

MARIA PIA CASULA
UNIVERSITÀ DI CAGLIARI

*La Pace, Il Dialogo e i Diritti Umani: Un Percorso Necessario Verso l'Armonia e il
Rispetto del Pluralismo Culturale*

*Peace, Dialogue and Human Rights: A Necessary Path Towards Harmony and Respect
for Cultural Pluralism*

Abstract: Questo contributo analizza il ruolo fondamentale del dialogo interculturale e dei diritti umani nella promozione della pace, evidenziando il legame tra pace e guerra e l'importanza del rispetto per le diversità culturali in un contesto plurale.

Abstract: This paper analyses the fundamental role of intercultural dialogue and human rights in promoting peace, highlighting the link between peace and war and the importance of respect for cultural diversity in a plural context.

Keywords: Pace; Dialogo; Diritti Umani

Keywords: Peace; Dialogue; Human Rights

1. *Le giustificazioni della guerra e la crisi delle categorie tradizionali.*

La legittima difesa, lo stato di necessità, la concezione stessa della guerra come sacrificio o castigo, hanno reso difficile una sua estinzione. Costantemente giustificata come un male necessario, neanche la ragione è riuscita a porvi un rimedio. La giustificazione delle guerre non è mai stata superata, né in sede di giudizio storico né di giudizio morale.

I filosofi, giuristi e i teologi hanno sempre concordato sulla *iusta causa*¹, cosicché il dissenso non ha mai toccato la guerra difensiva. In questo modo la pace, assicurata tramite la minaccia o l'uso della forza, ha finito per dipendere da compromessi sempre più profondi con la guerra stessa, assestandosi su livelli via via più elevati di militarizzazione.

Gli Stati si muovono, dunque, in un campo continuamente riequilibrato, in cui si glorifica l'eroe soldato, che deve essere invulnerabile per poter attaccare senza essere colpito. Con l'eliminazione dell'eros e approcciandosi alla ragione nell'analisi della guerra, come riportato dalle trascrizioni della Conferenza di Pugwash: «La soluzione ultima del problema della guerra può venire dal riconoscimento [...] che c'è un solo comune nemico: la nostra irrazionalità che impedisce di affrontare insieme i problemi globali che affliggono l'umanità, primo fra essi la prevenzione della guerra nucleare»².

Per superare la guerra, deve essere vinta l'irrazionalità. Con la fine della Seconda Guerra Mondiale e la conseguente caduta del fascismo, l'Italia si è trovata di fronte, oltre al problema della democratizzazione nazionale, a quello della convivenza pacifica con i Paesi confinanti. Il problema della convivenza pacifica rimase irrisolto nonostante l'istituzione dell'Organizzazione delle Nazioni Unite, nata proprio con l'obiettivo di giungere al pacifismo globale istituzionale. Infatti, il diritto ha continuato a giustificare la guerra come un bene necessario per la difesa della pace e per il mantenimento o il miglioramento dello *status quo*. Dagli stessi convegni sulla pace, si evince che la libertà è il valore assoluto e che per proteggerla si deve essere pronti a tutto, con ogni mezzo, incluso l'utilizzo della guerra. La guerra diventa così motivata dal proposito di difendere l'uomo come specie animale e non come persona morale³.

A questo riguardo Wittgenstein⁴, per spiegare il compito della filosofia, ricorre alla metafora di insegnare alla mosca a uscire dalla bottiglia. La bottiglia è la rappresentazione

¹F. DEVITORIA, *De iure belli*. Testo latino a fronte, 1539, ed. it., Bari, Laterza, 2005; B. OREND, *The Morality of War*, Peterborough, Broadview Press, 2006; M. WALZER, *Guerre giuste e ingiuste. Un argomento morale con esempi storici*, Torino, Einaudi, 1979.

²Dal testo finale approvato dalla Conferenza Pugwash 26-31 aprile 1983 in «Rinascita», 9 settembre 1983 n. 35, p. 21.

³N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Bologna, Il Mulino, 1997.

⁴L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1967, §309.

della vita, e in essa la mosca, rappresentazione dell'essere umano, è intrappolata e cerca di superare le proprie difficoltà. Tuttavia, la bottiglia non è tappata, perciò l'uscita è possibile. In base al comportamento assunto si identificano diverse tipologie di mosche (e di esseri umani): c'è chi rimane dentro la bottiglia a vivere serenamente, attendendo la morte e coltivando il proprio giardino, e chi cerca di uscire, pur non sapendo dove sia l'uscita, procedendo per tentativi ed illusorie soluzioni. Talvolta, infatti, la via d'uscita più semplice non è quella più giusta. La metafora della bottiglia e della mosca rappresenta il problema della guerra, che affligge la storia dell'umanità: la mosca si convince di aver trovato la via d'uscita, ma si ritrova sempre nella bottiglia, da cui gli studiosi devono condurla fuori. Si tratta di una metafora simile a quella, utilizzata da Norberto Bobbio⁵, del labirinto in cui si scoprono numerose "strade bloccate."

Una di queste conduce alla "soluzione finale" della guerra, rappresentata, nell'epoca contemporanea, anche dall'eventuale ricorso alla bomba atomica. La stessa locuzione "strada bloccata" può avere due significati: da una parte, indica che la guerra è un'istituzione attempata e persino obsoleta; dall'altra, indica che è un'istituzione sconveniente ed ingiusta e che, come tale, deve essere superata.

Le due interpretazioni in questione danno vita a due tipi di pacifismo: quello passivo e quello attivo⁶. Il primo si basa sull'istituzione di un nuovo equilibrio del terrore generato dalla bomba atomica, per cui l'umanità non agisce per paura di ritorsioni e la guerra è, teoricamente, impossibile da realizzare. Il pacifismo attivo, invece, sorge dall'impulso di dar vita a dei movimenti mossi dalla coscienza atomica, la quale considera la guerra ingiustificata e illegittima. I pacifisti passivi finiscono per ricadere nel campo dei giustificazionisti perché non discutono l'ammissibilità della guerra, bensì riconoscono la sua non più applicabilità, in quanto la possibilità dell'utilizzo dell'arma atomica non permetterebbe di raggiungere lo scopo della guerra, ovvero la vittoria.

D'altro canto, i realisti, con il loro atteggiamento che non ostacola la guerra, ma la favorisce attraverso la corsa agli armamenti, la considerano sempre una necessità della

⁵ N. BOBBIO, *Il problema della guerra.*, cit., p. 11.

⁶ *Ibid.*

politica di potenza⁷. Nel corso della storia, si sono dunque sviluppate due teorie principali: secondo la prima, la guerra è un elemento insostituibile del progresso e, in quanto tale, è essa stessa progresso dell'umanità; mentre la seconda teoria sostiene che il progresso procede attraverso una graduale eliminazione delle guerre. La prima teoria punta sulla giustificazione della guerra, mentre la seconda ne preannuncia la morte, soprattutto dopo la Seconda Guerra Mondiale e con la sottoscrizione della carta delle Nazioni Unite.

Le giustificazioni della guerra si differenziano, secondo Norberto Bobbio, in bellicistiche e rientranti nella dottrina di "guerra giusta". La prima categoria giustifica tutte o la maggior parte delle guerre. Queste ultime si muovono nello spettro tra male e bene, un percorso prescritto, che accetta la sofferenza della guerra per distruggere un male minore in nome di un bene superiore, un'idea o delle posizioni che trascendono il dolore della guerra⁸. Coloro che supportano questa visione si ergono a portatori della giusta verità in nome della pace, la quale non sussiste nei mezzi ma solo in artefatte parole.

Oggi la guerra si muove in un equilibrio di terrore, dovuto alla "strada bloccata" dell'atomica, ma se essa diventasse moralmente o materialmente impossibile questo equilibrio del terrore non sussisterebbe. Questa idea è proprio alla base del pacifismo attivo, che considera la guerra non solo qualcosa da impedire, bensì qualcosa di ingiusto.

2. Tipologie di pace e pacifismo: storico, attivo, istituzionale.

Al tema della guerra è strettamente collegato quello della pace e, naturalmente, quello del pacifismo. La Questione della pace si pone essenzialmente su due problemi: definizione e valutazione. Per pace s'intende uno stato di cose, di cui è necessario stabilire i confini e i relativi connotati. Inoltre, la pace possiede un forte significato emotivo, e chi la difende porta avanti un valore altamente desiderabile e raccomandabile⁹.

⁷ *Ibid.*, p. 45.

⁸ *Ibid.*, p. 57.

⁹ *Ibid.*, p. 119.

Tuttavia, “pace” nella sua accezione più generale significa assenza, cessazione o soluzione di un conflitto, sia che essa sia interna (stessi attori) o esterna (diversi attori).

Il primo concetto di pace indicato appartiene alla morale e ai moralisti, mentre la seconda al diritto, trattato dai giuristi. La definizione di pace rimane dunque in stretto collegamento con quello di guerra, suo opposto, e viene indicata con una definizione negativa in quanto “quiete”, assenza di guerra o non-guerra. Invece, la guerra viene implicitamente indicata positivamente in quanto “moto”, con una connotazione di forza, in opposizione a quella di debolezza. Negli aspetti di politica interna si predilige la pace, o l’ordine, mentre in quelli internazionali la guerra-disordine, in quanto si attua il “moto”.

Il pacifismo, attraverso le sue aspirazioni, cerca di stabilire dei rapporti internazionali basati su un ordine, inteso come stato permanente delle dinamiche internazionali.

Di conseguenza, “fare la pace” non dovrebbe significare solo la cessazione delle ostilità, ma anche l’instaurarsi di uno stato giuridicamente regolato e stabile¹⁰.

Si parla infatti di pace positiva laddove non sussiste solo l’assenza della guerra, ma la sua giuridica conclusione, unita al promovimento della giustizia sociale. Quest’ultima è una pace vera, e non una pace impropriamente detta che significa solo lotta fino alla stipulazione della pace. Di quest’ultima è un esempio l’Afghanistan, abbandonato al termine del conflitto nel 2021, senza un forte *statebuilding* da parte delle forze statunitensi. Come si diceva, la dicotomia guerra-pace è composta naturalmente da un elemento negativo e uno positivo, che non potrebbero essere più distanti.

La guerra si ritrova nello stato di natura, da cui secondo il pacifismo attivo l’uomo deve uscire e che si contrappone allo stato di pace. Per quanto la guerra possa essere considerata un male necessario e talvolta esaltata, la pace vituperata rimane un valore superiore alla guerra, nonché un bene. Può, dunque, essere considerata un ideale cui l’umanità deve tendere, mentre la guerra non andrebbe più considerata né come mezzo per raggiungere un ideale né come un ideale in sé. La pace è sempre ambita, studiata e categorizzata. Raymond Aron ne distingue tre tipi: di potenza, d’impotenza e di

¹⁰ *Ibid.*, p. 120-121.

soddisfazione¹¹. La prima rappresenta il rapporto di eguaglianza e diseguaglianza tra gruppi politici o stati, come le differenze tra gli Stati Uniti e gli stati dell'America del Sud. Viene a sua volta suddivisa in pace d'equilibrio, pace d'egemonia e pace d'Impero.

La pace d'impotenza, invece, è fondata sullo stato di terrore dopo l'avvento della guerra atomica, e porta gli stati a mantenere un "equilibrio di terrore", generato dalla capacità di infliggere colpi mortali tra di loro. La pace di soddisfazione, invece, prende vita quando in un insieme di stati nessuno ambisce alla guerra e si crea un contesto di fiducia e soddisfazione reciproca, come nel caso dell'odierna Europa occidentale¹².

L'assetto politico di quest'ultima si avvicina all'ideale del pacifismo.

Vediamo dunque che, con il termine "pacifismo", si intende ogni teoria che consideri una pace durevole, perpetua o universale come bene altamente desiderabile.

Vi sono diverse forme di pacifismo: quello strumentale, ossia il disarmo; quello istituzionale, ovvero il diritto; ed infine il pacifismo etico-finalistico, basato sui principi di educazione morale¹³. La pace a cui ambisce il pacifista non può essere altro che pace di soddisfazione, attraverso un'accettazione consapevole e senza rivendicazioni da attuare. In tempi recenti, i pacifisti si sono mossi in territori specifici, come negli anni sessanta con le proteste contro la guerra in Vietnam, per giungere ad una fase di transizione caratterizzata dalla pace universale. I pacifisti non ritengono, infatti, che la pace da sola risolva i problemi dell'umanità: ritengono sia necessaria ma non sufficiente. Come afferma Kant, la pace è la prima condizione per una libera convivenza¹⁴.

Il pacifismo si oppone alla guerra perché essa non è la soluzione.

I pacifisti si oppongono al dogma "la guerra, sola igiene del mondo", abbracciando dottrine come l'internazionalismo, il cosmopolitismo, il mondialismo e l'universalismo, accomunate dalla concezione che tutte le popolazioni del mondo vanno rispettate.

¹¹ R. ARON, *Pace e guerra tra le nazioni*, Milano, Mondadori, 1966, p. 136.

¹² *Ibid.*, p. 137

¹³ N. BOBBIO, *Il problema della guerra*, cit.

¹⁴ I. KANT, *Per la pace perpetua*, Torino, Einaudi, 1991.

Il pacifismo vede le proprie origini nel saggio *Per la pace perpetua* di Kant, nel pacifismo giuridico di Saint Simon¹⁵, nell’“alleanza perpetua” di Saint-Pierre¹⁶, nonché nella visione illuminista, positivista e marxista¹⁷. In generale, la corrente di pensiero pacifista è orientata ad eliminare la guerra e instaurare una pace perpetua, agendo sui mezzi ma anche sulle istituzioni e sulle persone. Su questo sfondo, la riflessione contemporanea distingue tra pacifismo strumentale, istituzionale e finalistico.¹⁸

Il suddetto saggio di Kant, ad esempio, si concentra sulle armi, sulla loro distruzione o riduzione e la loro sostituzione con mezzi non violenti, rientrando perciò nel pacifismo strumentale. Esso mira al disarmo e viene considerato il più superficiale, perché non va alla radice del problema della guerra, ma si concentra solo sui mezzi. Il pacifismo istituzionale, come quello di Saint-Simon, è direttamente contrario allo stato e alle sue azioni, supportando l’eliminazione della guerra come fenomeno istituzionale di scelta. A questo movimento si riconduce il pacifismo giuridico¹⁹, cioè la pace attraverso il diritto, ed il pacifismo sociale²⁰ attraverso la rivoluzione sociale, che a sua volta si riconduce al tipo di regime che mette in moto il meccanismo della guerra.

L’ultima categoria, ossia il pacifismo finalistico²¹, agisce sulle persone, sulla morale e sull’educazione, conducendo gli uomini a realizzare un’analisi dei costi e dei benefici derivanti dalla guerra ed influenzando così le scelte organizzative della società.

Su questo sfondo concettuale, il movimento pacifista ha sempre cercato di svolgere un ruolo di spicco, tanto che durante la seconda Guerra del Golfo, nel 2003, il *New York Times* affermò che il movimento pacifista era la seconda potenza globale²².

¹⁵H. SAINT-SIMON, *Opinioni letterarie, filosofiche e industriali*, Milano, Rizzoli, 1966.

¹⁶C. I. DE SAINT-PIERRE, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, Paris, Fayard, 1986.

¹⁷I. KANT, *Per la pace perpetua*, cit.; A. COMTE, *Sistema di politica positiva* Milano, Bompiani, 2000; K. MARX – F. ENGELS, *Manifesto del partito comunista*, Roma, Editori Riuniti, 1998.

¹⁸I. KANT, *Per la pace perpetua*, cit., p. 141.

¹⁹H. KELSEN, *La pace attraverso il diritto*, Milano, Giuffrè, 1955.

²⁰MARX-ENGELS, *Manifesto*, cit.

²¹A. CAPITINI, *Le tecniche della nonviolenza*, Firenze, La Nuova Italia, 1967.

²²R. PERNI – R. VICARIATI, *Non c’è pace, crisi ed evoluzione del movimento pacifista*, Gallarate, People editore, 2020.

Negli anni Duemila, nel mondo, dominava la globalizzazione economica e culturale, indicata come ultima evoluzione del capitalismo, in cui il pacifismo viveva attraverso le canzoni, le bandiere sui balconi, e divenne quasi un elemento della cultura pop.

Flavio Lotti afferma che il movimento per la pace è un movimento diverso da quello contro la guerra, poiché si anima sempre per debellare del tutto la guerra.

Nel movimento contro la guerra, il binomio centrale è tra guerra e pace, mentre il movimento per la pace vuole mettere al centro la pace²³. L'attivista Franco Uda afferma, ad esempio, che non bisogna pensare alla pace come a uno scopo per far tacere le armi, ma come elemento di una politica più ampia e più inclusiva²⁴. Ancor prima, il pacifismo aveva rappresentato una speranza collettiva durante le azioni di Gandhi, Martin Luther King e Capitini. È rimasto però aspetto silenzioso, che si anima solo tra simili con gli stessi valori, mentre - come afferma Cecilia Strada, ex presidente di Emergency - i principi del pacifismo devono essere ascoltati da un pubblico più ampio per aspirare ad una posizione di rilievo. Proprio per questa "chiusura" dell'opinione pubblica, il pacifismo ha affrontato varie crisi, come quella economica del 2007, che ha spinto le persone ad occuparsi principalmente dei propri beni, tralasciando gli ideali collettivi di solidarietà propri del movimento pacifista. Il preoccuparsi dei propri beni e situazioni individuali è un aspetto che non intralcia solo il movimento pacifista, ma anche altri aspetti politici, come la democrazia, come dimostrato ad esempio dal basso numero di elettori ai seggi. Rimane il fatto che la pace non è solo un movimento, bensì un'esigenza della società mondiale, che condurrebbe alla diminuzione di conflitti armati, genocidi, discriminazioni e violenze di massa. La pace si rivela un'idea migliore della guerra anche sul piano della stretta efficienza, come mezzo rispetto ad un fine. Infatti, le strategie non violente di mobilitazione politica funzionano meglio di quelle basate sull'uso della forza.

²³ *Ibid.*, p. 18-19.

²⁴ Citato in R. PERNI – R. VICARIATI, *Non c'è pace*, cit., p. 74.

Uno studio svolto su 323 campagne di resistenza civile condotte contro vari tipi di regime tra il 1900 e il 2006 mostra che le strategie pacifiche hanno avuto successo nel doppio dei casi rispetto a quelle di tipo violento: 53 contro il 26 per cento²⁵.

La pace è stata studiata per essere messa in pratica. Ma quali sono le sue reali possibilità? La non-violenza? La violenza è sempre stata messa in pratica ed è un mezzo centrale della guerra e delle sue atrocità, ma anche delle rivoluzioni, in nome e per mezzo della “guerra giusta”. Invece la non violenza è praticabile attraverso la ragione e la negoziazione. Essa sembra difficile, ma è praticabile in una situazione in cui non si allenano i muscoli ma la ragione. Lo dimostra la dottrina dell’antimilitarismo, una posizione approvata in Oriente, specialmente nella cultura cinese, dove la guerra non viene glorificata perché idealmente non dovrebbe realizzarsi²⁶. Infatti, il *wen*, cioè la civiltà, il sapere e la moralità sono superiori rispetto al *wu*, cioè la marzialità e la forza fisica, che agisce solo quando il *wen* fallisce.

Al contrario, il militarismo rimane il punto debole dell’Occidente, osannato e ricercato come mezzo prediletto anche dalla tecnologia e dalla cultura della guerra, che senza limitazioni hanno consentito al *welfare* occidentale di trionfare su ogni altra cultura militare²⁷. Come già analizzato, diverse fonti vedono l’impossibilità di instaurare relazioni di incontro tra quelle che Huntington considera civiltà contrapposte²⁸.

Tali fonti mostrano una visione catastrofica della sicurezza umana, che impedisce alla società globale di compiere un salto verso l’abolizione della guerra, ostacolando il cammino verso una *governance* pacifica e multipolare. Si tratta di un progresso di emancipazione non necessariamente lineare. L’educazione alla legalità internazionale procede attraverso dolorose traversie perché, come afferma Kant, è in questo modo che

²⁵ M. J. STEPHAN – E. CHENOWETH, *Why civil resistance works. The strategic logic of nonviolent conflict*, in «International security», XXXIII, 1, 2008, pp. 77-44.

²⁶ MOZI, *Scritti*, a cura di A. PASSI, Torino, Einaudi, 1999; CONFUCIO, *Dialoghi*, a cura di A. Andreini, Torino, Einaudi, 2015.

²⁷ P. ARLACCHI, *Contro la paura, la violenza diminuisce, i veri pericoli che minacciano la pace mondiale*, Milano, Chiarelettere editore, 2020.

²⁸ S. P. HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano, Garzanti, 1997.

funzionano gli individui e gli Stati²⁹. Kant, infatti, credeva che le idee e i comportamenti collettivi si modificassero nel tempo, attraverso un processo di apprendimento.

L'apprendimento dell'atrocità della guerra, oltre all'indottrinamento bellico dell'“uccidere per non essere uccisi”, ha in tempi più recenti trovato i suoi oppositori. In *Uomini contro il fuoco*, Samuel Marshall, storico militare americano che condusse una serie di interviste con soldati di fanteria durante la Seconda Guerra Mondiale, concluse che su 100 combattenti non più di 25 sparavano davvero contro il nemico³⁰.

La paura e la ripugnanza verso l'atto di uccidere li bloccava. Ancora oggi, rimane aperto il problema del rapporto tra comunicazione contemporanea e rappresentazione pubblica della guerra. In un mondo multipolare, la pace dovrebbe essere garantita da relazioni estere intrinsecamente cooperative e sempre meno basate sulla violenza e sulla paura, capaci di abbracciare le diversità delle popolazioni e di non vederle più come punti di scontro. Nelle sezioni successive verranno esplorate altre vie possibili verso la pace, spesso giudicate poco efficaci o, in alcuni casi, utilizzate in modo strumentale per legittimare la guerra. Si tratta comunque di strumenti che possono offrire alternative credibili all'uso della forza, come i diritti umani e il dialogo interculturale.

3. Diritti umani: universalismo, limiti e selettività occidentale.

Possiamo davvero considerare i diritti umani come universali? Oppure il loro uso rischia di diventare selettivo e strumentale? Dopo aver analizzato la complessità del rapporto tra guerra e pace, è fondamentale interrogarsi sul ruolo dei diritti umani nel consolidamento della pace. I diritti umani, fra l'altro, sono una motivazione spesso utilizzata per intraprendere una guerra, nonché una delle massime legittimazioni della “guerra giusta”³¹. Per questo motivo, si vuole analizzare come vengono riconosciuti i diritti sia

²⁹ I. KANT, *Per la pace*, cit.

³⁰ S. L. A. MARSHALL, *Men against fire. The problem of battle command*, New York, W. Morrow & Co, 1947.

³¹ ONU, *2005 World Summit Outcome Document*, A/RES/60/1, 24 ottobre 2005, §§138-139; A. J. BELLAMY, *Responsibility to Protect*, Cambridge, Polity Press, 2009.

dall'individuo che dalla popolazione: un processo lento, ma adottabile da tutti in quanto esseri umani. I Paesi, come l'individuo, hanno bisogno del loro spazio e tempo per elaborare il proprio relativismo culturale, e non dell'intromissione di terzi attraverso l'uso della forza. Il processo di apprendimento di un diritto è un processo interno e collettivo, poiché non può slegarsi dalla cultura. Attraverso la traducibilità esperienziale e cognitiva può rappresentare un incontro e non uno scontro, in quanto nessuno conosce la verità assoluta, la quale si può ritrovare solo tramite un processo di riconoscimento.

Una popolazione ha bisogno di tempo per riconoscere qualcosa che è dato dalla verità, come i diritti. L'utilizzo della forza da parte dell'Occidente non è una via praticabile per la loro diffusione. L'Occidente stesso è giunto al loro riconoscimento attraverso un proprio percorso storico e comunicativo, che non può essere semplicemente trasferito ad altri Paesi tramite coercizione, poiché ciò lo trasformerebbe in un'imposizione e ne minerebbe la legittimità. Rawls, ne *Il diritto dei popoli*, ritrova i Paesi non democratici ma "decenti", cioè amici dei diritti. Perciò, uno stato democratico non avrebbe l'autorità di supporre la sua superiorità in quanto portatore dei diritti stessi³².

Agire per la protezione dei diritti contro uno stato non democratico ma "decente", oppure che non ha avuto il tempo per un percorso di riconoscimento, è un controsenso che ritorna spesso nelle scelte internazionali. In un sistema pluralista di prospettive politiche degli stati, si dovrebbe rimanere comunicanti su un equilibrio che permetta la coesistenza di valori comuni ma anche di un funzionamento interno differente.

Eppure, ancora oggi, la scelta di proteggere i diritti umani concede di ricorrere all'uso della forza a costo di ledere uno dei principali diritti universali, ossia la vita.

Stati e organizzazioni terze si fanno paladini dei diritti quando essi sono universali e riscontrabili da tutti e possono essere una base di unione globale tramite un processo di apprendimento plurale, invece che una legittimazione per attuare il conflitto.

Un esempio di questa linea di pensiero è offerto dal comandante afgano Massud, detto "il leone del Panchir", ossia «l'ultimo ostacolo per un Afghanistan talebano», come lo ha appellato Gino Strada. Massud, dopo anni di guerra, cambiò idea rispetto alla

³² J. RAWLS, *Il diritto dei popoli*, Torino, Einaudi, coll. «Edizioni di Comunità», 2001.

società, ai diritti e alla guerra stessa. Nell'incontro con Gino Strada nel 2001, Massud rivelò di non voler chiacchiere sui diritti delle donne, bensì intraprendere un'azione concreta finalizzata all'istruzione e al lavoro, sorpendendo Strada.

In quell'occasione, aggiunse che i diritti bisognava metterli in pratica, e non imporli attraverso la forza. Chi ha conosciuto la guerra in prima persona, come Massud, che la combatté direttamente contro i talebani, riconosceva che essa, invece di favorire l'affermazione dei diritti, non avrebbe mai potuto confermarli: tale risultato poteva essere raggiunto solo attraverso la loro pratica quotidiana e la loro costruzione concreta³³.

Come riporta Gino Strada in *Buskashi*, vari Paesi occidentali, tra cui l'Italia, che ha nella Costituzione il "ripudio alla guerra", nel 2001 decisero di dichiarare guerra all'Afghanistan. Il 92% dei parlamentari italiani ha dichiarato guerra all'Afghanistan, votando contro la nostra Costituzione che "ripudia la guerra," scegliendo ancora una volta di cadere nel conflitto per un "bene superiore" che porta, però, a uccidere.

Strada riporta inoltre, non senza un velo di sarcasmo, che per qualcuno è stata una decisione sofferta, e che bisognerà farlo sapere alle vittime³⁴.

Dietro la sofferenza perbenista dei parlamentari italiani, si nasconde la realtà dei fatti: un Paese considerato sviluppato decise di attaccare un Paese in via di sviluppo non solo per proteggere il "mondo civile", ma per mantenere lo status quo. L'impiego della forza militare, con le sue conseguenze devastanti per le famiglie e per i bambini, ha alimentato frustrazione e desiderio di rivalsa, rendendo evidente come la violenza non possa costituire una base credibile per la costruzione e l'interiorizzazione dei diritti.

Vale qui la pena di ricordare che i diritti umani, come afferma la *Costituzione italiana*, sono "riconosciuti" non perché un re o un politico li detta, ma perché appartenenti agli esseri umani in quanto tali. L'Occidente si muove come paladino dei diritti contro una parte del mondo che semplicemente non ha avuto il tempo di riconoscerli ed interiorizzarli. L'Occidente non è nato custode dei diritti, ed anche oggi non ne è il miglior difensore, in quanto esso stesso ha dovuto lottare con sé stesso prima che questi fossero

³³ G. STRADA, *Buskashi, viaggio dentro la guerra*, Milano, Feltrinelli, 2002.

³⁴ *Ibid.*, p.173.

riconosciuti. Quello che manca è, per l'appunto, un riconoscimento dell'“altro” come soggetto del proprio percorso di sviluppo interiore e sociale.

4. *Universalismo pluralista: relativismo, oggettivismo e riconoscimento.*

Come scrive Lynn Hunt ne *La forza dell'empatia*, il dolore degli altri non sortiva alcun effetto in passato: ci si riuniva persino a vedere una tortura in piazza. Solo grazie al percorso per cui l'altro è stato riconosciuto come proprio simile, attraverso i romanzi e le analisi filosofiche, l'empatia ha preso vita ed i diritti sono stati riconosciuti, non solo per se stessi ma per tutti gli umani³⁵. I diritti umani necessitano di tempo per essere costruiti. Sebbene, come analizzato nel precedente paragrafo, l'Occidente se ne faccia combattente e scudo giustificatore durante le guerre, i diritti sono di tutti i popoli.

Questa è la prospettiva affermata dall'universalismo plurale, che consiste nel riconoscere le diversità e nell'instaurazione di un dialogo che permetta di riconoscere che i diritti sono plurali. Tale concezione viene portata avanti dalla Teoria Critica, cioè la lotta accademica contro un pensiero rassegnato rientrante nella “teoria tradizionale”, che esamina invece i diritti umani come lingua franca delle relazioni internazionali e delle politiche di cooperazione tra gli stati. Nonostante gli sforzi accademici, questi concetti rimangono strumenti fragili e a volte manipolati per l'avanzamento d'interessi nazionali, quindi non fedeli ai principi universali dei diritti umani.

Vale però la pena di riportare che, dalle riflessioni di uno dei più importanti esponenti della teoria critica, J. Habermas, emergono i presupposti concettuali per la validità dei diritti in una prospettiva di molteplicità di culture e visioni del mondo. Secondo la sua teoria, i diritti umani possiedono un carattere epocale e rivoluzionario e costituiscono elementi di autoriflessione dell'uomo moderno nell'intento di autodefinirsi quale soggetto di eguale rispetto. Soltanto grazie al riconoscimento delle reciproche libertà e

³⁵ L. HUNT, *La forza dell'empatia, una storia dei diritti dell'uomo*, Roma, Laterza, 2018.

capacità di divenire eguali soggetti di diritto ci si può altresì riconoscere come membri eguali di una società, in seguito all'incorporamento di principi e valori condivisi³⁶.

La validità concettuale, politica e pratica dell'universalismo pluralista dei diritti umani sta proprio nel rifiutare posizioni relativiste sulla capacità cognitiva. In questo senso, Habermas introduce il concetto di comprensione, dividendola in "comprensione reciproca", ossia quella che riguarda un interlocutore e il ragionamento soggettivo, e "comprensione in termini d'accordo", intesa come «l'accettazione reciproca di un'istanza di validità»³⁷. L'accettazione dei requisiti di validità deve presumere un modello di comprensione reciproco e univoco. Gli attori devono riuscire a comunicare sia le loro cornici di riferimento che le proprie credenze e, una volta superato tale ostacolo, l'idea stessa di incomprendimento cognitivo può essere superata. L'approccio di comunicazione relativa deve, infatti, basarsi sulle diverse cornici storiche in cui si trova una popolazione. Ad esempio, la costituzione di un regime democratico in uno stato di pace, dopo determinati conflitti e responsabilità, non può adattarsi nello stesso modo in contesti di responsabilità e conflittualità diversi.

Al contrario, il relativismo implica che le diversità culturali, le quali portano ad una possibile differenza nell'interpretazione del mondo, portino ad un'intraducibilità, che a sua volta non permetterebbe l'unione per inaccessibilità concettuale tra culture.

Ma se si analizza il linguaggio umano, scopriamo esso non è necessariamente un limite insuperabile, perché attraverso l'interpretazione non è possibile separare la parola tradotta dall'oggetto in un'interpretazione strettamente individualistica³⁸. Gli elementi d'esperienza conducono, oltre all'interpretazione dell'oggetto, ad un processo critico sia interno che con il proprio interlocutore, attraverso la riflessione e il dialogo. Naturalmente, l'esperienza culturale porta a divergenze, ma attraverso l'esperienza

³⁶ C. CORRADETTI, *Diritti umani e teoria critica per un'idea di universalismo pluralista*, Milano, Altravista editore, 2018.

³⁷ J. HABERMAS, *Teorie dell'agire comunicativo, critica della ragione funzionalistica*, Bologna, Il Mulino, 1986

³⁸ C. CORRADETTI, *op. cit.*

corporale dell'ambiente si ritrova una sintesi dell'aspetto cognitivo. Per questo, è possibile affermare che la relatività cognitiva non implica l'intraducibilità.

Se si analizza anche la relatività della cultura, che si muove su determinati standard e neutralità, si ritrova che di un conflitto culturale si può trovare la soluzione, in quanto un'anticipazione pragmatico-trascendentale di verità nel discorso costringe i soggetti culturali ad un processo di revisione interna e di auto-trascendimento culturale, in grado di assumere la forma di una valutazione non solo intersoggettiva ma interculturale³⁹.

Tale trascendentalismo è il risultato di una combinazione di verità costruite dall'incorporamento dei concetti dell'esperienza. Oltre al linguaggio, si analizza infatti il funzionamento schematico-immaginativo, che consiste nel livello delle percezioni, degli eventi e delle immagini in strumenti della realtà. Elementi comuni come l'esperienza fisica, gli elementi strutturali, la logica di base e le metafore sono strumenti cognitivi, che non generano separazione ma unione⁴⁰. Questo evidenzia come la conoscenza umana, ancor prima di essere di tipo linguistico, sia di natura cognitivo-esperienziale.

Come si è detto in precedenza, l'apprendimento di un concetto, come un diritto, avviene in modo graduale; qui aggiungiamo che esso avviene in modo interattivo tramite le relazioni tra individui e l'ambiente circostante. Quindi, la traduzione interculturale è possibile grazie ad una scelta limitata di opzioni spazio-temporali, che sfruttano allo stesso tempo campi più astratti, sebbene il contenuto rimanga nel contesto culturale. Basandosi sulla premessa di un'uguale capacità cognitiva, si continua con l'analisi del giudizio e della conoscenza, che può essere dato, ad esempio, nella tipologia di una risposta. Un'ipotetica domanda potrebbe essere: è la Terra che ruota attorno al sole?

Vi sono due risposte possibili: la risposta A, secondo la quale la Terra resta ferma e il sole ruota attorno ad essa, mentre la risposta B conferma la domanda.

La risposta deriva dalle esperienze che hanno impedito o meno un apprendimento delle leggi che governano l'universo, ma la diversità delle risposte non pone in discussione la capacità cognitiva⁴¹. Siccome non tutti gli eventi esperienziali di una persona possono

³⁹ *Ibid.*, p. 58.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 68.

⁴¹ *Ibid.*, p. 73.

essere ricondotti ad un principio di coerenza, lo sforzo costante per raggiungere un'unità conduce gli attori comunicativi a ricercare una struttura narrativa comune, dotata di senso e in conformità con l'esperienza condivisa⁴².

L'esempio esposto sopra riguarda un quesito scientifico, ma riconducendolo al discorso sui diritti, possiamo affermare che un attore con qualsiasi esperienza deve disporre di tempo e, attraverso il percorso comunicativo, trovare la verità.

La morale, invece, letta in chiave relativista, giustifica l'assoluta incommensurabilità tra differenti condotte morali, presupponendo che gli individui umani ed i loro sistemi morali e culturali si riducano a pratiche soggettive, la cui validità poggia su norme private⁴³, in cui i criteri di validità non sono traducibili né valutabili da un punto di vista esterno. Al contrario, in chiave universale, si considera il conflitto morale come inserito all'interno di condizioni formali del riconoscimento. L'universalismo pluralista accetta punti oggettivi e universali, riconosciuti solo attraverso la comunicazione ed un mutuo riconoscimento. Il confronto tra diversi modelli moralmente giustificati conduce ad un movimento dialettico, incorporato nel processo di riconoscimento reciproco.

Certo, la morale non può essere ridotta a un fatto puramente psicologico, e i conflitti morali emergono proprio dalle divergenze culturali, che si manifestano tanto sul piano normativo quanto su quello descrittivo. Tuttavia, le culture non presentano opinioni divergenti rispetto a credenze fondamentali, come nel caso della disapprovazione dell'uccisione di un innocente per mero divertimento.

L'incontro tra culture nell'aspetto morale non ha un fondamento radicale, ma una portata parziale che ne permette l'incontro. Rawls, nella sua valutazione dei giudizi e della moralità, introduce il termine di "giudizio ponderato" (fatto con ponderazione, meditato e vagliato), cioè, dato da un percorso autovalutativo della morale dove è più facile che le capacità di giudizio siano libere da distorsioni culturali⁴⁴.

I giudizi sono in continua autovalutazione e si scontrano a causa della difficoltà di raggiungere la verità morale, la quale può essere perseguita solo con una continua

⁴² *Ibid.*, p. 79.

⁴³ *Ibid.*, p. 81.

⁴⁴ J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 2017.

autovalutazione e tolleranza reciproca. Quest'ultima viene definita dagli studiosi James Nickel e David Reidy come l'unico valore o norma per cui esistono buone ragioni morali oggettive per un'applicazione universale. Essi, inoltre, mostrano come vi siano «ulteriori valori o norme universalmente vincolanti, ma poche e sufficientemente ristrette o astratte da non compromettere l'impegno nella tolleranza di una vasta gamma di sistemi di valori morali, culture, stili di vita, disposizioni legali e istituzionali»⁴⁵.

Anche l'oggettivismo si scontra con la teoria universalistica, in quanto non permette un'interconnessione tra gli attori, ma la semplice sussistenza di una morale e di una verità oggettiva, seguita da tutti. L'oggettivismo è caratterizzato dai sentimenti e dalla fenomenologia del provare dolore. La nozione del provare dolore ha inizio esattamente dal riconoscimento, in qualcun altro, del proprio stato emotivo⁴⁶. Non vi è, quindi, nessun distacco oggettivo, ma si è in presenza di un sentimento di riconoscimento universalizzabile, proiettato in tutti quegli attori che si trovano nella stessa condizione⁴⁷.

Il pluralismo dei diritti, avendo messo in luce i limiti del relativismo cognitivo e culturale, mostra perché tale approccio non sia sostenibile e indica invece l'oggettivismo come una possibile direzione teorica. L'oggettivismo si riconduce alla comprensione della validità dei diritti umani data dall'agire comunicativo e alla pratica discorsiva, tra la realizzazione del processo di comunicazione tra gli uomini, da una parte, e l'obbedienza a regole sociali dall'altra. Questa è data dal soddisfacimento della validità cognitiva-esperienziale, che ha al suo interno uno standard di validità esemplare, e l'idea di una validità universale attraverso un sistema formale dei diritti.

Tutto ciò permette un coordinamento sociale, basato su richieste illocutorie che non provocano effetti percolatori nei destinatari⁴⁸. Le verità cognitive e normativa devono coincidere. L'aspetto comunicativo non deve muoversi da solo, ma accompagnato dall'azione. Inoltre, la costruzione di un sistema giuridico di diritti umani si fonda su

⁴⁵ J. NICKEL – D. REIDY, *Relativism, Self-determination, and human rights in Deen Chatterjee*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2008.

⁴⁶ C. CORRADETTI, *Diritti umani*, cit., p. 8.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 84.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 87.

un'azione dialetticamente mediata. Rawls, infatti, parla di un "bene parziale", in cui i diritti primari, come la libertà, non sono sindacabili ma riconosciuti come "beni primari" sia per sé stessi che per gli altri. Ciò è il risultato di una procedura deliberativa che, se normativamente valida, si colloca a metà strada tra un criterio di riconoscimento e l'esemplarità del giudizio riflettente⁴⁹.

Nel *Diritto dei popoli*, Rawls definisce ulteriormente i diritti umani come il cemento sociopolitico della cooperazione degli individui e definisce le condizioni minime di decenza dei popoli⁵⁰. Un sistema pluralista, pertanto, riconosce i diritti anche attraverso l'esperienza della loro negazione: è proprio quando la libertà viene limitata che l'individuo è spinto a rivendicarla, a esercitarla e a rimuovere gli ostacoli che ne impediscono il pieno godimento. Siccome la considerazione di un male nella società attraverso l'esperienza non è sempre preciso, esso si adagia nella correttezza dell'agire intenzionale. In questo quadro, i diritti non derivano da un atteggiamento di tolleranza paternalistica, né da un'autorità che si propone come guida morale, ma attraverso sfere di libertà e responsabilità reciproche, entro cui ogni cittadino può coltivare le proprie passioni ed il proprio stile di vita senza portare il fardello della morale scelta, che è tutelata dal diritto⁵¹. In un sistema di diritto fondato sulla comunicazione ed il riconoscimento dato di un "noi" che è interamente strutturato in "io" e "tu"⁵², la libertà è un presupposto dell'azione orientata all'intesa con l'altro. Il sistema dei diritti si fonda sulla base di un'autonomia intersoggettiva che precede la capacità individuale degli attori coinvolti ma sulla base di una forma di autonomia intersoggettiva che precede la capacità individuale di ogni attore individuale. Con la costruzione del concetto identitario di umanità, si attua un processo di riconoscimento che conduce l'attività del giudizio nel riconoscimento dei diritti fondamentali. Si è infatti indicato che i diritti umani, grazie all'agire comunicativo, possono dar vita a sfondi necessari, con il concepimento della validità normativa degli

⁴⁹ J. RAWLS, *Una teoria*, cit.

⁵⁰ J. RAWLS, *Il diritto dei popoli*, cit.

⁵¹ *Ibid.*, p. 160

⁵² *Ibid.*, p. 190 e ss.

atti linguistici e un rapporto con le condizioni fondamentali del riconoscimento dell'alterità in generale, partendo da un riconoscimento intersoggettivo.

Tale percorso conduce poi alla trasformazione di questo riconoscimento in atti formali: un giudizio deve essere prima trovato e poi assorbito. L'uso di un giudizio riflettente, cioè già riconosciuto anche se vincolato normativamente, permette di formulare nuovi paradigmi universali ed accogliere la pluralità di opinioni pubblicamente ammissibili, seppur in contrasto con la revisione politica. L'avanzamento costituzionale è un punto d'incontro tra l'universalità astratta, i presupposti formali dei diritti umani e la concretizzazione giuridica. L'innovazione può essere data da un cambiamento della sensibilità civile, avanzamenti scientifici e culturali, in seguito a processi esperienziali della comprensione del mondo. Un esempio di questo processo riguarda la schiavitù, ritenuta per secoli un fatto giusto e che, con il progredire della società sia dal punto di vista della sensibilità che dell'apprendimento, è stata resa illegale, partendo da un universalismo astratto fino ad arrivare alla concretezza giuridica. Ottenere un diritto non significa ottenere un privilegio o un permesso. Avere un diritto significa avere una giustificazione convincente, perché soggettivamente universale, per agire intenzionalmente, rimanendo sempre fedele a determinati vincoli⁵³, in equilibrio tra diritti e vincoli dati dal riconoscimento dei diritti altrui, in seguito ai quali sussistono i nostri.

Storicamente, una svolta cosmopolitica a livello internazionale è stata concretizzata con la creazione della Carta fondamentale dei Diritti del 1946⁵⁴, la CEDU⁵⁵ e la Carta delle Nazioni Unite⁵⁶. La loro autorità deriva dal principio di giustificazione cosmopolitica: essa è legittima solo se è in grado di offrire ragioni universali di obbedienza che non possono essere ragionevolmente rifiutate⁵⁷.

Si ricollega all'intersoggettività, nonché al processo di comunicazione e riconoscimento che rende tali principi non rigettabili. La giustificazione e lo standard di

⁵³ *Ibid.*, p. 197.

⁵⁴ ONU, *Universal Declaration of Human Rights*, Ris. A/RES/217 A (III), 10 dicembre 1948.

⁵⁵ Consiglio d'Europa, *Convenzione per la salvaguardia dei Diritti dell'Uomo e delle Libertà fondamentali* (CEDU), Roma, 4 novembre 1950.

⁵⁶ Nazioni Unite, *Carta delle Nazioni Unite*, San Francisco, 26 giugno 1945.

⁵⁷ C. CORRADETTI, *Diritti umani*, cit., p. 219.

legittimità si completano a vicenda. Sotto questo aspetto, Kant riteneva che il motivo per cui gli uomini hanno una ragione valida per abbandonare la condizione originaria di uno stato privo di diritti fosse la volontà generale unita⁵⁸. Le azioni autoritarie attraverso, ad esempio, le risoluzioni dell'ONU per garantire il rispetto dei diritti vengono accettate per quel senso di ragionevolezza impossibile da rifiutare, e non per la loro autorità a priori.

Questo rafforza l'idea che esposta sopra che, quando gli stati democratici si relazionano coercitivamente con regimi diversi, prendendo a giustificazione il diritto arrogato di farsi paladini di percorsi differenti, abbandonano la loro politica interna e rimangono in effetti democratici solo all'interno o con gli Stati simili in un'area circoscritta. Al contrario, i diritti umani, se non imposti, ma condivisi e compresi nei loro contesti culturali, possono diventare una base solida per l'incontro tra popoli e per il superamento dei conflitti in un'ottica di pluralità. Tuttavia, per essere efficaci, necessitano di un processo comunicativo aperto. È in questo spazio che si inserisce il dialogo.

5. Il dialogo interculturale come alternativa alla forza.

Accanto ai diritti, proprio il dialogo, anche definito negoziazione o diplomazia tra parti, si rivela uno strumento chiave per la costruzione della pace e valida alternativa all'uso della forza nella risoluzione delle controversie internazionali, specialmente nei contesti interculturali. Il ricorso al dialogo viene poco utilizzato, e talvolta persino schermato mediante frasi retoriche quali: "se vuoi la pace, prepara la guerra".

Posto in una posizione d'inferiorità, il dialogo non viene attuato perché in contesti di conflitto il nemico perde, nella nostra percezione, i tratti di essere umano razionale per diventare una bestia da abbattere per il bene comune, colpevole di aver violato i diritti sacri della pace. La convinzione di generare una pace futura ricorrendo a mezzi non pacifici è, quindi, un controsenso che continua ad esistere. Questo paragrafo si chiede appunto se il dialogo sia una scelta utopica o razionale e, quindi, una valida alternativa

⁵⁸ I. KANT, *La metafisica dei costumi*, Roma, Laterza, 1996.

all'uso della forza. Come scrive Gennaro Curcio, il dialogo passa attraverso tre elementi fondamentali: le relazioni personali, la ricerca intellettuale della verità e l'azione comune in campo sociopolitico⁵⁹. Come già affermato nel precedente paragrafo, l'incontro con l'altro avviene in una condizione di diversità culturale, religiosa e linguistica, in cui non si possono porre basi solide senza il rispetto della dignità della persona in tutte le sue condizioni sociali, tenendo anche conto dell'equilibrio dei doveri e diritti⁶⁰.

Tale punto porta alla luce l'intercultura come percorso umano, ovvero lo studio e l'osservazione delle culture come intreccio tra la connessione e la comunicazione che conducono a contatti o relazioni umane. Il tema fondante è la necessità di dar vita alla pace e giustizia basate sulla solidarietà e rispetto della dignità e dei diritti umani. L'obiettivo è giungere alla nascita di società fondate su tali valori e principi, assimilati dalla religione e dalla cultura. L'eliminazione della contrapposizione io-tu o amico-nemico porrebbe l'uomo al centro dell'attenzione in quanto essere dotato del diritto alla propria diversità ed individualità, e capace di attuare la ricerca della verità attraverso gli elementi fondamentali del dialogo; un dialogo verso la continua ricerca del giusto, dei diritti e della verità, non solo propria ma universale⁶¹. Dopotutto, la cultura è l'insieme di credenze, tradizioni, norme sociali, conoscenze e valori che rimandano alla persona. Seppur nelle diversità delle proprie tradizioni, le persone hanno in comune l'identità dell'essere. Dunque, l'intercultura, nel rispetto delle identità e delle diversità, favorisce l'unione delle persone in comunità per vivere insieme i valori che, pur essendo visti in modo diverso nelle varie culture, restano fondamentali e capaci di creare unione e dialogo con l'altro⁶². La pluralità culturale, attraverso le differenze, permette comunque di cogliere anche la verità, e attraverso la "terapia dialogica" con le contraddittorie manifestazioni permette di trovare prospettive e orientamenti differenti⁶³.

⁵⁹ G. G. CURCIO, *Etica del dialogo, diritti umani, giustizia e pace per una società intraculturale*, Bologna, Il Mulino, 2019.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 13.

⁶¹ *Ibid.*, p. 81.

⁶² *Ibid.*, p. 92.

⁶³ G. CACCIATORE, *L'interculturalità e le nuove dimensioni del sapere filosofico e delle sue pratiche*, Roma, Meltemi, 2007.

La cultura diventa così proprietà dell'umanità e rappresenta la varietà delle persone. In questo contesto, non si parla di tolleranza del diverso, ma di accoglienza e inclusione dell'altro attraverso la bellezza della differenza che crea la collaborazione civile⁶⁴.

Ciò che ne risulta è una valorizzazione delle differenze in termini di verità, di dignità e di valori, che supporta una relazione di reciproca comprensione.

La paura dell'altro, dello straniero-minaccia, rischia invece di ostacolare il dialogo e, di conseguenza, di non permettere la comprensione il vero senso della differenza culturale come dimostrazione della bellezza della diversità nel mondo⁶⁵.

Ci si può, quindi, confrontare senza distruggere la propria autonomia e identità, bensì farlo in maniera razionale, senza annullarsi ma arricchendosi. Per farlo, bisogna porsi in un atteggiamento attivo, che spinge a cercare il sapere, invece di rifugiarsi nella passività di chi si sente già in possesso della verità. La verità nel suo carattere più reale e concreto impegna l'uomo in un movimento che giunge all'essenza dell'essere⁶⁶.

Il ricercatore del vero utilizza il dialogo contraddistinto dall'umiltà, consapevole della propria ignoranza a seguito dell'analisi interiore e dell'abbandono della presunzione di superiorità. Non si parla di un dialogo sofista attraverso i mezzi di comunicazione o di "portare" un'idea di verità, ma di un incontro socratico che conduce all'idea più lontana dalla posizione individuale. I sentimenti che si ritrovano nel dialogo e nelle relazioni personali facilitano l'incontro con l'altro ed il riconoscimento della stessa umanità come punto di partenza e d'apertura. Jacques Martin scrive ne *Le vie della pace*: «L'uomo non crede più che la scienza e la tecnica possano garantire da sole il progresso e la felicità della sua specie. Egli piuttosto è preso dallo spavento della vista delle calamità e delle distruzioni che esse possono provocare. Gli uomini di scienza si interrogano [...] la paura non basta a rendere saggi [...] Quello che si chiede all'intelligenza umana è di prendere coscienza del fatto che siamo entrati in un'epoca cruciale della nostra storia, [...] i giganteschi mezzi di potenza procurati dal dominio scientifico della materia dovranno venire sottomessi alla ragione, col superamento delle tentazioni irrazionali cui l'essere

⁶⁴ G. G. CURCIO, *Etica del dialogo*, cit. p. 9.

⁶⁵ G. MANTOVANI, *Intercultura. È possibile evitare le guerre culturali?*, Bologna, Il Mulino, 2004.

⁶⁶ G. G. CURCIO, *Etica del dialogo*, cit.

umano è soggetto, soprattutto nella sua esistenza collettiva»⁶⁷. L'uomo dovrà, quindi, superare tale paura e utilizzare la propria razionalità. Come già richiamato, a seguito alla Seconda Guerra Mondiale e alla crudeltà dell'Olocausto, è stata redatta la Dichiarazione universale dei diritti umani, ponendo in evidenza l'individualità dell'uomo e la sua diversità, che va tutelata attraverso l'educazione al rispetto degli altri esseri umani.

L'educazione, pertanto, crea rapporti di pace e fratellanza tra persone per realizzare una società dignitocratica dotata di diritti, doveri e responsabilità⁶⁸.

Creare dialogo non significa dimenticare i propri doveri e le proprie responsabilità verso l'umanità, né significa scendere a compromessi forzati, bensì ritrovarsi nella verità.

Il dialogo, con i suoi punti di riflessione e la sua tecnica, è un efficace strumento di mediazione per i bisogni umani, nonché per costruire una società basata sull'incontro tra persone impegnate a produrre benessere⁶⁹. Lo stesso Jacques Maritain, in *Tolleranza e verità*, afferma che il dialogo deve portare inizialmente ad un'autoanalisi, pulita dalle proprie posizioni attraverso la tolleranza, per condurre alla verità, poiché anche nella diversità si può essere caritatevoli nel riconoscere che tutte le credenze comportano uguale dignità⁷⁰. Bisogna ricercare la verità, che è coscienza della conformità tra giudizio e la cosa giudicata, mentre nell'errore c'è la presunta coscienza di una conformità.

L'errore è un pregiudizio, per cui si è nell'ignoranza dell'opinione e del dubbio.

L'ignoranza e la presunzione conducono l'intelletto a giudicare prima di conoscere.

Bisogna perciò trascendere dalle proprie posizioni per dar vita ad un nuovo umanesimo, che dia spazio all'individuo e dove il tutto, cioè una religione o una famiglia, non può essere rappresentato solo dal singolo. Bisogna possedere la capacità di concepire che l'uomo incontra il male e sbaglia, ma che non per questo si deve pregiudicare l'uomo e la sua capacità di attuare scelte giuste. Il dialogo tra individualità e trascendenza diventa dialogo con l'altro nella sua essenza. L'uomo è un essere relazionale non bellicoso e scopre sé stesso attraverso l'opposto, concetto che è la base della comunità.

⁶⁷ J. MARITAIN, *Le vie della pace*, Roma, Castelveccchi, 2024.

⁶⁸ G. G. CURCIO, *Etica del dialogo*, cit.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 133.

⁷⁰ J. MARITAIN, *Tolleranza e verità*, in *Le philosophe dans la cité*, Alsatia, Parigi, 1960.

Quindi, non obbligatoriamente l'uomo deve entrare in conflitto, ma ha bisogno di tempo per attuare la conoscenza dell'altro. Solo chi è eccessivamente radicato nella propria posizione non pone alla base l'umiltà dell'intelligenza ed è incapace di cogliere il dinamismo della verità come accoglienza dell'altro con la propria cultura⁷¹.

Tale individuo rimane rigido sulla propria posizione per orgoglio dottrinale e per debolezza, non ponendo nessuna umiltà nell'intelligenza e nei sentimenti.

La pace, in definitiva, può essere realizzata attraverso un dialogo fecondo, partendo dai fondamenti sui diversi gradi di sussidiarietà e di convivenza tra i popoli.

Per orientare le relazioni internazionali, si parte dall'unità della famiglia umana, dal giusto ordine e dal bene comune. Tali elementi si devono basare sulla predisposizione dell'uomo non all'"avere", bensì all'"essere" e al vivere, così come al convivere con gli altri. È difficile e complesso, ma è fattibile. Basta fare una scelta. Dunque, se il dialogo rappresenta una via percorribile verso la pace, resta da chiedersi come tale approccio possa essere realmente messo in pratica in contesti educativi e politici.

6. Conclusioni.

L'analisi condotta ha evidenziato che la pace non può essere instaurata o mantenuta attraverso la forza o esclusivamente tramite la retorica sui diritti, spesso foriera di "interventi" volti a imporli. La storia, la filosofia e la pratica politica hanno infatti spesso nascosto intenti di dominio sotto il pretesto dell'etica, disumanizzando gli altri e tradendo l'essenza della convivenza. È stato rilevato pure che i diritti umani, invece di essere un fondamento originario, rappresentano il risultato di un processo collettivo di apprendimento, mediazione e interiorizzazione. Questo richiede tempo, comunicazione, ascolto e reciprocità. In questa ottica, il pluralismo culturale non è un ostacolo, ma una risorsa preziosa per attivare scambi autentici e costruire ponti umani.

Considerando quanto detto, la pace dovrebbe essere concepita come un percorso educativo, basato su competenze socio-emotive, spirito critico, solidarietà e

⁷¹ G. G. CURCIO, *Etica del dialogo*, cit.

consapevolezza interculturale, da coltivare fin dalla prima infanzia. Solo così si può prevenire in modo efficace il ripetersi delle catastrofi che minacciano l'umanità oggi.

La riforma delle organizzazioni internazionali dovrebbe promuovere autentici processi dialogici, piuttosto che equilibri di potere. Alla nozione di responsabilità va aggiunto oggi un contenuto cosmopolitico concreto, capace di riconoscere nei diritti umani non un'arma o uno strumento di legittimazione per l'uso della forza, ma un linguaggio comune, una base per l'incontro, il riconoscimento e la costruzione, lontano da pretese di supremazia o dominio. Alla luce di quanto emerso, possiamo identificare alcune prospettive per lo sviluppo futuro. Anzitutto, è fondamentale promuovere una pedagogia della pace che attraversi sia i contesti educativi formali che quelli informali, basata sul dialogo, sull'ascolto attivo e sulla consapevolezza socio-emotiva. Questa prospettiva formativa dovrebbe mettere in risalto l'empatia come competenza civica e fornire strumenti critici per decodificare la retorica della guerra, spesso diffusa attraverso i media e le narrazioni egemoniche. Inoltre, è indispensabile che le istituzioni internazionali lavorino per superare le logiche di potere e diventino veri spazi di negoziazione e mediazione, dove la diversità culturale possa essere riconosciuta non solo come un dato di fatto, ma anche come una risorsa epistemica e politica. Le politiche estere dei Paesi democratici dovrebbero riflettere i valori che promuovono internamente, evitando l'uso selettivo dei diritti umani come giustificazione per interventi armati.

Infine, la promozione di una cittadinanza cosmopolitica, consapevole e relazionale, rappresenta la vera sfida del nostro tempo: un processo che richiede pazienza, riflessione e una rinnovata fiducia nella capacità trasformativa dell'essere umano. Solo attraverso questo processo sarà possibile costruire un ordine internazionale autenticamente pacifico, giusto e sostenibile.

