

DIRITTI UMANI E DIALOGO EURO-MEDITERRANEO: UN APPROCCIO 'MINIMALISTA'

Gianluca Sadun

Resumen: *El sexagésimo aniversario de la Declaración Universal de los Derechos del hombre, promulgada por la ONU en 1948, enlaza de manera significativa con la decisión de la Unión Europea de dedicar el año 2008 al "diálogo intercultural", sugiriendo el Consejo de Ministros de Relaciones Extranjeras (EUROMED), en noviembre de 2007, referirlo más específicamente al diálogo en el Mediterráneo.*

Esta coincidencia suscita una doble reflexión: cuál será la importancia de los derechos humanos en ese ámbito de "diálogo" euromediterráneo y qué significa realmente "diálogo". Es necesario pues preguntarse qué concepción de los derechos humanos puede ser útil, en la fase actual de las relaciones internacionales y particularmente en el área mediterránea. La respuesta a esta pregunta conduce hacia una concepción 'minimalista' de los derechos humanos, contrastada con la postura del último Rawls.

Por lo que se refiere al sentido del "diálogo", en relación a paradigmas alternativos, debe diferenciarse tanto de la idea del conflicto inevitable entre civilizaciones, como de una inclusión within diversity que quisiera ir más allá del logro de la coexistencia.

Sommario: 1. L'universalità dei diritti umani e i suoi limiti, 2. Il dialogo interculturale nel Mediterraneo.

Il sessantesimo anniversario della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo (DUDU), adottata dall'Assemblea Generale dell'Onu il 10 dicembre 1948, è caduto in un anno in cui tali diritti, per molte ragioni, sono stati al centro dell'attenzione mondiale, confermando il ruolo politico cruciale che essi posseggono. Ciò

obbliga a considerarli per l'importanza etica che rivestono, ma anche per la delicatezza e le implicazioni di politica internazionale che ormai li caratterizza.

La tendenza, propria dell'Occidente, a brandire i diritti umani come arma politica, espressione di una 'superiorità morale' rispetto ad altri paesi e culture, suscita naturalmente reazioni assai critiche, delle quali è difficile non tenere conto. Ad esempio, nel comunicato congiunto rilasciato dai presidenti russo e cinese, Medvedev e Hu Jintao, al termine del loro incontro del 23 maggio 2008, ci si oppone esplicitamente "all'uso dei diritti umani come mezzo per interferire negli affari interni di un paese". Siccome la tutela dei diritti umani, come ogni altra questione 'globale', richiede un efficace sistema di cooperazione internazionale, l'Occidente deve inevitabilmente interrogarsi su come conseguire una ragionevole mediazione tra fedeltà ai principî e successo pratico.

Tra le molte aree del mondo in cui i diritti umani sono divenuti centrali, una delle più rilevanti è certamente il Mediterraneo, luogo dell'incontro/scontro tra Occidente e Islam, divenuto particolarmente drammatico con l'esplosione del fondamentalismo dopo l'11 settembre del 2001 e le guerre in Afghanistan e in Iraq. Non a caso, dopo che l'Unione Europea aveva proclamato il 2008 anno europeo del dialogo interculturale, il Consiglio dei Ministri degli Esteri Euromed, nel vertice di Lisbona del novembre 2007, propose di rivolgere più specificamente l'attenzione al dialogo interculturale euro-mediterraneo¹.

Da secoli, naturalmente, il Mare Nostrum è luogo, assieme, di scambi e di conflitti. In tal senso, Braudel diceva che il Mediterra-

1. Cfr. Council of the European Union, *Agreed Conclusions of the 9th Euro-Mediterranean Meeting of Ministers of Foreign Affairs*, Lisbon, 5-6 november 2007: "Ministers take note of the EU initiative to declare 2008 as the 'Year of Intercultural Dialogue', as well as of the Arab decision to designate Damascus as the 2008 Arab Culture Capital. In parallel with this, Ministers agreed to declare 2008 the Euro-Mediterranean year on dialogue between cultures".

neo non è un'unità, ma un 'incontro', un crocevia di civiltà: "Che cos'è il Mediterraneo? Mille cose insieme. Non un paesaggio, ma innumerevoli paesaggi. Non un mare, ma un susseguirsi di mari. Non una civiltà, ma una serie di civiltà, accatastate le une sulle altre. Viaggiare nel Mediterraneo significa incontrare il mondo romano in Libano, la preistoria in Sardegna, le città greche in Sicilia, la presenza araba in Spagna, l'Islam turco in Jugoslavia [...] Tutto questo perché il Mediterraneo è un crocevia antichissimo. Da millenni tutto vi confluisce, complicandone e arricchendone la storia: bestie da soma, vetture, merci, navi, idee, religioni, modi di vivere"².

Con l'unica eccezione della dominazione romana, il Mediterraneo è dunque da sempre luogo di intersezione di civiltà diverse, sempre oscillante tra contaminazione e conflitto. In tal senso, si può discutere la nota tesi di Pirenne, secondo il quale la vera fine del mondo antico si ebbe con l'espansione islamica, e non con la caduta dell'impero romano, ma quel che è certo è che dopo Roma non vi fu più alcuna unità politica o culturale profonda del Mare Nostrum.

Ciò non significa che il conflitto tra civiltà sia un destino ineluttabile, come sembrerebbe invece suggerito da analisi che, soprattutto di fronte all'esplosione del fondamentalismo e del terrorismo, hanno avuto grande diffusione, a cominciare da Huntington³. Lo stesso concetto di civiltà, se usato in modo troppo rigido, non riesce a dar conto della fenomenologia effettiva delle relazioni internazionali contemporanee. Nell'analisi di Huntington, la civiltà europea-occidentale viene separata da quella ortodossa, e il confine orientale taglia di conseguenza a metà Bielorussia e Ucraina (dividendo l'Occidente uniate dall'Oriente ortodosso), separa la Romania tra la Transilvania ungherese cattolica e il resto del paese, esclude la Bulgaria, mentre nei Balcani divide l'Europa 'absburgica' da quella

2. BRAUDEL, F., *Le Méditerranée*, Paris, 1985 (tr. it., *Il Mediterraneo*, Bompiani, Milano 2005, p. 7).

3. Cfr. HUNTINGTON, S., *The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order*, New York, 1996.

‘ottomana’ e considera la presenza della Grecia nella Unione Europea un’anomalia, derivante dalla guerra fredda, che la progressiva reidentificazione in termini culturali renderà sempre più “marginale e priva di significato”⁴. Rispetto alle previsioni di Huntington, risalenti agli anni Novanta del secolo scorso, Cipro, Romania e Bulgaria sono entrate nell’Unione Europea, la Grecia vi permane saldamente legata, e la Turchia continua la sua marcia di avvicinamento, anche con il governo islamico di Erdogan.

Tutto ciò induce a prendere le distanze da un concetto ‘monolitico’ di cultura, aprendosi alla possibilità che anche le civiltà del Mediterraneo, a dispetto delle loro diversità, trovino condizioni di coesistenza e di dialogo. In tal senso, sebbene sia chiaro che l’integrazione economica e politica abbiano un ruolo prevalente, non bisogna trascurare l’importanza del dialogo interculturale: la ricorrenza del sessantesimo anniversario della Dichiarazione Universale e la promulgazione, il 15 gennaio 2008, della ‘seconda’ Carta Araba dei diritti dell’uomo⁵, spingono naturalmente a chiedersi, in primo luogo, quale visione dei diritti umani può essere effettivamente d’aiuto in questo dialogo tra Europa e Islam. Al tempo stesso, l’aver indicato il 2008 come anno del dialogo interculturale (e segnatamente euro-mediterraneo), non dispensa dal discutere che cosa debba intendersi, propriamente, per ‘dialogo’, al di là della sua declinazione retorica: vedremo allora come esso debba essere inteso, o almeno rispetto a quali paradigmi alternativi si possa sensatamente parlare di dialogo tra le culture.

1. L’UNIVERSALITÀ DEI DIRITTI UMANI E I SUOI LIMITI

Nonostante la Dichiarazione Universale del 1948 e i successivi Patti Internazionali del 1966, rispettivamente sui diritti civili

4. *Ibid.*, p. 163.

5. La prima fu promulgata nel 1994; cfr. *infra*.

e politici e sui diritti economici, sociali e culturali, il riferimento ai diritti umani rimane, nella comunità internazionale, sullo sfondo fino agli anni Ottanta. L'entrata in vigore dei suddetti Patti è del resto del 1976: essi assieme costituivano, come disse René Cassin, un trittico, di cui la Dichiarazione del 1948 era la pala centrale.

Basti pensare al fatto che non v'è riferimento esplicito ai diritti umani nei trattati istitutivi della Comunità europea. Essi vengono invece dichiarati centrali nel Trattato istitutivo dell'Unione Europea entrato in vigore nel 1993 e acquistano una base giuridica definita, che li integra nella legislazione comunitaria, con il Trattato di Amsterdam del 1999, che da allora regola l'appartenenza e stabilisce i requisiti per l'adesione: si pensi, nel nostro quadro, al problema dell'adesione della Turchia, che è 'monitorata' annualmente dalla Commissione, con particolare attenzione al rispetto dei diritti umani⁶. Dal 1992, poi, tutti gli accordi commerciali o di cooperazione con i paesi terzi contengono una clausola che sancisce che i diritti umani sono un "elemento essenziale" delle relazioni tra le parti.

Questo processo, che vede i diritti umani divenire centrali, culmina infine nel 2000, con la Carta dei diritti fondamentali proclamata a Nizza.

Per quanto riguarda le relazioni euro-mediterranee, che costituiscono il nostro *focus* specifico, è noto che la Dichiarazione di Barcellona del 1995, che avviava una stagione nuova di tali relazioni, definite per la prima volta in termini di partenariato, indicava anch'essa nel rispetto dei diritti umani, oltre che nel rafforzamento della democrazia e nello sviluppo economico, le condizioni di un effettivo progresso del partenariato: esso richiedeva "a strengthening of democracy and respect for human rights, sustainable and balanced economic and social development, measures to combat

6. Cfr. Commission of European Communities, *Turkey 2007 Progress Report*, pp. 11 ss.

poverty and promotion of greater understanding between cultures, which are all essential aspects of partnership”⁷.

E’ dunque solo a partire dagli anni Ottanta, e soprattutto dopo il crollo del comunismo, che si assiste in realtà a quella che Gauchet ha chiamato la “sacralizzazione dei diritti dell’uomo”⁸.

Se ci si interroga sulle ragioni di questo fenomeno, è probabile che esso sia da collegare con il processo di democratizzazione: tra gli anni Settanta e Ottanta circa trenta paesi, in varie aree del mondo, passano alla democrazia. Il crollo del comunismo amplifica poi quella che Huntington ha chiamato la ‘terza ondata’ del processo di democratizzazione, iniziato con le rivoluzioni americana e francese⁹.

Di fatto, solo dopo la fine della guerra fredda i diritti umani divengono il centro della politica mondiale, dunque assurgono ad un ruolo anche praticamente cruciale: nel 1993 viene creato l’Alto Commissariato per i diritti umani dell’Onu e viene istituito il tribunale dell’Aja per i crimini nell’ex-Jugoslavia, poi esteso al Ruanda; tra il 1994 e il 1998 viene definito lo statuto della Corte Penale Internazionale (entrato poi in vigore il 1 luglio 2002) che, sebbene dotato di giurisdizione complementare rispetto a quelle nazionali, ha competenza soprattutto per il genocidio e i crimini contro l’umanità.

La realtà è tuttavia che, proprio mentre i diritti umani divenivano una sorta di *koiné* culturale della nostra epoca, una nuova ‘religione civile’ (come pure è stato detto), nonché appunto uno dei centri della politica mondiale, diveniva via via più chiaro che essi rappresentano un campo di tensioni crescenti.

7. Cfr. Barcelona Declaration, adopted at the Euro-Mediterranean Conference, 27-28/11/1995 <www.ec.europa.eu/external_relations/euromed>.

8. Cfr. GAUCHET, M., “Quand le droits de l’homme deviennent une politique”, in ID., *La démocratie contre elle-même*, Paris, 2002, p. 355.

9. HUNTINGTON, S., *The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century*, University of Oklahoma Press, 1993.

Per quanto riguarda il rapporto tra le culture, già la Conferenza di Vienna del 1993 sui diritti umani evidenziava l'accresciuto peso delle civiltà non occidentali e la loro volontà di esprimere il proprio punto di vista sui diritti umani. Parte della cultura liberale occidentale lamentò ad esempio che nella Dichiarazione finale non vi fosse un richiamo specifico ai diritti di libertà d'opinione, stampa, religione, vedendo nella Dichiarazione un indebolimento di quella del 1948, specchio della diminuita forza dell'Occidente¹⁰.

Per quanto riguarda il mondo islamico –che qui ci concerne più direttamente– la problematicità del rapporto con la visione occidentale dei diritti umani emerse naturalmente sin dal '48, quando l'Arabia non firmò la Dichiarazione Universale, nell'ambito dei cui lavori preparatori si palesarono peraltro forti divisioni all'interno del mondo islamico¹¹.

Successivamente, c'è stato un avvicinamento al tema dei diritti umani, di cui si sono fatti interpreti gli organismi che –dopo la soppressione del Califfato compiuta da Atatürk nel 1924– sono rappresentativi del mondo islamico, a cominciare dal Congresso del Mondo Mussulmano, alla Lega degli Stati Arabi, all'Organizzazione della Conferenza Islamica (OIC), dalla quale promanò, il 4 agosto 1990, la Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo nell'Islam

10. HUNTINGTON, S., *The Clash of Civilisations*, cit. p. 196. Per il testo finale della conferenza –leggibile on line– cfr. Vienna Declaration and Programme of Action, adopted by the World Conference on Human Rights on 25 June 1993.

11. Cfr. GLANDON, M.A., *A World Made New. Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, New York, 2001, p. 154. Dei dieci paesi arabi o a maggioranza mussulmana presenti tra i 56 Stati allora membri dell'Onu otto votarono a favore (Egitto, Iraq, Libano, Siria, Iran, Pakistan, Turchia, Afghanistan), pur con molte riserve, specie nel caso dell'Egitto, uno si astenne (l'Arabia Saudita) e uno era assente (lo Yemen). Cfr. anche AMIN AL-MIDANI, A., *Les Etats islamiques et la Déclaration universelle des droits de l'homme*, <www.droitshumains.org/Biblio/Txt_Arabe/doc_midani_00.htm>, che riporta alcune divergenze tra i vari rappresentanti del mondo arabo nella discussione degli articoli principali.

(DDUI). Essa fu seguita dalla prima Carta Araba dei Diritti dell'Uomo (CADU), promulgata dalla Lega degli Stati Arabi il 15 settembre 1994 (ma sulla base di lavori iniziati un ventennio prima), di cui è stata prodotta nel 2004 una seconda 'versione', entrata in vigore –come accennato– il 15 gennaio 2008¹².

Rispetto ad esse, il punto è in che misura rappresentino una convergenza con la Dichiarazione del 1948 e in che misura una 'appropriazione' dei diritti umani nell'ambito dei principî della civiltà islamica, pensati dunque come 'diritti umani islamici' (una visione che alcuni, in Occidente, hanno anche presentato alla stregua di un approccio 'comunitarista' ai diritti umani). Di fatto, sin dal Preambolo, la CADU del 2004 si rivolge alla nazione araba, indicata come "la culla delle religioni e il luogo di nascita della civiltà", e sin dall'art. 1 il destinatario sembra essere la nazione araba, pur pensata come appartenente ad una comune civiltà. Già nei primi abbozzi, che risalgono alla fine degli anni Sessanta, si parlava in effetti di "proteggere i diritti della persona araba"¹³.

Per quanto riguarda la religione, però, mentre la CADU parla, nel Preambolo, dei principî eterni "stabiliti dalla Sharî'a islamica e dalle altre religioni rivelate", messe dunque allo stesso livello, la DDUI stabilisce, all'art. 10, che "l'Islam è la religione naturale dell'uomo", e che nulla può giustificare un cambiamento di religione. In generale, i testi della Lega Araba appaiono orientati in senso più 'secolare' e politico, pur mantenendo naturalmente la religione come orizzonte di fondo, mentre il testo della OIC è più marcatamente ispirato in senso teocratico (e ciò nonostante il fatto che i paesi membri della Lega Araba siano al tempo stesso membri della OIC).

12. Per i testi della DDUI e della CADU del 1994, nonché i documenti preparatori e altri testi significativi, cfr. UNGARI, P. e MODICA, M. (a cura di), *Per una convergenza mediterranea sui diritti dell'uomo*, 3 voll., vol. I: *Le "carte" delle organizzazioni araba, islamica e africana*, Euroma, Roma 1997. Il testo della seconda CADU è leggibile on line, <www.centrodirittiumani.unipd.it>.

13. Cfr. *Ibid.*, vol. I, p. 133.

Complessivamente, dunque, è difficile rispondere alla domanda se le suddette Dichiarazioni definiscano i diritti di tutti gli uomini, sia pur secondo la visione mussulmana, oppure i diritti di tutti gli uomini all'interno delle società islamiche, o ancor più restrittivamente i diritti degli uomini mussulmani all'interno delle società islamiche¹⁴;

In particolare, il problema dell'apostasia, assieme a quello della donna, sono e restano i due ostacoli principali per il dialogo tra Occidente e Islam¹⁵. Espressione di questo problematico rapporto sono naturalmente poi anche le numerose riserve avanzate dai paesi islamici in sede di ratifica dei Patti Internazionali del 1966, pur approvati all'unanimità in sede di Assemblea Generale dell'Onu (e che del resto sono più vaghi della DU del 1948 proprio sul problema della libertà religiosa, non menzionando ad esempio il diritto di cambiare religione, come invece nell'art. 18 della DU). Anche la 'seconda' Carta Araba, pur redatta nell'intento di avvicinarsi ulteriormente agli standard internazionali in materia di tutela dei diritti umani, e includente in tal senso il riferimento ai 'nuovi'

14. BORRMANS, V., "Convergenze e divergenze tra la Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo del 1948 e le recenti Dichiarazioni dell'Uomo nell'Islam", in *Rivista Internazionale dei Diritti dell'Uomo*, Milano, Univ. Cattolica, Anno XII (gennaio-aprile 1999), pp. 44-60.

15. Il problema della libertà religiosa emerse sin dalle discussioni preparatorie a quello che sarebbe poi diventato l'art. 18 della Du del 1948: il rappresentante dell'Arabia Saudita propose di eliminare il riferimento a tale libertà, ma la sua proposta fu bocciata con 22 voti contro 12 e otto astenuti; i rappresentanti di Libano e Turchia votarono a favore della clausola, quello iraniano si astenne; cfr. AMIN AL-MIDANI, A., *Les Etats islamiques et la Déclaration universelle des droits de l'homme*, cit. Che il problema dell'apostasia e quello della donna siano i due ostacoli principali è stato ribadito dal Ministro degli Esteri saudita nel Memorandum inviato alla Lega degli Stati Arabi nel 1970, da allora punto fermo nell'atteggiamento *wahhâbita* sull'argomento: cfr. MODICA, M., "La progressiva internazionalizzazione dei diritti dell'uomo nel mondo arabo-islamico e africano (1948-1994)", in UNGARI, P. e MODICA, M. (a cura di), *Per una convergenza mediterranea sui diritti dell'uomo*, cit., vol. I., pp. 148-49.

diritti, come quelli ambientali (art. 38), mantiene tuttavia un'ambiguità di fondo circa la religione e l'eguaglianza uomo-donna.

Ma la tensione tra la fede religiosa e l'interpretazione dei diritti umani predominante nella società internazionale non riguarda solo l'Islam. Anche con il Cristianesimo, ed in specie con la Chiesa cattolica e con quella ortodossa (prevalenti nell'Europa mediterranea), affiorano tensioni crescenti, e ciò nonostante la Chiesa si faccia assertrice convinta dei diritti umani, di cui rintraccia però le radici nel pensiero cristiano e il fondamento nella legge naturale¹⁶. I contrasti si manifestano soprattutto in relazione all'affermazione del primato della donna su quelli che a partire dalla Conferenza del Cairo sulla popolazione e lo sviluppo del 1994 vengono chiamati i "diritti sessuali e riproduttivi". Questa dizione sostituisce ormai stabilmente, nel lessico internazionale, quella di 'pianificazione familiare', introdotta come diritto a partire dalla Conferenza di Theran del 1968. Di fatto, le politiche di controllo delle nascite e la destabilizzazione della famiglia tradizionale determinano una frattura crescente tra Cristianesimo e dottrina 'onusiana' ed 'europea' dei diritti umani, di cui è espressione la sentenza della Corte europea dei diritti dell'uomo –23 gennaio 2008– che condanna come discriminatorio il rifiuto dell'adozione per le coppie gay/lesbo.

A dispetto dunque dell'universalità apparente dell'affermazione dei diritti umani come 'religione civile' contemporanea, si nota una pluralità di declinazioni, di interpretazioni: mentre la tendenza prevalente in Europa sembra essere quella che accentua la componente individualistica e libertaria, 'secolarista', dei diritti umani,

16. Sul piano storico, il tentativo più organico di rinvenire le radici medievali dei diritti umani e quello di TIERNEY, B., *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150-1625*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1997. Per un giudizio sulle tesi di Tierney mi permetto di rinviare al mio *Kant e il diritto naturale*, RIFD, n. 2 (aprile/giugno 2007), pp. 215-217 note.

sia i paesi cristiani che i paesi islamici rivendicano un nesso inscindibile tra diritti umani e ispirazione religiosa, pur se con accenti diversi.

E' indispensabile allora chiedersi quale approccio –teorico e politico– ai diritti umani sia in grado di salvaguardare la loro ispirazione universalistica, accogliendo al tempo stesso al proprio interno quella diversità che, a dispetto di molte affrettate analisi, pare insopprimibile anche nel mondo secolarizzato e globalizzato.

Ciò vale in primo luogo per la religione, che anche i 'libertari' devono accettare come un dato non riducibile delle società 'post-secolari', come le caratterizza Habermas. Al tempo stesso, e reciprocamente, le religioni devono accettare il cosiddetto "fatto del pluralismo", cioè la compresenza, nella società contemporanea, di visioni del mondo diverse.

Qui sembra emergere una peculiare flessibilità del pensiero cristiano, che pur non rinunciando ad affermare –come visto– il fondamento religioso dei diritti umani, pure ne coglie il valore meta-religioso, in quanto espressione della dignità universale dell'uomo. Assai più problematica, come abbiamo visto, la situazione all'interno dell'Islam, sebbene la CADU (ma non la DDUI) almeno riconosca una qualche ispirazione divina a tutte le religioni del Libro¹⁷.

Per quanto riguarda la Chiesa cattolica, l'apertura ai diritti umani, dopo le condanne ottocentesche, è il frutto della drammatica esperienza storica del totalitarismo. Tale apertura trovò un'importante ispirazione teorica nel pensiero di Maritain, che fu uno dei 'saggi' incaricati dall'Unesco di redigere un documento sui diritti umani, parallelamente ai lavori della Commissione che

17. Il dialogo interreligioso tra Cristianesimo e Islam è naturalmente molto vivo: dopo il famoso 'Documento dei 138', espressione delle più varie tendenze all'interno del mondo islamico, inviata al Papa il 13 ottobre del 2007, il dialogo si è intensificato, come testimonia il comunicato emesso dal Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso sul 14° incontro del Comitato di collegamento islamico-cattolico, svoltosi in Vaticano dall'11 al 13 giugno 2008.

avrebbero condotto alla Dichiarazione Universale. Proprio Maritain, tuttavia, mostrò di possedere una chiara consapevolezza della peculiare difficoltà di trovare una base comune, transculturale, che dia un fondamento universalmente riconosciuto ai diritti umani: di fronte al compito –egli disse– di accordare culture diverse e famiglie spirituali in antagonismo, “che vengono dai quattro punti cardinali”, la sola possibilità di un incontro degli spiriti era da ricercare “non su un comune pensiero speculativo, ma su un comune pensiero pratico, non sull’affermazione di una uguale concezione del mondo, dell’uomo e della conoscenza, ma sull’affermazione di uno stesso corpo di convinzioni concernenti l’azione”¹⁸. Maritain stesso racconta che, nella riunione di una Commissione nazionale dell’Unesco, qualcuno si fosse meravigliato del fatto che così diversi orientamenti convergessero sui diritti. Al che qualcuno rispose: “sì, siamo d’accordo, ma a condizione che non ci si domandi il perché”. La convergenza pratica, conclude Maritain, è un obiettivo che vale la pena di perseguire, senza rinunciare naturalmente, ciascuno secondo la propria prospettiva, a perseguire la ricerca sui fondamenti, accogliendo tuttavia la prassi comune come “ultimo resto dell’accordo tra gli spiriti”.

L’orizzonte indicato da Maritain nel 1948 non solo conserva intatta la sua validità, ma la vede accresciuta dalle conseguenze della ‘globalizzazione’ e dall’ascesa prepotente di civiltà non occidentali sul proscenio della storia. D’altro canto, è vero che anche una prassi comune richiede una convergenza d’intenti, che solo una comunanza ancorché minima di valori rende possibile¹⁹. Se

18. MARITAIN, J., Introduzione a *Dei Diritti dell’uomo. Testi raccolti dall’UNESCO*, tr. it. Edizioni di Comunità, Milano, 1952.

19. In tal senso, è improbabile che si trovino a convergere sulla fundamentalità di un nucleo anche limitato di diritti umani popoli che non riconoscano la ‘dignità’ peculiare dell’uomo; cfr. D’AGOSTINO, F., *Lezioni di filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino, 2006, p. 249 e OLLERO A., *Diritto “positivo” e diritti umani*, Giappichelli, Torino, 1998, pp. 106 ss.

dunque, a sessant'anni di distanza, s'intende salvaguardare il valore della Dichiarazione Universale del 1948, che pur continua a costituire, almeno formalmente, un termine di riferimento comune, occorre interrogarsi in primo luogo su quale approccio ai diritti umani sia oggi quello che meglio consente di definire un piano di convergenza effettivo tra le diverse culture. Solo la risposta a questa domanda di carattere generale ci consentirà di definire il piano più particolare di un'effettiva convergenza in tema di diritti umani nell'area del Mediterraneo.

La tesi che intendo sostenere è che ciò sia possibile solo nell'ambito di un approccio 'minimalista' ai diritti umani. Ci sono diversi modi di intendere tale *minimalist approach*. In particolare, si possono distinguere diversi tipi di minimalismo: si parla ad esempio di *justificatory minimalism* e di *enforcement minimalism*, a seconda che l'attenzione sia centrata sul problema fondazionale o su quello pragmatico. Non è tuttavia questo il luogo per affrontare in modo organico la questione teorica del 'fondamento' dei diritti umani, che richiederebbe una discussione a sé.

E' allora qui sufficiente indicare l'approccio minimalista come la prospettiva che intende i diritti umani come *un insieme di condizioni minime di legittimità internazionale*.

Non è certo questo l'approccio oggi prevalente. Il *mainstream*, nel campo dei diritti umani, sembra piuttosto costituito –almeno nell'area anglosassone– da un tentativo di radicare i diritti umani in qualche teoria degli interessi o delle capacità, e inoltre da un collegamento stretto tra diritti umani, democrazia 'cosmopolita' e giustizia globale. Anche Habermas del resto, considera 'cooriginari' i diritti fondamentali e la democrazia²⁰.

L'approccio minimalista può però trovare un autorevole punto di riferimento nel pensiero dell'ultimo Rawls, che in *Law of the*

20. Cfr. HABERMAS, J., *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, tr. it. Guerini, Milano, 1996, pp. 143 ss.

Peoples (e nell'annesso saggio sulla ragione pubblica) indica il culmine del suo pensiero²¹.

Personalmente, credo che l'altro approccio, quello che possiamo forse chiamare sinteticamente 'cosmopolita', risenta molto dell'entusiasmo del decennio trascorso per la cosiddetta 'globalizzazione': qualunque cosa si debba intendere con questo concetto (problema che evidentemente fuoriesce dai limiti di questa riflessione), certo l'aura di ineluttabilità che l'accompagnava ha da tempo lasciato il posto a considerazioni più sobrie e problematiche, specie per quel che riguarda il ruolo perdurante degli Stati nazionali e i limiti della visione cosmopolita, che non a caso Rawls respinge espressamente²².

Il punto che perciò mi preme mettere in evidenza è che l'approccio di Rawls si distingue per il fatto che, credo, si pone fino in fondo il problema di come sia possibile garantire ai diritti umani, per noi così essenziali, un'autentica estensione universale, una *universality in reach*: è proprio in funzione di ciò che Rawls propone un approccio minimalista, che si svincoli da concezioni accettabili solo nell'ambito delle democrazie costituzionali occidentali, non legando quindi il rispetto dei diritti umani alla democrazia e alle forme di pluralismo religioso caratteristiche delle società liberali (e queste sono naturalmente le ragioni per le quali è più criticato, anche dai suoi allievi più diretti).

21. Cfr. RAWLS, J., *The Law of the Peoples*, Cambridge (Mss.) 1999. Presi insieme, dice Rawls del *Diritto dei popoli* e del saggio *The Idea of Public Reason Revisited*, essi rappresentano "the culmination of my reflections on how reasonable citizens and peoples might live together peacefully in a just world"; ivi, p. vi. Qualsiasi interpretazione del pensiero di Rawls non può che muovere da questa considerazione. Per la discussione del pensiero dell'ultimo Rawls si veda MARTIN, R.; REIDY, D.A. (a cura di), *Rawls's Law of the People. A Realistic Utopia?*, Blackwell, 2006.

22. Cfr. RAWLS, J., *The Law of the Peoples*, § 11.1 (ed. cit., pp. 82-83 e § 16.3 pp. 119-120).

In tal senso, Rawls indica come autenticamente fondamentali gli artt. 3-18 della Dichiarazione Universale²³: scartando dunque l'art. 1, che gli appare più come una "liberal aspiration", e anche l'art. 21, che suggerisce un vincolo stretto tra diritti umani e auto-governo dei popoli²⁴.

Pur con questi limiti, tuttavia, i diritti umani svolgono un ruolo essenziale all'interno di un diritto dei popoli ragionevole. Essi sono bensì distinti dai 'diritti costituzionali', e perciò non implicano preclusioni apriori nei confronti di altre 'società bene ordinate' ma non conformi ai principi liberali, e tuttavia limitano il diritto alla guerra e l'autonomia interna di ciascuno Stato. In tal modo, essi riflettono comunque –dice Rawls– i cambiamenti dell'ordinamento internazionale intervenuti dopo la seconda guerra mondiale, che limita –senza abolirlo– il principio di sovranità e il connesso diritto di fare la guerra.

Al tempo stesso, si può aggiungere, se si misura la differenza tra la lista 'ristretta' degli "human rights proper" di Rawls con i trenta articoli della Dichiarazione Universale –che vanno dal diritto alla vita al diritto alle ferie retribuite!– si coglie anche la differenza rispetto al clima storico che è alla base della Dichiarazione del 1948.

Credo ragionevole assumere che, di fronte alle profonde divisioni oggi affioranti in merito ai diritti umani, che concernono

23. *Ibid.*, § 10.2, ed. cit., p. 80 nota.

24. E' indubbio che qui emerga una discontinuità con il Rawls di *Political Liberalism*, perché mentre in quest'ultima opera il consenso per intersezione non può tener conto delle 'dottrine comprensive', nelle questioni internazionali –oggetto di *The Law of the Peoples*– la presenza dei popoli 'decenti', che non rinunciano alle loro dottrine comprensive, impone proprio ciò: cfr. MACLEOD, A.M., "Rawls's Narrow Doctrine of Human Rights", in MARTIN, R.; REIDY, D.A. (a cura di), *Rawls's Law of the People*, cit. pp. 139 ss. D'altro canto –e senza entrare qui in una discussione approfondita sul pensiero di Rawls– abbiamo già visto (cfr. *supra*, n. 19) che il filosofo americano indica espressamente nella sua ultima opera l'approdo del suo pensiero.

in primo luogo, anche se non certo esclusivamente, l'Islam, solo un approccio minimalista come quello accennato offra garanzie di saper accogliere al suo interno quelle diversità che sono oggi presenti nel mondo e di cui l'area mediterranea rappresenta un esempio così evidente.

In particolare, solo separando la questione dei diritti umani dalla questione della democrazia e della piena eguaglianza religiosa è possibile individuare le condizioni di un'effettiva estensione universale dei diritti umani, ancorché limitati rispetto a più ambiziosi disegni, i quali appaiono però modellati sui caratteri –non universali– delle nostre democrazie liberali occidentali.

2. IL DIALOGO INTERCULTURALE NEL MEDITERRANEO

Dopo aver esaminato quale approccio ai diritti umani sia più plausibile per favorire un effettiva convergenza tra le diverse culture, in particolare quelle dell'area mediterranea, vediamo più brevemente quale senso specifico sia da anettere al 'dialogo' tra esse. La ridefinizione in senso 'minimalista' dei diritti umani ne rappresenta tuttavia una condizione fondamentale, dato il sospetto, assai forte nella cultura islamica (come del resto in quelle asiatiche), che il linguaggio dei diritti sia lo strumento dell'Occidente per insidiare i fondamenti delle civiltà che ne minacciano il primato.

Abbiamo già sommariamente visto che il dialogo euro-mediterraneo ha conosciuto un nuovo slancio con il partenariato avviato a Barcellona nel 1995. Attualmente, l'Unione Europea sta vagliando le modalità di un rilancio del 'Processo di Barcellona', che dovrebbe veder nascere una 'Unione per il Mediterraneo', dal profilo ancora incerto. In ogni caso, tutti i documenti ufficiali rilasciati dalla Dichiarazione di Barcellona in poi sottolineano la necessità del dialogo. L'Unione Europea ha favorito la nascita di una specifica Fondazione, la "Anna Lindh" che ha il compito precipuo di operare per il dialogo tra le culture.

Ora: al di là della declinazione semplicemente retorica del dialogo, credo che la prospettiva acquisti un senso più preciso procedendo per via negativa, cioè enucleando il senso del dialogo per contrapposizione rispetto a ciò da cui esso si distingue. La prospettiva del dialogo tra le culture va intesa allora come equidistante da due paradigmi alternativi, che credo siano entrambi da respingere, che sono: a) lo scontro tra civiltà; b) l'inclusione nella diversità.

La prospettiva dello 'scontro' inevitabile tra civiltà, in specie tra quella Occidentale e quella islamica, si è alimentata nel decennio trascorso dell'importante libro di Huntington, già ricordato, ed è diventata naturalmente più forte dopo l'11 settembre del 2001. Essa si alimenta di quello che Charles Taylor chiama il "block thinking", l'idea che assegna alle culture carattere monolitico e dunque irrimediabile. Per quanto riguarda l'Islam, tale prospettiva trascura, per un verso, la varietà di posizioni presente anche attualmente nel mondo islamico (tutt'altro che monolitico), e in secondo luogo il potenziale di riforma interna che esso, come ogni cultura, possiede.

Muovendo da una forte rivendicazione identitaria, tale tesi considera come unico sbocco possibile del confronto tra Occidente e Islam lo scontro tra civiltà.

D'altro canto, c'è una tesi opposta, che gode di molto favore nella cultura europea, che punta ad una sorta di 'disarmo' delle identità. Ho indicato questa prospettiva come 'inclusione nella diversità' perché essa ricorre anche in documenti di agenzie incaricate dalla Commissione Europea di occuparsi del dialogo euro-mediterraneo²⁵. Essa è dichiaratamente influenzata da posizioni come quelle di Derrida, basata sulla sostituzione del concetto di 'ospitalità' a quello di 'tolleranza'.

25. EuroMeSCo Report, *Barcelona Plus. Towards a Euro-Mediterranean Community of Democratic States*, Lisbona, 2005.

Qui l'idea è, esplicitamente, che *il dialogo non è sufficiente*: che la prospettiva del dialogo tra culture è certo migliore di quella dello scontro, ma resta interna all'idea che coesistenza e conflitto siano gli unici assi delle relazioni internazionali. L'invocata 'comunità euro-mediterranea' dovrebbe invece sostituire l'idea di 'coesistenza tollerante' (tolerant coexistence) con quella di 'inclusione nella diversità' (inclusion within diversity), connotata dal fatto che in essa l'altro non è diverso, ma intrinsecamente simile o eguale (il che nascostamente presuppone l'annullamento delle differenze, ad esempio delle fedi religiose).

Se l'idea di un inevitabile scontro tra civiltà dà un'importanza eccessiva al bisogno d'identità, l'idea della inclusione nella diversità non lo prende abbastanza sul serio²⁶.

La prospettiva su cui insistere è invece proprio quella del dialogo, che a questo punto ha perso, come si vede, il suo senso generico e retorico, per acquisire quello, più preciso, della coesistenza pacifica tra diversi, che cercano ciò che li unisce, la loro comune appartenenza alla famiglia umana e la ricerca della pace, ma senza volere per ciò negare la propria diversità.

Ciò vale anche per la coesistenza tra religioni, ovvero –nell'area mediterranea– tra Ebraismo, Cristianesimo e Islam, ognuna delle quali deve pensare il senso della perdurante pluralità delle fedi. A tale compito non può sottrarsi neppure l'Islam: dice infatti il

26. Nelle sue conclusioni, la Conferenza euro-mediterranea dei Ministri della Cultura, svoltasi ad Atene il 29-30 maggio 2008, sembra accogliere l'importanza, nel dialogo, del rispetto delle diversità. Dopo aver indicato nell'esplosione del fondamentalismo il principale problema insorto negli ultimi anni, dopo la Dichiarazione di Barcellona, i Ministri affermano che "dialogue between cultures may be seen as a key element in uniting the people of the region and, in parallel, spreading awareness of their differences and particularities. Ministers consider that dialogue between cultures and cultural cooperation are an essential tool for the promotion of mutual understanding, reconciliation and tolerance within the Euro-Mediterranean region".

Corano che “Se Iddio avesse voluto, avrebbe fatto di voi una Comunità Unica, ma ciò non ha fatto...” (Corano, 5,48).

Si può illustrare questa situazione con l’antica parabola dei tre anelli, narrata da Boccaccio nel *Decamerone* (ma probabilmente più antica) e poi rielaborata in età moderna, nel diverso contesto culturale dell’Illuminismo, da Lessing in *Nathan der Weise*.

In essa si narra del tentativo del Saladino, cioè il sultano curdo Yusuf ibn Ayyub, il cui nome onorifico suona Salah ad-Din (“Integrità della religione”) di ottenere un prestito dal ricco ebreo di Alessandria, Melchisedec. Il sultano cerca di metterlo in difficoltà chiedendogli quale delle tre religioni, la ebraica, la cristiana e l’islamica fosse a suo parere quella vera (o meglio: quale delle tre ‘leggi’, fosse quella verace).

Melchisedec risponde con la parabola del padre che decide di far forgiare un meraviglioso anello, da lasciare in eredità al figlio prediletto. Tale anello viene così trasmesso di generazione in generazione finché un padre, che aveva tre figli egualmente adorati, per non far torto a nessuno, decide di far produrre due copie perfette dell’anello, di modo che nessuno dei tre figli potesse sapere quale era l’originale: onde –dice Boccaccio– “rimase la quistione, qual fosse il vero erede del padre, in pendente: e ancor pende. E così vi dico, signor mio, delle tre leggi alli tre popoli date da Dio padre, delle quali la quistion proponeste: ciascun la sua eredità, la sua vera legge e i suoi comandamenti dirittamente si crede avere e fare, ma chi se l’abbia, come degli anelli, ancora ne pende la quistione”.

Dal momento che tutte e tre le ‘leggi’ sono state date da Dio, nessuna può essere interamente falsa. E questa convinzione può ben nutrire lo sforzo del dialogo tra le religioni!

La fiducia nel dialogo e nella portata universale dei diritti umani possono trovare dunque nel valore della pluralità un alleato forse migliore della pretesa di raggiungere l’unità, prima di aver attraversato la ricchezza della diversità.

In conclusione, ciò che intendevo suggerire è la necessità di prudenza sui diritti umani: sia il loro carattere controverso, sia

la probabile fine di quella fase espansiva della democrazia che è all'origine della loro 'sacralizzazione', consigliano questa prudenza. I diritti umani devono essere resi compatibili con regimi non pienamente democratici e con paesi non neutrali in materia religiosa.

Se dunque, ancora oggi, il Mediterraneo appare un 'crocevia' di civiltà diverse, sarebbe già importante se queste civiltà trovassero, o ritrovassero, le ragioni di una pacifica coesistenza: nella consapevolezza che il Mediterraneo è –come dice ancora Braudel– quel “mare infinito che ha obbligato tutti a vivere insieme, ma come fratelli nemici”.