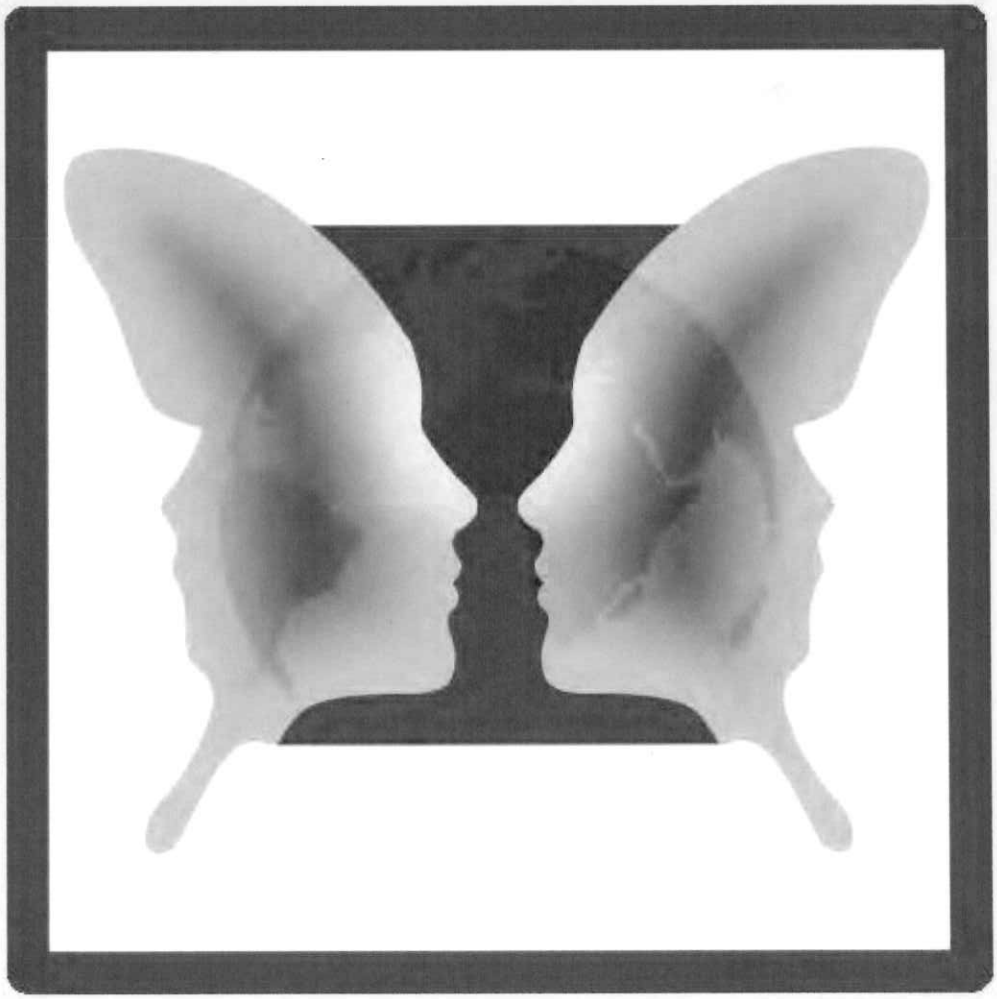
Biblioteca della Fondazione

Atti del convegno

CONVIVENZE AMBIGUE

Culture differenti e valori comuni?



Fondazione
Intercultura
onlus

Atti del convegno

CONVIVENZE AMBIGUE

Culture differenti e valori comuni?

Biblioteca della Fondazione

Fondazione
Intercultura
onlus

CONVIVENZE AMBIGUE

Culture differenti e valori comuni?

Proprietà letteraria della Fondazione Intercultura

Quest'opera è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale.

www.ambigue.org

www.fondazioneintercultura.org

Finito di stampare nel mese di febbraio 2022

ISBN 978-88-942887-4-2

Sommario / Table of contents

Il convegno 7

The conference 9

Programma / Programme 11

Convivenze ambigue
Introduzione di Roberto Ruffino 15

A greeting and a testimony
Michael Walzer 19

Pluralità delle culture e diritti universali
Alessandra Algostino 25

Seven moral rules found all around the world
Oliver Scott Curry 47

La cittadinanza mondiale: cos'è e come può essere costruita
Daniele Archibugi 61

A cosmopolitan democracy?
Otfried Höffe, 75

I diritti umani tra universalismo e pluralismo
Carlo Altini 83

Human Values Survey. Il cambiamento valoriale e la sfida della convivenza tra culture
Ferruccio Biolcati 99

Relativismo e universali culturali: il contributo del sapere antropologico
Angela Biscaldi 115

A constructivist approach to intercultural norms
Richard Evanoff 129

Laicità insaziabile e valori comuni
Enrico Maestri 157

Identità e violenza
Franco Fabbro 179

Citizenship and birthright: the right to have rights and jus soli
Eduardo Mendieta 201

Public culture, or living together otherwise
Gregory Paschalidis 233

What lies behind the notion of common good?
Kadri Simm 249

The Five Ways of Life (and How to Incorporate These in Education)
Marco Verweij 259

Islam e Diritti Umani
Sami Aldeeb 281

Islamic Democracy: Moderate and Liberal
Raja Bahlul 317

Globalization and the reconstruction of difference: religion, culture, values
Peter Beyer 331

I diritti umani e l'ebraismo: la volontà di conciliazione
Bianca Gardella Tedeschi 351

Diritti umani e religioni: dall'universale al particolare
Giuseppe Giordan 363

La comunanza etica nella società del pluralismo
Francesco Viola 377

The Council of Europe's *Reference Framework of Competences for Democratic Culture*: an introduction and overview
Martyn Barrett 401

Educazione civica in Italia
Bruno Losito 423

***Idealism* and *Realism* in Educational and Cultural Exchange: International Intellectual cooperation or 'soft power?**
W. John Morgan 445

Education for cosmopolitan citizenship in turbulent times: drawing on international standards and addressing student needs
Audrey Osler 465

Le dimensioni del senso civico. Appunti critici per una definizione più inclusiva
Giuseppe Ricotta 485

Competenze interculturali e cittadinanza globale: ciò che divide, ciò che uniscee
Milena Santerini 497

Educare alla cittadinanza globale come dimensione pre-didattica
Massimiliano Tarozzi 507

Conclusioni
Carlo Fusaro 527

Il convegno

CONVIVENZE AMBIGUE

Culture differenti e valori comuni?

Firenze, 2 - 4 settembre 2021

La Fondazione Intercultura organizza ogni due anni un convegno internazionale che riunisce interculturalisti, educatori ed esperti di varie discipline per discutere temi legati alle culture e alla formazione interculturale. Dal 2008 sono stati trattati argomenti che ruotano intorno all'origine delle culture e all'identità nazionale: recentemente si è parlato del ruolo del "sacro" (a Bari nel 2017) e dei rapporti tra neuroscienze e culture (a Firenze nel 2019).

In questi convegni interdisciplinari ha attirato molto interesse il divario tra i valori dichiarati dai documenti istituzionali dei vari Paesi (ad esempio le Costituzioni) e quelli vissuti profondamente nella quotidianità da chi appartiene alla cultura di quel Paese (in Italia: la prevalenza del locale sul nazionale e del clan sul patto sociale, un cattolicesimo paganeggiante, un'illegalità diffusa, un istintivo orientamento al passato).

Nel convegno "Ricomporre Babele" (Milano 2011) molti osservarono come siano proprio le culture profonde, spesso vissute inconsapevolmente da chi vi appartiene, a rendere più difficile la globalizzazione e la convivenza tra gruppi diversi anche all'interno dello stesso Paese. I conflitti culturali infatti non ricalcano conflitti palesi tra Stati e istituzioni, ma sono spesso conflitti occulti tra diverse visioni del mondo e stili di vita.

La Fondazione Intercultura ha quindi ripreso questi argomenti in questo convegno, per ragionare se, al netto delle differenze culturali, esistano valori universali comuni che possano facilitare la convivenza, al di là delle differenze con cui questi valori si manifestano nelle istituzioni e nei comportamenti concreti delle varie culture.

Il convegno è durato 3 giorni. Ogni sessione conteneva una serie di workshop o seminari in parallelo, della durata di due ore, a cura di esperti che hanno proposto brevemente un argomento di loro interesse e lo hanno discusso con i partecipanti al seminario. Il giorno successivo un breve video, contenuto nel DVD allegato, ha riassunto in plenaria i punti principali emersi dalla discussione.

The conference

LIVING TOGETHER WITH AMBIGUITIES

Different cultures and common values?

Florence, September 2nd - 4th 2021

The Intercultura Foundation has a tradition of biennial conferences with interculturalists, educators and area experts from different disciplines to discuss issues related to cultures and intercultural relations. Beginning in 2008 topics have revolved around the origin of cultural differences, national identities, implications for formal and informal education. Recent ones have dealt with "The Unspoken Sacred" (Bari 2017) and "Neuroscience and Cultures" (Florence 2019).

In these interdisciplinary conferences one of the topics that attracted more interest was the discrepancy between national values as stated in the official documents of any given country (their constitutions, for instance) and the deep values as embodied and practiced every day by the majority of the population.

In the conference "Reconciling Babel" (Milan 2011) many observed that deep cultures – of which people are often unaware – are one of the causes that make co-existence among different groups on the planet more difficult. In fact cultural conflicts are aggravated not by institutional

differences between States but by differences between world-views and life-styles of communities.

The Intercultura Foundation took up some of these topics again in this conference, focussing on this main issue: beyond cultural differences are there universal values that may facilitate human co-existence, although they may be embodied in sharply different institutions and behaviours in each culture?

The conference lasted 3 days. Themes were presented and discussed in two-hour, concurrent workshops. Short summaries of discussions were reported in plenary session the next day and are available in the DVD.

Programma / Programme

GIOVEDÌ 2 SETTEMBRE 2021 / THURSDAY, SEPTEMBER 2ND 2021

Palazzo Vecchio, Salone dei Cinquecento

16:00 - 19:30

Sessione inaugurale / Opening session

Benvenuto ai partecipanti / Welcome remarks:

- **Un saluto e una testimonianza / A greeting and a testimony** - Michael Walzer, University of Princeton (Video)
- Roberto Ruffino, Segretario Generale / Secretary general, Fondazione Intercultura
- Tommaso Sacchi, Assessore alla Cultura del Comune di Firenze / Councillor for Culture, Florence Municipality
- Franco Bernabé, Presidente / Chairman, Commissione Nazionale Italiana per l'UNESCO (Video)

Conferenze d'apertura / Opening speeches:

- **Pluralità delle culture e diritti universali** - Alessandra Algostino, Università di Torino
- **Seven moral rules found all around the world** - Oliver Scott Curry, Oxford University
- **La cittadinanza mondiale: cos'è e come può essere costruita** - Daniele Archibugi, CNR
- **A cosmopolitan democracy?** - Otfried Höffe, Tuebingen University

VENERDÌ 3 SETTEMBRE 2021 / FRIDAY, SEPTEMBER 3RD 2021

Centro Congressi / conference center Grand Hotel Mediterraneo

09:00 - 11:30

"Diritti umani e differenze culturali" - Seminari in parallelo

"Human rights and cultural differences" - Concurrent workshops:

- **Diritti umani e universalismo** - Carlo Altini, Università di Modena e Reggio Emilia
- **Presentazione del Human Values Survey** - Ferruccio Biolcati, Università di Milano
- **Relativismo e universali culturali: il contributo del sapere antropologico** - Angela Biscaldi, Università di Milano
- **Introducing intercultural philosophy** - Richard Evanoff, Aoyama Gakuin University, Tokyo
- **Laicità insaziabile e valori comuni** - Enrico Maestri, Università di Ferrara

11:30 - 13:30

- "Cittadinanze, conflitti e bene comune" - Seminari in parallelo
- "Citizenship, conflicts and common good" - Concurrent workshops:
- **La cittadinanza mondiale: cos'è e come può essere costruita** - Daniele Archibugi, CNR
- **Identità e violenza** - Franco Fabbro, Università di Udine
- **Citizenship and Birthright: The Right to have Rights and Jus Soli** - Eduardo Mendieta, Penn State University
- **Public Culture, or Living Together Other-Wise** - Gregory Paschalidis, Aristotle University of Thessaloniki
- **What lies behind the notion of common good** - Kadri Simm, University of Tartu
- **The Five Ways of Life** - Marco Verweij, University of Bremen

15:00 - 17:00

"Valori, religioni e diritti umani" - Seminari in parallelo:

"Values, religions and human rights" - Concurrent workshops:

- **Islam e Diritti Umani** - Sami Aldeeb, Centre de droit arabe et musulman
- **Religion, democracy and human rights** - Raja Bahlul, Doha Institute for graduate studies
- **Globalization and the Reconstruction of Difference: Religion, Culture, Values** - Peter Beyer, University of Ottawa
- **Ebraismo e diritti umani** - Bianca Gardella Tedeschi, Università del Piemonte Orientale
- **Diritti umani e religioni** - Giuseppe Giordan, Università di Padova
- **La comunanza etica nella società del pluralismo** - Francesco Viola, Università di Palermo

Pluralità delle culture e diritti universali

Alessandra Algostino

È professoressa ordinaria di Diritto costituzionale presso l'Università degli Studi di Torino. Si occupa in particolare di diritti della persona umana, in specie ambiguità dei diritti, ovvero questione dell'occidentalità, uso imperialista, ingerenza umanitaria, questioni del multiculturalismo, ruolo della sovranità e della cittadinanza; libertà di circolazione e libertà di manifestazione del pensiero; migranti (status giuridico, limitazioni ai diritti in nome della sicurezza, questione dei diritti politici, libertà di circolazione, esternalizzazione delle frontiere, asilo); democrazia.

Abstract: *I diritti sanciti come universali sono effettivamente tali o riflettono l'egemonia culturale dell'Occidente? Muovendo dai patti internazionali e continentali sui diritti della persona umana, e dal loro humus culturale, si propone una riflessione sulle ambiguità e sulle difficoltà di contemperare l'individuazione di valori comuni da garantire universalmente e il rispetto delle diversità culturali, nel tentativo di tracciare un percorso che sfugga sia ai rischi di imperialismo sia al nichilismo di un relativismo spinto all'estremo.*

1. Premessa: le storie tra universalità e relativismo

L'idea di diritti universali, dote di ciascuna persona umana, possiede un fascino irresistibile: è una chimera? L'universalità rischia sia di cadere preda delle illusioni di un idealismo irenico, sia di divenire strumento, nell'orizzonte di un crudo realismo, di imposizione di una egemonia culturale, politica ed economica[1].

1 I diritti presentano un doppio volto: sono «veleno e cura», in quanto «possono essere, sono stati, ancora sono, strumento di un imperialismo culturale che apre la strada all'imperialismo economico e sociale attraverso la distruzione delle culture che sono incompatibili con lo sviluppo economico, sociale e politico di cui essi sono presupposto», ma, nello stesso tempo, sono «anche argine e difesa»

Una universalità effettiva richiede di ancorare saldamente i diritti alla storia, al contesto, all'homme situé, nella consapevolezza che nelle vicende umane la tensione verso l'emancipazione, l'eguaglianza, la giustizia convive con il dominio, la diseguaglianza, lo sfruttamento[2]. Uno sguardo che muove dalle culture legando i diritti alle storie, al plurale, al loro essere l'esito di conflitti materiali[3], contestualizzati in un dato habitat sociale, economico, politico e culturale, rafforza la loro concretezza e allontana i rischi insiti in un approccio eterodiretto.

Riconoscere rilievo al contesto storico e culturale non implica, peraltro, rinunciare all'universale e arrendersi ad un relativismo nichilista, ma porsi nella prospettiva della ricerca dei valori condivisi, con un'attitudine costruttiva nei confronti dell'universale. Il relativismo non conduce necessariamente al nulla, ma può convivere con un universalismo senza mire assolutistiche e parco: un universalismo pluriculturale – vicino al concetto di «pluriversalismo» proposto da Serge Latouche[4],

---

contro l'imperialismo stesso (T. Pitch, *L'antropologia dei diritti umani*, in A. Giasanti, G. Maggioni, *I diritti nascosti. Approccio antropologico e prospettiva sociologica*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1995, p. 195); similmente, cfr. anche S. Latouche, *L'occidentalisation du monde. Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*, Paris, 1989, trad. it. *L'occidentalizzazione del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992, spec. p. 142; in tema, cfr. anche S. Žižek, *Contro i diritti umani*, il Saggiatore, Milano, 2005.

2 La storia è «storia di lotta di classi. Liberi e schiavi, patrizi e plebei, baroni e servi della gleba, membri delle corporazioni e garzoni, in una parola oppressori e oppressi sono sempre stati in contrasto fra di loro, hanno sostenuto una lotta ininterrotta, a volte nascosta, a volte palese» (K. Marx, F. Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, 1848, ed.it. *Manifesto del partito comunista*, Roma, Editori Riuniti, 1986, p. 54). *Adde* la considerazione che i diritti, da un lato, nascono da una propensione al "bene"; dall'altro, dalla volontà di arginare l'"homo homini lupus".

3 Sul nesso fra diritto, diritti e conflitto, si veda G. Azzariti, *Diritto e conflitti. Lezioni di diritto costituzionale*, Laterza, Roma-Bari, 2010.

4 Serge Latouche (*L'occidentalizzazione del mondo quindici anni dopo*, in *Democrazia e diritto*, n. 4/2004, p. 19), osserva come «non esistono valori che siano trascendenti rispetto alla pluralità delle culture», perché «un valore esiste come tale solo in un contesto culturale dato», per cui occorre sostituire il sogno universalista, «con un «pluriversalismo» necessariamente relativo, cioè una vera «democrazia delle culture»» (per inciso: la «democrazia delle culture» può configurarsi come un valore universale, che "deve" esser riconosciuto da tutti, se pur su un piano procedurale?).

un universalismo con-costruito, che definirei contestualizzato, situato.

Emblematica in tal senso è l'interpretazione di un noto aneddoto raccontato da Erodoto: «una volta Dario, quando era re, convocò i Greci che venivano alla sua corte e domandò loro a quale prezzo avrebbero acconsentito a mangiare i cadaveri dei loro genitori; quelli dichiararono che per nulla al mondo l'avrebbero potuto fare. Allora Dario fece venire davanti a sé, presenti i Greci, quegli Egiziani, che sono chiamati Callati e che usano divorare i genitori morti e fece loro chiedere a mezzo degli interpreti per quale prezzo si sarebbero indotti a bruciare il cadavere del loro padre; e quelli a gran voce lo pregarono di non dire cose così sacrileghe ...»[5]. Erodoto, dall'aneddoto, trae una conclusione relativistica, ma si può osservare come vi sia in realtà, pur se espresso con modalità all'apparenza inconciliabili, un valore fondamentale comune (il rispetto per i genitori defunti). La relatività delle culture non implica l'impossibilità di ipotizzare un quid universale: le culture non sarebbero, dunque, votate ad uno scontro (per tutti, Samuel Huntington)[6] ed i diritti umani non sarebbero una «insensatezza» (Jeremy Bentham)[7].

A sostenere la possibilità di individuare, attraverso un metodo essenzialmente induttivo, basato sull'osservazione nel tempo e nello spazio, delle costanti, le quali emergono come valori o finalità ultime rispetto a prassi, comportamenti o regole anche differenti fra loro, è, ad esempio[8], Walzer: non vi sono

---

5 L'aneddoto è ripreso da F. D'Agostino, *Pluralità delle culture e universalità dei diritti*, in Id. (a cura di), *Pluralità delle culture e universalità dei diritti*, Giappichelli, Torino, 1996, p. 40.

6 Per tutti, si ricorda S. P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (1996), trad. it. *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano, 2000.

7 L'espressione è utllizzata da J. Bentham, *Anarchical Fallacies* (1796), in Id., *Il libro dei sofismi*, Editori Riuniti, Roma, 1993, p. 124, a proposito dei diritti naturali.

8 Per un riferimento ad altri Autori, ci si permette di rinviare a A. Algostino, *L'ambigua universalità dei diritti. Diritti occidentali o diritti della persona umana?*, Jovene, Napoli, 2005, spec. pp. 305 ss.

principi dati, ma «l'esperienza della reiterazione» consente di cogliere «la diversità delle rivendicazioni» e, nel contempo, che «le rivendicazioni fatte da noi le fanno anche altri»[9]. È un «universalismo reiterativo», minimale e "sottile" (thin): si ragiona di «comunanze differenziate», di «pluralità di insiemi, parzialmente coincidenti, ognuno dei quali ha in comune con gli altri certi lineamenti», alcuni «tratti comuni... incorporati entro un particolare sistema culturale e elaborati in modi altamente specifici»[10]. È un universalismo caratterizzato da un «punto focale particolaristico» e da una «tendenza pluralizzante»[11], molto "vuoto" e "insicuro": la sostanza dei valori comuni è di ardua individuazione, poco consistente e piuttosto instabile[12].

Si postula, dunque, una universalità come esito della convergenza delle rivendicazioni che attraversano le società[13], assumendo una prospettiva interculturale[14] e adottando un metodo induttivo[15]. Si ragiona, cioè, di una universalità che non è

9 M. Walzer, *Due specie di universalismo*, in *MicroMega*, n. 1/1991, p. 141.

10 M. Walzer, *Due specie di universalismo*, cit., pp. 139-140.

11 M. Walzer, *Due specie di universalismo*, cit., p. 131.

12 Più ricca appare invece l'«identità comune di base» se, dal livello mondiale, si scende a quello della singola società (cfr. M. Walzer, *On Toleration* (1997), trad. it. *Sulla tolleranza*, Laterza, Roma-Bari, 2000, spec. pp. 106-107); è lo stesso discorso che si può fare per il «patriottismo costituzionale» di J. Habermas (spec. *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano, 1998, p. 94, ma anche Id., *La costellazione postnazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia*, Feltrinelli, Milano, 1999, p. 95).

13 Con la precisazione che un ruolo è giocato anche dalle interpretazioni delle identità culturali (si pensi alla contrapposizione fra tradizionalisti o modernisti nella lettura della *shari'a*) e dall'approccio (che può essere teso ad evidenziare le convergenze o a mettere in luce le differenze).

14 La presenza, fra l'altro, di un valore, o di un diritto, sincronicamente (trasversalmente rispetto a una molteplicità di culture) e/o diacronicamente (permanentemente nel corso del tempo), assicura, se pur non con i crismi di una assolutezza fideistica, ma con la ragionevolezza della prospettiva empirica, la stabilità.

15 In questo compito può essere di ausilio l'antropologia e la sua metodologia; Clifford Geertz, ad esempio, data la molteplicità delle culture, ritiene che «gli appigli per navigare in un mondo frammentato verranno alla luce solo grazie a un paziente e modesto lavoro di avvicinamento» (C. Geertz, *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*, il Mulino, Bologna, 1999, p. 19).

fideisticamente ancorata a concetti presupposti, quali orizzonti metafisici e religiosi; segnando, quindi, la distanza anche da quel diritto naturale, i cui principi, legati alla facoltà raziocinante dell'uomo ed espressione di «una conseguenza procedente da principi di natura» (Grozio)[16], hanno giocato un ruolo di primo piano nell'introdurre l'idea di una titolarità universale dei diritti in quanto discendente da una comune natura umana. Il rilievo riguarda anche il giusnaturalismo moderno, che pur si presenta come compiutamente laico e meno astratto[17], discendente da un ragionamento logico più che oggetto di una ipotesi filosofica, postulante una natura umana concepita come «telos, compimento, pieno sviluppo»[18].

Assumendo come punto di partenza la materialità della storia e la concreta condizione umana, nella tensione verso una uguaglianza che non è artificiale omologazione ma uguale riconoscimento, si privilegiano, anche fra le teorie ascrivibili ad una approccio razionalista, quelle immerse nella storia, che ricercano la ratio comune nel terreno delle prassi; fermo restando la possibilità che anche le interpretazioni che postulano un presupposto – assiologico o procedurale – assunto come dato, che sia la razionalità o il velo dell'ignoranza[19], si situino in

16 «Madre del diritto naturale è la stessa natura umana» (U. Grozio, *Prolegomena* al *De jure belli ac pacis*, 1625, citato da U. Grozio, *I prolegomeni al De jure belli ac pacis*, trad. it. di S. Catalano, Palumbo, Palermo, 1948 parr. 39 e 40, pp. 73-74).

17 Come noto, a lungo il giusnaturalismo intrattiene un rapporto ambiguo, per non dire *tout court* compromesso con la sfera religiosa. È necessario il passaggio attraverso l'Illuminismo e le guerre di religione, per "scristianizzare" il diritto naturale; senza scordare che, comunque, ancora in Locke (J. Locke, *Epistola de Tolerantia*, 1689, trad. it. *Lettera sulla tolleranza*, Laterza, Roma-Bari, 1998, p. 45), ma anche nella Dichiarazione dei diritti della Virginia del 1776 (sez. 16), il riconoscimento della libertà di religione si accompagna ad un rifiuto dell'ateismo.

18 Così E. Berti, *Per una fondazione filosofica dei diritti umani*, in Id., *Le vie della ragione*, il Mulino, Bologna, 1987, p. 290.

19 Il riferimento è in specie a John Rawls (*A theory of justice*, 1971, trad. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 1997, pp. 125 ss.), il quale presuppone che gli agenti siano «razionali» (o, meglio, ugualmente razionali) e, dunque, capaci di individuare le ragioni «appropriate», secondo una procedura «ragionevole», e ritiene che tale razionalità possa al meglio esplicarsi nella «posizione originaria», «sotto il velo dell'ignoranza»; si può peraltro notare come negli scritti più recenti

un orizzonte costruttivista e attento alle differenze[20].

La pretesa di concepire, invece, l'universalità come «la principale garanzia» per il rispetto del pluralismo culturale[21], prescindendo dalle culture, attraverso una definizione logica e formale di «diritti fondamentali»[22] (Luigi Ferrajoli), che sia avalutativa e aperta, rischia di liquefarsi nell'indeterminatezza: nel tentativo di non perdere in astrattezza e di non assumere qualificazioni implicanti l'adesione ad una prospettiva di valore, la definizione si chiude in sé stessa, rivelandosi un canone di tipo autoreferenziale o relativo[23]. Emerge la difficoltà – impossibilità? – di passare da

---

(quali *Political Liberalism*, 1993, trad. it. *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Torino, 1999), Rawls tende a sottolineare maggiormente il significato procedurale dei principi di giustizia.

20 E ferma restando la considerazione che ogni teoria sull'universalità dei diritti, in quanto parte della cultura, contribuisce a scrivere la storia.

21 Si veda L. Ferrajoli, *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia*, vol. 2. *Teoria della democrazia*, Laterza, Roma-Bari, 2007, pp. 58-59, che ravvisa tale garanzia nei diritti di libertà, che garantiscono «l'uguale valore di tutte le differenze personali, a cominciare da quelle culturali», e nei diritti fondamentali quali «leggi del più debole» (ma qui si passa dal piano logico a quello storico dei diritti come consacrati nell'esperienza del costituzionalismo).

22 «Sono "diritti fondamentali" tutti quei diritti che spettano universalmente a «tutti»», distinguendosi poi le varie categorie in base alla doppia variabile dell'essere «persone naturali» o «cittadini» e del possedere o meno la capacità di agire; il tratto distintivo è «il carattere universale dell'imputazione»: è un universale concepito in «senso logico e avalutativo», per cui l'universalità «è più o meno estesa a seconda dell'estensione delle classi di soggetti» cui i diritti sono riferiti; i diritti che «spettano a tutte le persone naturali semplicemente in quanto tali» sono i diritti umani (L. Ferrajoli, *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia*, vol. 1. *Teoria del diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2007, pp. 725-726, 737). È una definizione che lo stesso Luigi Ferrajoli (ivi, p. 725), qualifica come «formale» e non dice né quali sono i diritti fondamentali e chi ne è titolare (per questo occorre rivolgersi al diritto positivo) né quali devono essere (questione che riguarda la filosofia). L'universalità è elemento portante della struttura del diritto, ma prescinde da qualsiasi riferimento ad una sua fonte, *ratio*, o *modus construendi*, ed è "neutra" quanto alla sostanza o all'esistenza fisico-giuridica concreta.

23 In questo senso, si veda R. Guastini, *Tre problemi di definizione*, in L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, a cura di E. Vitale, Laterza, Roma-Bari, 2001, p. 47, che rileva il carattere «vuoto» dell'universalità; sulle difficoltà della teoria di Ferrajoli di mantenersi unicamente su un piano logico-formale, cfr. D. Zolo, *Libertà, proprietà ed eguaglianza nella teoria dei "diritti fondamentali"*, in L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali*, cit., pp. 49 ss.

una definizione formale alla sostanza concreta, mantenendo l'astrattezza, senza scendere nella storia[24].

Restando sul piano logico e formale dei diritti fondamentali, si può disquisire delle fallacie del relativismo culturale nella sua critica al paradigma universalistico dei diritti fondamentali[25], ma, se si ragiona di contenuto, si può prescindere dalle culture?

Tornando alla costruzione dell'universalità, l'aneddoto di Erodoto insegna come essa sia complicata dalla presenza di piani diversi; posto che si individui un principio comune (in ipotesi, la dignità umana), questo non impedisce l'esistenza di fondamenti plurali, innestati nella storia di ciascuna società[26]: le differenti appartenenze come influiscono sulla declinazione di un valore condiviso?

La questione interroga in particolar modo la possibilità di tradurre il piano dei principi in norme giuridiche positive: è possibile individuare un catalogo universale dei diritti? Oppure esso vive necessariamente attraverso una contestualizzazione?

Rouland, ad esempio, sottolinea come il canto dei diritti umani sia «polifonico», come l'idea stessa di dichiarazione universale dei diritti dell'uomo «può essere recepita, nelle diverse aree del mondo, solo in maniera differenziata» e, ancor prima, come una «concretizzazione storica» dei diritti è possibile solo se la loro formulazione risulta «da interpretazioni incrociate delle

---

24 Si veda, tuttavia, il tentativo di Luigi Ferrajoli (e altri) – tentativo che, pur risentendo anch'esso di un'impostazione astratta, si propone di porsi in dialogo con i movimenti che attraversano la storia – di individuare una «Costituzione della Terra», che estenda il paradigma costituzionale oltre lo Stato (L. Ferrajoli, *Perché una Costituzione della Terra?*, Giappichelli, Torino, 2021).

25 Così L. Ferrajoli, *Principia iuris*, cit., vol. 2. *Teoria della democrazia*, cit., pp. 60 s., che discorre di tre fallacie, una di tipo logico e metaetico, una di tipo giuridico ed una etica-politica.

26 Nota Amartya Sen: «non conosco alcun valore... contro il quale non siano state sollevate obiezioni. A mio parere, non è questo ciò che conta per considerare qualcosa come un valore universale. Al contrario, l'essenziale è stabilire se in ogni parte del mondo gli uomini possano avere ragioni per considerarlo tale» (A. Sen, *La democrazia degli altri. Perché la libertà non è un'invenzione dell'Occidente*, Mondadori, Milano, 2004, p. 67).

concezioni operanti nei diversi contesti culturali»[27].

Per altri, poi, il primo ostacolo è già il termine "diritti" per cui si suggerisce (Raimon Panikkar) di trovare l'«equivalente omeomorfo» del concetto di diritti umani, ovvero il quid che in un altro contesto culturale esercita la stessa funzione assolta in ambito occidentale dai diritti umani[28]; questo può condurre, ad esempio, ad ipotizzare una equivalenza tra la nozione di diritti umani e quella indiana di «svadharma» (il dharma che riguarda tutti gli esseri). O, ancora, si propone, sempre nell'ambito di un approccio transculturale, il linguaggio delle «capacità», complementare rispetto a quello dei diritti umani, ma considerato meno ambiguo (Martha Nussbaum)[29]. Le capacità umane fondamentali rappresentano in sostanza gli «elementi necessari a un funzionamento autenticamente umano», costituiscono delle «pretese della possibilità di funzionare»[30] e sono individuabili attraverso un discorso transculturale, rimanendo aperte sia ad una riscrittura sia ad una contestualizzazione.

2. Un viaggio nelle carte dei diritti tra universalità e occidentalità

Nell'intento di sfuggire alle insidie di una universalità artificiale, ed imposta, si sceglie un percorso per così dire "a ritroso", che muove dalla concretizzazione dei diritti oggi sanciti come

---

27 N. Rouland, *I fondamenti antropologici dei diritti dell'uomo*, in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 1998/2, pp. 260 ss.

28 Cfr. R. Panikkar, *È universale il concetto di diritti dell'uomo?*, in *Volontari e Terzo Mondo*, 1990/12, pp. 24 ss., nonché Id., *La torre di Babele. Pace e pluralismo*, Edizioni Cultura della Pace, San Domenico di Fiesole (FI), 1990, spec. pp. 48-50, ricordando che egli muove dalla considerazione che la cultura moderna nel «suo slancio di infinito», nella «sua sete di assoluto che la spinge a diventare universale», si autodistrugge: «ogni pretesa di assoluto scoppia, più o meno violentemente, nel regno del relativo» (*op. ult. cit.*, pp. 144 ss.).

29 M. C. Nussbaum, *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, il Mulino, Bologna, 2002.

30 M. C. Nussbaum, *Giustizia sociale*, cit., pp. 74, 80.

universali – nella Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 1948 e nel suo sviluppo nei Patti internazionali sui diritti civili e politici ed economici, sociali e culturali del 1966[31] – per metterne alla prova l'effettiva universalità. Il cammino si snoda sul terreno del diritto, confrontando il catalogo dei diritti umani con convenzioni e costituzioni a livello continentale, nella prospettiva per cui il diritto, in quanto fenomeno sociale, vive in un contesto storico, donde una specifica attenzione all'humus dal quale esso germoglia.

2.1. Diritti universali occidentali?

La Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 1948, come noto, è stata adottata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite con 48 voti favorevoli, nessun contrario e l'astensione di otto Paesi, fra i quali, peraltro, quelli appartenenti all'(ex) blocco sovietico che avevano partecipato attivamente alla stesura della Dichiarazione e sottoscriveranno i Patti del 1966.

Nella Dichiarazione universale si incontrano, a prescindere dalla tradizionale matrice giusnaturalista (che scomparirà dai documenti successivi, maggiormente "laici"), la prospettiva liberale e la visione socialista, che si coniuga con un certo umanesimo cattolico o, comunque, con le istanze sociali presenti anche nei Paesi occidentali (si pensi all'umanesimo integrale di Maritain[32] o alla rooseveltiana libertà dal bisogno[33]). L'idea liberale della completa autonomia dell'individuo rispetto allo Stato si mitiga: l'individuo deve essere libero dallo Stato,

31 Tali documenti si possono considerare la "costituzione mondiale dei diritti umani"; i patti e le dichiarazioni successive, da un lato, specificheranno, in relazione all'oggetto e ai titolari, posizioni giuridiche già contenute nel catalogo "1948-1966", dall'altro, aggiorneranno il catalogo, tenendo conto degli sviluppi tecnologici e delle nuove conquiste (come il diritto all'acqua).

32 V. J. Maritain, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, 1942, trad. it. *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Milano, Edizioni di Comunità, 1953, spec. pp. 129 ss.

33 Cfr. il messaggio del Presidente Roosevelt al Congresso del 6 gennaio 1941, nonché la Dichiarazione comune adottata il 14 agosto 1941 da Roosevelt e Churchill (c.d. Carta Atlantica).

ma anche dai bisogni che ostacolano il libero sviluppo della sua persona, e deve potersi esprimere non solo come monade isolata, ma anche come membro di "società". L'individualismo negativo dell'epoca liberale cede il passo alla concezione di eguaglianza sostanziale e di valorizzazione del pluralismo dello stato sociale: ai diritti individuali di libertà negativa si affiancano diritti collettivi e diritti economici e sociali. Il titolare dei diritti è una persona umana situata in un determinato contesto economico-sociale e (almeno potenzialmente) inserita in una rete di formazioni sociali: le "pretese" di questa persona umana sono i diritti proclamati universali. La prospettiva è quella dei diritti (solo un cenno generico è fatto ai doveri)[34] e il dominus dei diritti è l'individuo; le associazioni e le comunità intermedie paiono tutelate non tanto in quanto soggetti (autonomi) a fianco dell'individuo, ma piuttosto in quanto "funzionali" rispetto ad una piena espressione dell'individuo.

La Dichiarazione universale è, in altre parole, sostanzialmente espressione di una concezione imperniata sulla singola persona, anche se non si tratta dello sfrenato individualismo possessivo borghese che dà i natali alla Dichiarazione francese dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789[35], ma di un individualismo "sociale", mite ed aperto, solidale.

I Patti del 1966 non muteranno l'impostazione, anche se

34 «Ogni individuo ha dei doveri verso la comunità» (Dichiarazione universale, art. 29, par. 1).

35 La Dichiarazione francese dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789, come ricorda Norberto Bobbio (*La Rivoluzione francese e i Diritti dell'uomo*, in Id., *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1992, p. 110) è soggetta «a due critiche ricorrenti ed opposte: è stata accusata di eccessiva astrattezza da parte in genere dei reazionari e dei conservatori, e di eccessivo legame agli interessi di una classe particolare da parte di Marx e della sinistra in genere». Ora, se indubbiamente essa esprime gli interessi dell'"uomo bianco, borghese, possidente e maschio", nel corso della storia essa si è emancipata dalle sue origini e ha costituito «per circa due secoli il modello ideale per tutti coloro che combatterono per la propria emancipazione e per la liberazione del proprio popolo» (N. Bobbio, *La Rivoluzione Francese*, cit., p. 101), oltre a rappresentare il frutto di una elaborazione filosofica secolare (cfr. G. Lefebvre, *Quatre-vingt-neuf* (1939), trad. it. *L'Ottantanove*, Einaudi, Torino, 1975, p. 204).

registreranno l'introduzione del diritto di autodeterminazione in capo ai «popoli»[36], in recezione di istanze provenienti dai Paesi del c.d. Terzo Mondo[37].

Questi diritti rappresentano veramente un «ideale comune da raggiungersi da tutti i popoli e da tutte le Nazioni», come è proclamato nel Preambolo della Dichiarazione universale[38]? Possono costituire un quid universale anche per culture dove centrale è la prospettiva comunitarista e l'ottica del dovere?

Si pensi al concetto indù di dharma, che, all'interno di un ordine cosmico fondato su un equilibrio armonico di tensioni, evoca modelli di comportamento orientati secondo l'idea del dovere, in una commistione fra diritto ed etica. É il contesto per cui «tutti i diritti dell'uomo degni di essere meritati e conservati sono quelli dati dal dovere compiuto»[39] (Gandhi). O, ancora, sempre per un'impostazione nel senso del dovere, si ricordi il sistema nipponico dei giri, regole di condotta basate sul ruolo sociale ricoperto, inserite in un orizzonte dove predominano il wa (armonia) o il mura (comunità solidale), con una propensione per la conciliazione piuttosto che per la rivendicazione di prerogative[40].

36 Patto sui diritti civili e politici, parte I, art. 1, par. 1 e 2; nonché, ugualmente, Patto sui diritti economici, sociali e culturali, parte I, art. 1, parr. 1 e 2.

37 Come dato negativo per il cammino dell'universalità può invece essere letto lo sdoppiamento dei Patti, che segnala una frattura nella rappresentazione dei diritti dell'uomo, separando i valori di libertà (negativa) e di giustizia sociale e solidarietà.

38 Sul punto, fra gli altri, cfr. L. Baccelli, *Il particolarismo dei diritti. Poteri degli individui e paradossi dell'universalismo*, Carocci, Roma, 1999; A. Gambino, *L'imperialismo dei diritti umani. Caos o giustizia nella società globale*, Editori Riuniti, Roma, 2001.

39 Dalla risposta di Gandhi (1948), alla questione circa l'opportunità di una Dichiarazione dei diritti: «ho imparato da mia madre illetterata ma molto saggia che tutti i diritti dell'uomo degni di essere meritati e conservati sono quelli dati dal dovere compiuto ... Secondo questo principio fondamentale è probabilmente abbastanza facile definire i doveri dell'Uomo e della Donna e collegare ogni diritto a un dovere corrispondente che conviene compiere in precedenza. Si potrebbe dimostrare che ogni altro diritto è solo un'usurpazione per cui non val la pena di lottare» (citato da P. C. Bori, *Per un consenso etico tra culture. Tesi sulla lettura secolare delle scritture ebraico-cristiane*, Marietti, Genova, 1991, p. 88, nota 145).

40 Propensione, quella per una risoluzione armonica e conciliativa delle controversie, che si trova anche in molti sistemi di giustizia tradizionale africana (come le corti

L'approccio deontico si sposa con il riconoscimento del ruolo centrale della comunità (dalla umma del Corano alla tribù), come soggetto di diritti e, se non prioritaria, almeno sullo stesso piano degli individui. È il concetto africano di ubuntu[41], per cui si è persona solo nel rapporto con altre persone, all'interno di un gruppo sociale, che segna la distanza da un taglio individualistico-atomistico.

La prospettiva "comunitarista-deontica" è compatibile con diritti universali strutturati essenzialmente come pretese individuali? Può trovare estrinsecazione come contestualizzazione locale, accanto a diritti sanciti a livello globale?

2.2. Dalla Carta di Banjul ai "valori asiatici": verso un universalismo situato?

Una risposta può essere cercata nei documenti che, a livello continentale, costituiscono il catalogo dei diritti umani[42]. Fra le carte più interessanti sotto questo profilo vi è indubbiamente quella africana, la Carta di Banjul dei diritti dell'uomo e dei popoli, adottata in ambito OUA, nel 1981.

In tale Carta vi è, innanzitutto, una forte affermazione dell'identità africana, in specie in contrapposizione al recente passato coloniale e all'affermarsi di pratiche di neo-colonialismo, e, in secondo luogo, un riconoscimento della Dichiarazione

---

Gacaca in Ruanda).

41 Sotto la voce *Ubuntu*, nel *White Paper for Social Welfare* (cap. 2, par. 24), adottato nel 1997 dal governo sudafricano, si legge: «The principle of caring for each other's well-being will be promoted, and a spirit of mutual support fostered. Each individual's humanity is ideally expressed through his or her relationship with others and theirs in turn through a recognition of the individual's humanity. Ubuntu means that people are people through other people. It also acknowledges both the rights and the responsibilities of every citizen in promoting individual and societal well-being» (http://www.ilo.org/public/english/region/asro/bangkok/ability/download/zaf_wp.htm).

42 Non si prendono in esame in questa sede le carte dei diritti adottate in ambito europeo dato che il loro sostrato, ed il catalogo dei diritti, appartengono allo stesso universo cultural-giuridico dei diritti umani internazionali.

dei diritti dell'uomo del 1948, che è tenuta nella «dovuta considerazione», ma in un contesto nel quale sono «le virtù della... tradizione storica e i valori della civiltà africana» che ispirano e caratterizzano le «riflessioni sul concetto di "diritti dell'uomo e dei popoli"» (dal Preambolo). Non si rifiutano, dunque, i diritti della persona umana nati in Occidente e considerati universali, ma si sostiene, da un lato, la loro effettiva universalità, cioè il fatto che essi non sono un prodotto solo della cultura occidentale, ma affondano le loro radici anche nelle tradizioni africane, e, dall'altro, si indicano alcune specificità della situazione africana, sì da situare l'universalismo e da prospettare una via "africana" ai diritti universali. In altre parole, non si nega la possibilità di raggiungere un accordo pratico sui diritti universali e una convergenza intorno ad alcuni valori, ma si rivendica una propria legittimazione o fondamento dei diritti (le tradizioni africane) e una propria specificazione e integrazione del catalogo dei diritti. Nella Carta, quindi, accanto alla proclamazione dei classici diritti di libertà, politici e sociali, vi è il riconoscimento del diritto allo sviluppo, della centralità della comunità, dei diritti dei popoli, dell'importanza dei doveri.

Un discorso diverso riguarda invece il continente americano, con la Convenzione americana sui diritti dell'uomo, stipulata a San José de Costarica, nel 1969, con l'intenzione «di consolidare in questo emisfero, nel quadro di istituzioni democratiche, un sistema di libertà personali e di giustizia sociale basato sul rispetto dei diritti essenziali dell'uomo» (Preambolo). La prospettiva prevalente è di tipo soggettivista e strutturata sulla falsariga della rivendicazione di una pretesa[43]: vi è dunque omogeneità con l'immediato retroterra e la tipologia delle posizioni giuridiche soggettive dei documenti internazionali del 1948 e 1966. Rimane la considerazione – più di un dubbio, (quasi) una certezza – che l'omogeneità o la vicinanza oggi riscontrabili siano

43 I diritti economico-sociali, tuttavia, sono solo oggetto di un generico impegno (Cap. III, art. 26); saranno poi meglio specificati nel Protocollo addizionale sui diritti economici, sociali e culturali, approvato a San Salvador nel 1988.

il frutto di una universalizzazione forzata compiuta nel passato: la condivisione è fra la cultura dei colonizzatori e la cultura dei loro conterranei dei Paesi di provenienza, con l'esclusione (o l'eliminazione) delle culture dei popoli autoctoni, al più tutelate in quanto espressione di una minoranza. Forse, se si confronta quella cultura che si riconosce, ad esempio, nel Popol Vuh, il libro sacro dei Maya[44], con quella maggioritaria degli ex colonizzatori si possono trovare valori in comune (la dignità umana), ma anche impostazioni differenti (di nuovo l'idea del dovere più che quella del diritto, la centralità della comunità): solo che è considerata al più come una cultura da tutelare dall'estinzione, non come capace di indicare una via americana (o, meglio, maya, inca, urone, etc.) ai diritti. Oggi, peraltro, l'esistenza di "altre" culture emerge anche a livello costituzionale: alcune fra le più recenti costituzioni latinoamericane, espressione del "costituzionalismo andino", oltre a dedicare un'attenzione maggiore alla tutela delle diversità culturali, recepiscono alcune istanze comunitariste o valori culturali tradizionali[45]. Si legga, ad esempio, il Preambolo della Costituzione ecuadoregna del 2008, che contiene un riferimento alla «naturaleza», alla «Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia», esprimendo la volontà di costruire «Una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el sumak kawsay; Una sociedad que respeta, en todas sus dimensiones, la dignidad de las personas y las colectividades»[46].

---

44 «Figli: ovunque siate non venite meno ai doveri che vi insegnò Ixpiyacoc, perché sono doveri che vengono dalla tradizione dei vostri padri» (la citazione del Popol Vuh è tratta da E. Burgos (cur.), *Mi chiamo Rigoberta Menchù*, Firenze, Giunti, 1987, al quale si rimanda per una prima indicazione sui contenuti della cultura maya e, in particolare, *quiché*).

45 Per tutte si citano la *Constitución de la República del Ecuador* del 2008, Tit. II, Cap. II, con i *derechos del buon vivir*, o Cap. IV, con i *derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades*; e la *Nueva Constitución política del Estado* della Bolivia del 2009, spec. Tit. II, Cap. IV, *Derechos de las naciones y pueblos indígena originario campesinos*, e Cap. VI, *Educación, interculturalidad y derechos culturales*.

46 Quanto alla Costituzione boliviana del 2009, si può citare l'art. 8, c. 1: «El Estado

Quanto al continente asiatico, si può qui limitarsi ad osservare come, nonostante il vivace dibattito intorno agli Asian values[47], manchi un vero e proprio trattato continentale sui diritti. Ciò che ci si avvicina di più è la Carta asiatica dei diritti umani, adottata nel 1998 dalla Commissione asiatica dei diritti dell'uomo, un organismo non governativo indipendente creato da un gruppo di giuristi asiatici, senza, dunque, alcuna efficacia giuridica. È interessante, nella Carta, la risposta data alla querelle universalità-identità culturali. Si ritiene possibile o, meglio, necessario, contemperare universalità e tradizioni culturali e si afferma che occorre «muovere dalle formulazioni astratte e procedere verso la concretizzazione dei diritti fondamentali nel contesto asiatico...» (par. 2.3): un universalismo situato?

Circa il contenuto dei "valori asiatici" e l'individuazione dei loro punti di collisione con la concezione occidentale (universale) dei diritti, è efficace la sintesi di Habermas: «nelle vecchie culture asiatiche» – il discorso richiama quello relativo alle culture africane – «la comunità sarebbe prioritaria rispetto agli individui né esisterebbe una netta separazione di diritto ed etica. La comunità politica sarebbe tradizionalmente integrata più attraverso doveri che attraverso diritti. L'etica politica non conoscerebbe diritti soggettivi a priori, ma soltanto diritti conferiti a posteriori agli individui»[48]. Ne consegue il disegno di una dignità umana tracciato a partire dall'immagine di una persona che è parte integrante di una comunità ed è assoggetta

---

asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble)».

47 In occasione della Conferenza di Vienna delle Nazioni Unite del 1993 alcuni Paesi del Sud-Est asiatico, che si riconoscono nella nota sugli *Shared Values* adottata dal governo di Singapore (1991) o nella Dichiarazione di Bangkok firmata da Singapore, Malesia, Taiwan e Cina (1993), sollevano la questione dei "valori asiatici", lamentando la loro mancata considerazione nella codificazione universale dei diritti dell'uomo.

48 J. Habermas, *Legittimazione tramite diritti umani*, in *L'inclusione dell'altro*, Feltrinelli, Milano, 1998, p. 226.

a determinati doveri, e riappare in maniera evidente la distanza rispetto all'impostazione individualistica della cultura occidentale.

Merita infine un breve approfondimento la Dichiarazione dei diritti dell'uomo nell'Islam, adottata al Cairo nel 1990, nell'ambito dell'Organizzazione della Conferenza islamica, quale emblema delle carte dei diritti fortemente connotate dall'orizzonte religioso di riferimento. Come nella Carta di Banjul, il documento si apre con una rivendicazione del valore della cultura di appartenenza e con una riconduzione dei diritti a tale cultura: «nella certezza che i diritti fondamentali e le libertà universali nell'Islam facciano parte della religione islamica» (Preambolo). La shari'a è un elemento onnipresente nella Dichiarazione del Cairo, dal Preambolo alle disposizioni finali di chiusura con le quali si subordinano «tutti i diritti e le libertà enunciati... alle disposizioni contenute nella Legge islamica» (art. 24), passando per il riconoscimento dei singoli diritti, il cui esercizio deve avvenire «conformemente alla Legge islamica». I diritti sono «disposizioni divine», da osservare e proteggere attraverso un «atto di adorazione» (Preambolo), sono cioè inscritti in una visione religiosa, di tipo monoteista e (almeno) potenzialmente totalizzante: come influisce tale dato sull'universalità dei diritti? Ora, se è evidente che il sottile confine fra contestualizzazione dei diritti della persona umana e creazione di un "altro" sistema dei diritti (o, ancor meglio, di affermazione di valori), è varcato con maggior facilità nell'ipotesi di costruzioni culturali onnicomprensive, d'altra parte, è anche vero che, per la maggior parte, i fondamenti si presentano come verità assolute ed incontestabili, come "i migliori" o gli unici configurabili, ma ciò non esclude la possibilità di individuare un quid comune o di raggiungere un accordo su un catalogo dei diritti. è possibile, come si è detto, ipotizzare l'esistenza di diritti condivisi e, contemporaneamente, di strumenti di legittimazione differenti: molto dipende, in sostanza, nel caso di specie, dal

contenuto della Legge islamica (dalla distinzione, ad esempio, fra valori e prescrizioni "storiche") e dalla sua interpretazione (tradizionalista o modernista).

L'excursus fra le carte continentali mostra che, se si segue un'interpretazione rigidamente ancorata al diritto positivo vigente, per la quale i diritti universali sono solo i diritti scritti nella Dichiarazione universale del 1948 (e nei Patti del 1966), come interpretati alla luce del loro specifico retroterra socio-culturale, si può dubitare della loro universalità.

Si possono quindi configurare alcuni scenari: a) l'universalità trascende in imposizione, in imperialismo, contraddicendo l'afflato emancipante che percorre i diritti e risolvendosi, dunque, con un paradosso, nella negazione della loro essenza; b) la diversità culturale manifesta l'impossibilità di individuare diritti validi per ciascuna persona umana; c) è necessario de-contestualizzazione il diritto internazionale dei diritti umani vigente, sfrondandolo degli aspetti più direttamente legati alla matrice liberale e favorendone una lettura aperta ad integrazioni e adattamenti, ovvero, secondo l'impostazione costruttivista e storica di cui si è detto in apertura, ri-costruire una dichiarazione universale a partire dalle storie dei diritti o dei loro equivalenti.

Da quanto sin qui osservato, è evidente l'opzione per il terzo scenario: un universalismo "situato", costruito a partire dai conflitti che attraversano le società e radicato nelle culture; un universalismo dinamico, in progress, dove il moto dei conflitti così come la diversità culturale possono condurre ad una implementazione del catalogo condiviso dei diritti; un universalismo che necessita di forze concrete che diano linfa al discorso dei diritti.

I diritti sono radicati nella storia e nascono dai conflitti che la attraversano; non si esportano o impongono artificialmente.

Fra i primi passi, per rimuovere l'"occidentalità", oltre una costruzione e una contestualizzazione plurale, ineludibile è il

superamento delle ambiguità e delle strumentalizzazioni che costellano la narrazione dei diritti: ad esse, conviene, dunque, se pur brevemente, accennare.

3. Oltre le ambiguità, per un universalismo situato

Sin dagli albori della storia dei diritti, dalla prima timida comparsa nel pensiero di una dote di diritti riconosciuti all'essere umano solo in quanto tale, la potenziale universalità ha ceduto a fronte delle pretese di dominio. Emblematica è la posizione di Francisco de Vitoria, che scrive del dominium che spetta all'uomo in virtù della sua condizione naturale, in quanto creatura razionale; e, quindi, nel confrontarsi con i "selvaggi" abitanti delle Indie[49], sostiene che essi possono essere riconosciuti tendenzialmente razionali («habent pro suo modo usum rationis») e, dunque, capaci di dominium[50], ma nello stesso tempo sono come dei minori, bisognosi di essere guidati (e sottomessi) agli uomini pienamente razionali[51].

La potenziale universalità del diritto naturale si piega alle esigenze della colonizzazione. Gli indios, «veri domini» in astratto, divengono in concreto «hebetes», e i diritti, appartenenti a tutti gli esseri razionali, sono asimmetrici e strumentali rispetto agli interessi degli Spagnoli, come è evidente se si scorre il loro elenco: ius peregrinandi et degendi, ius commercii, ius occupationis, ius migrandi, ius praedicandi et annuntiandi Evangelium[52].

Ancora prima della loro nascita i diritti universali dell'uomo

49 Vedi per una sintetica ed efficace ricostruzione del pensiero di de Vitoria sulla titolarità del *dominium*, P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, 1, *Dalla civiltà comunale al Settecento*, Laterza, Roma-Bari, 1999, pp. 122-123.

50 F. de Vitoria, *Relectio de Indis. La questione degli Indios* (1539), nell'edizione latino-italiano, curata da A. Lamacchia e ripresa dalla edicion critica bilingue por L. Pereña y J. M. Perez Prendes (*Relectio de Indis o libertad de los Indios*, Consejo superior de investigaciones cientificas, Madrid, 1967), Levante, Bari, 1996, Prima pars, Sectio I, 15, p. 29; 16, p. 30.

51 F. de Vitoria, *Relectio de Indis*, cit., Prima pars, Sectio I, 16, p. 31.

52 Cfr. F. de Vitoria, *Relectio de Indis*, cit., Prima pars, Sectio III, pp. 78 ss.

svelano la loro ambiguità: quando è reclamata in concreto la loro validità proclamata in astratto per qualsiasi persona umana, si trova un escamotage per inserire delle graduazioni nell'umanità della persona che giustifichino un trattamento differenziato. Per Vitoria, i «barbari» erano in stato di minorità o assimilabili agli «amentes»[53]; nel XXI secolo, i "non occidentali" sono stranieri, privi della titolarità o del godimento dei diritti del cittadino; sono "clandestini" e migranti, soggetti ad un processo di disumanizzazione che "giustifica" la delocalizzazione della tortura e le morti causate dalla chiusura e dall'esternalizzazione delle frontiere. Emblematico è il fatto che di fronte alla tragedia afghana si pensi in primo luogo a limitare l'ingresso di profughi, costruendo muri, come quello al confine greco lungo il fiume Evros, e rinnovando gli accordi con Paesi autoritari, come la Turchia: la logica universalistica del diritto di asilo (il diritto di "chiusura", di chi non ha diritti) è sostituita con l'approccio particolaristico delle vulnerabilità e dei corridoi umanitari, o tout court – a leggere le ultime notizie – con la delocalizzazione dell'asilo.

Questo per tacere dell'ossimoro insito nella guerra umanitaria, e dei suoi effetti letali – di nuovo la vicenda afghana docet –, così come della violazione o svalutazione dei diritti che si dà quando vengono esportati con l'uso della forza, o quando sono strumentalizzati, erti a vessillo, ovvero maschera ideologica, di crociate, conquiste, colonizzazioni, clausole di "condizionalità"[54], conferendo credito al loro rifiuto in quanto strumento di legittimazione del dominio.

Le ambiguità dell'universalità affiorano nitidamente con l'immigrazione che porta in superficie, proprio nella culla dei diritti sanciti come universali, le crepe profonde che si creano

53 F. de Vitoria, *Relectio de Indis*, cit., Prima pars, Sectio III, 17, p. 97.

54 Come osserva L. Ferrajoli, *Libertà di circolazione e di soggiorno. Per chi?*, in M. Bovero (a cura di), *Quale libertà. Dizionario minimo contro i falsi liberali*, Laterza, Roma-Bari, 2004, p. 187, «ricchezza, dominio e privilegio non si accontentano di prevaricare: rivendicano anche una legittimazione morale».

nella collisione fra universalità e identità culturali, fra universalità e sovranità dello Stato, fra universalità e cittadinanza, fra eguaglianza proclamata in astratto e diseguaglianze praticate in concreto.

L'universalità si frammenta nelle sovranità statali. L'assenza di un efficace meccanismo di garanzia dei diritti a livello internazionale – risuona forte il monito di Norberto Bobbio: «il problema di fondo relativo ai diritti dell'uomo è... quello di proteggerli»[55] – parcellizza l'effettiva tutela dei diritti universali nei differenti godimenti ad essi assicurati nei singoli Stati.

Non solo: la cittadinanza, come strumento di espressione della sovranità statale, liquefa lo status "persona umana" nella distinzione fra cittadino, straniero, richiedente asilo, straniero regolarmente soggiornante e straniero irregolarmente presente sul territorio.

Con una aggravante: la residenza non è oggetto di una libera scelta, ma dipende dai criteri fissati discrezionalmente dai vari Stati (le norme sulla cittadinanza e quelle sull'ingresso e il soggiorno degli stranieri); lo straniero, in particolare, avrà nello Stato "ospite" dei diritti universali e inviolabili ma allo stesso tempo "temporanei e sub condicione", fintantoché perdura il beneplacito al suo soggiorno da parte dello Stato stesso e sempre che – ça va sans dire – sia riuscito a valicare muri fisici e giuridici.

Emerge la fragilità dell'universalità, che soccombe a fronte della sovranità degli Stati; un esempio emblematico, per tutti: il riconoscimento monco della libertà di circolazione transnazionale. La Dichiarazione universale del 1948 e i Patti del 1966 sanciscono il diritto di ogni individuo di «lasciare qualsiasi paese, incluso il proprio»[56], senza la previsione, con una evidente illogicità, del corrispondente diritto di entrare in

55 N. Bobbio, *Sul fondamento dei diritti dell'uomo*, in Id., *L'età dei diritti*, cit., p. 16.

56 Cfr. Dichiarazione universale del 1948, art. 13, par. 1; Patto internazionale sui diritti civili e politici del 1966, art. 12, par. 1.

un altro paese, mantenendo immutata l'asimmetria di fondo dello ius migrandi di Vitoria. Gli Stati mantengono il controllo sui propri confini, il potere di decidere chi e a quali condizioni può accedere e permanere nel proprio territorio: le "nude" persone umane, paradossalmente, hanno il "diritto" di vivere nelle acque internazionali, in perpetua navigazione, o nella terra di nessuno al confine tra due Stati, tra le barriere di filo spinato. E oggi non è un'immagine icastica: le foto di migranti trattenuti oltre reti e muri, respinti nel mare nostrum verso la Libia, mostrano drammaticamente la disfatta del riconoscimento effettivo dei diritti universali.

È tragicamente confermata l'osservazione di Hannah Arendt: «la perdita dei diritti nazionali ha portato con sé in tutti i casi la perdita dei diritti umani... La concezione dei diritti umani è naufragata nel momento in cui sono comparsi individui che avevano perso tutte le altre qualità e relazioni specifiche, tranne la loro qualità umana»[57].

La disumanizzazione dei migranti, la chiusura, al di là di pochi "privilegiati" (quando il diritto è per pochi si tramuta in privilegio), ai profughi afghani, così come la pandemia che stiamo vivendo, restituiscono l'immagine di una universalità quanto mai debole, dove – la vicenda dei vaccini insegna– i diritti non sono uguali per tutti e il profitto prevale sulla garanzia dei diritti: ritorna, come universale, una costante che attraversa le storie, il conflitto intorno all'eguaglianza.

Forse – si può osservare in conclusione – l'universalità non esiste solo nel canto delle sirene, ma ha bisogno, per non tradursi nella voce del padrone, della polifonia di un coro e di risuonare ovunque e nei confronti di chiunque.

L'assunzione di una prospettiva di costruzione e interpretazione dei diritti trans-culturale sulla falsariga di concetti come l'universalismo situato, coniugata con una demistificazione

57 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo* (1967), Edizioni di Comunità, Milano, 1997, p. 415.

e una rimozione delle ambiguità dei diritti[58], può allontanare lo spettro del loro volto "cattivo", connesso a oppressione e dominio, e rappresentare il contesto per lo sviluppo di diritti effettivamente universali, radicati nelle lotte per la dignità e l'emancipazione.

58 Il senso dell'esposizione delle ambiguità dei diritti è quello espresso da E. Balibar, *Le frontiere della democrazia*, manifestolibri, Roma, 1993: «penso che l'esplicitazione delle *aporie* della politica dei diritti dell'uomo rappresenti già una delle condizioni di esistenza di essa. Per questo parlo dell'universalità e dei suoi paradossi...» (p. 15, nonché, più ampiamente, pp. 183 ss.).