

I DIRITTI UMANI NELLA VISIONE ISLAMICA

FRANCESCA BALDELLI

PER UNA DICHIARAZIONE DEI DIRITTI DELL'UOMO

Benedetto Croce



Le Freccie
di Critica liberale

10



I DIRITTI UMANI NELLA VISIONE ISLAMICA

FRANCESCA BALDELLI

PER UNA DICHIARAZIONE
DEI DIRITTI DELL'UOMO

Benedetto Croce

Le Freccie
Critica liberale



ottobre 2025

INDICE

05 - Introduzione

Capitolo 1: *breve storia dei diritti umani, dalle origini alla dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*

06 - 1.1 *dall'epoca classica al medioevo*

11 - 1.2 *l'età moderna*

18 - 1.3 *la dichiarazione universale dei diritti umani del 1948*

22 - 1.4 *universalità e relativismo*

Capitolo 2: *i diritti umani nella visione islamica*

27 - 2.1 *le fonti del diritto nell'islam e la questione dell'interpretazione*

31 - 2.2 *il problema della secolarizzazione dello stato islamico*

33 - 2.3 *il fondamento dei diritti umani nell'islam e la visione dell'uomo*

36 - 2.4 *le diverse correnti di pensiero sui diritti umani nel mondo islamico*

Capitolo 3: *le dichiarazioni islamiche dei diritti umani*

40 - 3.1 *la dichiarazione universale islamica dei diritti dell'uomo del 1981*

44 - 3.2 *dichiarazione del cairo sui diritti umani nell'islam del 1990*

48 - 3.3 *la carta araba dei diritti dell'uomo del 1994*

51 - Considerazioni finali

53 - Una premessa

54 - benedetto croce, *per una dichiarazione dei diritti dell'uomo*

56 - bibliografia

57 - fonti web

Introduzione

Il tema dei diritti umani, da quasi un secolo, ha assunto un ruolo centrale nel linguaggio politico internazionale ed è oggetto di grande attenzione da parte dell'opinione pubblica mondiale. Il modo di pensare questa fondamentale categoria di diritti non è tuttavia univoco, non più perlomeno, e lo scopo che questo scritto si propone è proprio quello di illustrare le principali visioni dei diritti umani nel mondo islamico.

Questa analisi ci pone di fronte ad una delle questioni più interessanti che questa pluralità di concezioni solleva: è ancora possibile parlare di universalità dei diritti umani o è oramai necessario accettare un certo grado di relativismo, inteso tanto come atteggiamento ideologico che analitico?

Partendo dallo sviluppo delle idee cercherò di illustrare quelli che sono stati i momenti fondamentali della positivizzazione a livello nazionale dei diritti inviolabili dell'individuo in Occidente, fino a giungere al tentativo compiuto con la Dichiarazione Universale dei Diritti Umani del 1948 di affermarne l'universalità. Attraverso una breve analisi del contenuto della Dichiarazione proverò a mettere in luce la pluralità di matrici ideologiche già contenute nella Dichiarazione stessa, che può sempre più considerarsi espressione della peculiare visione delle democrazie liberali occidentali.

La comprensione della visione islamica dei diritti umani, parte necessariamente da una descrizione delle fonti giuridiche e non può prescindere dall'analisi di alcune peculiarità del mondo musulmano, quale la difficile dinamica dell'interpretazione della legge e il problema della parziale secolarizzazione degli stati nazionali.

Cercherò poi di spiegare il ruolo determinante che la Sharia, ossia la Legge Islamica, riveste ancora nell'influenzare ogni aspetto della vita e della realtà per i fedeli dell'Islam, da cui discende una precisa concezione filosofica dell'uomo, sia come soggetto di diritto sia come individuo portatore di una propria dignità che ha caratteristiche assai diverse rispetto a quelle che definiscono lo stesso concetto nella visione occidentale.

Infine attraverso l'analisi di quelle che sono considerate le tre principali dichiarazioni dei diritti umani redatte in ambito arabo-islamico cercherò di illustrare il difficile lavoro, fatto soprattutto dai rappresentanti degli stati aderenti alle organizzazioni internazionali, di dimostrare come sia possibile conciliare l'Islam, inteso come visione dell'esistenza e del mondo, con una concezione dei diritti quanto più possibile moderna, senza rinnegare completamente i principi shariatici che imperniano tanto la teologia quanto il diritto dei paesi arabo-musulmani.

Capitolo 1: breve storia dei diritti umani, dalle origini alla dichiarazione universale dei diritti dell'uomo

1.1 dall'epoca classica al medioevo

Uno degli storici che maggiormente si è occupato di diritti dell'uomo e della storia di quest'ultimi, Marcello Flores, anticipa fin dall'introduzione del suo libro "*Storia dei Diritti Umani*" come effettivamente manchi una ricostruzione storica di pensieri e teorie e di tutti gli eventi concreti che hanno portato all'emergere di quelle istanze favorevoli al riconoscimento di questa speciale categoria di diritti individuali e collettivi che chiamiamo diritti umani.

Tutte le ricostruzioni del cammino che ha portato all'affermazione e alla tutela di questi diritti pone solitamente l'accento su due epoche storiche precise: quella delle grandi Rivoluzioni del '700 e quella del Secondo dopoguerra del '900.

Cercando di risalire alle origini di questo lungo e ancora incompiuto percorso, Flores afferma che: «*La ricerca di possibili radici dei diritti umani nelle religioni e nei grandi sistemi di leggi dell'antichità può prevedere non più di un richiamo a somiglianze o associazioni di valori analoghi. Troppo diversi i contesti - tra loro e rispetto a quello del mondo moderno in cui «s'inventano» i diritti umani - per poter parlare di filiazione. Ma non va sottovalutata la presenza, in tutte le maggiori religioni, di un richiamo alla dignità della persona e al rispetto per gli altri uomini, e ai valori di equità e giustizia*».¹

L'insieme di queste regole «*ha formato il codice morale dell'umanità intera, con differenze ma ancor più forti somiglianze all'interno di ogni grande civiltà, religione, sistema morale e giuridico del mondo antico*».²

Nel mondo classico, sembra essere soprattutto il contesto religioso quello a farsi tutore dei diritti inviolabili, sacri per l'appunto.

Si pensi ad Antigone, la protagonista della tragedia sofoclea rappresentata per la prima volta ad Atene nel 442 a.C., che si appella alle leggi degli Dei per giustificare la propria disobbedienza agli ordini di Creonte, ossia al potere formale e alla legge positiva. Altresì Priamo, che in nome del rispetto per gli Dei, chiede ad Achille di lasciargli seppellire il figlio Ettore.

Sembrerebbe dunque che nell'antichità «*coloro che si sentono violati nei diritti chiedono che venga punita innanzitutto l'empietà verso gli Dei; lo stesso chiedono coloro che subiscono crudeltà, ferocia, tradimento dei patti quando i potenti di turno (Sparta, Atene, Roma) si comportano (...) in modo contrario ai diritti comuni degli uomini*».³

¹ Marcello Flores, *Storia dei Diritti Umani*, Bologna, Il Mulino, 2023, p.22.

² *Ibidem*.

³ *Ivi*, p.25.

Flores spiega ancora come, a Roma dal I sec. a.C., la parola *humanitas* collegasse imprescindibilmente l'idea di uomo a quella di comprensione, equità, mitezza e come tutto ciò avesse un connotato universale «*come (...) il destino civilizzatore di Roma*»⁴. Nonostante ciò, questi rimanevano concetti e valori legati al mondo della morale e dell'auspicabilità soprattutto da parte di chi deteneva il potere.

È interessante però notare come tali collegamenti linguistici, per l'autore, sarebbero stati preparatori per l'elaborazione di quelle strutture giuridiche sintetizzate nell'espressione diritti umani⁵.

Flores descrive l'esistenza nell'epoca classica di uno *Ius Gentium* quale insieme di norme antichissime in cui sarebbero stati enunciati alcuni doveri basilari comuni a tutti gli uomini e a tutti i popoli e che troviamo richiamato, per esempio, nell'*Ab Urbe Condita* di Livio, proprio in alcuni passaggi in cui vengono descritti comportamenti contrari alla religione o alla *pietas*.

Per Cicerone prima, Seneca e gli Stoici poi, la legge di natura era un fondamento universale della giustizia benché non potesse essere contrapposta alla legge positiva. Il suo valore risiedeva proprio nell'essere una legge superiore, eterna che doveva servire anche come metro di valutazione tra leggi giuste e leggi ingiuste.⁶

Spiega Norberto Bobbio, nel suo celebre testo *L'Età dei Diritti*, come Cicerone attribuisse alla legge naturale la funzione di «*Vetare et jubere*» ossia proibire e comandare⁷, e come da ciò si debba dedurre che la funzione primaria della legge nell'antichità fosse quella di ridurre gli spazi di libertà più che di ampliarli a favore del singolo.

Del resto afferma ancora Bobbio, tutti i primi codici di condotta, le prime norme, avevano soprattutto la funzione di proteggere il gruppo, di evitarne la disgregazione, al punto che i medesimi comandamenti, come per esempio «non uccidere» potevano non valere nei riguardi di individui appartenenti ad altri gruppi.

Per molto tempo l'individuo singolo rimase soprattutto portatore di doveri, in primis proprio quello di sottostare alla legge.

È con l'avvento del Cristianesimo che nel mondo occidentale comincia a mutare la concezione stessa dell'uomo. Per usare ancora le parole di Bobbio: «*La grande svolta ebbe inizio in Occidente dalla concezione cristiana della vita, secondo cui tutti gli uomini sono fratelli in quanto figli di Dio*», Bobbio arriva a sostenere che: «*Il giusnaturalismo (sarebbe stato) la secolarizzazione dell'etica cristiana*».⁸

⁴ M. Flores, *op. cit.*, p.26.

⁵ Cfr. M. Flores *op. cit.*, il quale cita M. Bettini, *Diritti Umani e Mondo Classico*, in M. Flores, T. Groppi, R. Pisillo (a cura di) *Diritti umani. Cultura dei diritti e dignità della persona nell'epoca della globalizzazione*, Torino, Utet, 2007, vol. I, p.400.

⁶ Cfr. M. Flores, *op. cit.*, il quale cita E. Cangelosi, tesi magistrale: *Diritti Umani e Mondo Antico*, 2008, p.97.

⁷ Norberto Bobbio, *L'Età dei Diritti*, Torino, Einaudi, 2014, p.54.

⁸ Ivi, p.57.

L'apporto del Cristianesimo alla genesi dei diritti umani è certamente ambivalente, non sono mancati momenti in cui, al richiamo alla dignità e all'universalità dei diritti, è stata alternata la loro negazione nei confronti di quanti rifiutassero l'accettazione totale dei principi della fede e della Chiesa, come rappresentato nella visione ecclesiologica di Agostino d'Ippona.

È indubbio però che il Cristianesimo delle origini, enfatizzando il concetto biblico della creazione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio, abbia creato il presupposto per rivendicarne l'uguaglianza e la dignità.

Grazie a Sant'Agostino e Tommaso d'Aquino la teoria classica della legge naturale, si arricchisce di una nuova derivazione divina assumendo un rilievo diverso.

In particolare Tommaso d'Aquino sembra esprimere un'idea di diritto naturale corrispondente a quella di ordine equo stabilito dalla natura, ma non ancora di diritti naturali innati in ogni individuo, ne è prova il fatto che i richiami alla *dignitas humana* e alla libera capacità di scelta morale dell'individuo non impedivano al Santo di legittimare la schiavitù o di interrogarsi sulla presunta inferiorità della donna.

Il XIII sec. rappresenta un momento fondamentale di evoluzione del rapporto tra diritto, potere e religione e pertanto vede il proliferare di numerose riflessioni di natura teologica, filosofica e politica.

La *Magna Carta Libertatum*, promulgata nel 1215 d.C. dal Re Giovanni Senzaterra per pacificare il conflitto con i baroni d'Inghilterra, rappresenta il primo celebre tentativo di formalizzare la titolarità di alcuni diritti e libertà a favore di alcuni specifici gruppi di individui.

*Art.39 «Nessun uomo libero sarà arrestato, imprigionato, multato, messo fuori legge, esiliato o molestato in alcun modo, né Noi useremo la forza nei suoi confronti o demanderemo di farlo ad altre persone, se non per giudizio legale dei suoi pari e per la legge del Regno».*⁹

La Carta formalizzava espressamente il principio dell'*Habeas Corpus*, ossia della intangibilità della persona se non nei casi previsti dalla legge, ma anche molti altri privilegi e diritti divenuti poi centrali nello sviluppo della moderna concezione dei diritti individuali.

Nonostante ciò rispondeva ancora alla natura personalistica dei rapporti feudali non certo a un'idea universalistica dei diritti. Afferma infatti Carlo Galli che: «*Il Carattere negoziale e pattizio del diritto e della libertà, intesi non come possesso individuale, ma come privilegio accordato a collettività e città (...) emerge con chiarezza nella Magna Carta Libertatum*».¹⁰

⁹ Il testo tradotto della *Magna Carta Libertatum* è tratto dal sito web Liuc, https://my.liuc.it/MatSup/2017/L14204/Magna_Charta.pdf, consultato il 30-01-2025.

¹⁰ Carlo Galli (a cura di), *Il Pensiero Politico Moderno*, Bologna, Il Mulino, 2017, p.48.

Il diritto quindi ancora inteso come un fatto corporativo, a favore di un gruppo ristretto, “*gli uomini liberi*” nei cui confronti venivano formalizzate garanzie e limitazioni rispetto al potere del sovrano.

La Magna Carta ha comunque rappresentato un precedente fondamentale cui poter far riferimento, soprattutto per l’aristocrazia e i parlamentari inglesi dei secoli successivi, al punto che Sir Edward Coke, giurista e politico tra i più importanti dell’età elisabettiana, durante la Prima Rivoluzione Inglese del Seicento, affermò che essa rappresentava ancora una tutela per ogni inglese nato libero.

Tra la fine del XIII sec. e la prima metà del XIV si sviluppa più compiutamente la riflessione sui diritti naturali, in particolar modo con le teorie del francescano Guglielmo Ockham, ritenuto da alcuni il padre della teoria dei diritti naturali, che seppur concessi da Dio non potevano essere oggetto di rifiuto da parte dell’individuo, il quale poteva solamente scegliere di non avvalersene.

Afferma Flores che il diritto canonico del XIII sec. arriva a portare a compimento una visione del diritto naturale capace di comprendere un settore di diritti fondati sulla «*legge morale naturale, a concepire una visione delle persone umane individuali come libere, dotate di ragione, capaci di discernimento morale e una considerazione dei legami di giustizia e carità che legano ogni individuo all’altro*».¹¹

Tutto questo avrebbe rappresentato quell’*humus preparatorio* per le grandi rivendicazioni affiorate nel XVI sec. con la Riforma Protestante, *in primis* quelle relative alla libertà di religione, uno dei primi diritti inviolabili dell’uomo ad avere avuto esplicita rivendicazione e riconoscimento e che, tutt’ora, è al centro del dibattito contemporaneo.

Le lotte portate avanti soprattutto da Protestanti e Calvinisti sono state quindi un momento storico fondamentale. Una nuova centralità cominciava ad essere rivendicata per ogni singolo individuo, soprattutto attraverso l’affermazione del principio del “libero esame” delle Sacre Scritture. Questo principio prevedeva infatti, per la prima volta, la legittimità della autonoma interpretazione della Bibbia da parte di ciascun fedele e pertanto negava la necessarietà di qualsiasi interpretazione o intermediazione da parte del clero ecclesiastico. Ciò contribuì certamente a rafforzare un’idea di uomo capace e portatore, almeno in questo, di una propria individuale libertà e al centro del proprio rapporto diretto con Dio.

La Riforma ebbe inoltre un ruolo importante per la definizione di una nuova concezione di obbedienza alla legge e sottomissione al potere e di contro del diritto di ribellione e di disobbedienza verso l’autorità venuta meno al proprio dovere, ossia rispettare la parola di Dio. Tanto Ulrico Zwingli, quanto Calvino, estenderanno questo concetto fino ad ammettere la possibilità del tirannicidio come *extrema ratio* nei confronti del sovrano reo di aver infranto il patto con Dio.

¹¹ M. Flores, *op. cit.*, p.37, il quale cita B. Tierney, *The idea of natural rights: Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150-1625*, Atlanta, Ga., Scholars Press, 1997.

Fu necessario attendere la Pace di Augusta, del 1555, per veder sancito lo *ius reformandi*, sintetizzato nell'aforisma "*cuius regio, eius religio*", che permetteva ai singoli sovrani degli stati imperiali e alle città libere di scegliere la religione da imporre nei propri territori e ai propri sudditi. La Pace di Vestfalia del 1648, oltre a porre fine alla guerra dei Trent'anni, estese poi a tutti lo *ius emigrationis*, riconoscendo ad ogni individuo il diritto di emigrare dal territorio in cui non fosse stato possibile professare pubblicamente la propria fede.

1.2 *l'età moderna*

Dobbiamo ora fare un passo indietro al 1492, anno della morte di Lorenzo il Magnifico e la fine della politica dell'equilibrio fra gli Stati Italiani, della caduta del Sultanato di Granada, ultimo baluardo arabo all'interno della penisola iberica, del Decreto dell'Alhambra emanato dai "Re cattolici" Ferdinando II d'Aragona e Isabella di Castiglia, con cui venivano espulsi dalla Spagna tutti gli ebrei che rifiutavano la conversione al cattolicesimo ma soprattutto l'anno della scoperta dell'America.

Il 1492 è pertanto l'anno che molti associano convenzionalmente all'inizio dell'Epoca Moderna. Da questo momento in poi, proprio in relazione alla conquista dei territori del nuovo continente e soprattutto all'incontro-scontro con i nativi d'America, si svilupparono in Spagna una serie di riflessioni a carattere giuridico, antropologico, filosofico ma anche politico e teologico che ruotavano intorno all'altro, il selvaggio, intorno ai suoi diritti, al suo ruolo sulla terra e persino alla sua natura o meno di uomo.

Fu soprattutto la seconda scolastica spagnola, la scuola di Salamanca, a produrre alcune delle riflessioni più importanti ma anche più spietate.

Le diverse posizioni circa l'uguaglianza o meno degli indiani d'America rispetto all'uomo europeo furono ben sintetizzate nel dibattito che si tenne, nel 1550 a Valladolid, tra Ginés de Sepulveda e Bartolomeo de Las Casas.

Il primo, convinto sostenitore dell'inferiorità innata dei nativi d'America e della necessità di una loro sottomissione e conversione forzata al Cristianesimo, si rifaceva direttamente alle dottrine Aristoteliche sulla naturale gerarchia esistente tra gli uomini, divisi dunque in liberi e schiavi per natura. La diffusione del Cristianesimo diveniva così la giustificazione teologica alla violenza e alla spietatezza perpetrata dai cristiani verso i non cristiani.

Las Casas, di contro, è stato sicuramente il maggior sostenitore di un'uguaglianza degli uomini che si rifaceva al Cristianesimo delle origini, per cui nulla giustificava la morte inflitta all'altro, neanche la presunta salvezza dell'anima che ne sarebbe derivata dalla conversione imposta ai popoli indigeni.

Infine Francisco de Vitoria, altro esponente centrale della scuola di Salamanca, e ritenuto da molti il padre del diritto internazionale, al punto da essere tutt'oggi omaggiato con una statua situata davanti l'edificio delle Nazioni Unite di New York.

Centrale nel suo pensiero fu il tema della guerra giusta dai limiti non travalicabili. La guerra giusta, nel pensiero del filosofo domenicano, si inseriva in una più ampia questione, quella dell'esistenza di un diritto naturale alla libera circolazione delle persone e delle merci che trasformava gli Stati, per la prima volta, in soggetti di diritto internazionale. I popoli erano considerati soggetti di uno *Ius Gentium* basato

su una “universale parentela” tra tutti gli esseri umani, i popoli dunque pensati come nuovi soggetti agenti e tenuti a reciproche relazioni di scambio in virtù del comune interesse. Solo l’ingiuria subita diveniva, in questa nuova ottica, giusta causa per la guerra, poiché solo nella vendetta per l’offesa risiedeva uno *ius ad bellum*.

Affiorava quindi una concezione di diritto naturale quale fondamento universale che rendeva tutti gli individui identici tra loro indipendentemente dalla fede. Ma proprio in virtù di questo universalismo le regole giuridiche e morali di una parte, ovviamente quella più forte dei conquistatori europei, potevano essere imposte a tutti ancor prima che si fosse formalmente instaurata una qualche forma di sottomissione o colonizzazione.

Nel XVII sec. la riflessione sul diritto naturale e il rapporto di quest’ultimo con la fede e la religione fa un improvviso balzo in avanti anche per merito della riflessione e dell’opera, particolarmente innovativa e coraggiosa, di un avvocato di Delft: Hugo Grotius.

Grotius, già nel 1625, teorizzò una nuova concezione dei diritti naturali come qualcosa di indipendente dall’esistenza e dalla volontà di Dio. Egli descriveva infatti un diritto comune di tutti gli uomini alla propria preservazione e al proprio benessere, da cui di contro discendeva un dovere a non compiere danno ai propri simili. Questo il comportamento collettivo che rappresentava, nella visione di Grotius, il minimo comune denominatore di tutti gli individui anche ipotizzando la non esistenza di Dio o il suo non interesse nei confronti delle faccende umane.

All’umanità dunque il diritto di servirsi, senza sostegno o ingerenza da parte religione, del proprio diritto naturale per la creazione della struttura formale e istituzionale del vivere associato e per l’elaborazione del diritto civile. Il potere istituzionale cominciava a non essere più legittimato dall’alto per volontà divina, ma era frutto della volontà collettiva.

Siamo giunti ad un punto cruciale, e infatti Samuel Pufendorf, allievo di Grotius nella «*sua opera principale il “De iure naturae et gentium”, del 1672, definiva già l’uomo come essere eticamente libero e come portatore di una dignità che lo accomuna a tutti gli altri uomini*».¹² Un’anticipazione di quel concetto di dignità dell’uomo che grazie a Kant è diventato centrale nel linguaggio contemporaneo dei diritti umani.

Il XVII sec., definito il “secolo di ferro” per il gran numero di rivolte e guerre combattute in Europa, è anche il secolo che per la prima volta, nel 1649, vede un Re, Carlo I Stuart, decapitato sulla pubblica piazza. Come si giunse a tanto?

Nel 1628, le due Camere che componevano il Parlamento Inglese ratificarono la *Petition of Right*, un importante documento che limitava i poteri del Re e affermava

¹² M. Flores, *op. cit.*, p.49, il quale cita G. Oestreich, *Storia dei diritti umani e delle libertà fondamentali* (1968), Roma-Bari, Laterza, 2007, p.53.

alcune libertà specifiche dell'individuo. In particolare venivano vietati l'imposizione di nuove tasse da parte del sovrano senza il consenso del Parlamento, l'arresto dei cittadini senza una specifica motivazione, il ricorso alla legge marziale e l'arbitraria interferenza sulla proprietà privata.

Era il preludio della guerra civile che, di lì a meno di vent'anni, sarebbe scoppiata in Gran Bretagna e passata alla storia anche come Prima Rivoluzione Inglese.

Il processo e la condanna per alto tradimento di Carlo I, decapitato il 30 gennaio del 1649, rappresentarono uno dei momenti più significativi di questa rivoluzione. Con l'inflizione della pena capitale al monarca inglese, oltre a venir meno il principio del diritto divino dei sovrani, se ne concretizzava fattualmente uno nuovo: quello della sovranità popolare.

Seguirà la dittatura di Oliver Cromwell e infine la restaurazione della monarchia nel 1660 con Carlo II, figlio di Carlo I.

Venne poi emanato nel 1679 l'*Habeas Corpus Act*, un atto con cui si estendevano a tutti gli inglesi le garanzie fondamentali in caso di arresto e detenzione già affermate dalla Magna Carta del 1215.

Nel 1689, a conclusione della Seconda Rivoluzione inglese, anche detta "Gloriosa", fu infine approvato dal Parlamento britannico il *Bill of Rights*, una nuova dichiarazione con cui, per la prima volta, furono esplicitamente sanciti i diritti del popolo inglese e si instaurava un nuovo tipo di monarchia, quella parlamentare in cui il potere del sovrano, oltre ad essere subordinato alla legge emanata dal Parlamento stesso, risultava drasticamente limitato alla sola funzione esecutiva. Nessuno dei documenti descritti finora aveva una pretesa di universalità, ma anzi si limitavano tutti a ribadire o ampliare diritti e privilegi già esistenti nei confronti dei soli cittadini inglesi o gruppi di essi.

Le riflessioni filosofiche e politiche e i dibattiti, che le tante guerre e rivoluzioni del secolo in questione avevano favorito, ebbero un impatto determinante nell'anticipare questioni fondamentali relative al vivere civile e democratico quali il suffragio universale, la sovranità popolare, l'uguaglianza di tutti i cittadini titolari pertanto dei medesimi diritti e doveri senza discriminazione alcuna, la libertà di parola e la tolleranza religiosa.

È ancora durante il XVII sec, in particolare grazie a due pensatori inglesi, Thomas Hobbes e John Locke, che si sviluppano quelle teorie contrattualistiche circa la nascita dello Stato moderno che fondavano le loro premesse sull'affermazione dell'esistenza di una legge di natura e di diritti naturali comuni a tutti gli uomini ed esistenti indipendentemente dalla volontà di un'entità superiore, dell'autorità costituita e finanche dal singolo individuo che di questi diritti era considerato titolare dalla nascita. Secondo queste teorie, i popoli e le istituzioni che li governano sarebbero nati in seguito ad un accordo, un patto, un contratto tra individui. Veniva

dunque negata ancora l'idea del potere per volontà divina a favore di un nuovo tipo di legittimazione, frutto di una scelta collettiva di tutti gli uomini che avrebbero deciso di sottomettersi ad un potere da loro stessi creato. Tutto ciò sarebbe avvenuto perché gli esseri umani, in natura liberi e titolari dei medesimi poteri e diritti, attraverso la rinuncia totale o parziale di quest'ultimi a favore di una nuova autorità politica, avrebbero cercato maggiore tutela e sicurezza per la loro stessa esistenza, per i propri beni e per i propri diritti.

Lo Stato moderno quindi, nella visione giusnaturalistica, sarebbe nato per tutelare gli individui e i loro diritti fondamentali, in particolare quello alla vita, all'integrità fisica, alla libertà, e alla proprietà soprattutto contro l'aggressione da parte di altri individui.

Tra il XVII e il XVIII sec., lo Stato, nell'emergere in Europa, assume forme diverse e, nonostante le numerose teorie a favore della limitazione dei poteri del sovrano, le esigenze dell'organizzazione statale favorirono un modello di tipo assolutistico.

Il rafforzamento del potere del sovrano e delle nuove istituzioni pubbliche non era ad ogni modo privo di limitazioni o al di sopra del diritto, ma anzi a farvi da argine erano soprattutto i diritti e i privilegi di alcuni ceti e corporazioni.

Ed è proprio nel contesto dello Stato assoluto, che tra il XVII e il XVIII sec. prende forma un pensiero nuovo, particolarmente vasto e articolato quale fu l'Illuminismo.

Immanuel Kant ne diede una delle più efficaci e fortunate definizioni descrivendolo come l'uscita dell'uomo da uno stato di minorità di cui egli stesso era responsabile.¹³

Cominciò ad emergere una visione più complessa dell'uomo, e finalmente prese sempre più slancio il ragionamento sui diritti soggettivi e sulla politica come spinta vitale per la società e per i singoli individui. Questa nuova corrente di pensiero riprendeva da Locke e dal giusnaturalismo moderno il concetto di diritti naturali innati in ciascuno, ma se ne differenziava per la particolare interpretazione e per il tentativo di renderli operanti concretamente, cercando dunque di orientare l'attività politica.

Scrivendo Spinoza già nel suo *Trattato Teologico Politico* del 1670:

«(Il fine dello Stato) non è di dominare gli uomini né di costringerli col timore e sottomettersi al diritto altrui; ma, al contrario, di liberare ciascuno dal timore, affinché possa vivere, per quanto è possibile, in sicurezza, e cioè affinché possa godere nel miglior modo del proprio naturale diritto di vivere e di agire senza danno né suo né di altri. Lo scopo dello Stato, dico, non è di convertire in

¹³ Immanuel Kant elaborò questa definizione all'interno del saggio *Risposta alla domanda: che cosa è l'Illuminismo?* pubblicato sulla rivista *Berlinische Monatsschrift*, 1784, tratto dal sito web <https://www.ousia.it/content/Sezioni/Testi/KantIlluminismo.pdf>, consultato il 18-02-2025.

bestie gli uomini dotati di ragione o di farne degli automi, ma al contrario di far sì che la loro mente e il loro corpo possano con sicurezza esercitare le loro funzioni, ed essi possano servirsi della libera ragione e non lottino l'uno contro l'altro con odio, ira o inganno, né si facciano trascinare da sentimenti iniqui. Il vero fine dello Stato è, dunque, la libertà». Cap. XX¹⁴

La libertà dell'individuo dunque come valore politico fondamentale di cui l'istituzione statale doveva farsi tutore e promotore.

Con Montesquieu comprendiamo ancora meglio il significato di libertà politica definita come la libertà di fare ciò che si «*deve volere*».

*«La legge a tutti i governi comune, per lo meno a governi moderati, e per ciò giusti, è la politica libertà che dee godere ciascun cittadino. Non è questa libertà l'assurda licenza di far ciò che altrui aggrada, ma la facoltà di fare tutto quello che dalle leggi è permesso».*¹⁵

*«La libertà politica considerata per rapporto al cittadino consiste nella sicurezza in cui si trova al coperto delle leggi: o per lo meno nell'opinione di si fatta sicurezza, la quale fa, che un cittadino non ne teme un altro».*¹⁶

Il diritto alla felicità poi è forse uno dei più innovativi tra i diritti sostenuti dagli Illuministi del Settecento:

*«Se ogni uomo tende alla felicità, ogni società si propone lo stesso scopo: è per essere felice che l'uomo vive in società. Così, la Società è un assemblaggio di uomini, riuniti dai loro bisogni, per lavorare di concerto alla loro conservazione e al loro gaudium comune». Cap.II, 1.*¹⁷

L'uguaglianza è senz'altro un'altra delle affermazioni più significative dell'Illuminismo, intesa come uguaglianza naturale degli uomini giacché accomunati dalla ragione che per Montesquieu rappresenta una legge generale che governa tutte le cose umane.

*«Poiché la natura umana è la stessa in tutti gli uomini, è chiaro che secondo il diritto naturale ciascuno debba considerare e trattare gli altri come altrettanti esseri che gli sono naturalmente uguali, ossia che sono tanto uomini quanto egli stesso».*¹⁸

L'aspetto concreto che, secondo gli Illuministi della prima generazione, realizzava questa uguaglianza tra gli uomini era quello della parità di tutti i cittadini di fronte

¹⁴ Baruch Spinoza, *Trattato Teologico Politico*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1980, p.482.

¹⁵ Charles-Louis Montesquieu, *Lo Spirito delle Leggi*, Firenze, 1821, Vol. 1, p.XXXIII, tratto dal sito web https://archive.org/details/bub_gb_J67lFeAtpNOC/page/n39/mode/2up?view=theater, consultato l'11-04-2025.

¹⁶ *Ibidem*

¹⁷ Paul-Henri Thiry D'Holbach, *Il sistema sociale*, Ebook, editore Youcanprint, 2024, p. 363.

¹⁸ Louis de Jacourt, *Uguaglianza naturale in Enciclopedia o Dizionario ragionato delle scienze, delle arti o dei mestieri*, citazione tratta dal sito web Wikipedia <https://it.wikipedia.org/wiki/Encyclop%C3%A9die#Citazioni>, consultato il 18-02-2025.

alla legge ma non necessariamente sul piano sociale o politico, pertanto, non prevedeva un uguale accesso di tutti alla ricchezza o al possesso di beni materiali né ad una democratica possibilità per ogni individuo di partecipare attivamente alla vita politica.

Il pensiero illuminista, con la sua nuova elaborazione dei diritti soggettivi di stampo giusnaturalistico e la sempre più forte affermazione dell'uguaglianza almeno formale degli uomini davanti alla legge, ha avuto un'influenza evidente in due documenti giuridici determinanti del XVIII sec quali: la *Dichiarazione di Indipendenza degli Stati Uniti D'America* del 4 luglio del 1776 e la *Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino*, emanata il 26 agosto del 1789 e tutt'oggi richiamata e integrata dal preambolo dell'attuale Costituzione francese del 1958.

Entrambe queste due Dichiarazioni statuiscono la titolarità da parte degli uomini, riconosciuti come tutti uguali tra loro, di un bagaglio di diritti naturali, inalienabili e sacri. Questi diritti sono identificati in quello alla vita, alla libertà, al perseguimento della felicità, nel diritto alla proprietà e alla sicurezza ma anche alla ribellione con il venir meno del consenso da parte dei governati nei confronti dei governanti.

Come spiegato da Antonio Cassese nel suo testo "*I Diritti Umani Oggi*", le Dichiarazioni Americana e Francese delineavano una nuova concezione di società formata da individui liberi ed uguali tra loro, sottomessi esclusivamente alla legge, che doveva essere espressione della volontà generale. Anche le istituzioni pubbliche dovevano esistere in funzione dei diritti degli individui e del bene collettivo, il diritto di opporsi e di esercitare la sovranità rimaneva una prerogativa inviolabile dei cittadini.

La legge, espressione del popolo, rappresentava il limite a qualsiasi abuso da parte del potere politico. Ma come ancora evidenziato da Cassese, in nessuna delle due dichiarazioni del Settecento erano indicati i criteri di ispirazione e applicazione cui le leggi avrebbero dovuto conformarsi. In altre parole, ampi margini interpretativi e attuativi venivano lasciati al legislatore del tempo e al potere esecutivo affinché fosse realmente garantita la tutela dei diritti individuali.

Inoltre le due Dichiarazioni erano espressione delle idee e della società dei loro tempi, e pertanto prevedevano come soggetti dei diritti in esse affermati solo quelli di sesso maschile, lasciandone escluse le donne e altre intere categorie di individui.

Se da una parte andava sempre più emergendo il concetto di cittadino e di cittadinanza, dall'altra il riconoscimento dell'individuo sul piano internazionale non era ancora contemplato, neanche da quegli autori come Kant che già riconoscevano l'importanza centrale dell'uomo e della sua dignità nell'ambito della società e della politica interna.

Il concetto di dignità dell'uomo elaborato da Kant ha avuto una importanza centrale in tutta l'elaborazione contemporanea dei diritti umani. Egli descrive la dignità come valore intrinseco dell'essere umano, dato dall'inesistenza di qualcosa di

equivalente o di sostituibile ad esso, giacché ciò che per Kant distingue l'essere umano dagli altri animali è la sua capacità di far uso di una ragione moralmente pratica che dovrebbe sempre guidare la sua azione e che lo pone così al di sopra di tutte le altre creature.

Come spiegato da Enrico Graziani, nel suo saggio “*Dignità umana in discussione: prospettive giusfilosofiche e dibattiti teorici*”, il termine dignità dal latino *dignus-dignitas* è un derivato del termine greco “*ἀξιος*” che significa per l'appunto meritevole, degno e rappresenta un'affermazione che non necessita di dimostrazioni, «una verità di per sé evidente e implicita».¹⁹ Spiega ancora Graziani come già Cicerone nel “*De Officiis*” avesse teorizzato puntualmente due caratteristiche dell'uomo: una comune a tutti, in quanto dotati di un'eccellenza che consiste nella capacità di far uso della ragione umana e che ci pone al di sopra delle bestie, in una posizione *universale* di superiorità gerarchica e una individuale, di tipo *particolaristico* che fa derivare dalle singole azioni compiute dall'uomo, per il conseguimento del bene comune, il suo valore e la sua dignità.

Questa visione dell'uomo e della sua dignità sarà espressamente richiamata dalla Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo, adottata con la risoluzione 217 A dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite il 10 dicembre 1948.

¹⁹ Enrico Graziani, *Dignità umana in discussione: prospettive giusfilosofiche e dibattiti teorici* in *Dignità Prismatica*, a cura di E. Graziani, V. Ferrari e C. San Mauro, Roma, Edizioni Nuova Cultura, 2021, V.1, p.15

1.3 *la dichiarazione universale dei diritti umani del 1948*

Durante la Seconda Guerra Mondiale, si era diffusa l'idea che la causa della guerra risiedesse nel completo dispregio dei diritti e delle libertà umane manifestato dalla Germania nazista e dai suoi alleati e che i percorsi di tutela della pace e dei diritti stessi non fossero scindibili.

La Conferenza di San Francisco del 1945, cui presero parte 50 Stati tra cui i quattro promotori: Stati Uniti, Unione Sovietica, Gran Bretagna e Cina, determinò la fondazione di una nuova organizzazione intergovernativa: l'Organizzazione delle Nazioni Unite approvandone lo statuto noto anche come *Carta dell'ONU*.

Tra gli scopi espressamente previsti dal documento istitutivo vi era anche quello della tutela dei diritti umani a livello universale, considerato però ancora un obiettivo sussidiario e funzionale rispetto allo scopo principale del mantenimento della pace.

Durante la conferenza emersero tre schieramenti, quello dei paesi latino americani insieme con India e alcuni stati occidentali, quello dei principali paesi occidentali e un terzo blocco formato dai paesi socialisti e guidato dall'Unione Sovietica.

Si delinearono rapidamente posizioni contrastanti fra i tre gruppi, e infatti nella Carta non venne inserito un elenco di diritti che l'organizzazione si prefiggeva di tutelare, né veniva mai esplicitamente enunciato il contenuto degli stessi. Si palesava già, in tutta la sua forza, la riluttanza di molti Stati ad accettare interferenze da parte dell'Organizzazione delle Nazioni Unite rispetto alla sovranità esercitata nei confronti dei rispettivi cittadini.

L'Assemblea Generale delle Nazioni Unite si impegnò a redigere un catalogo dei diritti fondamentali che potesse essere accolto da tutte le Nazioni membri dell'organizzazione. Le differenze da conciliare erano numerosissime e bisognava dunque individuare un punto di incontro sia sulla scelta di quei diritti umani da ritenere universali sia sulla visione dei rapporti tra Stati e cittadini.

La Commissione dei Diritti Umani, creata all'uopo e composta dai rappresentanti di tutti gli schieramenti presenti all'interno dell'Assemblea Generale, sotto la guida di Eleanor Roosevelt, vedova del Presidente, delegata degli Stati Uniti presso le Nazioni Unite, elaborò il documento che divenne poi *la Dichiarazione Universale dei Diritti Umani* del 1948.

Le divergenze circa la natura giuridica da riconoscere all'atto, emersero durante i lavori preparatori, portando ad una soluzione di compromesso che prevedeva la redazione di due distinti documenti, la Dichiarazione Universale prima, con natura non vincolante per gli Stati ed un secondo documento, una Convenzione, con natura di vero e proprio trattato internazionale vincolante per tutti gli Stati che avessero deciso di ratificarlo.

Durante il dibattito, ancora una volta emersero diverse posizioni ideologiche, ma lo scontro si polarizzò tra Occidente ed Europa socialista. Scrive Cassese «*La discussione che si dipanò alle Nazioni Unite fu in tutto e per tutto un pezzo di guerra fredda*»²⁰.

Il testo finale della Dichiarazione risentì molto dell'impronta liberale di alcuni degli otto paesi che avevano composto il Comitato di redazione, ossia: Francia, Gran Bretagna, Stati Uniti, Canada, Australia, Cile, Libano, URSS, ma come affermato da Cassese «*essa è il frutto di più ideologie: il punto di incontro e raccordo di concezioni diverse dell'uomo e della società*».²¹

Il famoso giurista francese, premio Nobel per la Pace nel 1968, René Samuel Cassin, che si occupò della stesura della prima bozza, nell'illustrare la versione definitiva ai delegati dell'Assemblea Generale, paragonò la Dichiarazione alla facciata di un tempio le cui parti sono tutte essenziali e interdipendenti tra loro.

Nello specifico: il basamento, che costituisce la gradinata con cui è possibile accedere al tempio stesso, è formato dal preambolo della Dichiarazione. Esso esordisce affermando «*il riconoscimento della dignità di tutti i membri della famiglia umana e dei diritti individuali, uguali e inalienabili per tutti, quale fondamento della libertà, della giustizia e della pace nel mondo*».²²

Ancora nel preambolo, viene affermata come indispensabile la protezione giuridica che deve essere garantita ai diritti umani onde evitare che gli uomini siano costretti a ricorrere alla ribellione come estrema ratio contro la tirannia e l'oppressione. Fin da questa prima parte della Dichiarazione emerge la forte matrice giusnaturalistica che i paesi occidentali vollero imprimere alla stessa e non è difficile scorgere la prima di diverse similitudini con le Dichiarazioni del '700.

Si potrebbe addirittura ipotizzare un legame tra *La Carta dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino* del 1789, là dove affermava che «*l'ignoranza, l'oblio, o il disprezzo dei diritti dell'uomo sono le uniche cause delle sciagure pubbliche e della corruzione dei governi*» e la Dichiarazione del 1948 là dove nel preambolo ribadisce come «*il disconoscimento e il disprezzo dei diritti umani hanno portato atti di barbarie che offendono la coscienza dell'umanità*».

A differenza della Dichiarazione Francese e di quella Americana manca qualsiasi riferimento a un'Entità Superiore quale fonte dei diritti individuali o guida nel loro riconoscimento, così come il diritto alla ribellione, tipico della visione giusnaturalistica e fortemente voluto in fase di elaborazione della Dichiarazione dal blocco dei paesi socialisti, viene appena accennato.

Gli artt.1-2 rappresentano la base che da sostegno e stabilità ai 4 pilastri del tempio e statuiscono che «*tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti*» e che la

²⁰ Antonio Cassese, *I Diritti Umani Oggi*, Roma-Bari, La Terza, 2005, VI ed., p.33.

²¹ A. Cassese, *op. cit.*, pag. 37.

²² Testo tratto dal sito Hocr https://www.ohchr.org/sites/default/files/UDHR/Documents/UDHR_Translations/itn.pdf, consultato il 30-01-2025.

loro azione deve essere guidata da uno spirito di fratellanza. Ritroviamo qui formalizzato il fondamentale concetto rousseauiano secondo cui gli uomini fin dal momento della nascita sono uguali tra loro e titolari in ugual modo di diritti preesistenti allo Stato stesso.

Il primo pilastro (artt.3-11) ricomprende i diritti e le libertà individuali, quindi il diritto alla vita, alla libertà e alla sicurezza della persona.

Il secondo pilastro (artt.12-17) è formato dagli articoli sui diritti civili quali il diritto alla riservatezza, il diritto di sposarsi e di movimento entro e fuori lo Stato di appartenenza, il diritto di proprietà, il diritto alla cittadinanza.

Il terzo pilastro (artt.18-21) contiene quegli articoli che sanciscono la libertà di pensiero, di religione e di associazione o meglio i diritti politici tra cui anche il diritto all'elettorato attivo e passivo, il diritto di accesso ai pubblici incarichi e soprattutto viene ribadita all'art.21 che il fondamento dell'autorità di governo risiede nella volontà popolare.

Il quarto pilastro (artt. 22-27) è composto dai diritti economici, sociali e culturali e per tanto pone le linee guida per la disciplina dei rapporti di lavoro e di produzione, quali il diritto al lavoro, ad una equa retribuzione e al riposo, il diritto all'assistenza previdenziale e all'istruzione oltre che di partecipazione alla vita culturale della comunità.

In questo pilastro è possibile scorgere la visione statualistica ispirata dal blocco socialista. L'uomo, secondo questa matrice ideologica, non viene considerato come entità a sé stante e priva di un contesto sociale che lo circonda.

Già in alcuni articoli precedenti si dava spazio e riconoscimento anche all'unità familiare (artt.12 e 16 par.3), ancor di più in questo blocco l'uomo viene preso in considerazione in quanto *«membro della società»* e per tanto come avente *«diritto alla sicurezza sociale, nonché alla realizzazione attraverso lo sforzo nazionale e alla cooperazione internazionale ed in rapporto con l'organizzazione e le risorse di ogni Stato, dei diritti economici, sociali, e culturali indispensabili alla sua dignità e al libero sviluppo della sua personalità»*.

Viene così riassunta tutta la filosofia della matrice statualistica che è alla base dell'inserimento nella Dichiarazione dei diritti economici, sociali e culturali.

Il frontone del tempio è costituito dagli artt. 28, 29 e 30. Questi articoli enunciano disposizioni generali riguardanti la realizzazione dei diritti universali. L'art.29 è di particolare interesse giacché prevede l'esistenza di doveri del singolo nei confronti della comunità, e poi di eventuali limitazioni nell'esercizio dei diritti e delle libertà affinché siano garantiti i diritti di ciascuno, o *«per soddisfare le giuste esigenze della morale, dell'ordine pubblico e del benessere generale in una società democratica»*. Specifica ancora l'articolo che le eventuali limitazioni devono essere sempre e solo previste dalla legge, previsione questa che rimanda il compito di definire l'attuazione concreta della tutela dei diritti universali agli ordinamenti nazionali.

Anche in queste previsioni è possibile leggere la matrice statualistica di stampo socialista che ha influenzato la Dichiarazione.

Infine lo stesso l'articolo stabilisce che l'esercizio delle libertà non deve essere mai contrario ai fini delle Nazioni Unite.

L'articolo 30 ribadisce un ultimo concetto, ossia che nulla di quanto previsto dalla Dichiarazione può essere interpretato o utilizzato per distruggere i diritti e le libertà sanciti dalla Dichiarazione stessa e quindi favorire il ritorno di regimi antidemocratici e liberticidi.

Vi è infine un'ultima matrice che si può leggere tra le righe della Dichiarazione Universale: quella nazionalista. Quest'ultima diede voce al timore di una possibile riduzione della sovranità per gli Stati firmatari o addirittura di eccessivo sostegno a forze potenzialmente eversive. Si espresse mediante il respingimento di molti degli emendamenti richiesti dall'URSS quale il diritto di petizione, una più definita formulazione del diritto di ribellione, e il riconoscimento dei diritti delle minoranze. Il paradigma nazionalistico può inoltre essere letto nella scelta di non riconoscere valore giuridico vincolante alla Dichiarazione che fu per tanto accolta come una promessa reciproca di valore esclusivamente etico e politico o coerentemente con quanto sancito nel preambolo *«come ideale comune da raggiungersi da tutti i popoli e da tutte le Nazioni»*.

1.4 universalità e relativismo

Eleanor Roosevelt parlò della Dichiarazione Universale dei Diritti Umani come della Magna Carta internazionale dell'intera umanità anche se come già anticipato, la Dichiarazione non fu pensata per essere formalmente vincolante e può essere tuttora considerata come un'enunciazione di principi rivolta a tutti gli Stati. René Samuel Cassin, affermò: «(La Dichiarazione) è il vessillo di tutti coloro che sono vittime di persecuzione e abusi di ogni genere. È la sintesi dei principi etici e delle civiltà del nostro tempo e, in quanto tale, si eleva come un monumento perenne che domina le Costituzioni nazionali (...). Ora possediamo una leva capace di sollevare e alleviare il peso dell'oppressione e dell'iniquità: impariamo a servircene! La Dichiarazione impegna la responsabilità delle nazioni e degli individui, uno per uno». ²³

È evidente che nelle intenzioni dei promotori della carta del 1948, al di là della sua valenza giuridica, l'idea dell'universalità dei diritti umani era dominante. Questo concetto di universalità è ben espresso da Alessandro Floris nell'introduzione del suo libro *Islam e Diritti Umani* con queste parole: «cosa rappresentano “i diritti dell'uomo” se non il tentativo di creare un sistema di norme il più vicino possibile al concetto di “giustizia”? Proprio per rendere giustizia al di là dei confini, delle culture e delle legislazioni nazionali è sorta questa “legge universale” che risponde a uno dei più profondi desideri dell'uomo: quello di creare un sistema nel quale un'ingiustizia sia percepita come tale e perseguita come delitto in ogni più remoto angolo del pianeta all'interno dei più disparati ordinamenti giuridici particolari». ²⁴

Con il passare del tempo, il fiorire di nuove carte dei diritti portatrici di visioni diverse dell'essere umano e del suo ruolo sulla terra, e quindi anche dei diritti di cui egli è titolare, ha fatto sì che la presunta universalità e il dibattito sul fondamento assoluto dei diritti stessi si arricchissero di nuove interpretazioni.

Bobbio nel primo saggio contenuto nella sua famosa raccolta *L'Età dei Diritti* ²⁵ avverte immediatamente di come sia illusoria la ricerca del fondamento ultimo poiché manca prima di tutto una affermazione univoca di cosa siano i diritti umani. Ogni tentativo di cristallizzarne una definizione ha prodotto risultati tautologici o che aggiungono termini di valore che in quanto tali possono variare in base al soggetto chiamato ad interpretare. Del resto, spiega ancora Bobbio, i diritti umani sono «una classe variabile» che può mutare nel tempo, e difatti muta in funzione di numerose circostanze come per esempio le condizioni storico-politiche. Proprio ciò proverebbe per l'autore che «non vi sono diritti per loro natura fondamentali. Ciò che sembra fondamentale in un'epoca storica e in una determinata civiltà, non è fondamentale in altre culture». ²⁶

²³ René Cassin, *How the Charter of Human Rights was born*, pag. 6, In: *The UNESCO Courier: a window open on the world*, XXI, 1, pag. 3-6. Dal sito Unesco <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000078234>, consultato il 10-02-2025.

²⁴ Alessandro Floris, *Islam e Diritti Umani*, Roma, 2002, Aracne, p.5

²⁵ N. Bobbio, *op. cit.*, pp.5-16

²⁶ N. Bobbio, *op. cit.*, p.9.

Se dunque i diritti sono relativi non è possibile rintracciarne un fondamento assoluto che ne supporti l'idea dell'universalità, mentre la pluralità di culture, religioni e moralità è un dato di fatto oggettivo.

Nel medesimo scritto Bobbio invita a non temere il relativismo, poiché proprio la legittimazione accordata alla pluralità di istanze e visioni è la base su cui si sono affermati alcuni dei primi e più importanti diritti umani, come quello alla libertà di religione o di pensiero.

L'autore sottolinea come la categoria dei diritti dell'uomo, oltre che di difficile definizione, sia anche molto eterogenea. Ciò comporta che sono ben pochi i diritti ritenuti fondamentali che non entrano in concorrenza o contrasto con altri diritti ritenuti altrettanto essenziali, costringendo in determinate circostanze ad una scelta tra gli uni o gli altri. L'affermazione e la tutela di un diritto può comportare pertanto la rinuncia ad un altro diritto, fino al caso estremo dell'antinomia. Se due diritti possono entrare in antinomia tra di loro, non può dunque esistere un fondamento assoluto su cui basare l'esistenza di entrambi.

Pertanto il problema fondamentale che riguarda i diritti umani oggi, non sarebbe più quello di *giustificarli* sulla base di un fondamento assoluto, a suo avviso, impossibile da rinvenire, quanto quello di proteggere quelli ritenuti essenziali in virtù di una pluralità di «*fondamenti possibili*».

Nonostante queste posizioni espresse nella prima metà degli anni '60, pochi anni dopo, in un altro suo scritto, Bobbio sosteneva come risolto il problema del fondamento dei diritti proprio grazie alla Dichiarazione Universale del 1948, giacché nella stessa era contenuto l'unico fondamento assoluto possibile per un “*sistema di valori*”: «*il consenso generale circa la sua validità*»²⁷ che è sì un fondamento storico, quindi relativo e mutabile, ma fattualmente verificabile. Del resto spiega l'autore vi sono solo tre modi di fondare i valori.

Il primo è la loro deducibilità da un fattore obiettivo e costante come si è creduto potesse essere la natura umana. Se la natura umana fosse veramente costante e immutabile e realmente conoscibile questo ci garantirebbe la più forte garanzia di universalità, ma così non è, e nei secoli essa è stata interpretata nei modi più diversi.

Un altro modo potrebbe essere «*l'appello all'evidenza*», ma anche l'evidenza è un concetto facilmente relativizzabile. Qualunque valore affermato come evidente è facilmente confutabile se sottoposto all'analisi storica.

Non resta dunque che il terzo criterio, quello del consenso, non più un fondamento oggettivo dunque ma intersoggettivo.

La Dichiarazione Universale, grazie al consenso manifestato dai 48 Stati che l'approvarono, ha rappresentato per molto tempo la più grande espressione di consenso generale rispetto a un determinato sistema di valori che è così divenuto positivo e universale.

²⁷ N. Bobbio, *op. cit.*, p.18.

Ciò non toglie il carattere storico dei diritti in essa contenuti, ossia di aderenza alle istanze e alle problematiche del tempo e della società che li ha sanciti e proprio il carattere storico e contingente dei diritti in essa riconosciuti fa sì che la comunità internazionale si trovi costantemente di fronte a due problemi, quello di adeguarne il catalogo e quello di garantirvi adeguata protezione.

Anche il criterio del consenso diffuso è, a mio avviso, debole e inaffidabile, per la mutabilità di quest'ultimo. *Il consenso può venir meno o essere facilmente manipolato, e nelle sue manifestazioni concrete può persino diventare oggetto di trattativa e scambio.* Si pensi alla posizione assunta dalla Grecia nel 2017, quando nell'ambito del Consiglio per i diritti umani istituito in sede ONU, si rifiutò di votare una risoluzione definendo i riferimenti in essa contenuti alla Cina "sterili critiche". Non sono un segreto gli investimenti cinesi sul Pireo e sulle infrastrutture ferroviarie relative a quest'ultimo²⁸ e di conseguenza le importanti relazioni politiche ed economiche tra i due paesi.

Si deve considerare inoltre che la Dichiarazione del 1948 non entra mai nel merito degli ordinamenti e degli assetti politico istituzionali dei singoli Stati. Come affermato da Cassese «*Ogni paese è libero di decidere come realizzare l'autogoverno*».²⁹

Si chiede dunque questi se i parametri e i precetti della Dichiarazione e dei due Patti che ad essa seguirono nel 1966³⁰, siano effettivamente intesi e attuati in tutto il mondo nella stessa maniera o vi siano differenze maggiori di quelle che la Dichiarazione stessa aspirava a consentire.

In maniera estremamente *tranchant* Cassese afferma che «*l'universalità è per ora un mito. Esistono anzitutto profonde divergenze nella concezione filosofica dei diritti umani. I paesi occidentali sono ancora tenacemente legati a una visione giusnaturalistica*» ma sono molti i paesi in cui i diritti non preesistono allo Stato ma devono essere da questi riconosciuti.

Proprio la matrice giusnaturalistica predominante nella Dichiarazione del 1948 ne avrebbe sfavorito l'universalità, soprattutto quando, negli anni '60, i paesi di nuova indipendenza, che non avevano partecipato all'elaborazione del diritto internazionale prodotto fino ad allora, ne hanno cominciato a contestare la validità a favore di un approccio relativista.

La principale di queste contestazioni era per l'appunto legata al concetto di valore intrinseco, innato dell'uomo. Tale valore, secondo questi Stati dovrebbe essere «*modulato a seconda del contesto culturale in cui l'individuo è inserito*»³¹.

La pretesa universalità dei bisogni e quindi della natura umana si è scontrata con quelle culture per cui le differenze tra individui sono importanti quanto le loro

²⁸ Cfr. Paolo Sellari, *Scenari Eurasiatici. Le Vie della Seta e la proiezione imperiale cinese*, Roma, 2020, Edizioni Nuova Cultura, pp.100-104.

²⁹ A. Cassese, *op. cit.*, p.61.

³⁰ Nel 1966, l'Assemblea Generale dell'ONU ha adottato il Patto relativo ai diritti economici, sociali e culturali (Patto I, RS 0.103.1) e il Patto relativo ai diritti civili e politici (Patto II, RS 0.103.2).

³¹ A. Cassese, *op. cit.*, p.65.

similitudini e soprattutto per le quali una sofferenza può essere “culturalmente” giustificata.³² Questa è la tesi della c.d. “Obiezione culturale”, in base alla quale veniva sostenuta la necessità di interpretare e applicare i principi relativi alla tutela universale dei diritti umani in maniera non univoca ma tenendo conto dei diversi sistemi valoriali espressi da culture diverse. Teoria per la quale i vincoli culturali potrebbe avere la meglio su quelli logici.

Si può dunque conciliare l’idea di universalità dei diritti umani, con il pluralismo culturale e morale?

Non ci sono risposte univoche, e i punti di incontro tra visioni culturali, religiose e giuridiche diverse spesso sono troppo pochi. Cassese arriva ad interrogarsi sull’opportunità o meno di insistere sulla ricerca di una configurazione universalmente valida dei diritti umani preoccupato che tale ricerca possa trasformarsi in una forma di «*imperialismo culturale*» dell’Occidente. Sembra piuttosto voler aderire alla soluzione proposta da Michael Ignatieff: la ricerca di un «*universalismo minimalista, cioè di un insieme di precetti minimi, in grado di essere compatibili con un’ampia varietà di modi di vivere e di pensare*».

Aggiunge però che «le colonne d’Ercole» di questa universalità minimalista «*sarebbero rappresentate dal consenso della vittima*» oltre il quale non bisognerebbe spingersi a meno che non siano in pericolo l’incolumità fisica o la vita dell’individuo. “Il consenso della vittima”, un vero e proprio ossimoro, prima ancora concettuale che linguistico, che ci deve portare a chiederci fino a che punto possiamo relativizzare, dove è il limite oltre il quale si deve avere il coraggio di esprimere un giudizio di valore nei termini assoluti del giusto o sbagliato, dell’umano o disumano?

Cassese parla di accordo tra vittima e attivisti dei diritti umani circa l’imminenza o l’avvenuta violazione dei diritti. Ma non tutte le violazioni sono necessariamente percepite o comprese come tali, non per questo non sono violazioni non necessitanti di una reazione.

Daniele Anselmo, sottolinea un altro aspetto dell’universalità che deve essere considerato: quello del suo rapporto con le visioni dell’esistenza comprensive dell’esperienza religiosa, quindi con le concezioni di quei popoli e di quelle nazioni che pongono al centro della propria esistenza la religione o meglio un approccio religioso alla vita, come i musulmani.

La società musulmana, infatti, non è una società pienamente secolarizzata e la religione, occupa uno spazio fondamentale nella vita pubblica e privata dei cittadini.

Anselmo afferma che «*Il riduzionismo pratico bobbiano, secondo cui oggi interessa maggiormente "proteggere" piuttosto che "giustificare" i diritti umani è sicuramente incompleto*».³³

Non nega il ruolo fondamentale che la protezione dei diritti umani deve oggi rivestire nell’agenda politica internazionale e nell’ambito del dibattito sui diritti

³² Cfr, Michael Freeden, *Ideologia*, Torino, 2008, Codice edizioni, p. 73

³³ Daniele Anselmo, *Shari’a e Diritti Umani*, Torino, Giappichelli, 2007, p.17.

umani, ma fa notare altresì che, «nella maggior parte dei casi, le violazioni dei diritti umani vengono poste in essere da coloro (individui, gruppi o Stati) che non credono in questi diritti, in quanto essi non appartengono alla propria tradizione culturale. Molte violazioni dei diritti umani, infatti, vengono giustificate sulla base di motivazioni morali o sulla base di antropologie differenti rispetto a quella sottesa ad una concezione occidentale dei diritti. Se asseriamo, quindi, che i diritti umani sono universali, dobbiamo rispondere anche ad un'altra domanda: i diritti di quale uomo sono universali?»

Secondo l'autore nel dibattito sull'universalità dei diritti umani non sono state prese sufficientemente in considerazione concezioni dell'uomo diverse da quella dominante in Occidente, e questo poteva non rappresentare un grande limite fintanto che la discussione si è concentrata sui diritti individuali o civili. Oggi altri tipi di diritti hanno assunto un'importanza fondamentale, come quelli sociali o "culturali", «i diritti non sono più solo il rimedio dato all'individuo per "difendersi" dalla propria comunità di appartenenza, sono anche i mezzi attribuitigli per svilupparsi all'interno di quella comunità.»

Afferma dunque Anselmo che non vi è mai stata una sola concezione dell'uomo da sottendere a quella di diritti umani. Pertanto non si può più prendere in considerazione l'individuo estraniandolo da quei fattori che ne determinano, in un determinato momento, la sua "esistenza" e la sua "dignità".

La presunta universalità dei diritti umani è un'aspirazione entrata in crisi rapidamente nei decenni immediatamente successivi all'emanazione della Dichiarazione Universale del 1948 ma questo non ha sicuramente causato uno svilimento dell'importanza riconosciuta al tema e alla tutela che ad essi deve essere garantita. Questo cambio di paradigma ha prodotto però una sorta di "regionalizzazione" delle visioni, dell'interpretazione e della tutela apprestata ai diritti che si è espressa attraverso l'emanazione di numerose nuove carte dei diritti umani.

Capitolo 2: i diritti umani nella visione islamica

2.1 *le fonti del diritto nell'islam e la questione dell'interpretazione*

Il dibattito sull'universalità dei diritti dell'uomo all'interno dei paesi musulmani e più in generale nel mondo islamico è iniziato contestualmente all'emanazione della Dichiarazione Universale da parte dell'Assemblea Generale delle Nazioni Unite.

Nel 1948, dei 58 Stati che di essa facevano parte, solo 6 erano paesi arabo-islamici: l'Arabia Saudita, l'Egitto, l'Iraq, il Libano, la Siria e lo Yemen, a cui si aggiungevano 4 paesi non arabi ma a maggioranza musulmana: Afghanistan, Iran, Pakistan, Turchia. Non erano presenti 16 dei 22 membri della Lega Araba³⁴, né 42 dei 57 attuali membri della Conferenza Islamica.³⁵ Questa discrepanza numerica non poté non avere conseguenze sulla pretesa "universalità" della Dichiarazione del 1948.

L'Arabia Saudita fu uno degli 8 paesi che, astenendosi al momento della votazione finale, non sottoscrisse la carta, ritenendola incompatibile con i principi dell'Islam. Già nell'ambito dell'Assemblea Generale c'era stata una contrapposizione netta tra il delegato Saudita e quello Pakistano.

Il rappresentante del Regno dell'Arabia Saudita, sosteneva la superiorità della Sharia anche detta Legge Islamica³⁶, giacché di derivazione divina, rispetto a qualsiasi atto puramente umano quindi anche rispetto alla Dichiarazione delle Nazioni Unite. Contestava inoltre che nell'elaborazione della Dichiarazione era stata esclusa qualsiasi considerazione della tradizione islamica a favore esclusivamente di quella occidentale.

Il rappresentante del Pakistan, al contrario, espresse una posizione più liberale, cercando di sostenere la compatibilità dell'Islam con le istanze di una società moderna.

L'Egitto e altri paesi arabi, pur scegliendo di votare a favore, espressero delle perplessità su alcuni articoli della Dichiarazione, in particolare quello che sanciva la libertà di religione e di coscienza (art.18) e quello che tutelava la libertà del matrimonio anche indipendentemente dall'appartenenza religiosa (art.16) ritenuti incompatibili con i precetti della Sharia.

Il problema che veniva sollevato era innanzi tutto di carattere religioso e per tanto di difficile soluzione. Questo perché in molti paesi islamici la religione trova tuttora la sua espressione concreta negli ordinamenti sociali e giuridici e di contro le questioni politiche e giuridiche trovano legittimazione nell'aderenza al dogma

³⁴ La Lega Araba è un'organizzazione internazionale di stati arabi, istituita al Cairo nel 1945, con lo scopo di rafforzare i rapporti tra gli stati aderenti.

³⁵ L'Organizzazione della Conferenza Islamica è un'organizzazione internazionale, costituita a Rabat nel 1969, con lo scopo di favorire gli interessi e lo sviluppo delle popolazioni musulmane nel mondo. È stata rinominata Organizzazione della Cooperazione Islamica (O.C.I.).

³⁶ Per chiarezza espositiva anticipiamo qui che trattasi del vasto corpo del diritto islamico.

religioso. Per quanto riguarda il riconoscimento e la tutela dei diritti umani tutto ciò crea un problema che è anche di natura giuridica, legato all'identificazione delle fonti del diritto e alla gerarchia di quest'ultime.

Nell'Islam le fonti della teologia e della Sharia, quindi della Legge Islamica, vengono a coincidere e sono le seguenti:

il *Corano*: la parola letterale di Dio. Il testo, dettato dall'Arcangelo Gabriele al Profeta Maometto in un arco temporale che va dal 610 al 632 d.C. che, secondo la teologia islamica, consisterebbe in una vera e propria trascrizione letterale, è pertanto la fonte principale. Maometto, descritto in questo testo come "un uomo come gli altri", è espressamente indicato come messaggero della volontà di Dio per l'organizzazione degli uomini e come "*esempio buono*". Da ciò comprendiamo meglio la seconda fonte giuridica, "l'imitazione di Maometto" detta *Sunna*.

Sunna letteralmente significa "modo di fare" ed è l'insieme del contegno del Profeta, ossia dei suoi detti, dei suoi silenzi e delle sue azioni, così come narrato dalla tradizione trascritta negli *Hadith*³⁷. In essa sarebbero ricompresi anche i comportamenti dei Compagni del Profeta e dei personaggi più importanti del primo periodo dell'Islam. Rispetto a questa fonte si pone però un problema di attendibilità, essendo stata codificata solo alcuni secoli dopo la morte di Maometto. La veridicità dei racconti è valutata in base al numero di coloro che hanno contribuito a tramandarne la tradizione e alla loro autorevolezza.

Seguono poi altre due fonti che non sono di derivazione divina ma di natura umana: l'*Ijma*, ossia il consenso dei teologi o dei giurisperiti intesi come rappresentanti della comunità musulmana. L'*Ijma* rappresenta quindi il consenso della comunità su questioni di fede, etiche o di *fiqh* ossia diritto, che si è formato per espressa volontà della comunità stratificandosi nel tempo. Per alcuni filosofi essa sarebbe la maggiore fonte del diritto, in grado di risolvere tutti i problemi concernenti la religione grazie alla rettitudine del consenso unanime della comunità garantita da Dio. L'*Ijma*, proprio perché non direttamente rivelata, non è immutabile e pertanto consente al diritto religioso di evolvere.

Afferma Anselmo «*Il consenso può essere considerato il cuore pulsante del diritto musulmano in quanto ogni modernizzazione può passare da esso e tutto ciò che passa da esso diviene Legge, pertanto diviene obbligatorio*».³⁸ Serve inoltre a garantire l'autenticità del Corano e della Sunna e ne determina la corretta interpretazione dando coerenza e unità all'ordinamento giuridico.

La seconda e ultima fonte è il *Qijas*: il ragionamento analogico che i dotti sono chiamati ad esercitare quando manca qualunque altra indicazione chiara. Attraverso

³⁷ Letteralmente "racconto", trattasi di singoli aneddoti di alcune righe sulla vita di Maometto.

³⁸ D. Anselmo, *op. cit.* p.71.

il *Qijas*, nel caso di un vuoto normativo, gli studiosi possono applicare una norma ad una fattispecie diversa rispetto a quella per cui era stata originariamente pensata.

È questa la fonte più controversa ed osteggiata, per il timore che possa portare divergenze e disgregazione all'interno della comunità musulmana ma anche per la difficoltà di elaborare una teoria precisa sulle modalità del suo utilizzo.

Si pone inoltre rispetto ad essa una questione teologica sull'opportunità o meno di investigare, attraverso l'intelletto umano, quella che sarebbe stata la volontà divina. Naturalmente anche quest'ultima fonte ha consentito un notevole sviluppo del diritto musulmano permettendo di disciplinare tutte quelle materie e situazioni non previste dal Corano e dalla Sunna.

Il ruolo dell'interprete per questo tipo di fonte è determinante, al punto che alcuni studiosi identificano il *Qijas* con l'*ijtihad* ossia l'interpretazione.

La questione dell'interpretazione della legge Islamica è di fondamentale importanza per lo sviluppo del diritto musulmano poiché, a seconda della modalità utilizzata, i giuristi potevano giungere a costruire interi sistemi di diritto positivo.

Il significato del termine *ijtihad*, come già detto, poteva coincidere tanto con quello di "interpretazione" che di "ragionamento analogico", ma altri studiosi lo tradurrebbero addirittura con l'espressione "ragionamento indipendente" o "opinione".

Spiega ancora Anselmo che «per la dottrina classica della teoria del diritto islamico, *ijtihad* significa sforzarsi di formare un'opinione in un caso determinato; ciò può essere fatto essenzialmente applicando l'analogia al Corano o alla Sunna». ³⁹ Tale possibilità inizialmente era prevista per chiunque, anche non esperto di diritto, che ricorrendo al ragionamento poteva ricavare delle norme direttamente dai precetti contenuti nel Corano. Tale pratica fu dismessa nel tempo per l'affermarsi della teoria che negava al singolo l'autonomia di ricorrere al ragionamento personale e per evitare il verificarsi di contrasti con l'*Ijma* ossia il consenso della comunità. È per questo che si è affermata in maniera prepotente la classe così detta dei dottori della legge.

Per molto tempo l'*ijtihad* è stata considerata la seconda fonte della *Sharia* cui seguivano l'*Ijma* e il *Qijas* ritenute sue sottospecie, nel tempo però, a causa dei molti pareri discordanti a cui dava vita e per il timore che potesse comprometersi il vero significato dei precetti coranici, questa fonte è stata abbandonata a favore delle altre due.

Dal X sec. d.C. il dibattito circa l'opportunità o meno di ricorrere all'*ijtihad* come fonte del diritto islamico non si è mai del tutto sopito. Alcuni studiosi hanno sostenuto che l'avervi rinunciato abbia favorito la staticità del diritto musulmano moderno che, avendo essenzialmente la struttura del diritto giurisprudenziale, in questo modo sarebbe rimasto fermo al Medioevo. Per altri questo non sarebbe

³⁹ D. Anselmo, *op. cit.*, p.73.

avvenuto perché, grazie alle altre fonti del diritto di natura umana, se pur lenta, un'evoluzione del diritto sarebbe comunque avvenuta.

La questione dell'interpretazione della Legge Islamica può anche essere ricollegata ad una peculiarità dell'Islam sunnita, corrente maggioritaria all'interno del mondo islamico, ovvero la mancanza di un'istituzione religiosa centrale e rappresentativa dell'intera *Umma* ossia la comunità dei fedeli, capace dunque di esprimersi anche sull'interpretazione definitiva della legge.

*«Lo Stato è uno strumento dell'Islam e il governante è sotto la Sharia non al di sopra. Il Corano pone l'onere del governo sulle spalle della comunità, l'Umma per l'appunto, e non su un singolo individuo o classe. L'Umma (o i suoi rappresentanti) deve decidere in base ad una consultazione reciproca».*⁴⁰

⁴⁰ Mahmood Monshipouri, *The Muslim World Half a Century after the Universal Declaration of Human Rights: Progress & Obstacles*, pag.289, in *Netherlands Quarterly of Human Rights*, vol. 16, No. 3, September 1998, pag. 287-314.
<https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/092405199801600303>, consultato il 07-02-2025.

2.2 *il problema della secolarizzazione dello stato islamico*

Per capire le conseguenze della mancanza di un capo religioso, di una guida, che invece nell'ambito minoritario sciita è presente, dobbiamo cominciare a pensare l'Islam non solo come una religione ma anche come una cultura. Scevro dalle connotazioni sacerdotali-ritualistiche tipiche della concezione religiosa cattolica, l'Islam è per i musulmani un'identità individuale e collettiva. Quando si parla di stato islamico non si deve pensare ad uno stato confessionale secondo la visione occidentale, bensì ad un concetto che potremmo tradurre in "Popolo di Dio", in una concezione non molto dissimile da quella ebraica.

«Nel concetto musulmano Dio sostituisce il concetto antico di civitas. Si chiama diritto di Dio tutto quanto trascende il privato interesse». ⁴¹ Possiamo comprendere ora come nell'Islam la volontà di Dio, anche riguardo l'essere umano, si esprima positivamente attraverso la Sharia. Essa è dunque una legge positiva, che regola tutta l'attività umana, tutti gli atti esterni sia relativi al rapporto dell'uomo con la divinità che con gli altri uomini, abbraccia pertanto ogni aspetto della dimensione umana sia sul piano spirituale che temporale.

Essendo considerata espressione della volontà di Dio e data la sua derivazione divina è immutabile. In essa trova concreta applicazione il volere divino anche per quanto riguarda l'ordine sociale e ciò la pone in una posizione di superiorità rispetto a qualunque altra fonte giuridica derivante esclusivamente dall'intelletto umano e perciò priva di quella legittimazione data alla Sharia dalla "rivelazione" in essa contenuta.

Ne consegue che la Sharia disciplina anche la categoria dei diritti umani e si pone per la gran parte dei musulmani su un piano di superiorità rispetto alla Dichiarazione Universale del 1948.

La differenza con la cultura giuridica occidentale è chiaramente sostanziale. La completa divisione tra diritto secolare e regola religiosa raggiunta ormai da tempo nel mondo cristiano, e non solo, è quasi sempre negata in quello islamico, dove stenta a raggiungersi o a consolidarsi la piena secolarizzazione dello Stato.

Sostiene Anselmo che «le ragioni della mancata secolarizzazione o della sua incompletezza sarebbero rintracciabili proprio nell'origine rivelata del diritto musulmano». Il diritto musulmano, proprio perché rivelato «ha un carattere comprensivo e assorbente, esso tende a formare un sistema giuridico completo e finito cui il credente deve obbedienza o meglio "sottomissione"». ⁴²

La figura di Gesù invece non è mai stata quella di un legislatore né il Vangelo si è mai posto come testo giuridico da cui dedurre leggi positive. Tale concetto è espresso perfettamente nella famosa frase «Rendete dunque a Cesare quel che è di Cesare, e a Dio quel che è di Dio». ⁴³

⁴¹ Alessandro Bausani, *L'Islam*, Cernusco s/N (Mi), Garzanti, 2001, p.38.

⁴² D. Anselmo, *op. cit.* p.61.

⁴³ *Vangelo Mt. 22, 21*, Torino, Edizione Elle di Ci Leumann, 1985, p.64.

Anche nella visione protestante si delineava, seppur per volere divino, una netta distinzione di ruoli come si può dedurre da questa affermazione di Lutero «*proprio come coloro che sono chiamati ecclesiastici, sarebbe a dire preti, vescovi o papi, non si distinguono dagli altri cristiani per altezza o per dignità, ma per essere deputati ad amministrare la parola di Dio ed i sacramenti, e questo è il loro compito, così l'autorità secolare ha in mano la spada e le verghe, onde con esse punire i malvagi e proteggere i buoni*», e proseguiva poi affermando «*essendo l'autorità terrena preordinata da Dio per proteggere i buoni e punire i malvagi, si deve lasciare che l'opera sua penetri indisturbata in tutto il corpo della Cristianità, senza guardare in faccia a nessuno, sia esso papa, vescovo, prete, monaco, monaca o quello che si vuole*»⁴⁴. Con queste parole Lutero esprimeva la sua concezione sul ruolo dell'autorità prevalente all'interno dello Stato che spettava al principe, e non al clero, definendo in maniera netta una separazione di ruoli.

Dall'800 ai giorni nostri non sono mancati nel mondo arabo-musulmano o medio-orientale tentativi di secolarizzazione ma molti sono falliti, e le cause del fallimento sarebbero da ravvisare, secondo Anselmo, in due fattori.

Il primo consisterebbe nell'imposizione/importazione della secolarizzazione senza un'adeguata preparazione della popolazione al cambiamento, che si sarebbe potuta attuare solo attraverso una attenta riflessione da parte delle autorità nazionali o straniere, nel caso di quei paesi un tempo colonie. Il secondo fattore è da ravvisare nella mancanza degli stati nazionali che non ha agevolato la maturazione di una consapevolezza circa l'opportunità della secolarizzazione stessa.

Dalla fine del XIX e l'inizio del XX sec., con la nascita degli Stati costituzionali, si poneva per i paesi musulmani il problema di accettare il riconoscimento dentro gli ordinamenti giuridici nazionali di una fonte normativa superiore alla legge ordinaria quale la Legge Islamica. Due tendenze emersero in questa fase, quella islamica tradizionalista che spingeva per un ritorno ai valori originari dell'Islam in opposizione alla decadenza dell'epoca moderna e una filo-occidentale che spingeva per traghettare il mondo arabo-musulmano verso l'esterno, ma a patto di un'adesione agli schemi giuridico-politici dell'occidente.

Le reazioni furono diverse, ma una delle più note fu quella del gruppo fondamentalista dei Fratelli Musulmani che affermarono rigorosamente che il *Corano* era la loro Costituzione.

Oggi l'unico paese a riconoscere formalmente il *Corano* come propria Costituzione è l'Arabia Saudita ma tutti gli altri stati islamici contengono richiami alla *Sharia* nelle proprie Costituzioni e/o all'Islam come religione di Stato. Ogni Costituzione è frutto delle circostanze e dell'epoca in cui è stata emanata, ha pertanto una connotazione fortemente politica, ed esprime volutamente precisi valori e visioni ideologiche dello Stato di cui è espressione. Nel momento in cui una Costituzione riconosce al di sopra di sé stessa una legge sacra come la *Sharia*, diviene formale il collegamento tra politica e religione.

⁴⁴ Martin Lutero, *Scritti Politici*, Torino, U.T.E.T., 1949, p.133.

2.3 il fondamento dei diritti umani nell'islam e la visione dell'uomo

Capiamo dunque che nell'Islam il fondamento assoluto del diritto, e quindi anche dei diritti umani, è Dio. Come spiega Andrea Pacini, «*Dio è soggetto ultimo dei diritti, cui corrispondono doveri da parte dell'uomo e nel senso che la volontà di Dio determina i diritti e i doveri reciproci che intercorrono tra gli uomini*».

Del resto chiarisce Anselmo il termine *haqq*, che in arabo significa “diritto soggettivo”, in un “crescendo semantico” assume anche altri significati quali verità, giustizia, dovere, parola di Dio e Dio stesso. Ciò spiega meglio come nella cultura islamica il diritto soggettivo sia strettamente connesso con la divinità e come i diritti umani possano assumere la valenza di obbligazioni verso di essa.

La coincidenza di significati racchiusi nella parola *haqq* ne è proprio un chiaro esempio, poiché Dio equivale a verità, giustizia, dovere e diritto. Tutti i diritti ricompresi in questa concezione non sono diritti miranti a tutelare l'autonomia del singolo ma sono diritti della divinità e servono a sostenere la realizzazione del disegno divino.

A tale scopo poi non è il singolo individuo ad agire, ma la comunità di credenti, che deve adorare Dio e vigilare sull'applicazione della sua legge, la Sharia.

Pertanto nella filosofia islamica tradizionale l'uomo si realizza dentro la comunità di cui è parte e con cui forma un tutt'uno. Dentro la comunità, l'*Umma*, l'individuo si realizza ma perde la propria individualità, rinuncia ai propri interessi a favore del perseguimento del bene comune. Proprio questa debolezza del concetto di diritto individuale, chiarisce Anselmo, ha fatto sì che molti studiosi preferiscano parlare di “*human necessities*” anziché “*human rights*” proprio perché nella visione islamica il concetto di dovere o di obbligo è molto più forte rispetto a quello di diritto.

Nella visione occidentale invece, molto più individualista, il fondamento dei diritti è ravvisato nell'uomo stesso e nella sua innata dignità. Nella cultura islamica manca una concezione simile a quella giusnaturalista o che possa in qualche modo spiegare il riconoscimento dei diritti umani come un qualcosa di innato nell'uomo in quanto tale.

Ciò non toglie che anche nell'Islam l'essere umano goda di un forte riconoscimento della propria dignità che viene indicata con la parola *halifa* che sta a significare l'uomo come luogotenente o vice-reggente di Dio sulla terra. Tale dignità non è però connaturata all'individuo, come nella visione kantiana fatta propria da tutte le democrazie liberali, ma è conferita da Dio che, tramite la rivelazione contenuta nei testi sacri, ne definisce i contorni e le modalità di espressione e di riconoscimento. Infatti, come spiegato da Graziani, il concetto di dignità è tradotto anche attraverso la parola *karoma* che sta prima di tutto ad indicare proprio il concetto di dono. La dignità dunque come un dono conferito a tutti gli esseri umani

ma da cui di contro deriva una responsabilità verso tutta la collettività e verso Dio che si configura come un pegno per l'individuo.⁴⁵

Sempre nella concezione democratico liberale dell'Occidente l'uomo, almeno sul piano teorico e formale, nasce in una condizione di uguaglianza rispetto a tutti gli altri e di libertà, intesa come assenza di restrizioni e capacità di agire, con l'unico limite della corrispondente libertà e capacità di agire dell'altro. Nell'Islam libertà ha una valenza completamente diversa, ossia quella di capacità di essere o divenire, in una costante tendenza dell'individuo verso Dio o meglio verso la perfezione. Libertà quindi come capacità di raggiungere la perfezione di Dio. La libertà assoluta è solo di Dio, che può concederla a chi lo segue rispettando gli obblighi così come indicati dalla Sharia.

A tutto ciò dobbiamo aggiungere che, come affermato da Pacini⁴⁶, nella visione teologica-giuridica islamica sono riconosciute ed accettate tre relazioni di disuguaglianza: quella tra uomo e donna, tra musulmano e non musulmano e tra libero e schiavo.

Su quest'ultima relazione, numerosi giuristi e intellettuali musulmani sembrerebbero concordi nel ritenere ci sia stato un superamento, e che anzi proprio legiferando sulla schiavitù l'Islam ne avrebbe permesso il suo superamento.

Per quanto riguarda gli altri due paradigmi di disuguaglianza, quello tra uomo e donna e quello tra musulmano e non musulmano, la questione è ancora molto attuale e sottende anche un altro problema ancora più ampio e irrisolto, ossia se il soggetto titolare dei diritti possa essere l'individuo in quanto tale o solamente il fedele musulmano.

Il richiamo alla Sharia come fonte suprema da parte di molte carte costituzionali di stati islamici, anche se secolarizzati o sulla via del cambiamento, crea inevitabilmente il problema dell'ammissione, da parte di quest'ultimi, delle su menzionate relazioni di disuguaglianza. Tra l'altro, i principi relativi allo statuto dell'individuo e alla tutela dei suoi diritti sono quelli che, dal Medioevo all'epoca contemporanea, si sono meno evoluti nell'ambito del diritto musulmano tradizionale.

Gli Stati che hanno apportato delle modifiche ai propri sistemi giuridici sono una minoranza. Il diritto musulmano continua a prevalere travalicando gli ordinamenti nazionali. Da ciò deriva la maggiore difficoltà ad accettare i diritti universali dell'uomo, dato il loro carattere fortemente egualitario e progressista che li pone in aperta contraddizione con i precetti della Sharia.

⁴⁵ Graziani E., *op. cit.*, p.33

⁴⁶ Andrea Pacini, *L'islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*, Torino, Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli, 1998, p.6.

Si chiede a tal proposito Anselmo come sia possibile che quasi tutti gli ordinamenti giuridici dei paesi musulmani possano riferirsi ad essa come “*norma normarum*”.

La risposta è ancora una volta nella sua natura di “diritto positivo e rivelato” poiché «esso non è altro che la manifestazione del volere di Dio nella storia.»⁴⁷

Di conseguenza l'unica possibilità che si prospetta all'individuo per accedere alla conoscenza è quella che la Divinità ha già scelto per lui, ossia la Sharia. In quest'ottica la ragione umana, fondamentale nella visione occidentale dell'uomo, non ha alcun valore, se non quello di far capire all'uomo la sua inferiorità e inconsapevolezza di fronte alla ragione di Dio. L'unico uso che l'uomo può fare della propria ragione è quello di perseguire la conoscenza dell'Essere Superiore attraverso l'apprendimento della sua volontà rivelata nella Sharia.

Questo ci chiarisce meglio come nell'Islam non ci possa essere né una legge naturale immanente nell'universo e valevole indipendentemente dall'esistenza e volontà di Dio, né un diritto positivo umano che non sia meramente attuativo e di natura amministrativa per la gestione della struttura pubblica.

⁴⁷ D. Anselmo, *op. cit.*, pp.106-108.

2.4 le diverse correnti di pensiero sui diritti umani nel mondo islamico

Il dibattito in corso sul rapporto tra Islam e diritti dell'uomo presenta, all'interno del mondo islamico, una pluralità di posizioni che possiamo sintetizzare nella posizione conservatrice, quella così detta pragmatica e quella liberale.

La Posizione conservatrice è quella più fedele alla concezione islamica tradizionale. Spesso questa visione è stata oggetto di interpretazioni estremizzate come quella dei Talebani afgani o di fondamentalisti islamici come i Fratelli Musulmani in Egitto, gruppi capaci di condizionare fortemente la vita politica dei paesi in cui si sono sviluppati o addirittura di bloccare governi dall'orientamento più liberale.

Il timore manifestato da tutti questi estremisti è sempre stato quello di un'eccessiva occidentalizzazione dei propri paesi che potesse insinuarsi anche attraverso il riconoscimento dei diritti umani.

L'elemento comune di tutti questi gruppi ultra tradizionalisti, che hanno avuto grande sviluppo durante gli anni 60 del secolo scorso, è sempre stato quello di favorire una "reislamizzazione delle società"⁴⁸ attraverso un ritorno alla Legge Islamica con l'intento di ripristinare il rigore etico perso dalla società contemporanea. Ciò a cui essi si sono sempre opposti è una concezione laica dello stato considerata un retaggio del periodo coloniale.

Alla visione universalistica dei diritti dell'uomo questa corrente oppone quella affermata dalle dichiarazioni islamiche emerse dagli anni '80 in poi, a cui il prossimo capitolo è dedicato, poiché il recepimento dei diritti universali dell'uomo come definiti dalla Dichiarazione del 1948 e da tutti i trattati internazionali che ne sono seguiti, equivarrebbe a soppiantare diritti e regole stabiliti da Dio con quelli prodotti dall'uomo.

Un caso significativo in cui questa posizione trova una compiuta espressione è quello del Memorandum del Governo dell'Arabia Saudita, elaborato in risposta ad una richiesta formale dell'ONU sulla situazione dei diritti umani nel Regno.

In questo documento, il Governo Saudita affermava in merito al rifiuto di aderire ai trattati internazionali che «*Il diniego da parte del nostro stato non significa affatto indifferenza nei riguardi degli obiettivi che questi documenti (cioè le dichiarazioni e i trattati internazionali) si propongono di perseguire, cioè la dignità dell'uomo [...].*

Il nostro rifiuto significa piuttosto: volontà inamovibile di proteggere, garantire e salvaguardare la dignità dell'uomo, senza distinzioni di sorta tra gli esseri umani, in virtù del dogma islamico rivelato da Dio, e non in virtù di legislazioni ispirate da considerazioni materialiste, e perciò soggette

⁴⁸ D. Anselmo, *op. cit.*, p.144.

*a continui cambiamenti. Il nostro stato ritiene che l'autorità del dogma religioso, liberamente accettato, sia maggiore e più durevole di quella di una legge dettata da considerazioni contingenti; tanto più che la maggior parte dei disordini e degli errori che possiamo riscontrare al giorno d'oggi nella gioventù dei paesi avanzati è, secondo noi, una conseguenza della perdita della fede in Dio e dell'adozione di un modo di vivere dedito esclusivamente al culto dei beni materiali. Infatti, man mano che diminuisce il rispetto dei valori spirituali, aumentano la criminalità e le deviazioni sociali».*⁴⁹

A questa motivazione di carattere generale seguivano poi tre specifiche contestazioni ai valori espressi dalla Dichiarazione del 1948, quella circa la libertà di matrimonio della donna musulmana con un non musulmano, quella circa la libertà per il musulmano di cambiare religione e quindi di libertà di coscienza e quella inerente alla possibilità di formare sindacati.

La proibizione del matrimonio tra una donna musulmana e un uomo non musulmano veniva spiegata con il timore che una simile evenienza potesse essere disgregante per la famiglia, giacché la donna, considerata come il pilastro più vulnerabile del nucleo familiare, potrebbe patire imposizioni da parte del marito non musulmano. Lo scopo era dunque quello di salvaguardare la famiglia islamica.

Rispetto alla contrarietà ai principi enunciati dall'art. 18 della Dichiarazione del 1948, quello sulla libertà di cambiare religione e sulla libertà di coscienza, le motivazioni addotte erano di carattere storico e sottendevano la volontà di proteggere la comunità islamica da eventuali pericoli che potessero generare discordia al suo interno.

L'idea che solo la Legge di Dio possa proteggere la dignità dell'uomo è la filosofia alla base della visione islamica conservatrice sui diritti dell'uomo, che rende quindi incompatibile e inconciliabile la posizione occidentale e consolida l'affermazione che solo il musulmano sia soggetto pieno del diritto secondo le norme della Legge Islamica, fermi restando quei rapporti di disegualianza tra uomo e donna e tra musulmano e non musulmano che abbiamo già visto essere affermati dalla Sharia.

La tendenza pragmatica o di adattamento pragmatico è rappresentata dalla prassi giuridica e dalla politica concreta di molti stati musulmani che hanno introdotto delle innovazioni rispetto al diritto tradizionale per quanto riguarda l'inclusione dei diritti dell'uomo negli ordinamenti nazionali. Quella che viene attuata è una strategia di graduale ammodernamento del diritto che cerca di evitare sconvolgimenti radicali e possibili conflitti.

Soprattutto alcuni paesi del Nord Africa hanno operato diverse riforme del diritto di famiglia, cercando di garantire una maggiore tutela della donna nell'ambito del matrimonio. La soluzione usata è spesso quella di creare condizioni giuridiche che

⁴⁹ Memorandum del governo del Regno d'Arabia Saudita concernente la dottrina dei diritti dell'uomo nell'Islam e la sua applicazione nel territorio del Regno arabo saudita indirizzato alle organizzazioni internazionali interessate, prodotto in risposta ad una nota ricevuta dalla Lega degli Stati Arabi nel giugno 1970.

scoraggino certe pratiche legate alla tradizione, come la poligamia o il ripudio unilaterale della donna, sottomettendole a delle procedure e a dei controlli da parte delle istituzioni che ne rendano più difficile la realizzazione, senza abolire formalmente la prassi che si vuole di fatto far decadere. Non vengono quindi affrontati problemi di natura filosofica o teologica ma semplicemente viene modificata la modalità di azione ritenuta legittima fino ad un determinato momento.

Questo approccio ambisce ad un cambiamento delle coscienze lento senza repentini stravolgimenti o imposizioni drastiche.

Anche per quanto riguarda i cittadini non musulmani di uno stato islamico si è tendenzialmente superato il diritto tradizionale riconoscendo la cittadinanza ugualitaria, anche se nessuno Stato ha ancora riconosciuto posizioni paritarie tra cittadini di confessioni diverse nell'ambito del diritto di famiglia.

Questa corrente pragmatica ha avuto notevole riscontro nel periodo tra le due guerre del secolo scorso e tra la fine del secondo conflitto mondiale e l'epoca contemporanea. Un limite che si può ravvisare in questa corrente è proprio quello di non aver mai affrontato veramente la sfida di dare una nuova interpretazione dell'Islam e del diritto musulmano, limitando la sua azione sempre al solo piano pragmatico.

Questa spinta riformatrice e progressista non ha affrontato mai i problemi culturali di fondo e quindi non è riuscita ancora a produrre un cambiamento tale che porti ad una vera acquisizione ideologica dei diritti umani universali né ad un loro assorbimento all'interno degli ordinamenti giuridici.

L'ultima posizione, quella liberale, affonda le sue radici nella diffusione dei movimenti così detti revivalisti della fine del XVIII sec. Questi movimenti sostenevano un ritorno all'interpretazione diretta delle fonti dell'Islam e di contro un abbandono delle consuetudini nell'ottica di una rinascita islamica. Professavano inoltre una rilettura della tradizione islamica che favorisse un diverso ordine sociale.

Il giurista indiano Shah Wali-Allah (1703-1762) sosteneva ad esempio che la Legge Islamica dovesse evolvere per adattarsi alle esigenze dei tempi e delle società in cui veniva applicata e che tale evoluzione fosse possibile recuperando l'uso del ragionamento umano per la sua interpretazione da parte dei giurisperiti, ossia di quella *ijtihād* che abbiamo già visto essere stata inibita da un certo momento in poi anche ai dottori della legge.

Questa visione si strutturava su un corollario fondamentale: quello della divisione tra religione e legge.

Nel XIX sec. alcuni pensatori cominciarono a sostenere la possibilità di ricorrere all'*ijtihād* non solo per i dottori della legge ma anche per tutti i credenti in quelle materie per cui non vi fosse già una chiara indicazione nel Corano o nella Summa.

L'intento di questi pensatori era quello di modernizzare l'Islam per renderlo più adatto alle esigenze dell'evolversi del tempo. Il ragionamento circa l'interpretazione e l'applicazione della Sharia è proseguito fino all'XX sec. dove si è intrecciato con la questione dei diritti dell'uomo, non solo perché la Sharia è considerata dai più conservatori la «*fonte meta-positiva di tali diritti, quanto piuttosto perché tutte le fonti positive fanno riferimento alla Legge islamica come canone interpretativo*». ⁵⁰

La soluzione perseguita dai liberali del XX sec. è stata quella di un ripensamento dell'Islam servendosi degli strumenti già presenti nella tradizione. A differenza dell'approccio pragmatico, con cui alcuni governi hanno cercato di adattare l'ordinamento giuridico nazionale agli standard internazionali senza intraprendere alcun ripensamento della matrice filosofica delle prassi che si è cercato di modificare, l'approccio liberale tenta di radicare nella tradizione i diritti umani delle carte occidentali.

All'interno di questa tendenza sono presenti diverse correnti, quali quella definita della “*liberal Sharia*” secondo la quale nel Corano e nella Summa e nella stessa Sharia sarebbero presenti delle chiare indicazioni in senso liberale per i musulmani circa le posizioni da assumere in relazione alle questioni contemporanee.

Un altro approccio sarebbe quella della “*silent Sharia*”, secondo cui la Legge islamica non si esprimerebbe su alcuni argomenti, non per una sua intrinseca mancanza o natura lacunosa ma per una precisa volontà divina di lasciare gli uomini liberi di autodeterminarsi su alcune questioni. Questo approccio rappresenta la più fedele interpretazione della visione liberale per cui tutto sarebbe permesso se non espressamente vietato.

La terza corrente è quella detta della “*interpreted Sharia*” in base alla quale la Sharia sarebbe sì espressione della volontà divina ma interpretata e mediata dall'uomo. L'interpretazione umana però, in quanto tale, è da considerarsi sempre contingente e fallibile.

L'elemento che unisce tutte le correnti di pensiero liberale all'interno dell'Islam è quello dell'approccio ermeneutico della Sharia e delle sue fonti. Tale posizione per alcuni dovrebbe portare ad una riforma dell'Islam e delle sue norme dall'interno, quindi ad una nuova Sharia rivisitata, per altri ad una riforma dall'esterno con la secolarizzazione degli ordinamenti giuridici dei paesi musulmani e la conservazione della Sharia come semplice codice etico ma priva di qualsiasi valore giuridico e normativo.

⁵⁰ D. Anselmo, *op. cit.* p. 175

Capitolo 3: le dichiarazioni islamiche dei diritti umani

3.1 *la dichiarazione universale islamica dei diritti dell'uomo del 1981*

Dopo la Conferenza Mondiale sui diritti umani che si tenne a Teheran nel 1968⁵¹, fu evidente la rilevanza internazionale che questo tema stava assumendo, al punto da avviare un processo di riflessione anche tra i paesi islamici.

Nel 1972 venne organizzato a Riad il primo di una serie di incontri tra giuresconsulti sauditi ed europei, cui nel 1974 seguirono diversi convegni in alcune città d'Europa.

Contestualmente l'organizzazione della Conferenza Islamica istituì al suo interno una Commissione per i Diritti dell'Uomo con il preciso compito di elaborare una Dichiarazione dei diritti e doveri dell'uomo nell'Islam.

Ancora nel 1980 si svolse in Kuwait un significativo convegno internazionale sui diritti dell'uomo, cui presero parte giuristi originari di tutti i paesi musulmani. Promotori dell'evento furono l'Unione degli Avvocati Arabi, un gruppo di professori dell'Università del Kuwait, e un gruppo di giuristi europei membri della Commissione Internazionale dei Giuristi di Ginevra. Lo scopo era quello di dimostrare il rilievo dato dall'Islam ai diritti e alla dignità umana. Le conclusioni del Convegno del Kuwait furono raccolte in un documento in cui si raccomandava agli stati musulmani di aderire agli strumenti internazionali di tutela dei diritti umani promossi dall'ONU compatibili con i precetti della *Sharia* e, altresì, di elaborare delle Dichiarazioni dei diritti umani nell'Islam.

Nel 1981 veniva solennemente proclamata a Parigi, presso la sede dell'UNESCO⁵², la Dichiarazione Islamica Universale dei Diritti dell'Uomo. Promotore di tale iniziativa fu il Consiglio Islamico d'Europa⁵³.

Questa Dichiarazione mirava ad affermare i diritti inviolabili dei musulmani nei confronti dei governi nazionali e allo stesso tempo a dimostrare la compatibilità del Corano e delle altre fonti della Legge Islamica con la moderna visione dei diritti umani. Il valore politico di questa Dichiarazione è stato limitato dalla natura privata dell'ente emanante, non legittimato pertanto a rappresentare la posizione dei paesi islamici, nonostante ciò essa ha avuto un ruolo importante nel favorire la redazione delle carte successive.

⁵¹ L'Assemblea Generale delle Nazioni Unite nel 1968 organizzò a Teheran la prima Conferenza mondiale sui diritti umani.

⁵² United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization.

⁵³ Il Consiglio Islamico d'Europa è un organismo privato, con sede a Londra, fondato con il supporto del Pakistan da associazioni di musulmani immigrati in Europa.

La scoperta che il testo della Dichiarazione tradotto in lingua inglese e francese non coincideva con quello in arabo destò molto stupore e perplessità, soprattutto perché nell'imprecisione della traduzione si perdevano molte sfumature di significato particolarmente importanti, in grado di alterare il senso degli enunciati, un esempio su tutti il termine *Sharia* non veniva tradotto con l'espressione Legge Islamica ma semplicemente con la parola "legge". Venivano altresì omesse delle citazioni di versetti del Corano essenziali a spiegare e legittimare alcuni dei diritti proclamati. Verosimilmente tali divergenze, e più in generale la differenza di tenore tra il testo in lingua originale e quelli tradotti, fu dovuta alla volontà di rendere la carta più accettabile all'opinione pubblica internazionale.

Di contro, nella Dichiarazione stessa, veniva affermato che la versione in arabo era l'unica a far fede, ferma restando l'ufficialità delle traduzioni nelle altre due lingue.

La Dichiarazione con i suoi 23 articoli si colloca perfettamente all'interno della concezione tradizionale islamica per cui diritti e doveri sono stabiliti in base alla Sharia e da questa sono definiti. Nonostante la professione di universalità, il soggetto titolare dei diritti è il fedele musulmano e l'obiettivo è quello di garantire l'esercizio di tali diritti all'interno dello stato islamico.

L'impostazione conservatrice della Dichiarazione è facilmente desumibile dalla sua introduzione, dove viene affermato che *«I diritti dell'uomo nell'Islam non dipendono dalla generosità di un re o di un governo, né dalle decisioni emanate da un potere locale o da un'organizzazione internazionale; si tratta infatti di diritti cogenti in virtù della loro origine divina, che non possono essere soppressi, abrogati, invalidati, violati o trascurati»*.⁵⁴

Tutto il testo della Dichiarazione è ricco di riferimenti alla Sharia, citazioni del Corano o di *hadit* della vita del Profeta, al fine di ribadire la provenienza divina dei diritti dell'uomo, e fino al punto di assumere una valenza teologica. La Dichiarazione diviene infatti un'enunciazione di regole religiose nonostante la forma apparente della norma giuridica. *«(...) più che un codice di leggi, la Dichiarazione sembra essere un'esigenza morale delle comunità musulmane di trascrivere diritti presenti nella loro tradizione millenaria. C'è in altre parole, un'esigenza di declinare i diritti da un punto di vista culturale e la Dichiarazione del 1981 è forse la prima a mostrarlo in modo lampante»*.⁵⁵

Questo approccio è facilmente ravvisabile fin dall' art.1 sul diritto alla vita, dove viene affermato che: *«La vita umana è sacra e nessuno è autorizzato ad arrecarvi danno: "Chiunque ucciderà una persona senza che questa abbia ucciso un'altra o portato la corruzione sulla terra, è come se avesse ucciso l'umanità intera. E chiunque avrà vivificato una persona sarà*

⁵⁴ Il testo tradotto dall'Arabo della Dichiarazione Universale Islamica dei Diritti dell'Uomo del 1981 è tratto da A. Pacini, *op. cit.*, pp.185-207.

⁵⁵ D. Anselmo, *op. cit.*, pp.274-275.

come se avesse dato vita all'umanità intera" (Corano V, 32). Questo carattere sacro della vita umana non potrebbe venir meno, se non per autorità della stessa Legge Islamica e in conformità delle norme da essa previste in proposito.»

La sottomissione del diritto alla vita ai precetti della Sharia implica che questo diritto possa essere legittimamente violato nelle situazioni in cui essa lo preveda, come nel caso dell'apostasia.

All'art.3 viene affermata l'uguaglianza di tutti gli esseri umani ma solo dinnanzi alla Legge Islamica. Questo significa che è solo agli uomini musulmani liberi che viene riconosciuta piena uguaglianza, non altrettanto si può dire per le minoranze non musulmane.

La libertà di religione viene ampiamente disciplinata da 3 articoli, ognuno dedicato ad un aspetto particolare di questo diritto.

L'art.12 sanziona la libertà di religione in riferimento alla libertà di pensiero e parola, e ribadisce che queste libertà possono essere esercitate nei limiti dalla Legge Islamica e aggiunge che *«nessuno ha il diritto di propagare l'errore o di diffondere notizie tali da incoraggiare l'indecenza o da umiliare la comunità islamica».*

L'art.13 statuisce la libertà di praticare la propria religione, e l'art.14 riguarda la libertà di predicare e diffondere i precetti dell'Islam. Manca qualunque riferimento al diritto di cambiare religione.

Molto interessante è la parte dedicata ai diritti economici e al diritto di proprietà. La Dichiarazione parte da un'idea di stato di natura in cui sembra conciliarsi la visione stoico-cristiana con quella giusnaturalistica di Locke. Alla lettera *a* dell'articolo 15 viene infatti affermato che la natura e tutte le sue ricchezze appartengono a Dio che ne ha fatto dono agli esseri umani, concedendo loro di farne uso nella misura in cui nessuno, nel tentativo di garantirsi la propria sussistenza, limiti il medesimo diritto all'uso dell'altro. Alla lettera *b* viene poi stabilito che il criterio di distribuzione dei beni in comune è da ravvisarsi nel lavoro, per ciò l'uomo ha il diritto di lavorare e produrre per garantirsi i propri mezzi di sussistenza mediante ogni mezzo riconosciuto dalla Legge.

La lettera *c* dello stesso articolo sancisce che: *«La proprietà privata è dunque considerata, per questa ragione, legittima – che essa sia individuale o comunitaria – e, di conseguenza, ogni essere umano ha il diritto di entrare in possesso di ciò che ha acquisito con il suo sforzo e il suo lavoro (...).»* ma alla lettera *d* vengono posti dei limiti alla sperequazione capitalistica là dove viene tutelata l'elemosina rituale, detta *zakāt*, come diritto e dovere del cittadino: *«I poveri che appartengono alla comunità islamica godono di un diritto ben definito sul patrimonio dei suoi membri più ricchi, diritto che è alla base dell'istituzione dell'elemosina legale (zakāt): "Che dei lor beni han fissato debita parte pel povero e il mendicante" (Corano, LXX, 24-25). È questo un diritto che nessuno potrebbe minimizzare o negare, e nemmeno sottoporre*

all'approvazione dei governanti, anche nel caso in cui la difesa di tale principio dovesse portare allo scontro aperto con coloro che si fossero così opposti all'esercizio del suddetto diritto alla zakāt».

Viene manifestata in questo modo una particolare attenzione alle problematiche sociali da parte dell'Islam conservatore, coerentemente con il principio di solidarietà che è uno di quelli fondamentali di questa religione, ribadito da quanto statuito alla lettera *g* dove viene affermato che il rispetto degli interessi superiori della comunità islamica e della fedeltà ai valori dell'Islam è l'unico limite possibile all'attività economica.

Complessivamente si può dedurre che nella Dichiarazione del 1981 l'identità islamica sia l'unica ad essere riconosciuta, coerentemente con la distinzione tipica dell'Islam conservatore tra il *dār al-islam* ossia la casa dell'Islam e il *dar al-barb* ossia la casa della guerra con cui vengono intesi i territori stranieri e che il Consiglio islamico d'Europa con questo documento abbia cercato di avvicinare i musulmani ai diritti umani fondandoli però rigorosamente sulla Legge sacra.

3.2 *dichiarazione del cairo sui diritti umani nell'islam del 1990*

Questa dichiarazione è frutto di una serie di rielaborazioni di testi precedentemente redatti ed è stata approvata al Cairo, nell'agosto del 1990, dal Congresso dei Ministri degli Esteri degli Stati aderenti all'Organizzazione della Conferenza Islamica (OCI).

Anche questa carta, come quella dell'81, non ha un valore giuridico internazionale, ma ha un peso politico rilevante in ambito musulmano, giacché è stata emanata dalla principale organizzazione internazionale di stati musulmani e, durante la Conferenza di Vienna del 1993⁵⁶, fu presentata dal Ministro degli Affari Esteri dell'Arabia Saudita, come il documento sui diritti umani che esprime il consenso di tutti i paesi musulmani.

Va subito precisato come la Dichiarazione non riconosca alcuna autorità superiore a quella dei singoli stati, né indichi una sede transnazionale neutrale, interna o meno al mondo islamico, che possa avere il ruolo di arbitro in caso di dubbi sull'interpretazione della Dichiarazione stessa o di violazioni dei diritti in essa affermati. Questo limite si somma a quello della mancanza di un'autorità religiosa centrale e rappresentativa di tutto l'Islam e lascia quindi aperta la questione dell'attuabilità delle norme in essa contenute.

La Dichiarazione rimane espressione della volontà degli stati che parteciparono alla sua stesura ed è soprattutto agli stati che essa si rivolge. Infatti già nel preambolo essa afferma: «*(La Dichiarazione)...rappresenta una serie di direttive generali offerte agli stati membri in materia di diritti umani*».⁵⁷

Inoltre, secondo un'interpretazione di Enzo Pace⁵⁸, essa esprimerebbe la volontà di dimostrare come lo spirito e i principi fondamentali della Dichiarazione Universale del 1948 fossero già presenti nella cultura islamica e nel Corano. La carta infatti non realizzerebbe una riproposizione dei principi contenuti nella Sharia adattati al linguaggio contemporaneo dei diritti umani, ma sarebbe un vero e proprio tentativo di far emergere i contenuti universali dei diritti.

La Dichiarazione si compone di 25 articoli ed un preambolo contenente i principi fondamentali e irrinunciabili, quali il ruolo chiave della Umma, la comunità descritta come civilizzatrice e guida dell'umanità confusa, il rispetto della dignità umana in accordo con la Sharia, la necessità della fede anche in relazione al progresso e alla

⁵⁶ La Conferenza di Vienna del 1993 è l'ultima Conferenza mondiale sui diritti dell'uomo organizzata dall'ONU.

⁵⁷ Il testo tradotto della *Dichiarazione del Cairo dei diritti dell'uomo nell'islam del 1990* è tratto da A. Pacini, *op. cit.* pp.221-228.

⁵⁸ Enzo Pace, *La Dichiarazione dei Cairo sui diritti umani nell'islam*, in «*Pace, diritti dell'uomo, diritti dei popoli*», anno VI, 1992, n. 2.

scienza e, da ultimo, il riconoscimento dei diritti e libertà fondamentali quali parte integrante dell'Islam e dei comandamenti divini vincolanti.

Seguendo l'analisi dell'autore su citato, già dall' art. 1 lettera *a*) troviamo conferma della sua interpretazione là dove viene statuito che *«Tutti gli esseri umani formano una famiglia, i cui membri sono uniti dalla sottomissione a Dio e dal fatto di essere tutti discendenti di Adamo. Tutti gli uomini sono uguali dal punto di vista della dignità umana e dell'adempimento dei doveri e delle responsabilità, senza alcuna discriminazione di razza, colore, lingua, sesso, religione, appartenenza politica, condizione sociale o altro. La vera fede garantisce un accrescimento di tale dignità sulla via dell'umana perfezione»*.

Alla lettera *b* viene poi ribadita la sottomissione di tutti gli uomini a Dio.

Due logiche verrebbero espresse in questo primo articolo: alla lettera *a* una visione molto simile a quella occidentale di uguaglianza di tutti gli esseri umani al di là di ogni distinzione, che riguarda dunque anche i governanti e i potenti, e che viene esplicitata proprio in virtù della comune sottomissione di tutti gli individui a Dio. La seconda, contenuta alla lettera *b*, quella di rendere l'enunciato più cogente rispetto ad una semplice previsione normativa mediante il riferimento religioso e quindi di ribadire la primazia dell'Islam.

Ancora l'autore si sofferma sull'analisi degli artt.5 e 6, dedicati rispettivamente alla famiglia e al ruolo della donna e dell'uomo.

In questi due articoli, come in molti altri, i riferimenti religiosi sono assenti, le previsioni in essi contenute sono completamente laiche. Viene infatti statuito che uomini e donne hanno diritto al matrimonio senza restrizioni di razza, colore o nazionalità e che la società e lo Stato ne agevolano la conclusione e garantiscono la protezione ed il benessere della famiglia che sul matrimonio è fondata. All'art.6 viene formalmente affermata l'uguaglianza tra donne e uomini quanto a dignità, diritti ed obblighi, salvo riconoscere all'uomo una maggiore responsabilità per il mantenimento economico ed il benessere della famiglia.

Gli articoli che seguono elencano gli altri diritti civili e politici fondamentali quali: la libertà individuale ed il diritto di tutti di godere di personalità giuridica, il diritto all'autodeterminazione dei popoli, preceduto nella previsione dell'art.11 da una severa condanna del colonialismo, il diritto alla vita e alla privacy, a un trattamento egualitario dinnanzi alla legge, il diritto alla partecipazione politica e la proibizione della tortura e di ogni restrizione arbitraria.

Non manca lo spazio per i diritti economici sociali e culturali quali il diritto al lavoro e a un equo compenso, all'assistenza sanitaria e previdenziale, oltre il diritto allo studio, il diritto alla salute e alla proprietà privata.

Molti di questi diritti fondamentali, civili, politici, culturali o economici, che ad una prima analisi potrebbero farci pensare ad una forte similitudine con quanto previsto dalla Dichiarazione del 1948, mancano in realtà di una reale tutela poiché la

carta non contiene una serie di previsioni che ne avrebbero garantito la loro effettività. Per esempio, a proposito del diritto al lavoro, descritto dall'art.13 come diritto garantito dallo Stato e dalla società e rispetto al quale viene precisato che al lavoratore non può essere assegnato un lavoro al di là delle proprie capacità né può essere coartato, sfruttato o danneggiato, la carta non prevede altresì un diritto a creare libere associazioni sindacali a tutela dei legittimi interessi dei lavoratori.

Allo stesso modo è previsto un diritto alla partecipazione politica ma non alla formazione di partiti politici.

L'art. 22 sostiene il diritto di opinione, purché non in contrasto con i principi della Sharia, e afferma la necessità vitale dell'informazione per la società ma il cui limite risiede nella violazione della santità del Profeta e nel predicare l'immoralità e la corruzione della società. Ritorna dunque, in questo articolo e più in generale in tutti quelli compresi tra il 19 e il 25, il rinvio alla Legge coranica come limite alle libertà e alle azioni dell'individuo e manca, come già detto prima, l'indicazione di una figura in grado di giudicare nel caso di un ipotetico contrasto o violazione con la stessa.

Da ultimo gli articoli finali 24 e 25, pongono norme generali circa l'interpretazione e l'applicazione degli articoli contenuti nella Dichiarazione stessa.

L'art 24 afferma infatti che tutti i diritti e le libertà contenuti nella Dichiarazione sono soggetti alla Legge Islamica e il successivo afferma esplicitamente che la Sharia è l'unica fonte autorevole per l'interpretazione e la comprensione dei precetti contenuti nella stessa.

Con questi articoli, secondo Pace, sarebbe stata data voce alla difficoltà, che verosimilmente caratterizzò tutto il processo di elaborazione della Dichiarazione, di conciliare una visione dei diritti umani universale, e aperta al confronto con quella espressa dalla Dichiarazione dell'ONU, dunque una prospettiva moderna dei diritti umani, con la visione conservatrice e rispettosa della tradizione shariatica.

Afferma l'autore: *«il documento del Cairo intende non solo dimostrare che l'Islam è una religione moderna, all'altezza delle sfide culturali del mondo contemporaneo ma anche (...) cerca di far compiere ai Paesi di tradizione musulmana un passo decisivo per far sì che l'Islam si appropri gli strumenti culturali, che possano validamente permetterle di modernizzarsi, bilanciando gli oggettivi processi di occidentalizzazione forzata, "senz'anima", che in molti paesi si sono verificati nel recente passato»*.⁵⁹

Di diversa opinione sono Pacini e Anselmo, i quali concordano nel ritenere che la Dichiarazione dell'OCI esprima un'attitudine conservatrice come la Dichiarazione dell'81. La scelta tradizionalista sarebbe ravvisabile fin dal preambolo, dove viene sostenuto il ruolo di primazia della Umma, la comunità islamica descritta come *«la comunità migliore che Dio abbia mai creato»*, ma anche *«che i diritti fondamentali e le libertà universali nell'islam fanno parte della religione islamica»*. Sempre nel preambolo viene espressa una concezione molto religiosa dell'uomo, definito il luogotenente di Dio.

⁵⁹ E. Pace, *op. cit.*, p.34.

Il fatto poi che all'art.1a) venga affermato che la vera fede garantisca un accrescimento della dignità umana lascerebbe intendere che anche per questa Dichiarazione, come per quella del 1981, il credente musulmano sia sempre il soggetto privilegiato dei diritti.

La dichiarazione, secondo l'analisi di Anselmo, individuerrebbe l'elemento morale come filo conduttore, e infatti oltre a prevedere un catalogo di diritti prevede anche gli obblighi che il fedele musulmano deve ottemperare. Inoltre è ricorrente il richiamo ad una vita morale ineccepibile, fino a divenire un vero e proprio diritto all'art. 17.

Tutti i valori supremi come quello della vita, dell'uguaglianza, sono legati alla Sharia e alla volontà di Dio, mentre la religione come forma di limitazione al matrimonio è completamente omessa, ma tale mancanza lascia aperta la strada ad ogni possibile interpretazione.

Anche per quanto riguarda la libertà di coscienza vengono applicati i precetti della Sharia e infatti l'art. 10 afferma «*L'islam è la religione naturale dell'uomo. Non è lecito sottoporre quest'ultimo a una qualsivoglia forma di pressione o approfittare della sua eventuale povertà o ignoranza per convertirlo a un'altra religione o all'ateismo*».

L'art. 22, oltre a limitare la possibilità dell'uomo di esprimere la propria opinione in maniera non difforme ai principi della Legge sacra, alla lettera *b* sembrerebbe contenere un esplicito riferimento all'istituto islamico della *hisba* in cui trova espressione giuridica il precetto coranico dell'*ordinare il bene e proibire il male* come diritto/dovere individuale e collettivo, risultando così l'esercizio della libertà individuale ancora più limitato dalla possibilità per chiunque di farsi accusatore di ipotetici atti contrari all'ortodossia. Ne consegue che nonostante l'affermazione di principio della libertà di opinione e di espressione, esercizio concreto di questo diritto sembrerebbe fortemente compromesso da tutte le clausole limitative legate alla compatibilità con la Legge Islamica.

3.3 la carta araba dei diritti dell'uomo del 1994

La Carta Araba dei diritti dell'uomo è stata approvata nel 1994 dal Consiglio della Lega degli Stati arabi.

La sua prima particolarità, rispetto alle altre analizzate finora, è il suo carattere laico.

Anche il contesto di riferimento è diverso, non più il fedele musulmano all'interno del mondo islamico, ma l'uomo arabo e il suo ambiente più circoscritto. Può dunque essere considerata una carta della Nazione araba, anche se alla Lega hanno aderito paesi non propriamente arabi come il Sudan.

Molti paesi firmatari di questa Carta erano già firmatari della Dichiarazione del Cairo approvata dall'OCI, in quanto membri di entrambi gli organismi intergovernativi. La spiegazione di ciò sarebbe da ravvisare, secondo Anselmo, nella volontà di questi paesi di manifestare, in un contesto più circoscritto come quello della Lega Araba, una visione più laica e aperta rispetto al tema dei diritti umani. Ogni dichiarazione o carta è il frutto di un lavoro di elaborazione ma anche di compromesso tra posizioni e spinte diverse, e sembra evidente che quest'ultima abbia voluto dare voce a quei paesi arabo-islamici più moderati. Ciò potrebbe spiegarsi anche con motivazioni meramente pratiche o economiche, dato l'intensificarsi dei rapporti e scambi tra alcuni di questi paesi e l'Europa, in particolare i paesi del Mediterraneo, nel periodo in cui la Carta fu redatta.

La Carta nel suo complesso sembra essere espressione dell'approccio così detto di adattamento pragmatico e riformista.

Nel preambolo vengono esplicitamente richiamati i principi della Carta delle Nazioni Unite, della Dichiarazione universale dei Diritti dell'Uomo e delle disposizioni dei due Patti delle Nazioni Unite sui diritti civili e politici e sui diritti economici, sociali e culturali e della Dichiarazione del Cairo sui diritti dell'uomo nell'Islam.

Sempre nel preambolo si trova l'unico riferimento di tutto il testo alla Sharia, là dove viene espressa la volontà di attuare i principi eterni di fratellanza e uguaglianza tra gli esseri umani, stabiliti dalla *Sharia* e dalle altre religioni celesti. È interessante notare come il riferimento religioso non sia esclusivamente rivolto alla religione Islamica ma si estenda a tutte le religioni celesti, quindi anche al Cristianesimo e all'Ebraismo.

Questo approccio è tipico del nazionalismo arabo, emerso già nell'800 e che ha continuato ad influenzare la prassi politico-legislativa e culturale araba anche nel ventennio successivo al Secondo Dopoguerra, prima che iniziasse una nuova fase con il riaffiorare di correnti conservatrici dell'Islam religioso e politico.

Alla base di questa tendenza vi è la comune civiltà e identità araba, cui contribuiscono sia la religione islamica che cristiana. L'identità araba diveniva

l'elemento centrale per la cittadinanza nazionale comune, superando così qualunque dicotomia tra musulmani e non musulmani. L'obiettivo del nazionalismo arabo era quello della costruzione di stati laici, di ispirazione socialista o liberale.

Il primo diritto riconosciuto è quello di autodeterminazione dei popoli espresso insieme alla condanna di ogni forma di razzismo e di sionismo. Recita infatti l'art.1:

«a) *Tutti i popoli hanno diritto all'autodeterminazione e al controllo delle proprie ricchezze e risorse naturali, pertanto in base a tale diritto spetta loro decidere liberamente il sistema della propria identità politica e perseguire liberamente il proprio sviluppo economico e socioculturale;*

*b) Il razzismo, il sionismo, l'occupazione e il controllo straniero sono una limitazione della dignità umana e un impedimento essenziale all'esercizio dei diritti fondamentali dei popoli ed è doveroso condannare tali pratiche al fine di eliminarle».*⁶⁰

Non è difficile leggere in queste parole un esplicito richiamo alla Palestina che risulta anche tra i firmatari della Carta come "Stato di Palestina".

Si può inoltre intravedere anche qui lo spirito nazionalista della Lega, maggiormente esplicitato all'art.35 dove viene affermato «*il diritto di vivere in un'atmosfera intellettuale e culturale che esprima fierezza per il nazionalismo arabo*».

Sono poi sanciti il diritto alla libertà e alla sicurezza della propria persona (art.8), il diritto alla privacy (art.17), alla libertà di circolazione all'interno dei territori dei singoli stati (art.20), di cittadinanza (art.24), di proprietà privata (art.25), e di libertà di credo, pensiero e opinione (art.26-28). Manca anche in questo caso qualsiasi riferimento alla libertà di cambiare religione.

Viene affermato il diritto alla vita e con ben tre articoli viene disciplinata la pena di morte, ammessa solo per reati di somma gravità (art.10), mentre viene proibita per quelli politici (art.11) e nei confronti di minori di 18 anni e delle donne in stato di gravidanza e fino i due anni dal parto (art.12).

All'art. 19 viene affermato che «*il popolo è la fonte del potere*» affermazione questa che sarebbe impossibile in ambito tradizionalista musulmano poiché in contrasto con l'idea del "governo di Dio".

Particolare attenzione viene riconosciuta ai diritti politici dei cittadini e alla tutela dei diritti in sede giudiziaria o nei confronti della forza coercitiva dello Stato (art.6-18).

Un'altra differenza fondamentale rispetto alla Dichiarazione del Cairo, è che la Carta della Lega prevede dei mezzi effettivi di tutela dei diritti dell'uomo.

Il capitolo III della Carta è infatti interamente dedicato alla creazione e alle funzioni di un Comitato di esperti in Diritti dell'Uomo con la funzione di ricevere

⁶⁰ Il testo tradotto della *Carta Araba dei diritti dell'uomo del 1994* è tratto da A. Pacini, *op. cit.*, pp.229-236.

da parte degli Stati firmatari del documento relazioni triennali sul rispetto dei diritti umani nei propri territori o rapporti degli Stati agli interrogativi del Comitato stesso.

Al Comitato spetta inoltre il compito di riferire alla Commissione permanente per i diritti dell'uomo della Lega Araba mediante *«una relazione comprensiva delle opinioni e osservazioni degli Stati.»*

La Carta non è mai entrata in vigore, giacché non fu raggiunto il numero di ratifiche necessario previsto dalla Carta stessa. Questo è una testimonianza significativa di come le posizioni degli Stati arabi differiscano sul tema di diritti universali.

Nel 2003, il Consiglio della Lega ha incaricato la Commissione Araba permanente dei diritti dell'uomo di modernizzare la Carta, con lo scopo di renderla più aderente agli standard internazionali.

Nel 2004 è stato presentato alla Commissione il nuovo testo che effettivamente esprime un ulteriore sforzo di avvicinarsi alla visione occidentale dei diritti dell'uomo.

Nella Carta sono stati inseriti alcuni dei cosiddetti diritti di nuova generazione, come quelli dei portatori di handicap, il diritto allo sviluppo e a un ambiente sano. Sono stati ampliati alcuni diritti processuali.

Nonostante ciò non mancano alcuni articoli ancora ambigui, che in parte limitano i progressi che nelle intenzioni del Consiglio questa nuova versione doveva esprimere.

In primis il mantenimento del riferimento nel preambolo alla Dichiarazione del Cairo, citata come riferimento insieme ai più importanti documenti internazionali.

La posizione della donna viene notevolmente migliorata rispetto al testo precedente, grazie al riconoscimento del diritto di dare la propria nazionalità ai figli, di contrarre matrimonio in assoluta libertà. Vengono vietate forme di violenza all'interno del nucleo familiare, ma nulla viene detto in merito alla parità di diritti tra coniugi nell'ambito dell'unione matrimoniale. Manca inoltre qualsiasi riferimento alla parità tra uomo e donna, da un punto di vista formale e sostanziale di fronte alla legge, e non viene definita nessuna ipotesi di discriminazione della donna.

Anche i progressi di quest'ultimo testo, pur essendo evidenti soffrono sempre e comunque il peso del legame con la cultura islamica, che impedisce una completa aderenza della Carta ai parametri internazionali.

considerazioni finali

A conclusione di queste mie riflessioni mi sembra ancora importante sottolineare due peculiarità della cultura islamica: la prima riguarda il ritardo, rispetto all'occidente, con cui nel mondo musulmano ha trovato avvio la riflessione sui diritti umani. È solo dopo il 1948 che studiosi, filosofi e rappresentanti degli stati arabo-musulmani hanno iniziato a confrontarsi tra loro e con i sostenitori della visione universalistica.

La seconda particolarità riguarda il fatto che l'appartenenza religiosa è l'elemento centrale per la definizione identitaria del mondo islamico, cosa che non avviene più per nessun'altra cultura, religione o area geografica. Questo processo di identificazione religiosa va di pari passo con la tendenza, emersa negli ultimi decenni, di radicalizzazione ideologico-religiosa di molti Stati a maggioranza islamica.

La centralità della fede islamica sembra tale da imporsi su qualunque altro fattore culturale e identitario, indipendentemente dal paese di nascita, al punto che raramente, se non mai, parliamo di musulmani europei o americani, mentre non è infrequente parlare di cristiani asiatici o africani, altresì di afroamericani o cinoamericani.

Questa dominanza identitaria della fede religiosa islamica dispiega i suoi effetti in maniera molto forte anche sul diritto, soprattutto in settori specifici quali lo statuto personale e il diritto di famiglia, e inevitabilmente ha condizionato anche la reazione dei paesi musulmani alla pretesa, da parte delle democrazie occidentali, di affermare l'universalità della loro visione dei diritti cosiddetti inviolabili.

La volontà di codificare un punto di vista islamico sul tema dei diritti umani è emersa chiaramente dagli anni 80, e pertanto si è assistito ad una fiorente produzione di carte islamiche dei diritti dell'uomo che va ben oltre le tre più famose dichiarazioni analizzate in questo scritto. Numerose sono infatti le carte prodotte a livello locale, come ad esempio quella della Lega Tunisina per la Difesa dei diritti dell'uomo del 1985, che hanno rappresentato un punto di passaggio e di continuità nel processo di accostamento, da parte del mondo arabo-islamico, ad una più moderna concezione dei diritti fondamentali.

In realtà questo lavoro normativo ha prodotto risultati contrastanti e poco efficaci, poiché, spesso, le Dichiarazioni elaborate non sono state ratificate da un numero sufficiente di stati, tale da poter dar loro un qualche valore giuridico a livello internazionale.

Frequentemente poi questo sforzo è stato sorretto da un obiettivo ancor più particolare, ossia quello di dimostrare che nell'Islam sono già presenti molti dei valori che si è cercato di affermare e tutelare da parte della comunità internazionale, e che pertanto i diritti fondamentali e inviolabili dell'uomo non necessitano di un'ulteriore definizione o affermazione. Ciò significa sostenere che l'Islam esiste da

prima dei valori e dei diritti universali ed è ben più grande di essi al punto da ricomprenderli ma anche delimitarli.

La visione islamica dei diritti dell'uomo sembra rimanere vincolata alla Sharia, il grande complesso normativo dell'Islam, e questo porta inevitabilmente ad un allontanamento dagli standard e dalla filosofia occidentale sul tema di diritti umani.

Certamente anche l'Islam più conservatore supporta alcuni principi fondamentali che possono essere considerati come punto di incontro tra i diritti umani e la visione islamica.

Il tema dei diritti sociali ed economici infatti, sostenuto dal principio della *zakāt*, l'elemosina rituale, pensata come uno strumento di contrasto alla sperequazione economica e di redistribuzione della ricchezza, è espressione di un valore di fondo che è quello di solidarietà tra gli uomini.

E nel resto del mondo cosa rimane di quella idea di universalità che fu acclamata alle Nazioni Unite nel 1948? La comunità internazionale è riuscita ad imporre e proteggere almeno un nocciolo di diritti e valori fondamentali pronto a germogliare con il passare delle stagioni?

Nel 1977 Cyrus Vance, allora Segretario di Stato statunitense parlò di diritto alla vita e alla sicurezza come di un primo nucleo essenziale, cui seguivano, in una sorta di scala gerarchica, i diritti legati ai fabbisogni essenziali della persona e poi ancora quelli civili e politici.

I fatti di politica internazionale più recente mettono fortemente in crisi la presunta universalità anche dei diritti umani più basilari e del resto strumenti fondamentali come la Corte Penale Internazionale si sono rivelati, in più occasioni, del tutto inadeguati allo scopo per cui furono pensati: la persecuzione delle più gravi violazioni dei diritti fondamentali.

Michel Foucault nel 1981, in un discorso intitolato "*Affrontare i Governi: i diritti umani*" tenuto alle Nazioni Unite a Ginevra, in concomitanza con la creazione del Comitato Internazionale contro la Pirateria, nel rivolgersi a «*tutti i membri della comunità dei governati*», sostenne che la «*sofferenza degli uomini*», troppo spesso ignorata dai governi, «*fonda il diritto assoluto di prendere posizione e parlare con coloro che detengono il potere*».⁶¹ Evocava inoltre una «*cittadinanza internazionale che ha i suoi diritti e i suoi doveri, e che obbliga a denunciare ogni abuso di potere, chiunque ne sia l'autore, chiunque ne siano le vittime*».

A distanza di più di quarant'anni il discorso di Foucault sembra ancora oggi quanto mai attuale e al tempo spesso senza speranza. La realtà ci ha mostrato e continua a mostrare il fallimento della comunità internazionale nel trovare un punto di equilibrio tra l'imposizione di modelli culturali e opportunistiche ingerenze nelle politiche nazionali da una parte e la capacità di intervenire e imporsi di fronte a eclatanti e incontrovertibili violazioni dei diritti umani fondamentali.

⁶¹ La sofferenza a cui nello specifico Foucault si riferiva era quella dei richiedenti asilo vietnamiti che avevano lasciato il loro paese dopo la caduta di Saigon.

una premessa

Questa lettera di Croce, così premonitrice, in risposta all'invito, da parte dei sostenitori di una "Dichiarazione Universale dei diritti dell'Uomo", a promuovere quella campagna, prevede e spiega le difficoltà sorte poi nel corso degli anni, di addivenire ad una dichiarazione che fosse veramente "universale". Il tema posto da Croce è il dubbio atavico della cultura liberale, del pensiero critico, della concezione pragmatica e storicistica della morale. Siamo fermamente convinti dei principi e dei valori che stanno alla base della dichiarazione dei diritti dell'uomo, che condividiamo senza riserve, anzi, convinti della necessità di adattamento costante e attualizzazione per i "nuovi diritti" che sorgono e si aggiungono ai "vecchi".

Proprio questo studio di Francesca Baldelli, ci pone davanti la difficoltà, allo stato, di addivenire ad una concezione dei diritti, così ancora poco condivisa. Certo Croce non poteva prevedere che l'ostacolo maggiore, oltre quello che lui individuava negli stati totalitari, provenisse da una diversa concezione morale della società nei paesi orientali. Non basterebbe analizzare la concezione "mussulmana" dei diritti dell'uomo, sarebbe utile valutare la concezione cinese, indiana, financo nipponica, perché laddove il concetto di libertà ha prevalso, lo ha fatto quasi esclusivamente per imposizione dei "vincitori" o, nel caso di alcune ex colonie, dei colonizzatori.

Al momento della dipartita dei "tutori" legali da quei paesi, solo raramente i principi e i valori della democrazia liberale sono sopravvissuti, e, quasi sempre, in forme comunque diverse rispetto alle abitudini e alle consuetudini dell'Occidente.

La Filosofia crociana, nel negare la condizione "naturale" di alcuni principi, sostiene la tesi che, con il tempo e all'interno di contrastanti evoluzioni e involuzioni, la così detta "religione della libertà" prevarrà, in questo sì "naturalmente" e espanderà la sua influenza, senza la necessità di imporla con la forza.

Una critica, inascoltata, ai tanti ingenui propugnatori "dell'esportazione di democrazia", ingenui e antistorici, che non ricordano, o fanno finta di non ricordare, che persino l'Impero Romano, non è riuscito, nella sua dominazione, a inculcare i principi, a noi tanto cari, del "diritto romano" a tutti i popoli dominati.

La proposta di Croce: «quella di un solenne dibattito, pubblico e mondiale, sui principi che sono necessari alla dignità della vita umana e alla civiltà». Andrebbe ripresa e da essa sviluppato un percorso di confronto, tra tutte le concezioni morali, religiose, politiche, perché è solo attraverso il confronto e il dibattito che si può sperare di estendere il pensiero critico, condizione essenziale per apprezzare e condividere il concetto e il valore profondo della "libertà". Non dunque dogmi o postulati, ma dibattito aperto, ripetuto, rielaborato. A conclusione del lungo percorso di confronto culturale siamo certi, con Croce, che la libertà sarà considerata quale condizione essenziale perché alla fine la civiltà prevalga sulle barbarie. [red.]

per una dichiarazione dei diritti dell'uomo

benedetto croce

Napoli, 15 aprile 1947

Caro signor Huxley,

La ringrazio dell'onorevole invito e delle parole gentili che ha voluto aggiungermi di suo pugno. E vorrei poter corrispondere alla sua richiesta e collaborare con Lei e gli altri volenterosi a un'opera nobilissima nelle intenzioni di coloro che l'hanno ideata. Pure non posso tacerle alcune mie obiezioni preliminari e per me insuperabili.

Le dichiarazioni di diritti (dei *droits naturels, inaliénables de l'homme*, secondo la dichiarazione francese del 1789) si fondano tutte su una teoria che la critica, venuta da più parti e riuscita vittoriosa, ha distrutto: la teoria del diritto naturale, che ebbe i suoi motivi contingenti nei secoli dal XVI al XVIII, ma che filosoficamente e storicamente è affatto insostenibile. Né si può porre quei diritti come di carattere morale, perché la moralità non conosce diritti che non siano nell'atto stesso doveri e non riconosce altra autorità che sé stessa, che non è un fatto «naturale», ma il supremo principio spirituale.

Del resto, questo viene ammesso implicitamente nella relazione da Lei inviata, quando dice che quei diritti variano *storicamente*, e con ciò abbandona il loro fondamento logico come diritti dell'uomo in universale e tutt'al più li restringe a quelli dell'uomo *storico*, cioè si presuppongono tali per l'uomo di un dato tempo. Non sono dunque esigenze eterne ma fatti storici, manifestazione di bisogni di date epoche e preparazione a cercar di soddisfarli. E come fatto storico ebbe la sua importanza la dichiarazione del 1789, perché espresse l'accordo che si era maturato nella cultura e civiltà europea del secolo XVIII, nell'opinione generale (l'età della *Raison*, delle *Lumières* ecc.), intorno ai bisogni urgenti di riforma politica della società europea (compresa l'europea di America).

Ma ora non si può adempiere il fine della dichiarazione, sia pure di diritti o di bisogni storici, perché proprio l'accordo manca e l'Unesco sorge per il desiderio di promuoverlo.

Manca, è evidente, nelle due principali correnti che si contrastano nel mondo, la liberale e l'autoritario-totalitaria; e questo contrasto, per quanto temperato nelle parole, si sente fremere nei particolari della stessa relazione che ho sott'occhio.

Si formerà questo accordo? E per quali vie? Col riprendersi e rinvigorirsi della corrente liberale, la quale con la morale sua superiorità, con la virtù del pensiero e della persuasione, della saggezza e prudenza politica, conquisterà l'altra?

O con un nuovo conflitto di guerra mondiale che darà la vittoria all'una o all'altra, come vorrà la fortuna delle armi, il corso delle cose, o la Provvidenza divina? E la corrente liberale, che è immortale, risorgerà dal seno stesso dell'opposta, se questa riporterà temporaneamente la vittoria?

Suppongo che il fine dell'Unesco conti sulla prima possibilità o sulla prima ipotesi, ed è superfluo che le dica che io, personalmente, sono con tutto il cuore per questo tentativo, nel quale bisogna che ognuno di noi spenda tutte le sue forze e al quale io stesso lavoro da venticinque anni in Italia e un po' anche oltre i confini d'Italia.

Ma, se la cosa sta così, è chiaro che non si può, in una associazione di lavoro come è quella in nome della quale Lei mi scrive, e a cui partecipano, con pari diritto, i rappresentanti di tutte le correnti, e in primo luogo delle due spiccatamente avverse tra loro, enunciare in forma di dichiarazione di diritti, cioè di unità di azione e politica, l'accordo che manca, e che deve essere invece il risultato ultimo dei contrastanti e convergenti sforzi. Questo è il punto da ben considerare, perché è il punto debole.

Io non vedo neppure come si possa formulare una dichiarazione intermedia e conciliativa che non si dimostri o vuota o arbitraria. Può darsi che Lor signori, quando si metteranno a tal fatica, ne toccheranno con mano la vanità e l'impossibilità, e anche (mi scusi la franchezza) il pericolo di suscitare nei lettori un sorriso per la candidezza di coloro che l'avranno pensata e scritta.

A mio parere, l'Unesco non potrebbe prendere che una sola forma pratica di attività, quella di un solenne dibattito, pubblico e mondiale, sui principi che sono necessari alla dignità della vita umana e alla civiltà. In questo dibattito io non dubito che la forza logica, la cultura, la dottrina e la capacità di raccogliere il profondo consenso delle anime darebbero la prevalenza ai liberi spiriti e non già ai sostenitori dell'autocrazia e del totalitarismo, che anche oggi sono costretti a ripetere sempre le stesse formulette e gli stessi sofismi da colpire il volgo. A dibattito chiuso si potrebbe formulare una dichiarazione di diritti o di bisogni storici attuali, breve come un decalogo o un po' più lunga perché alquanto particolareggiata.

Mi avvisi di aver ricevuto la presente, e coi miei saluti e con la speranza di rivederla qui in Napoli mi abbia etc.

BIBLIOGRAFIA

- Anselmo D., *Shari'a e diritti umani*, G. Giappichelli Editore, Torino 2007.
- Bausani A., *L'Islam*, Garzanti, Cernusco s/N (MI) 2001.
- Birtolo M.S., *I diritti umani tra occidente e oriente*, Rubettino, Catanzaro 2023.
- Bobbio N., *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 2014.
- Cassese A., *I diritti umani oggi*, Editori Laterza, Roma-Bari 2019.
- D'Holbach P.H. T., *Il sistema sociale*, Ebook, editore Youcanprint, 2024.
- Di Marco M. e Ferrari S. (a cura di), *Ebraismo e cristianesimo nell'età dei diritti umani*, G. Giappichelli Editore, Torino 2018.
- Facchi A., *Breve storia dei diritti umani. Dai diritti dell'uomo ai diritti delle donne*, Il Mulino, Bologna 2013.
- Floris A., *Islam e diritti umani*, Aracne editrice, Roma 2003.
- Flores M., *Storia dei diritti umani*, Il Mulino, Bologna 2023.
- Freeden M., *Ideologia*, Codice Edizioni, Torino, 2008.
- Galli C. (a cura di), *Il Pensiero Politico Moderno*, Il Mulino, Bologna 2017.
- Graziani E., *Dignità umana in discussione: prospettive giusfilosofiche e dibattiti teorici*, in *Dignità Prismatica*, a cura di Graziani E., Ferrari V. e San Mauro C., Edizioni Nuova Cultura, Roma, 2021.
- Lutero M., *Scritti Politici*, Torino, U.T.E.T., 1949.
- Montesquieu Charles-Louis, *Lo Spirito delle Leggi*, Firenze, 1821.
https://archive.org/details/bub_gb_J67lFeAtpN0C/page/n39/mode/2up?view=theater
- Pacini A. (a cura di), *L'Islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*, Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1998.
- Sellari P., *Scenari Eurasiatici. Le Vie della Seta e la proiezione imperiale cinese*, Edizioni Nuova Cultura, Roma, 2020.
- Spinoza B., *Trattato Teologico Politico*, Torino, Giulio Einaudi editore, Torino 1980.

FONTI WEB

Donnelly J., *Cultural relativism and universal human right*. In *Human rights quarterly*, vol. 6, n.4 (nov.,1984), edito da The Johns Hopkins university press,
<http://www.jstor.org/stable/762182>

Mahmood Monshipouri, *The Muslim World Half a Century after the Universal Declaration of Human Rights: Progress & Obstacles*, in *Netherlands Quarterly of Human Rights*, vol. 16, No.3, September 1998,
<https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/092405199801600303>

Ousia: <https://www.ousia.it/content/Sezioni/Testi/KantIlluminismo.pdf>

Osservatorio Diritti:

<https://www.osservatoriodiritti.it/2018/12/10/dichiarazione-universale-dei-diritti-umani/>

United Nations:

<https://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/index.html>

OHCHR: <https://www.ohchr.org/en/universal-declaration-of-human-rights>

Liuc, https://my.liuc.it/MatSup/2017/L14204/Magna_Charta.pdf

Wikipedia <https://it.wikipedia.org/wiki/Encyclop%C3%A9die#Citazioni>

L'AUTRICE

FRANCESCA BALDELLI ha compiuto i suoi studi tra Roma e l'estero, seguendo un percorso multidisciplinare tra diritto e filosofia politica. Dopo la laurea in Giurisprudenza (Università degli Studi di Roma La Sapienza, 2006) con una tesi dal titolo "Il Potere della Corte Penale Internazionale" e il completamento della pratica forense, ha scelto di trasferirsi nei Paesi Bassi, dove ha lavorato per oltre sette anni nel settore degli eventi musicali, maturando una solida esperienza in contesti internazionali. Tornata in Italia, ha conseguito una seconda laurea in Scienze Politiche e Relazioni Internazionali, con una tesi sulla visione dei diritti umani nell'Islam. Attualmente collabora con la Fondazione Critica Liberale per cui cura le relazioni internazionali ed è tornata a dedicarsi alla ricerca sui diritti umani e sulle codificazioni normative, con un approccio che cerca sempre di coniugare il piano giuridico con quello filosofico e ideologico.

BIBLIOTECA DI CRITICA LIBERALE

1

Enzo Marzo

I diritti dei lettori

Una proposta liberale
per l'informazione in catene

Con interventi di Luigi Ferrajoli e Stefano Rodotà

BIBLION
edizioni

I diritti dei lettori. Una proposta liberale per l'informazione in catene, di Enzo Marzo, con interventi di Luigi Ferrajoli e Stefano Rodotà.

«La libertà di informazione è, bene o male, garantita da costituzioni e da leggi. I media che avvolgono il globo con le loro reti si dichiarano liberi, ma sono ovunque in catene. I vincoli, beninteso, sono sempre più virtuali, invisibili, legano le menti e le indirizzano. Quando ci decideremo a fondare giornali strutturalmente liberi? Quando i lettori saranno riconosciuti soggetti di diritti da tutelare?»

**PER SCARICARE L'EBOOK
GRATUITAMENTE**

[clicca qui](#)

Per acquistare l'edizione cartacea

[clicca qui](#)

BIBLIOTECA DI CRITICA LIBERALE

2

William Beveridge

Lo Stato sociale

Prefazione di Giovanni Perazzoli
Con una presentazione di Riccardo Mastroiello

BIBLION
edizioni

Lo Stato sociale, di William Beveridge

Il Rapporto Beveridge, qui ripreso fedelmente nel suo testo originale, è considerato l'atto fondativo del moderno *Welfare state*, stilato con lo scopo di fornire uno strumento efficace per riprogettare, dopo la guerra, la società europea, partendo da un approccio liberale. «In questi tempi di grande confusione, in particolare sul termine “liberale”, si vogliono cogliere due obiettivi ambiziosi: riprendere, alla “fonte”, il significato di “Welfare” e ristabilire il significato del liberalismo, nella sua applicazione di “metodo” politico e non di ideologia economicista».

Prefazione di Giovanni Perazzoli
Con una presentazione
di Riccardo Mastroiello

[https://www.bibliionedizioni.it/pr
odotto/lo-stato-sociale/](https://www.bibliionedizioni.it/pr
odotto/lo-stato-sociale/)

Chi siamo: Critica liberale è da più di cinquant'anni la voce del liberalismo progressista in Italia. La rivista, nata nel 1969 come agenzia stampa della sinistra interna al Partito Liberale Italiano, è dal 1974 una rivista liberale del tutto indipendente da ogni forza politica italiana, e con la Fondazione cerca di dare espressione e continuità a una tradizione politica e di pensiero che ha le sue radici nel liberalismo europeo, nella tradizione laica e illuminista, nell'impegno per i diritti civili e per il federalismo dell'Europa democratica. Critica liberale si oppone alla ciarlataneria populista che predomina nell'Italia di questi decenni, alla sua intrinseca corruzione economica, politica, civile e culturale, al clericalismo oscurantista. Fino alla deriva che ha portato il paese nelle mani dell'estrema destra. Siamo un "pensatoio" piccolo e "solitario", ma consapevole di essere l'erede e testimone di una grande e ben viva cultura politica europea che viene da molto lontano: dalla scoperta della libertà come principio identitario dell'Occidente; dalla difesa dell'autonomia dell'individuo contro il predominio del principio d'autorità e della tradizione medievale; dalle lotte degli eretici e dei libertini contro l'oscurantismo; dalle prime affermazioni della libertà religiosa e di coscienza e dell'autonomia del pensiero scientifico contro Papi, sovrani, assolutismi e religioni di Stato; dalla tradizione politica anglosassone che va dalle perorazioni in difesa della libertà di stampa di John Milton al protoliberalismo di John Locke, dal Bill of Rights inglese a quello americano, da David Hume a John Stuart Mill, dal New Deal alla creazione del Welfare State nella Gran Bretagna di William Beveridge; dai Principi del 1789, dall'Illuminismo e dal suo ideale di civilizzazione e ingentilimento universale dei costumi propri di Voltaire e di Condorcet, di Verri e di Beccaria, di Kant e di Humboldt; fino ad arrivare a Rawls, Popper e Dahrendorf; da Cavour e a Carlo Cattaneo; dal trionfo del Risorgimento italiano sul potere temporale della Chiesa romana; dalla lezione di serietà, responsabilità e rigore finanziario di Quintino Sella; dalle battaglie dei liberali e dei radicali dell'800, quali Cairoli, Zanardelli e Cavallotti, per la costruzione di un paese libero, democratico, laico, moderno ed equo; dal pensiero e azione di Giovanni Amendola, Piero Gobetti, Benedetto Croce, Guido de Ruggiero, Gaetano Salvemini, Carlo Rosselli, Guido Calogero, "Giustizia e Libertà" e Partito d'azione; dalla battaglia federalista ed europeista di Einaudi, Spinelli ed Ernesto Rossi; dall'elogio del conflitto einaudiano, dalle lotte per l'attuazione della Costituzione di Piero Calamandrei e del "Mondo" di Pannunzio e di Rossi; da quelle per la libertà della cultura e della società europee contro le minacce totalitarie del fascismo e del comunismo; da quelle per liberare il sistema economico e la società italiana dalle sue bardature corporative e feudali, condotte da De Viti De Marco, Einaudi, Nitti, Fortunato e Rossi; da quelle condotte da Cederna per la salvaguardia del paesaggio; dalle conquiste di libertà nelle scelte di vita individuali, con il divorzio, la depenalizzazione dell'aborto e i nuovi rapporti civili, l'impegno per porre fine alla subordinazione delle donne, alle discriminazioni contro gli omosessuali e a tutti i proibizionismi; dalla perenne opposizione civile contro una destra sovranista, contro la mentalità reazionaria, contro il predominio dell'illegalità, della demagogia e del populismo che hanno contagiato l'intera politica e la società italiana.

LE FRECCHE DI CRITICA LIBERALE

Piccoli volumi di cultura politica e di attualità, che sono offerti gratuitamente in PDF ai lettori, e anche stampati. Costituiscono un'ideale prosecuzione dei “Quaderni di Critica”, [rintracciabili sul nostro sito](#).

scarica qui gratuitamente le frecce di critica liberale

- 1. *Piero Gobetti, Enzo Marzo, Paolo Bagnoli, Quaderno gobettiano 1*
- 2. *Ettore Maggi, Dugin, un nemico del liberalismo - Appendice: V. Putin, Sull'unità storica di russi e ucraini*
- 3. *Sergio Lariccia, Salvemini e le libertà di religione*
- 4. *Mino Vianello, Alla radice della guerra*
- 5. *Riccardo Mastroiillo, Sulla forma di governo (a cura di)*
- 6. *Norberto Bobbio, Giuliano Pontara, Diritto di resistenza e non violenza con articoli su Gli anarchici di Umberto Morra e Camillo Berneri*
- 7. *Valerio Pocar, Gli animali come persone “dal rispetto ai diritti” un articolo su I Diritti Degli Animali di Laura Girardello*
- 8. *Bruno Zevi, Sono del partito d'azione - Antologia e note critiche a cura di Giovanni Vetrutto e Valentina Piscitelli*
- 9. *Altiero Spinelli – Ernesto Rossi, Se non ora quando? – il Manifesto di Ventotene spiegato a Meloni e altri neofascisti – Contributi di Antonella Braga, Critica Liberale, Pier Virgilio Dastoli, Enzo Marzo, Riccardo Mastroiillo, Roberto Petrini, Alessandro Roncaglia, Giovanni Vetrutto*



Fondazione Critica liberale

Comitato di Presidenza Onoraria

Mauro Barberis, Daniele Garrone, Franco Grillini, Piero Ignazi, Sergio Lariccia, Luigi Mascilli Migliorini, Valerio Pocar, Pietro Rescigno, Gennaro Sasso, Graham Watson, Gustavo Zagrebelsky.

**Hanno fatto parte del Comitato di Presidenza Onoraria:* Norberto Bobbio (Presidente), Piero Bellini, Vittorio Foa, Alessandro Galante Garrone, Giancarlo Lunati, Italo Mereu, Federico Orlando, Claudio Pavone, Alessandro Pizzorusso, Stefano Rodotà, Paolo Sylos Labini, Carlo Augusto Viano. Ne ha fatto parte anche Alessandro Roncaglia, dal 9/2014 al 12/2016.

Consiglio di amministrazione: Enzo Marzo (presidente), Franco Caramazza (vicepresidente), Massimo Alberizzi, Vincenzo Ferrari, Riccardo Mastroiello, Beatrice Rangoni Machiavelli, Giangiacomo Spalletti Trivelli, Giovanni Vetrillo.

Via delle Carrozze, 19 - 00187 Roma – tel. 06.6796011

Sito internet: www.criticaliberale.it

<http://www.facebook.com/criticaliberale1>

e-mail: info@criticaliberale.it

ISSN 2975-1489