

GIUSTIZIA E DIRITTI UMANI

ANTONINO SPADARO

SOMMARIO

1. Premessa.— 2. Pace, giustizia e diritti umani: più facce di una stessa medaglia.— 3. L'Unione Europea come luogo «alternativo» di dialogo politico-culturale.— 4. Le quattro generazioni dei diritti: un decalogo per 6 miliardi di persone.— 5. Le garanzie procedurali interne e internazionali: condizioni necessarie ma insufficienti.— 6. Una tutela apprestata solo per interesse economico e/o geo—politico?.— 7. Inutilità delle mere enunciazioni/declamazioni di un diritto (e del suo titolare) in assenza dell'individuazione di un preciso dovere (e del connesso soggetto responsabile).— 8. «Relatività/particolarità/storicità» dei diritti fondamentali e contemporanea «assolutezza/universalità/sovra-epocalità» del loro fondamento.— 9. La parabola compiuta dall'Occidente: da culla del concetto originario dei diritti fondamentali classici o inviolabili a patria dell'attuale snaturamento (o degenerazione) degli stessi.— 10. Le garanzie sostanziali: la vexata quaestio della «natura» dei diritti umani (e la distinzione fra bisogni costanti/universali e desideri contingenti/particolari) ...— 11. (segue): e la necessità di un loro doppio fondamento «pre-giuridico» e «meta-giuridico».— 12. I diritti umani quale «pre-condizione giuridico—politica» della civile convivenza fra gli uomini e i popoli: dalle radici occidentali alla tutela transnazionale dei diritti (la differenza tra Occidente, occidentalizzazione e modernizzazione).— 13. Il caso della Carta europea dei diritti: un tentativo di riconoscere una comune identità nel rispetto di molte diversità.— 14. Dal relativismo multiculturale (mera «coesistenza» intra-culturale senza vera integrazione inter-culturale) al relazionismo interculturale (piena «convivenza» intra-culturale con effettiva integrazione inter-culturale).— 15. Relazionismo (non relativismo) metodologico, giustizia, dono e perdono

1. Premessa

Innanzitutto ringrazio *Pax romana* per avermi invitato a svolgere questa relazione.

Con ogni evidenza, il tema assegnatomi —giustizia e diritti umani— appare amplissimo, anzi incontenibile, multidisciplinare e inscindibile

dagli altri qui affrontati (pace e dialogo interculturale e interreligioso). Naturalmente tratterò il tema solo per grandi linee e per gli aspetti (giuridico-politici: sono un giurista) che a me sembrano più interessanti, limitandomi fra l'altro a esporre sinteticamente ciò che meno superficialmente è trattato nel testo. Nell'esposizione orale salterò molte parti.

Tenuto conto che questo Seminario si svolge in Italia e che una non piccola parte dell'uditorio è composto da italiani, mi permetterò —tranne questa breve introduzione— di parlare in italiano, ma per una fruizione più generale il testo «integrale» della relazione è disponibile in francese ed è stato distribuito in questa lingua.

2. Pace, giustizia e diritti umani: più facce di una stessa medaglia

Parlare di giustizia significa parlare necessariamente di diritti umani e viceversa. I due temi sono strettamente collegati: se un ordinamento è giusto vuol dire che i diritti umani sono rispettati; parimenti, solo se esistono garanzie a tutela dei diritti umani si può parlare di vera giustizia.

Collocando nel Mediterraneo —culla delle più antiche civiltà e delle tre grandi religioni monoteiste— questa problematica, si comprende subito che solo «coniugando» diritti umani e giustizia si avrà *pace*. Penso in particolare, ma non solo, al conflitto israelo-palestinese e alla tensione anti-occidentale —che inopinatamente finisce col trasformarsi in tensione anti-cristiana— che agita molti Paesi arabi (e ai conseguenti riflessi anti-islamici che oggi condizionano le stesse libertà fondamentali in Occidente). Quel che, da un punto di vista geo-strategico, viene definito «Mediterraneo allargato» (comprensivo di tutta l'Europa meridionale, parte dell'Asia occidentale e il nord del Continente nero fino al corno d'Africa) è un focolaio di guerre, guerriglie, devastazioni, violenze: si pensi al Sudan, al Sahara ex spagnolo, all'Algeria, all'anarchia somala, ecc.

Il nesso che sussiste fra i concetti di *pace*, *giustizia*, *diritti umani* è così stretto che si può parlare di più facce di uno stesso prisma.

Quando ci si chiede perché c'è tanta violenza, e dunque tanto disordine sociale, nel mondo (e soprattutto in questa parte di mondo: c.d. Mediterraneo allargato) la risposta più sensata che si possa dare non è —come vorrebbe Samuel Huntington— «perché è in atto uno scontro di civiltà», ma piuttosto «perché si perpetuano ancora secolari situazioni di ingiustizia fra popoli»: ingiustizia politica ed economica, oltre che culturale.

Ovviamente non si nega il timore di un appiattimento/omogeneizzazione del mondo —se si vuole, di un dominio o pre-dominio culturale

dell'Occidente e segnatamente del suo microcosmo WASP (White, Anglo, Saxon, Protestant)— ma l'attuale radicalizzazione culturale del conflitto (c.d. «scontro fra civiltà») è solo uno degli aspetti della complessità in gioco. Piuttosto, permangono e si intrecciano pericolosamente fra loro diversi conflitti: interculturali (fra Occidente e Oriente), interreligiosi (fra ebrei, islamici e cristiani), economico-politici (fra Nord-Sud, ricchi-poveri).

Un tempo, per definire sinteticamente il polimorfo concetto di giustizia, si usava la classica formula: *unicuique suum* (a ciascuno il suo). Ecco, dobbiamo imparare a restituire/riconoscere a ciascun popolo i suoi beni e la sua identità. Ciò significa pure, naturalmente, riconoscere che non possiamo «imporre», ma solo «proporre», agli altri le nostre soluzioni (fossero anche le migliori): in questo senso, purtroppo il recente e doloroso caso iracheno è paradigmatico della miopia occidentale (quanto meno anglo-americana).

3. L'Unione Europea come luogo «alternativo» di dialogo politico-culturale

Nel contesto testé accennato, che non esito a definire di irrazionalità strategico-politica, la speranza è che l'Europa, in particolare l'U. E., sappia costruire un «modello» sociale —e quindi anche giuridico-politico— alternativo a quello nord-americano: laico, aperto, solidale, non violento, capace di fare da «cuscinetto» fra istanze politico-culturali così contrapposte. Paradossalmente proprio le forti tradizioni e radici *cristiane* del Vecchio Continente possono aiutare a realizzare questa speranza laica.

Per certi versi, tutto si gioca proprio sulla possibilità che l'Europa —soprattutto l'Europa mediterranea— possa essere e diventare il luogo fisico (e dunque politico-giuridico) del dialogo fra i moderati dei diversi fronti.

Qualche anno fa si favoleggiava, non a torto, della perdita di centralità geopolitica del Mediterraneo, a favore dell'emersione, anche demografica ed economica, dell'area del Pacifico. Senza negare la straordinaria, crescente importanza dei Paesi asiatici (si pensi solo alla Cina e al Giappone), mi sembra che il Vecchio Continente non sia ineluttabilmente destinato alla decadenza e a svolgere un ruolo di semplice comparsa internazionale. Ad esso, più che ad altri, spetta invece una missione «storica»: divenire —soprattutto attraverso il dialogo fra i Paesi che si affacciano sul Mediterraneo— un ponte che unisce, piuttosto che dividere, popoli e civiltà determinanti per la vita del mondo intero.

4. Le quattro generazioni dei diritti umani: un decalogo per 6 miliardi di persone

È senz'altro vero che i diritti umani non sono sempre rimasti gli stessi, ma non nel senso —come qualcuno, forse malignando, suppone— che essi siano capricciosamente cambiati nel tempo, bensì nel senso che essi sono enormemente cresciuti di numero. Nel corso degli anni —diciamo, ma solo per discutibile comodità, dalla Dichiarazione d'indipendenza americana del 1776 fino ad oggi— possiamo contare almeno 4 generazioni dei diritti umani:

1. Diritti civili o di libertà classici (vita, sicurezza, proprietà privata, religione, opinione, riunione, associazione, equo processo, ecc.)
2. Diritti politici (creazione di partiti e movimenti politici, democrazia rappresentativa, elettorato attivo e passivo per tutti i maggiorenni, uomini e donne, ecc.)
3. Diritti economico-sociali (lavoro, equa remunerazione e ferie pagate, previdenza, assistenza, svolgimento attività sindacali, sciopero, ecc.)
4. Diritti dei popoli e delle minoranze (autodeterminazione dei popoli, pace, equa re-distribuzione delle risorse naturali e delle conquiste scientifiche e, in parte, tecnologiche, sviluppo sostenibile, tutela dell'ambiente e del consumatore, integrità genetica e lotta alle manipolazioni biologiche, ecc.)

La, per dir così, «proliferazione» dei diritti (soprattutto della IV generazione) è strettamente connessa a due fattori: *a*) la loro natura intergenerazionale (si cerca di non lasciare problemi insolubili alle generazioni future) e *b*) il crescente e inarrestabile processo di globalizzazione, inteso nei suoi aspetti negativi (ci rendiamo sempre più conto della crisi degli Stati nazionali e dell'interdipendenza esistente fra tutti gli uomini: si pensi, per esempio, al danno universale causato dal buco dell'ozono) e positivi (è sempre più forte, nonostante tutto, la consapevolezza che i diritti umani siano universali e dunque non solo patrimonio dell'Occidente).

In ogni caso, i diritti umani «crescono» — e non possono non crescere (si pensi, oltre a quella universale di New York del 1948, alle decine di ulteriori dichiarazioni, circa 70: sui diritti delle donne, degli anziani, dei minori, dei profughi, ecc.)— perché è impossibile «elencare» una volta per tutte ciò che spetta a ciascun uomo in quanto uomo. Può sembrare un gioco di parole di facile suggestione, ma l'infinito che ogni uomo cela in sé inevitabilmente comporta che i bisogni di ogni uomo siano infiniti, e dunque mai enumerabili in modo veramente esaustivo.

5. Le garanzie procedurali interne e internazionali: condizioni necessarie ma insufficienti

Spesso si è sostenuto che il problema di fondo dei diritti umani o fondamentali non sia tanto quello del loro fondamento — su cui esistono troppi dissensi — quanto quello della loro garanzia. Non si tratterebbe, dunque, di giustificarli, ma di proteggerli. Infatti, a ben poco servirebbe riconoscere un diritto, se non si fosse in grado di difenderlo. Addirittura, per certi versi, si potrebbe dire che la giustiziabilità di un diritto è condizione di giuridicità del diritto stesso.

A tal fine sono predisposte forme di protezione: *a*) nazionale (specialmente costituzionali) e *b*) ultranazionale (inter-, trans- e sovranazionali).

Quanto alle prime forme di protezione (*a*), esse esistono solo nei regimi liberaldemocratici — caratterizzati appunto dai 5 pilastri dello Stato costituzionale (democrazia, decentramento, separazione dei poteri, riconoscimento dei diritti fondamentali, controllo di costituzionalità)— e cambiano, per alcune varianti, da Paese a Paese.

In Italia, un po' come in tutti gli Stati liberaldemocratici e personalisti, i diritti fondamentali vengono giuridificati sotto forma di diritti costituzionali. Ora, le garanzie apprestate per essi potrebbero essere estese, per esempio introducendo: 1) il giudizio costituzionale preventivo sulle leggi (che impedisca a tali fonti di produrre danni irreversibili appunto ai diritti fondamentali); 2) il ricorso costituzionale diretto del cittadino (*Amparo*, *Verfassungsbeschwerde*, *Individualantrag*...); 3) il ricorso costituzionale della minoranza parlamentare (con effetto sospensivo sulla promulgazione della legge); 4) il ricorso costituzionale — non il semplice rinvio— del Capo dello Stato, prima della promulgazione, alla Corte costituzionale; 5) un richiamo vincolante in Costituzione (come avviene in Austria e in Argentina) ai trattati internazionali che tutelano i diritti fondamentali...

A ben vedere si potrebbero fare queste riforme ed altre ancora, ma crediamo che nessuna tecnica o «procedura» avrà vero successo se non si affronterà anche il problema della natura «sostanziale» di questi diritti. Infatti, la questione dell'effettività delle garanzie giuridiche dei diritti, purtroppo, non è meramente formale/procedurale, ma prim'ancora economica, politica e soprattutto culturale (v. spec. §§ 6-9).

La lezione della storia sembra confermare la fragilità di tutele meramente procedurali, per l'esperienza sostanzialmente fallimentare delle Corti costituzionali nelle situazioni che C. Schmitt definisce «d'eccezione» o «di crisi»: si pensi alla *Supreme Court* americana durante il

New Deal, costretta alla fine a cedere al Presidente; allo *Staatsgerichtshof* al crepuscolo della Repubblica di Weimar, che fece prevalere le ragioni del Reich hitleriano rispetto a quelle di un Land socialdemocratico; alla Corte costituzionale jugoslava, costretta a cedere di fronte all'indipendentismo sloveno; alla *High Court* sudafricana, che ha dovuto praticamente subire —finché è esistita— la logica dell'*apartheid*.

Quanto alle forme di tutela ultranazionali (*b*) esse sono disomogenee per organi ed efficacia nei diversi continenti. Si può dire che, al di fuori forse dell'Europa, la giurisdizione internazionale dei diritti umani ha soltanto vis direttiva e non coattiva. Ma purtroppo non esistono «zone» del mondo escluse dal fenomeno della lesione grave dei diritti in questione (lo stesso civilissimo Vecchio Continente ha di recente conosciuto, in Bosnia e Kosovo, gli stupri etnici e le deportazioni di massa). Sembra chiaro, in particolare, che non conta tanto un formale riconoscimento dei diritti da parte di ciascuno dei quasi 200 Stati dell'Onu. Per esempio, a nulla, o a poco, serve che un Paese «riconosca» il divieto di tortura, mentre molto aiuta il fatto che una commissione internazionale possa «controllare» le condizioni delle carceri all'interno del Paese stesso.

Ad ogni modo, le forme di tutela sono: numerose e abbastanza efficaci in Europa (forse persino pleonastiche: si pensi —soprattutto dopo la Carta di Nizza— alla doppia tutela spesso coesistente ad opera delle Corti di Strasburgo e del Lussemburgo, che talora addirittura si cumula a quella delle Corti costituzionali nazionali); almeno potenzialmente significative in America Latina; modeste o quasi inesistenti in Asia e in Africa; infine, ben poco operative sul piano globale, dove solo da pochi anni (Roma, Atto finale del 17 luglio 1998) esiste —ma non in modo effettivamente operativo (manca, per esempio, la ratifica degli U.S.A.)— la Corte criminale internazionale (*Criminal Court*) o Tribunale penale internazionale (*Tribunale criminel*), con competenza in tema di genocidio, crimini di guerra, crimini contro l'umanità, aggressione (ma l'organo non è legittimato a giudicare di terrorismo, guerra n.b.c., traffico di stupefacenti, sfruttamento di minori, ecc.).

Naturalmente esperienze come quelle della Corte per i crimini commessi in Ruanda, piuttosto deludenti, o della Corte per i crimini commessi nella ex-Jugoslavia, più incoraggiante per i risultati anche operativi (si pensi all'arresto di Milosevic), complessivamente fanno ben sperare, nonostante costituiscano bersaglio di inevitabili critiche ad opera di conservatori e giusformalisti. Non è difficile rendersi conto che solo una piccola parte dei crimini vengono perseguiti e sanzionati e che molto lunga è la strada perché queste istituzioni giudiziarie internazionali producano, accanto ad un ricco *soft law*, un effettivo e diffuso *hard law*.

Resta quindi aperta la questione —ancora una volta non meramente procedurale ma latamente politica— di una tutela sufficientemente rapida (in quanto giustizia ritardata equivale a giustizia «denegata»), pienamente universale (senza zone del mondo o campi di illecito «scoperti»), realmente effettiva (che non riguardi solo «alcuni», fra i molti, soggetti coinvolti) e veramente integrale (non limitata solo a una garanzia «parziale» dei diritti).

6. Una tutela apprestata solo per interesse economico e/o geo-politico?

Le ragioni della «parzialità» accennata sono sotto gli occhi di tutti: mentre le violazioni dei diritti umani sono, ahimé, diffuse e universali, purtroppo le garanzie apprestate —id est: gli interventi volti, in prima battuta, ad impedirne e, in seconda battuta, a sanzionarne le lesioni— non sono egualmente diffuse e universali. Sembra quasi che la comunità internazionale talvolta sia più veloce e talaltra invece più lenta nel prendere atto che una lesione dei diritti umani è stata perpetrata.

Ciò rischia di far rimettere in discussione la portata universale degli stessi, paradossalmente soprattutto da parte di coloro che sono vittime delle lesioni. Per intenderci, alcuni palestinesi potrebbero dire —di fronte al mancato rispetto di alcune risoluzioni Onu da parte di Israele— che i diritti umani della IV generazione (c.d. diritti dei popoli: cfr. § 2) esistono solo per alcuni (e non per tutti i) popoli: un po' come quando Orwell diceva che gli animali sono tutti uguali... ma alcuni più uguali degli altri.

I diritti umani, per converso, sono ovviamente eguali per tutti e, dunque, si tratta di un rischio che andrebbe assolutamente evitato, ma che invece può dirsi ricorrente. Malauguratamente tale anomalia è presente ancor più oggi, in seguito all'evoluzione più recente della dottrina internazionalistica.

Siamo infatti passati da: *a*) l'idea che lo Stato sovrano avesse il monopolio esclusivo della violenza legittima (c.d. forza) secondo la nota teoria della c.d. «non ingerenza negli affari interni» (propria, per esempio, dei regimi sovietico e della Repubblica popolare cinese), a *b*) l'idea che l'Onu, quasi fosse un nuovo sovrano, potesse prevedere ed effettuare un intervento umanitario economico-sociale e persino armato, secondo il nuovo principio di «ingerenza umanitaria», anche in operazioni di interposizione militare (*Peace keeping*), fino ad arrivare a contemplare *c*) di fronte alla paralisi dell'Onu (spesso dovuta ai diritti di veto incrociati al Consiglio di sicurezza), addirittura un'«ingerenza militare armata senza mandato Onu».

A parer nostro, la legittimazione Onu potrebbe essere considerata la variante moderna del riconoscimento del *bellum iustum* di tradizione

giusnaturalista e dunque non dovrebbe essere considerata formale ma sostanziale. La sua mancanza —quanto meno sotto forma di legittimazione chiara, preventiva ed inequivocabile— viene di solito giustificata sulla base dell'urgenza dell'intervento. Ma, ancora una volta, perché, di fronte a lesioni di pari portata, alcuni interventi sono ritenuti urgenti e altri no? Non è sufficiente, purtroppo, dire (come fa qualche osservatore): «non conta, da qualche parte bisogna pur cominciare a difendere i diritti umani...». Un'analisi fredda e realistica induce a una diversa valutazione.

Va detto senza troppi giri di parole che le cause dell'ingerenza umanitaria armata troppo spesso non sono legate, in senso stretto, alla mera lesione dei diritti umani, che costituisce il semplice titolo di legittimazione formale dell'intervento, il quale invece ha più di frequente ragioni economiche (v. guerra per la liberazione del Kuwait), geo-politiche (v. intervento in Bosnia e nel Kosovo), economiche e insieme geo-politiche (II guerra contro l'Irak) o squisitamente politiche (v. intervento americano in Afghanistan, dopo l'attentato dell'11 settembre 2001 alle torri gemelle di New York).

7. Inutilità delle mere enunciazioni/declamazioni di un diritto (e del suo titolare) in assenza dell'individuazione di un preciso dovere (e del connesso soggetto responsabile)

Com'è noto, nel mondo romano antico, parlare di diritti fondamentali appariva assurdo o ridicolo. Nessuno si sognava di dire «ho un diritto» (nel senso in cui noi oggi intendiamo una simile affermazione); si invocava semmai una «pretesa» (ossia l'adempimento di un obbligo da parte di qualcuno). Alla mentalità romana, molto concreta e realistica, appariva assurdo e inutile dire genericamente: «ho un diritto» (all'abitazione, alla salute, ecc.), mentre per essa aveva un senso preciso ed utile dire: «tu mi devi» (la casa, l'assistenza, ecc.).

In breve, solo l'esistenza di precisi destinatari di un dovere definito (obbligo) rendeva sensata e non patetica —dunque, giuridica— la richiesta di tutela di un diritto. Oggi invece prevale la tendenza alla mera «declamazione» dei diritti, quasi che essi —per il solo fatto di essere stati enunciati— possano venire tutelati. Ma non v'è nulla di più demagogico: è del tutto inutile, per esempio, riconoscere il diritto fondamentale all'alimentazione degli abitanti del terzo mondo, se poi non si individuano i titolari del relativo dovere (probabilmente gli abitanti del primo mondo occidentale, che invece ha sfruttato e continua a sfruttare —almeno in parte e di fatto— proprio il terzo o quarto mondo).

Del resto —e non è dato da poco— lo stesso art. 2 della Costituzione italiana ha un effettivo valore giuridico perché, accanto al «riconoscimento»

dei «diritti inviolabili dell'uomo», richiede l'adempimento di «doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale».

Ora, se —come si ricordava— le procedure di tutela apprestate non bastano, ovviamente nemmeno saranno sufficienti le semplici declamazioni, da sole, poiché finiscono con l'aver solo carattere ottativo.

8. «Relatività/particolarità/storicità» dei diritti fondamentali e contemporanea «assolutezza/universalità/sovra-epocalità» del loro fondamento

Bisogna cominciare a porsi il problema di una definizione concettuale, e dunque sostanziale, più puntuale di questi diritti. Innanzitutto va sgombrato il campo dall'equivoco connesso alla loro «storicità»: essa (intesa anche come particolarità/relatività) non incrina affatto il loro carattere «fondamentale».

Infatti tali diritti —seppur sono soggetti ad un'inevitabile evoluzione ed aggiornamento storici— nel loro «nucleo duro» sono costanti nel tempo. Si pensi, per esempio, al «bisogno» della comunicazione interpersonale: esso permane identico nel tempo, benché nel corso dei secoli si siano evolute e perfezionate le tecniche con cui esso si è realizzato (dai segnali di fumo, ai simboli del linguaggio orale e scritto, al telegrafo, al telefono, alla comunicazione audiovisiva diretta a migliaia di km di distanza). Un simile bisogno costituisce un diritto che, perdurando —nel suo nucleo duro— da sempre, al pari di altri (bere, mangiare, dormire...), non è semplicemente epocale, ma addirittura sovraepocale. Quasi inutile precisare pure che, per esempio, in un'isola del Pacifico (dove si vive essenzialmente di pesca) diventa fondamentale il diritto di pesca, che invece fondamentale non è nel resto del mondo. In realtà, come si sarà compreso, fondamentale è il diritto al sostentamento, non la «forma» con cui esso trova, di volta in volta, soluzione storico-concreta.

Non si nega, comunque, che i diritti fondamentali/inviolabili/assoluti/dell'uomo ecc., siano tali solo se sono giuridicamente (e, quindi, di solito costituzionalmente) protetti. Non si nega, allora, che essi siano positivi o, meglio, positivizzati, e che di intangibile —di fronte all'evoluzione della storia— conservano soltanto l'istanza primigenia di valore che li fonda. In altri termini, la traduzione storico-linguistica di queste istanze di valore, com'è ovvio, è (e non può che essere) sempre relativa.

Tuttavia, e non si tratta di considerazione trascurabile, il loro «nucleo duro» richiama bisogni sostanzialmente costanti che prescindono dalla stretta traduzione normativo-positiva. Come si vedrà (cfr. § 9), il loro fondamento appare assoluto, universale e sovraepocale.

9. La parabola compiuta dall'Occidente: da culla del concetto originario dei diritti fondamentali classici o inviolabili a patria dell'attuale snaturamento (o degenerazione) degli stessi

È spiacevole dirlo, ma bisogna riconoscere —si tratta di una semplice constatazione— che l'Occidente, culla dei diritti umani, sembra avere smarrito il «senso» dei diritti in questione. A chi scrive sembra di poter dire che l'evoluzione, ma meglio sarebbe dire involuzione, del concetto di diritto fondamentale per molti versi sia strettamente legata al diffuso processo di secolarizzazione relativistica in atto e si accompagni alla crisi delle radici cristiane dell'Occidente (quanto meno della loro percezione).

In particolare negli ultimi vent'anni è stato stravolto il concetto di diritto soggettivo più in generale. La semplice ed elementare distinzione fra 4 classiche situazioni giuridiche soggettive attive [*a*) meramente tollerate/accettate dall'ordinamento; *b*) interessi legittimi; *c*) diritti soggettivi privatistici (proprietà, credito, ecc.); *d*) diritti soggettivi pubblicistici (libertà e diritti costituzionali inviolabili)] sembra «saltata»: oggi ogni banale «desiderio» del *quisque e populo*, spesso troppo frettolosamente, viene qualificato diritto ed ogni diritto, spesso troppo superficialmente, viene considerato fondamentale.

Sono considerati diritti fondamentali, o inviolabili, situazioni che forse nemmeno sono diritti (e tutt'al più possono essere tollerate/non punite dall'ordinamento, ove sussistano politiche sociali volte a porvi adeguato rimedio): aborto, eutanasia, rapporti sessuali con minori consenzienti (pedofilia?), automutilazioni, droga, ecc.

La questione accennata merita approfondimenti qui impossibili, ma un esempio può forse servire. Posto che non sembra opportuno dare una nozione troppo estensiva del termine «droga» (sono tali il fumo, l'alcool, ecc.?) e che buona parte dei problemi relativi alle libertà individuali riguarda essenzialmente una corretta misura delle stesse (v. i concetti di uso, abuso, eccesso, ecc.), è lecito chiedersi: quello di drogarsi è effettivamente un diritto? Semmai, la libertà in astratto è un diritto. Inoltre, a ben vedere, che «libertà» è quella di entrare nel circolo vizioso della «schiavitù/dipendenza» (della droga)? Si può essere liberi di non essere liberi? Ma, quand'anche fosse un diritto, è un diritto «inviolabile» dell'uomo, da tutelarsi costituzionalmente? In realtà, un vero diritto fondamentale è sempre relazionale (v. infra §15), si pone sempre in una «situazione», e non è mai tirannico, portando iscritto geneticamente una sorta di codice di auto-limitazione che lo armonizza con gli altri diritti e valori costituzionalmente protetti.

Proprio perché la major (ma non melior) pars della dottrina ha rinunciato a (o solo finto di) porsi queste domande (nell'impossibilità di darvi coerenti risposte), possiamo dire che v'è stata una sorta di

stravolgimento della nozione di diritto soggettivo —più precisamente: una sua esasperazione in senso narcisistico ed ipersoggettivistico— che porta oggi a dire, più o meno esplicitamente, che ogni «pulsione» soggettiva è un diritto, anzi: un diritto fondamentale.

È seguendo questo indistinto filone culturale (una sorta di galassia edonistico-relativistica), che la culla dei diritti (e dei doveri!) fondamentali —l'Occidente— rischia di diventare la patria del loro snaturamento.

10. Le garanzie sostanziali: la *vexata quaestio* della «natura» dei diritti umani (e la distinzione fra bisogni costanti/universali e desideri contingenti/particolari) ...

Si comprende meglio, ora, perché reputiamo che quella dei diritti umani sia una questione di garanzie non meramente procedurali, ma anche sostanziali.

Per orientarci in un campo così delicato, da tempo proponiamo una distinzione che non ha pretese di sicura e definitiva scientificità (sussistendo molteplici, diversi approcci filosofici ai termini usati, tutti rispettabili), ma che potrebbe avere un'utilità, per dir così, pratico-convenzionale. In breve, ci sembra si possa proficuamente distinguere fra «desideri» (individualistici, contingenti, particolari), cui può (ma non deve necessariamente) corrispondere la tutela di un diritto, e «bisogni» (non solo personali/costanti/universali), gli unici meritevoli di tutela costituzionale e ultranazionale sotto la veste di diritti inviolabili/assoluti/fondamentali.

Così, per esempio, l'aspirazione alla seconda casa al mare non va intesa come una pretesa irremovibile, una fondamentale istanza di libertà: al contrario un simile (per altro lecito) «desiderio» non sembra poter essere qualificato come un diritto fondamentale. S'intende: sempre che si comprenda che i veri diritti fondamentali sono relazionali fra loro e che, dunque, il desiderio prima ricordato —se fosse di tutti e venisse effettivamente realizzato (come esigenza indispensabile di ogni individuo)— metterebbe in discussione l'ecosistema e il diritto all'ambiente, questi sì fondamentali (perché legati ai «bisogni» costanti e universali dell'uomo all'igiene e alla salubrità).

Appare sempre più evidente —di fronte al rischio di uno svuotamento di senso del concetto di «diritti fondamentali»— che solo una riflessione sulla natura «sostanziale» di tali diritti ne rende possibile una tutela effettiva. In particolare, senza una pre-comprensione del substrato antropologico occidentale (specialmente greco, giudaico-cristiano e illuministico), che sottende la nozione di «diritto inviolabile», rischiamo di vanificare ogni tentativo di apprestare idonee garanzie giuridico-procedurali.

Purtroppo —in società edonistico-consumistiche caratterizzate sempre più, non da un legittimo pluralismo, ma dal «politeismo relativistico dei valori» (quali sono paradossalmente quelle occidentali)— come ricordavamo, non solo ogni desiderio rischia di diventare diritto, ma addirittura rischia di ergersi a diritto fondamentale.

A ben vedere, tranne in qualche caso, il problema non emerge tanto nella formulazione delle Carte dei diritti, quanto più spesso nella corretta interpretazione delle stesse, non sempre facile in un Occidente opulento e a tratti decadente, capace di esportare, come si vedrà (v. § 10), fenomeni di modernizzazione esteriore non sempre accompagnati dai valori profondi che sottendono il principio supercostituzionale e universale di «dignità della persona umana».

11. (Segue): e la necessità di un loro doppio fondamento «pre-giuridico» e «meta-giuridico»

Specialmente i filosofi discutono, e continueranno a discutere, sul problema di una fondazione universale, e dunque di un'etica globale, o macroetica, dei diritti umani. Com'è noto, si confrontano diverse macroetiche (cfr. R. Mancini). Fra le altre, un'etica globale:

- a) teologicamente fondata (H. Küng, J. Moltmann, L. Boff, J.F. Collange, W. Huber, ecc.);
- b) ontologicamente fondata (H. Jonas, D. Henrich, V. Hösle);
- c) antropologicamente fondata (E. Balducci, E. Morin);
- d) proceduralmente fondata (N. Bobbio, K.O. Apel);
- e) fondata sulla comprensione profetica: il «buon ateismo» (M. Buber);
- f) fondata sull'universalità ristretta della *basic list*: utilità e svantaggi (H. Shue, S. Lukes, J. Donnelly, ecc.);
- g) fondata sulla relazione originaria con l'altro: «volto e fraternità» (E. Levinas).

Ognuna di queste potenziali fondazioni di una macroetica dei diritti umani è ragionevole e addirittura alcune, fra quelle elencate, sono così connesse o simili da apparire per più versi, coincidenti. A ben vedere, come alcuni notano (R. Mancini), si può pensare e parlare di una fondazione integrata o co-fondazione, coincidente con un processo culturale illimitato, intersoggettivamente ed interculturalmente condiviso. Ciò, però, richiama un'antropologia personalista (che, per l'Europa, sarebbe oltremodo difficile non ricondurre alla tradizione cristiana) senza la quale è vano ogni «discorso» sui diritti umani. Antropologia che, come si ricordava,

costituisce —al di là e al di sopra di ogni altro ragionevole fondamento— la condizione stessa di pensabilità dei diritti umani.

Abbiamo più volte sottolineato che, a parer nostro, il fondamento dei diritti fondamentali è duplice: «pre-giuridico» (il necessario e preventivo consenso sociale sugli stessi, pena la non effettività/giuridicità) e «meta-giuridico» (pre-comprensione o consapevolezza dell'antropologia culturale occidentale che, piaccia o no, sottende l'origine di questi diritti).

In particolare, il fondamento meta-giuridico risiede nel ricordato principio supercostituzionale della dignità della persona umana, che costituisce anche un meta-criterio ermeneutico generale per ordinare armonicamente e coerentemente ogni norma di un ordinamento. In breve, quel che cerchiamo di dire è che, in questo caso, soggetto e oggetto del diritto tendono a confondersi, perché l'oggetto del diritto è dato dalla, per dir così, «pienezza/assolutezza» del soggetto del diritto stesso.

Nella prospettiva considerata, forse può intuirsi il senso di quel che chiamiamo fondamento meta-giuridico, in quanto —se è vero che i diritti fondamentali dell'uomo sono, per comune dizione, assoluti— allora bisognerà ammettere che assoluto ne è anche il fondamento, al punto che solo il riconoscimento del fondamento assoluto dei diritti assoluti ne può consentire una protezione reale e profonda, non effimera né apparente.

A conferma di quanto sia decisiva e profonda questa problematica è sufficiente ricordare che il rappresentante cinese all'Unesco (lo studioso ateo e comunista Chung-Sho Lo), nel 1948 tradusse, con difficoltà ed imbarazzo, nel suo idioma ideogrammatico l'espressione «diritti dell'uomo» usando la seguente perifrasi prolissa, ma di grande efficacia (per la tradizione culturale confuciana) e profondità (per l'onestà dello sforzo ermeneutico compiuto): «Il Cielo ama il popolo ed il sovrano deve obbedire al Cielo». È difficile non cogliere, nel ricordato tentativo di traduzione, una chiara componente giusnaturalistica che rafforza l'idea che esista (e serva), accanto a una pre-giuridica, anche una fondazione metagiuridica dei diritti fondamentali dell'uomo, a qualunque latitudine e longitudine ci si trovi, perché le dimensioni in cui si realizza la pienezza della persona umana non sono solo fisiche, ma anche intellettuali e spirituali.

Di più, in una sede come questa, è inutile dire. Ma v'è abbondante materiale di riflessione per una lettura non superficiale o meramente procedurale degli stessi.

12. I diritti umani quale «pre-condizione giuridico-politica» della civile convivenza fra gli uomini e i popoli: dalle radici occidentali alla tutela transnazionale dei diritti (la differenza tra Occidente, occidentalizzazione e modernizzazione)

Quando si stese, al Cairo, la Carta araba dei diritti umani, si riconobbero praticamente buona parte dei diritti enunciati dall'Onu, ma —almeno fino al 1993— continuava a precisarsi, in ogni pagina, che essi (libertà di circolazione e soggiorno, personale, uguaglianza uomo-donna, ecc.) venivano tutelati solo se «compatibili con la Sharia», ovvero con la legge islamica. Questo piccolo esempio, che non va esagerato, dà però bene l'idea delle difficoltà, teoriche e pratiche, cui va incontro una coerente dottrina dei diritti umani.

È chiaro, a questo punto, che non bisogna accentuare oltre un certo limite l'origine storica, e con essa il fondamento culturale, dei diritti umani (inviolabili, fondamentali, inalienabili, assoluti, ecc.), per non sottolineare ciò che forse, sul piano dei rapporti fra culture diverse, può dividere in luogo di ciò che presumibilmente unisce. Ma questa «discrezione» sulla natura del fondamento nemmeno va esasperata, pena —s'è detto— lo svuotamento di senso dei diritti stessi.

Crediamo fermamente che tutte le civiltà del mondo (occidentale-cristiana, islamica, indù, cinese-confuciana, ecc.), incontrandosi, «arricchiscano» con la loro diversità la vita umana e consentano ad ogni uomo di estendere le proprie conoscenze e la propria limitata mentalità d'origine. In questo senso, contrariamente a quanto si va spesso sottolineando (sulla scorta di un'interpretazione estremistica di alcune note tesi di S. Huntington), le civiltà sono destinate ad incontrarsi, non a scontrarsi. Non esistono alternative praticabili a quella indicata e proprio le dichiarazioni dei diritti umani sono il segno che esistono spazi culturali comuni — se si vuole, oggi, trans-culturali — su cui ritrovarsi nell'interesse di tutti alla convivenza.

In tale quadro —più che roseo, «obbligato»— non si vede perché dovrebbe negarsi che uno dei contributi più alti della civiltà occidentale all'umanità intera (maggiore delle conquiste scientifiche e tecnologiche) sia dato proprio dalla dottrina dei diritti umani. L'Occidente, in tal modo, non ha soltanto partorito mostri. Non è solo la patria dell'inquisizione, della schiavitù, del colonialismo, dell'imperialismo, delle persecuzioni razziali contro gli ebrei, del nazi-fascismo e, per certi versi, dello stalinismo, ma anche la culla di quelle che non esitiamo a definire le «pre-condizioni» —logico-giuridiche e politiche— di ogni civile convivenza fra gli uomini e fra i popoli. Si tratta di una «conquista» sofferta dell'Occidente da cui non è più possibile prescindere. Infatti, senza il riconoscimento dei diritti umani non vi può essere un autentico processo democratico, una vera separazione

dei poteri, un reale ed effettivo ordinamento costituzionale (che si ponga quale armonico «sistema di limiti giuridici essenziali» senza poteri sovranotirannici). Ma soprattutto: senza diritti umani non v'è libertà e, con essa, autentico rispetto della dignità umana.

Dunque, non si tratta di immaginare un Occidente titanicamente e ottusamente impegnato in un'opera di colonizzazione culturale, di appiattimento/omogeneizzazione di ogni altro universo sociale e politico, ma semplicemente di riconoscere che le radici culturali dei diritti umani affondano nell'humus della tradizione culturale occidentale, in particolare e fortunatamente alla luce di una concezione antropologica personalista (in larga parte «cristiana», nonostante le numerose contraddizioni che costellano la storia delle chiese ortodossa, cattolica e riformata). Come tutte le «piante», anche questa (dei diritti umani) attecchisce negli altri «terreni» (culture) più o meno bene, secondo una quantità di fattori e variabili qui non esaminabile.

Tuttavia è assolutamente necessario, come minimo, distinguere i Paesi occidentali, caratterizzati dalla civiltà occidentale in senso stretto (*Civilization*), da quelli semplicemente occidentalizzati, che appartengono invece ad «altri» universi culturali. Questi ultimi (Paesi solo occidentalizzati) possono aver dimostrato una «buona» o una «modesta» capacità di integrazione con l'Occidente. Un esempio di integrazione sostanzialmente felice è quello del Giappone, che è riuscito a recepire larghissima parte dei valori dell'Occidente senza rinunciare alla ricchezza dell'originaria tradizione buddista. Un esempio di integrazione non del tutto felice parrebbe, invece, quello della Turchia —un tempo cristiana e poi musulmana— la cui recente occidentalizzazione forzata non ne ha scalfito alcune profonde radici islamiche, in un quadro che si è rivelato, e si rivela, non rispettoso delle altre tradizioni culturali autoctone (spec. armena e curda).

Esistono, poi, e sono la maggioranza degli Stati del mondo (soprattutto Terzo e Quarto), Paesi caratterizzati semplicemente da processi di mera modernizzazione. In questi casi, non solo non ha senso parlare di Occidente, ma anche di una semplice occidentalizzazione, visto che non v'è alcun sostanziale processo di assimilazione dei valori profondi della cultura occidentale, assistendosi soltanto all'adozione formale di una patina «esteriore» di modernità, legata di solito all'uso delle più recenti tecnologie (telefonini, computers, internet) e, talvolta, di costumi occidentali (abiti, cravatte, ecc.). Poiché modernità e Occidente, pur essendo concetti fra loro connessi, non coincidono in senso stretto, si è verificato, così, per esempio, che gli *Hezbollah* islamici abbiano usato internet per spiegare come si costruisce, a scopi terroristici, una bomba e che, a loro volta, i Talebani dell'Afghanistan abbiano fruito, quando occorreva, di servizi satellitari.

Ora, l'enorme sforzo che bisogna sempre più fare è, oggi, quello di «innestare» nella pianta dei diritti umani (che —ribadiamo— ha molte e diverse radici: greche, giudaico-cristiane e illuministiche) altri «germogli», al fine di farne un prodotto sempre più transculturale perché destinato ad un'applicazione transnazionale. Per far questo, bisogna che tutti (a cominciare dagli occidentali) facciano un passo indietro rispetto a tradizioni e convincimenti forse troppo consolidati e sentano come «propri» diritti che solo un tempo erano occidentali, anche perché —nella loro evoluzione (cfr. la IV generazione dei diritti umani)— sicuramente non sono più soltanto occidentali.

Inoltre, come ricordavamo (v. § 2), di fronte all'accelerazione del processo di globalizzazione è ormai illusorio pensare a una tutela solo nazionale dei diritti umani.

Esistono luoghi singolari, culla di importanti civiltà, dove le divisioni (storiche, politiche, religiose e culturali in genere) sembrano più accentuate e la tutela ultranazionale dei diritti umani appare più ardua: il Medio Oriente, il Sudan, il Kashmir, ecc. ma soprattutto il Mediterraneo. Paradossalmente è proprio in sedi e contesti come questi, intrinsecamente difficili e conflittuali, che si offre l'opportunità di sperimentare la transnazionalità e inter-culturalità dei diritti umani, trasformandone l'astratta teoria in prassi concreta. È in luoghi come quelli ricordati che forse è possibile praticare coraggiosamente ardite potature e innesti nella pianticella dei diritti umani, le cui radici fondative restano occidentali ma il cui sviluppo trascende senz'altro il micro-universo culturale dell'Occidente.

Ciò perché veramente i diritti umani sono universali, ossia di tutti.

13. Il caso della Carta europea dei diritti: un tentativo di riconoscere una comune identità nel rispetto di molte diversità

Sembra di poter dire che il caso recente della Carta europea dei diritti —o Carta di Nizza— faccia ben sperare (nel senso da noi auspicato), perché in essa non solo si afferma una precisa identità europea, ma in qualche modo si «apre» il sistema giuridico-politico della Comunità anche a diversità etnico-culturali extra-europee.

È vero che si tratta di un documento solenne che ambisce a costituire, di fatto, l'inizio di un «mito di fondazione» squisitamente costituzionale, di tipo sostanziale federale, dei popoli europei: non ancora la Carta delle Carte, la garanzia delle garanzie, ma certo una non trascurabile «parte» del nucleo duro della futura Costituzione europea, che la Convenzione sta scrivendo (pur forse sotto la formula *soft*, alla fine, di un semplice aggiornamento dei trattati).

Pur nella sua imperfezione, ciò che affascina di più nella Carta di Nizza è che essa si qualifica come «esperimento» pre-costituente tutto europeo di compromesso culturale fra tradizione e secolarizzazione e fra identità culturali europee diverse.

In effetti, l'Europa presenta una straordinaria ricchezza di specifiche identità culturali (linguistiche, religiose, ecc.). Esistono «almeno» tre dialettiche interne al macrocosmo culturale europeo che vanno tenute presenti: *a*) fra un'Europa latina e una anglosassone [cui, del resto, si riconduce (sia pur solo in via approssimativa) il noto confronto fra due diverse famiglie giuridiche dello stesso ceppo occidentale: la *Civil Law* e la *Common Law*]; *b*) fra un'Europa del Nord [per es., scandinava e più ricca] ed un'Europa del Sud [per es., mediterranea e più povera]; *c*) fra un'Europa occidentale [che usa l'alfabeto latino: cattolica e protestante] ed una orientale [che scrive con alfabeto cirillico (per gli slavi) o greco (per gli ellenici): comunque di tradizione ortodossa]. Si tratta di un contesto infinitamente diverso da quello conseguente al *melting pot* nord-americano. Le tre «dialettiche» europee prese in esame esprimono realtà e fenomeni multiformi radicati profondamente e storicamente nel Vecchio Continente i quali, addirittura, si intersecano fra loro complicando ulteriormente il quadro proposto [per es.: l'Europa mediterranea, contrapposta a quella del Nord, non è solo occidentale (latina), ma anche orientale (ortodossa)].

Ma, a ben vedere, la Carta europea dei diritti costituisce un interessante esperimento perché —come ricordavamo— apre anche agli «altri», ai cittadini non comunitari o extra-comunitari. Infatti —ad eccezione degli artt. 15, c. 2, e 39-46, che attengono specificatamente ai cittadini dell'Unione— tutte le altre disposizioni della Carta riguardano ogni uomo, facendo del documento appunto non un'angusta Carta dei diritti europei, ma una ben più rilevante Carta europea dei diritti e dando vita a quel che potrebbe chiamarsi lo spazio giuridico europeo dei diritti. Si tratta, insomma, non tanto di un'altra proclamazione solenne di diritti specialistici, quanto (con le eccezioni ricordate) del punto di vista «europeo» (particolare) sui diritti umani (universali).

14. Dal relativismo multiculturale (mera «coesistenza» intra-culturale senza vera integrazione inter-culturale) al relazionismo interculturale (piena «convivenza» intra-culturale con effettiva integrazione inter-culturale)

Bisogna tener conto del fatto che, come ricordavamo, a differenza del *melting pot* americano, quello europeo non è un semplice e consolidato processo di integrazione razziale (o multi-etnica) all'interno di una realtà politico-giuridica omogenea e sostanzialmente unitaria, ma l'esperimento innovativo —il cui svolgimento e i cui esiti sono ancora tutti da verificare—

di un doppio processo di integrazione, sincronico e contestuale: per un verso intra-culturale [fra europei] e, per l'altro, inter-culturale [fra europei ed extra-comunitari (africani, sudamericani, asiatici...)].

La grande apertura alle diversità richiesta esige —almeno in parte— il superamento del radicamento proprio di ogni identità. Come può avvenire un simile processo?

È necessario distinguere fra due vie possibili:

- a) una mera coesistenza multiculturale (un'eclittica accozzaglia di tradizioni che si limitano appunto a «coesistere» in un quadro chiaramente «relativistico»). In tal modo sussisterebbero ipocritamente fenomeni fra loro incompatibili. Per esempio: un diritto di famiglia monogamico (per alcuni) e uno poligamico (per altri); un uso diversificato dell'assistenza sanitaria secondo le diverse tradizioni: alla Asl il genitore ebreo porterà il figlio per la circoncisione, mentre quello tribale, la propria figlia per l'infibulazione; ai cristiani, sulla scia del principio evangelico di dare a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio, si applicheranno le leggi dello Stato laico, mentre ai musulmani, che non distinguono la sfera del sacro da quella del profano, la *sharia*, ecc. (sul ruolo della religione nelle società multiculturali v. spec. F. Viola).
- b) una piena integrazione interculturale [in cui tutte le diversità culturali sono egualmente protette non in modo assoluto, ma solo nel quadro di una minima e «comune» etica pubblica dei consociati, destinati a un'effettiva «convivenza» grazie proprio al ricordato «minimo etico comune» (<<*Das Recht ist nichts Anders, als das ethische Minimum*>>: G. Jellinek). Quest'ultimo costituisce l'identità giuridico-politica che fa da «collante» a - e rende possibili/compatibili - le rimanenti, innumerevoli diversità]. In questa seconda ipotesi accanto a legittime specifiche tutele [es.: trascrizione, sui prodotti alimentari, della presenza di proteine animali, oltre che vegetali, per cittadini di cultura indù] e diversificazioni [es.: riconoscimento legislativo di un giorno festivo diverso: venerdì per i musulmani, sabato per gli ebrei e domenica per i cristiani; esclusione dei concorsi pubblici nei tre giorni] - esiste inderogabilmente un «nucleo duro» di valori comuni fra i consociati, coincidente, da un punto di vista giuridico-politico, almeno con i ricordati cinque pilastri fondamentali dello Stato costituzionale contemporaneo, con relativi corollari (pluralismo, laicità dello Stato, ecc.) [per una radicale distinzione fra i concetti di inter-culturalità, multi-culturalità, trans-culturalità, sovra-culturalità e meta-culturalità, cfr. R. Panikkar].

15. Relazionismo (non relativismo) metodologico, giustizia, dono e perdono

Ove prevalessse —come speriamo— la seconda delle prospettive prima indicate (integrazione interculturale), significherebbe che verrebbe meno l'approccio gnoseologico non cognitivista, che porta al relativismo assiologico, mentre prevarrebbe l'approccio cognitivista, anche se non nella sua variante estrema dell'assolutismo, bensì nella sua forma moderata del relazionismo. Infatti, nella prospettiva relazionista, lo stesso fenomeno non viene considerato praticamente inconoscibile (relativismo), né riconosciuto unilateralmente e definitivamente (assolutismo), ma esaminato, di volta in volta, dai diversi «punti di vista» degli osservatori, «in relazione» alle diverse prospettive di chi prende in esame l'oggetto della conoscenza, finendo così con l'esser qualificato, se non oggettivamente, in qualche modo inter-soggettivamente. L'approccio relazionista, legato all'etica della situazione, non solo non ha nulla a che vedere con il relativismo, ma nemmeno coincide con il mero convenzionalismo giuridico, andando ben oltre.

Solo tale approccio ci sembra compatibile con il metodo e lo stile di lavoro inter-culturale, senza i quali i diritti umani non diventeranno mai trans-culturali. Il relazionismo inter-culturale è, in effetti, un approccio umile e non presuntuoso al problema e costituisce la premessa logica dell'evoluzione necessaria della dottrina «globale» dei diritti umani (già dottrina «occidentale» dei diritti naturali, con fondamento razionale o divino che sia). Naturalmente quel che qui si auspica non è facile, ma nemmeno è impossibile (come, del resto, sono tutte le vie obbligate).

Se i diritti umani diventeranno —veramente e non formalmente— trans-culturali, allora pace e giustizia regneranno nel mondo. Non si tratta più di un sogno, ma nemmeno ancora di una realtà: forse siamo di fronte, piuttosto, a un'utopia possibile (dunque: a un ossimoro).

Per conseguire questi ambiziosi obiettivi, probabilmente non basta l'ordinaria disponibilità al dialogo. Qualcuno —probabilmente i cristiani— dovrà fare di più. Come l'attuale Pontefice ha personalmente testimoniato più volte, forse ci è richiesto uno sforzo in più, un «supplemento d'anima»: piuttosto che «mostrare i muscoli» nel mondo, non dobbiamo avere paura di perdonare. Anzi, dobbiamo chiedere perdono delle nostre mancanze, passate e presenti, e dobbiamo concepire il dialogo con l'«altro» come un vero e proprio dono straordinario, un'occasione irripetibile di immergersi coraggiosamente nel mistero della Carità [sul significato del dono v. ora, specialmente i volumi di S. Labate].

Bibliografia di riferimento: indicare una bibliografia generale sui diritti umani è impossibile, perché risulterebbe —anche nell'ipotesi di una prima selezione— troppo ampia. Ci permettiamo allora di indicare soltanto alcuni nostri lavori nei quali possono rinvenirsi diversi frammenti di questa relazione (e alcune indicazioni bibliografiche, anche relative agli autori indicati nel testo). Cfr., dunque, A. Spadaro: «Il problema del “fondamento” dei diritti “fondamentali”», in *Dir. e soc.*, n. 3/1991, 453 ss. e ora anche in AA. VV., *I diritti fondamentali, oggi*, Padova Cedam, 1995, 235 ss.; (in collaborazione con A. Ruggeri), «Dignità dell'uomo e giurisprudenza costituzionale (prime notazioni)», in AA.VV., *Libertà e giurisprudenza costituzionale*, a cura di V. Angiolini, Torino Giappichelli, 1992, 221 ss. e già in *Pol. del dir.*, n. 3/1991, 343 ss., ora parz. tradotto in lingua polacca in AA. Vv., *Godność człowieka jako categoria prawa*, a cura di K. Complaka, Wrocław 2001, 227 ss.; *Contributo per una teoria della Costituzione*, I, *Fra democrazia relativistica e assolutismo etico*, Milano Giuffrè 1994; Ex facto (id est: ex scripto) oritur ratio scientiae iuris («Notarella sul metodo “relazionista” nel diritto costituzionale»), in *Pol. dir.*, n.3/1996, 399 ss. ed ora anche in AA.Vv., *Il metodo nella scienza del Diritto costituzionale (Messina, 23 febbraio 1996)*, Padova Cedam, 1997, 157 ss.; (in collaborazione con A. Ruggeri) *Lineamenti di giustizia costituzionale*, Torino Giappichelli, terza ed. 2004, passim; «Gli effetti costituzionali della c.d. “globalizzazione”. Storia di una metamorfosi: dalla sovranità dei popoli nazionali alla sovranità dell'opinione pubblica (e della finanza) internazionali» (Salonico, 23-24 ottobre 1997), ora in *Pol. dir.*, n. 3/1998, 463 ss.; «Le garanzie costituzionali dei diritti fondamentali (Sulla priorità logico-cronologica dei profili sostanziali rispetto a quelli procedurali)», in *Panorami*, n. 9.2/1997, 72 ss.; «La Carta europea dei diritti tra identità e diversità e fra tradizione e secolarizzazione», in AA.VV., *La Carta dei diritti dell'Unione Europea*, a cura di P. Costanzo, Genova 2002 e in *Dir. pubbl. comp. ed europ.*, II/2001, 621 ss.; «Sulla “giuridicità” della Carta europea dei diritti: c'è, ma (per molti) non si vede», in AA. VV., *I diritti fondamentali dopo la Carta di Nizza*, a cura di G. F. Ferrari, Milano Giuffrè, 2001, 257 ss.; «I diritti umani fra nord e Sud del Mediterraneo: la questione della loro radice culturale “occidentale” e il problema geo-politico della loro tutela», in AA. Vv., *Testimonianze calabresi dei diritti dell'uomo e dei popoli*, Reggio Calabria Laruffa Ed., 2002, 29 ss.; «I diritti della ragionevolezza e la ragionevolezza dei diritti», in *Ars Interpretandi*, n. 7/2002, 325 ss. (tradotto in inglese in *Journal of Legal Hermeneutics*, n. 7/2002, 299 ss.); «Verso la Costituzione europea: il problema delle garanzie giurisdizionali dei diritti», in AA. Vv., *Riflessi della Carta europea dei diritti sulla giustizia e la giurisprudenza costituzionale: Italia e Spagna a confronto*, a cura di A. Pizzorusso - A. Ruggeri - G. Silvestri, Milano Giuffrè, 2003, 111 ss., nonché in *Dir. pubbl. comp. ed eur.*, n.1/2003, 338 ss.; «L'idea di Costituzione fra letteratura, botanica e geometria. Ovvero: sei diverse concezioni “geometriche”

dell'“albero” della Costituzione e un'unica, identica “clausola d'Ulisse”», in AA. VV., *The Spanish Constitution in the European Constitutionalism context*, a cura di F.F. Segado, Madrid 2003, 169 ss.

