*, 108-109.

<sup>31</sup> C. VIGNA, *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, [www.dif.unige.it/risorse/CON/vigna.doc](http://www.dif.unige.it/risorse/CON/vigna.doc), 2002, 1.

decretato la fragilità del concetto di *ethnos*, il quale, come il concetto di “identità”, esprime una realtà in continuo divenire<sup>32</sup>; comunque sia, perché vi sono territori in cui ad un gruppo etnico sufficientemente omogeneo corrispondono culture differenti, mentre in altri, per contro, a una cultura sufficientemente omogenea corrispondono gruppi etnici differenti. Se per cultura intendiamo una “orientazione generale del senso della vita” lo scenario di pluralismo interculturale del nostro mondo richiede soluzioni politiche di riconoscimento pubblico per quei gruppi la cui “visione del mondo” comprenda, al di là delle prassi giuridiche, i diritti umani fondamentali. S’è visto con la Dichiarazione universale dei diritti umani e, in parte, con le dichiarazioni islamiche come espressioni così diversamente partecipative del fenomeno moderno individuino coordinate di valore comuni e universalmente comunicabili, una “verità” per così dire, in base alla quale accogliere, riconoscere, convivere. E’ la naturale e comune adesione ai diritti umani fondamentali dunque a sostanziare quel “principio di riconoscimento veritativo” nel quale Stefano Zamagni vede l’architrave di un’integrazione interculturale possibile, nell’eguale rispetto delle differenze:

*“Il modello di integrazione interculturale (...) è fondato sull’idea di riconoscimento del grado di verità presente in ogni visione del mondo, un’idea che consente di fare stare assieme il principio di eguaglianza interculturale (che è declinato sui diritti universali) con il principio di differenza culturale (che si applica ai modi di traduzione della prassi giuridica di quei diritti). L’approccio del riconoscimento veritativo, non ha altra condizione se non la <<ragionevolezza civica>> di cui parla W. Galston: tutti coloro che chiedono di partecipare al progetto interculturale devono poter fornire delle ragioni per le loro richieste politiche. (...) Non solo, ma queste ragioni devono avere carattere pubblico, -in ciò sta la <<civicità>>- nel senso che devono essere giustificate mediante termini che le persone di differente fede e cultura possono comprendere e accogliere come ragionevoli e dunque tollerabili, anche se non pienamente rispettabili o condivisibili”<sup>33</sup>.*

Riconoscimento veritativo, “ragionevolezza civica” o, altrove, forse meno brillantemente, “tolleranza condizionata”, sono le formulazioni teoretiche che, a nostro avviso, devono ispirare i legislatori, specialmente europeo e italiano, al fine di varare o aggiornare politiche pubbliche giuste ed efficacemente attuabili. La dimensione “veritativa” dei diritti umani fondamentali, contenuta nei documenti giuridici sopra esaminati, è quindi condizione di riconoscimento e integrazione, unità di misura, criterio valutativo universale. L’adesione culturale, ancorché formale-legale, allo statuto dei diritti dell’uomo non è una dichiarazione di assoggettamento ad un modello ideologico particolare, né una forma di egemonia “ontologica” esercitata dall’Occidente cristiano nei confronti delle altre grandi famiglie culturali. L’adesione ai diritti dell’uomo è l’esito di un procedimento etico-politico connotato dalla giustificazione “per via di ragione” di valori, in particolare la dignità della persona umana, estensibili universalmente<sup>34</sup>. Il pluralismo delle confessioni religiose, delle preferenze politiche, degli stili di vita e dei riferimenti culturali caratteristico della globalizzazione non si risolve con una proclamazione di principio astrattamente universalistica, né con una stipulazione meramente contrattuale tra gruppi e soggettività politiche di culture differenti. A partire dal rifiuto della violenza e dalla preoccupazione per il soggetto-vittima, come è stato puntualizzato, la scelta e l’intuizione, la percezione e la comprensione dell’universalità della persona umana sono il fondamento di qualsivoglia relazione intersoggettiva, sia questa tra singoli, sia questa fra comunità. Infatti,

<sup>32</sup> Cfr. U. FABIETTI, *L’identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1995.

<sup>33</sup> S. ZAMAGNI, *L’Europa e gli altri: dall’accoglienza alla solidarietà*, in “People on the Move”, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/migrants/pom2003\\_91/rc\\_pc\\_migrants\\_pom91\\_zamagni.html?IMG.X=37&IMAGE.Y=8](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/pom2003_91/rc_pc_migrants_pom91_zamagni.html?IMG.X=37&IMAGE.Y=8), n. 91, aprile – agosto 2003.

<sup>34</sup> Ibid.

bisogna ricordare quella “struttura” stessa, la “natura più evidente e incontestabile” dell’essere umano:

*“Un essere umano infatti è, in generale, un mix di universalità (o di trascendentalità) e di particolarità (o di empiria) e ha bisogno in modo inevitabile di coltivare entrambi i <<lati>> che lo costituiscono”<sup>35</sup>.*

Ed è proprio questo rapporto tra l’universale e il particolare, l’elemento, per così dire, “verticale” e l’elemento “orizzontale” della persona umana e la sua elaborazione da parte di una cultura ad essere oggetto di “giudizio”, ad essere oggetto di relazione con questa cultura. “Riconoscere”, d’altro canto, anche soltanto psicologicamente, è un riconoscimento che è soprattutto “riconoscenza”, “fiducia nell’altro”, “disponibilità” e “coraggio” nel consegnarsi alla “potenziale aggressività” dell’altro<sup>36</sup>. Una comunità politica, un ordinamento di diritto e tutti gli attori del *policy making* identitario dovranno allora operare al fine di conferire tale fiducia pubblica a quei gruppi evidentemente idonei e meritevoli.

## Conclusioni

L’Occidente ha coniato l’idea dei “diritti umani” codificandola e articolandola nelle proposizioni contenute nella Dichiarazione universale, approvata all’unanimità dall’Assemblea Generale delle Nazioni Unite con l’astensione di Arabia Saudita e Sud Africa e l’assenza dello Yemen. L’Occidente con la sua “fede”, pur costantemente tradita, nell’universalità della persona umana quale essere relazionale autonomo e liberamente partecipe di comunità umane culturalmente determinate, e con la sua moderna “preoccupazione per le vittime”, ne detiene i “diritti d’autore” spirituali. Ciò nondimeno, abbiamo voluto mostrare, perimetrando il terreno di analisi sul principio di eguaglianza e sulle sue valenze identitarie e interculturali, come anche oltre l’Occidente l’aspetto “veritativo” e universale dei diritti umani stia gradatamente prendendo forma. A tal fine, è sembrato opportuno considerare l’universo islamico che soffrendo una congiuntura critica, nella quale un “islamismo” eversivo prostituisce il vocabolario della religione alle ragioni politiche dell’ideologia nazionalista, è cronicamente sotto i riflettori internazionali.

L’esperienza spirituale del *Jihād fi sabīl Allāh*, da “sforzo interiore sul sentiero di Dio”, si è trasformata in una presunta “guerra santa” contro un presunto “infedele” occidentale che le comunicazioni di massa e la “società dello spettacolo” contribuiscono a travisare e mistificare<sup>37</sup>. Il confronto europeo con le nuove masse immigrate di consistente, se non prevalente, cultura musulmana, e, in misura relativa, la questione della probabile futura adesione della Turchia all’Unione Europea, mettono all’ordine del giorno la necessità di evitare quella cultura da “*clash of civilizations*” che gli estremismi liberali da un lato e l’“antagonismo” antioccidentale dall’altro tendono ad alimentare. L’Islam è innanzi tutto una religione storica universale che si innesta nel tronco dei tre monoteismi abramici del quale fa parte con ebraismo e cristianesimo. Il legame di parentela con le religioni del Libro permette l’accesso immediato al discernimento dei diritti umani e alla loro esperienza “veritativa”, rispettosa cioè dell’eguale dignità spirituale della persona umana rispetto alle ragioni di ogni ordine sociale o culturale da una parte e comprensiva della sua componente identitaria individuale e relazionale dall’altra. L’Islam è un continente ancora da esplorare, conoscere, ascoltare e incontrare. Per farlo è opportuno che i musulmani sappiano isolare le sempre più diffuse manifestazioni di fondamentalismo che saccheggiano e

<sup>35</sup> Vigna, *op.cit.*, 4.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 6.

<sup>37</sup> Cfr. G. SORAVIA, *Il jihad nell’Islam: guerra o pace?*, in “I Quaderni di Avallon”, Rimini, Il Cerchio, n. 35/II, 1995, 35-47.

sfigurano la verità predicata dal Profeta in nome di una “nazione islamica” che ripropone i modelli ideologici che in Occidente hanno portato al totalitarismo.

L'Occidente, dal canto suo, accettando la visione spirituale cristiana che precede l'idea e la formalizzazione dei diritti dell'uomo, è chiamata ad assumersi la grave responsabilità di non essere stato in grado fin qui di un'attuazione politica costante di tali principi. Al contrario, alcuni ordinamenti giuridici occidentali presentano al loro interno delle scandalose contraddizioni. Si pensi, ad esempio, all'Italia in cui dal 1978 vige una legge sull'aborto, la legge n. 174, che afferma di tutelare la vita sin dal suo inizio, riconoscendola come tale solo a partire dal terzo mese di gravidanza e non dal concepimento, per poi preferire alla vita dell'embrione il diritto alla salute, secondo un'accezione amplissima, e la “tutela della vita già completa” della madre. Altra eclatante violazione dei diritti umani è rappresentata dall'istituto giuridico della “pena di morte”, presente in un'ancora importante minoranza di stati nordamericani. Inoltre l'Onu, massimo organo istituzionale della comunità internazionale, ha palesato una incapacità strutturale di coazione, affidando l'applicazione delle sue disposizioni alla buona volontà dei singoli stati. Stati che molto spesso, anche per ragioni politiche particolaristiche, ne hanno fatto il pretesto per un interventismo militare smodato e illegittimo. Ovviamente, non dimentichiamo che dagli indiani d'America in poi, passando per la *Shoa* e il genocidio dei Kulaki, l'Occidente europeo e d'Oltreoceano è stato protagonista di aberrazioni sistematiche e “scientifiche” contro la vita umana. La memoria, però, non ci deve colpevolizzare. Semmai deve responsabilizzarci e renderci consapevoli. E, guardando alla storia, deve renderci orgogliosi di un cammino da sempre di incontro e dialogo con il Diverso e di pietà verso l'uomo in quanto tale:

*“Si ripete sempre che nessuna società ha mai fatto più vittime della nostra, ed è vero, ma è anche vera l'affermazione opposta: nessuna società ha mai soccorso più vittime della nostra. Quest'ultima constatazione non compensa la prima, ovviamente, ma le esagerazioni contrarie all'autocompiacimento borghese tipiche dell'autocritica occidentale sono ormai talmente eccessive che sarebbe opportuno tornare al buon senso. Bisogna certamente denunciare tutti gli abusi che la potenza dell'Occidente ha provocato, ma il fattore più decisivo nel processo di globalizzazione e universalizzazione del modello europeo e americano non è la violenza né la conquista: è piuttosto l'intero mondo a essere spinto dal suo desiderio di occidentalizzarsi. La tendenza verso l'unificazione dell'Europa e persino del mondo (...) è l'effetto di ciò che rappresenta la grandezza, e non la vergogna, della nostra storia. (...) Noi abbiamo inventato l'uomo solamente umano, vale a dire la vittima, ma sono in realtà i Vangeli che l'hanno inventato per noi (...)”<sup>38</sup>.*

---

<sup>38</sup> R. GIRARD, *op.cit.*, 118.