

Carlo Altini*

L'universalità e il particolarismo della guerra e della pace. Uno sguardo attraverso i diritti umani

Abstract

A characteristic of philosophical concepts consists in aspiring to universality just as they manage to intercept contingent singularities. This observation is valid not only for theoretical concepts, but also for all those political concepts (democracy, sovereignty, etc.) which have received a decisive elaboration in the philosophical field: this also applies to war and peace. In fact, the advantage of philosophical analysis lies precisely in trying to bring together the universal and the particular. A philosophical analysis of the war/peace dichotomy cannot neglect the comparison with the singularities of these phenomena but – if it does not want to flatten itself on a sociological or political dimension – it cannot even forget their universal foundation.

Keywords

war; peace; human rights; democracy; universality

1.

Una delle caratteristiche – e uno dei vantaggi – della concettualità filosofica consiste nel definire strumenti euristici che aspirano all'universalità e che tuttavia riescono a intercettare le singolarità contingenti, consentendo così di leggere la relazione che esiste tra il “comune” e la “differenza”, tra la specie e il genere. Questa constatazione non vale solo per i concetti filosofici nel senso stretto del termine, cioè nella loro natura esclusivamente teoretica, ma anche per tutti quei concetti che – nati in altri contesti, per esempio di tipo politico – hanno ricevuto una decisiva trattazione ed elaborazione in campo filosofico: è sufficiente qui pensare a concetti quali democrazia, sovranità e rappresentanza per comprendere come l'analisi filosofica consenta di individuare i caratteri universali di tali concetti, proprio mentre ne segnala le specificità singolari (siano

* Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia

esse di carattere teoretico, antropologico, morale o politico). Tutto ciò vale anche per guerra e pace. Infatti, il vantaggio dell'analisi filosofica – rispetto ad altri sguardi disciplinari, siano essi politologici, sociologici o psicologici – risiede proprio nel cercare di far convivere l'essere e il divenire, l'universale e il particolare, l'antropologia e la storia, ciò che è atemporale con il “qui e ora”.

Il tema della guerra è ritornato recentemente in primo piano, quasi con stupore, in seguito all'aggressione russa dell'Ucraina. Ma tale stupore è del tutto ingiustificato perché la guerra non è mai scomparsa dall'orizzonte, nemmeno nei lunghi decenni di pace che l'Unione Europea ha garantito su una larga parte dell'Europa. Un elenco delle guerre che hanno attraversato il pianeta dal 1945 a oggi sarebbe troppo lungo da presentare, ma possono essere sufficienti i nomi di alcuni Stati per ricordare la continua persistenza dei conflitti negli ultimi ottant'anni: Congo, Vietnam, Cuba, Algeria, Salvador, Rwanda, Somalia, Afghanistan, Iran, Jugoslavia, Iraq, Siria, Libia. Già da questo parziale elenco possiamo notare come le diverse guerre non siano uguali nelle loro caratteristiche strutturali ma, anzi, abbiano singole specificità che ne rendono difficile una comune omologazione: una guerra di liberazione nazionale non è una guerra terroristica, così come una guerra tra Stati non è una guerra rivoluzionaria. Lo stesso naturalmente vale per le diverse forme di pace: una pace fondata su una reciproca concordia è ben diversa da una pace imposta con strumenti imperialistici.

Tuttavia, nonostante queste differenze interne, i concetti di guerra e pace rinviano a una modalità dell'esistenza individuale e sociale che attraversa i tempi e i luoghi, giungendo a definire un comune orizzonte di senso: guerra e pace sono da sempre le condizioni esistenziali delle società umane, caratterizzate da una continua alternanza tra stati di quiete e stati di conflitto². Infatti, pur essendo condizioni eminentemente sociali e politiche (cioè “storiche”), guerra e pace riguardano anche la dimen-

² Per un primo quadro sulle teorie della guerra e della pace cfr. I. Eibl-Eibesfeldt, *Etologia della guerra*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 1990; D. Pick, *La guerra nella cultura contemporanea*, tr. it., Einaudi, Torino 1994; L. Bonanate, *La guerra*, Laterza, Roma-Bari 1998; M. Kaldor, *Le nuove guerre*, tr. it., Carocci, Roma 1999; J. Galtung, *Pace con mezzi pacifici*, tr. it., Esperia, Milano 2000; D. Zolo, *Chi dice umanità. Guerra, diritto e ordine globale*, Einaudi, Torino 2000; C. Galli, *La guerra globale*, Laterza, Roma-Bari 2002; M. Howard, *L'invenzione della pace*, tr. it., Il Mulino, Bologna 2002; B. Bianchi, *Pacifismo*, Unicopli, Milano 2004; A. Lepre, *Guerra e pace nel XX secolo. Dai conflitti tra Stati allo scontro di civiltà*, Il Mulino, Bologna 2005; H. Sidebottom, *La guerra e la pace nel mondo antico*, tr. it., Il Mulino, Bologna 2014; C. Altini (a cura di), *Guerra e pace. Storia e teoria di un'esperienza filosofica e politica*, Il Mulino, Bologna 2015; S. Ghervas, *Conquering Peace. From Enlightenment to the European Union*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2021; B. Buchanan and A. Imbrie, *The New Fire. War, Peace and Democracy in the Age of AI*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 2022.

sione antropologica: le figure dello straniero, dell'estraneo e dell'Altro sono state sempre sottoposte alla domanda sulla tolleranza o sull'intolleranza, sull'amicizia o sull'inimicizia, sull'accoglienza o sul respingimento, sull'apertura o sulla diffidenza, rappresentando così un problema che attraversa le diverse culture e le diverse epoche.

Un tale incrocio di sguardi universali e di elementi particolari costituisce la premessa per comprendere la complessità dei rapporti tra guerra e pace, che spesso si sviluppano in forme contraddittorie. Per esempio, il secolo scorso, se da una parte è stato lacerato da conflitti mondiali, da «guerre totali» e genocidi, dall'altra ha visto l'affermarsi di movimenti pacifisti e lotte non violente per il riconoscimento dei diritti umani, la cui salvaguardia è stata affidata – spesso senza risultati concreti – a istituzioni sovranazionali ispirate a principi cosmopolitici e tese alla risoluzione pacifica delle dispute attraverso il disarmo e la gestione sovranazionale della forza legittima. Anche per questi motivi, soprattutto a partire dal 1989, in molti casi è sfumata la distinzione tra situazioni di guerra e di pace in contesti – pensiamo alla Somalia – che vedono la presenza di una violenza endemica e continua, ma senza un'esplicita formulazione di una condizione di guerra, anche perché all'interno dello spazio globale sono diventati mobili i confini della conflittualità ed è diventato sempre più problematico conciliare la tutela internazionale della pace con la salvaguardia dell'autonomia degli Stati. Un'analisi filosofica della dicotomia guerra/pace non può trascurare il confronto con le singolarità di tali fenomeni ma – se non vuol appiattirsi su una dimensione sociologica o politologica – non può nemmeno dimenticarne il fondamento universale.

2.

La guerra è una particolare forma di violenza collettiva attraverso cui si intende causare danno a un altro gruppo, con esiti drammatici di solito giustificati ideologicamente a partire da motivi etnici, culturali, economici, religiosi. Ma perché esiste la guerra? In molti casi essa si sviluppa per decidere sui valori chiave utili alla strutturazione gerarchica di una società politica, oppure per allargare la propria sfera di influenza economico-politica attraverso un atto di conquista. La guerra può però sorgere anche indipendentemente dai contrasti sulle questioni economiche e politiche, per essere rivolta alla gestione delle contrapposizioni identitarie nelle quali la dimensione dell'«interesse», pur presente, non è quella dominante, perché è centrale una motivazione – reale o presunta – alla «sopravvivenza» del gruppo. A fianco di queste considerazioni storiche sul fondamento della guerra, è però necessario notare che, nel corso della storia, si sono realizzate modalità molto

diverse di interpretazione, giustificazione e svolgimento dei conflitti³: solo come esempio puramente tipologico e non esaustivo, qui ci limiteremo a ripercorrere, in maniera del tutto schematica, alcuni mutamenti che si verificano in epoca moderna.

Nella prima modernità l'unico attore della guerra è lo Stato, cioè il detentore del monopolio della forza legittima – secondo la nota formulazione di Max Weber – che deve ottenere la vittoria bellica in modo “razionale” e in un contesto “formalizzato”: non si tratta più di coraggio, di onore, di dignità o di simili valori classici e/o feudali, ma della moderna razionalità rispetto allo scopo, che produce una struttura formale di relazioni internazionali tra Stati (dichiarazioni di guerra, ambasciate, trattati di pace, armistizi ecc.) fondata sulla teoria della ragion di Stato e sul realismo politico. Un tale esito non è immediato, né scontato, rispetto alle immagini della guerra che prevalgono nell'Occidente del tardo Medioevo. La crisi dell'unità della *respublica christiana* determinata dalla Riforma e il progressivo consolidamento degli Stati all'inizio dell'età moderna – accompagnato dall'istituzionalizzazione dello *jus publicum europaeum* – contribuiscono a una decisa sovrapposizione tra la sfera della politica e quella della guerra, fino al Cinquecento generalmente separate a causa della frammentazione delle fonti di autorità e degli organi di governo. È la necessità di “neutralizzare” le guerre civili di religione a imporre la ricerca di una soluzione “hobbesiana” al conflitto endemico. Tale soluzione è resa possibile dallo Stato moderno, artificiale e razionale, creatore e garante della pace e delle regole di diritto internazionale attraverso cui gli Stati – gli unici attori riconosciuti – possono dichiarare guerra in modo legittimo⁴. La guerra diventa così uno strumento della politica: gestita come un affare di Stato, si presenta come un esclusivo diritto di sovranità, in un contesto internazionale che non è governato da un ordine superiore ma contempla solo l'esistenza di liberi Stati sovrani, la cui volontà è giuridicamente legittima. Proprio perché non esiste la necessità per gli Stati di rispondere ai criteri di un ordine superiore, l'idea di «guerra giusta» (di origine cristiana) rimane in vigore, ma cambia i propri contenuti: in età moderna la guerra è “giusta” solo se vi partecipano – nel rispetto delle regole formali (dichiarazioni di guerra, formazione di eserciti regolari ecc.) – i legittimi titolari dello *ius ad bellum*, cioè gli Stati, nessuno dei quali è moralmente discriminabile. Non è pertanto ammessa la guerra “privata”: la guerra è tale solo se combattuta tra Stati, perché in tutti gli altri casi

³ Johann Galtung individua almeno quattro grandi diversi *modelli strategici* della guerra: primitivo, tradizionale, moderno e postmoderno, all'interno dei quali esistono ulteriori distinzioni. Cfr. Ch. Weibel and J. Galtung (a cura di), *Handbook of Peace and Conflict Studies*, Routledge, London 2007.

⁴ Cfr. C. Schmitt, *Il nomos della terra*, tr. it., Adelphi, Milano 1991.

è pirateria, rivolta, aggressione, brigantaggio. Tutto ciò implica una forma di “razionalizzazione” della guerra, che viene parzialmente sottratta alla dimensione della “naturale” aggressività umana e del desiderio di conquista dei combattenti, per giungere a svolgersi in “teatri” ordinati, anche se per questo non meno violenti e carichi di dolore.

Una trasformazione di questa immagine della guerra prende avvio con la Rivoluzione francese per svilupparsi nell'Ottocento con le guerre di liberazione nazionale. La guerra non è più solo un affare di Stato, ma anche del popolo, che partecipa direttamente ai conflitti su più piani. Da un lato, il popolo diventa il soggetto della leva obbligatoria di massa per la costituzione degli eserciti regolari non più formati esclusivamente da professionisti e mercenari; dall'altro, inizia a organizzarsi come comunità di lingua, cultura e tradizione che intende costituirsi in nazione attraverso i movimenti rivoluzionari e di liberazione nazionale condotti contro i governi dell'*Ancien Régime*; infine, diventa soggetto “passivo” delle guerre, in quanto sempre più i conflitti bellici giungono a coinvolgere la popolazione civile. Questo mutamento della guerra implica la discussione di un principio che aveva contribuito alla neutralizzazione del conflitto in età moderna, quello di non discriminazione morale tra gli attori della guerra. Sul piano teorico tale rischio viene immediatamente notato da Carl von Clausewitz che, in *Vom Kriege* (1832), mira a ricomporre la frattura tra la guerra come affare di Stato e la guerra come affare di popolo, frattura che già Hegel e Fichte avevano sottolineato a proposito delle guerre napoleoniche. È soprattutto Fichte, nelle *Reden an die Deutsche Nation* (1808), ad abbandonare l'ideale repubblicano e cosmopolitico della «pace perpetua» di Kant e a completare la svolta verso il nazionalismo chiamando la Prussia al riscatto contro l'invasione napoleonica e lanciando un appello ai tedeschi per giungere all'unificazione politica della Germania e alla creazione di un nuovo impero fondato “organicamente” sulla comunità di lingua, cultura e costumi. L'intento principale di Clausewitz consiste invece nel ricomprendere la guerra – anche quella rivoluzionaria – all'interno della politica e dello Stato: la guerra non ha come scopo l'annientamento del nemico (che non ha dunque caratteri di inferiorità morale), ma la vittoria, che mira a ristabilire normali relazioni diplomatiche tra Stati, gli unici attori legittimati a intervenire sulla scena internazionale. Non tutti gli atti di violenza – per esempio le rivolte popolari – sono dunque classificabili come guerre, anche perché gli eserciti regolari sono solo quelli statali che conducono la guerra da Stato a Stato, cioè tra due depositari sovrani di un diritto militare che si rispettano come nemici e non si discriminano vicendevolmente come criminali (e in questo modo la pace rimane la normale e ovvia conclusione del conflitto). Questo significa anche che la dimensione istituzionale della guerra in età moderna ha permesso la sua chiara differenziazione rispetto ai conflitti

sociali e ai fenomeni di violenza “privata” (per esempio, quelli che hanno caratterizzato la storia delle comunità ebraiche nell’Europa medievale e moderna): in questa prospettiva la guerra è un fenomeno *artificiale* che deve essere distinto da tutte le forme *naturali* di ostilità. Nel Novecento, però, non ha prevalso questa concezione “formale” della guerra tra Stati e sono diventate endemiche altre forme di «guerra totale», in cui hanno assunto un ruolo centrale gli elementi ideologici di mobilitazione delle masse intorno a valori etnici, politici e religiosi.

3.

La pluralità e le trasformazioni del concetto di guerra non sono più numerose della pluralità e delle trasformazioni del concetto di pace. La condizione di pace può indicare semplicemente l’assenza fattuale di guerra, cioè la situazione esistenziale in cui si trovano gruppi politici organizzati che non sono in conflitto reciproco; ma può indicare anche un livello più stabile di relazione, frutto di un accordo tra le parti in virtù del quale si registra la regolamentazione dei loro rapporti futuri; oppure può indicare anche l’aspirazione a una pace generale intesa come ideale regolativo dell’intera vita sociale (pacifismo). Per esempio, il termine *pax*, nel mondo romano, si riferisce esplicitamente alla seconda interpretazione, intesa in senso giuridico relativamente agli atti pattizi che si realizzano tra le comunità politiche, mentre la proposta di Erasmo da Rotterdam, formulata durante le guerre di religione del Cinquecento, si avvicina alla terza interpretazione. La teoria implicita nella seconda interpretazione, secondo cui la pace rappresenta una relazione contrattuale a cui si è giunti in modo consapevole e che comporta un impegno di reciprocità, è uno dei principali fondamenti del diritto internazionale tradizionalmente valido nella modernità, sul quale si sono strutturate norme e prassi «realistiche» che hanno mirato a limitare la guerra nel modo più ampio possibile. A partire dalla consapevolezza della necessità di questa dimensione “giuridica”, secondo cui bisogna cercare di assicurare la pace attraverso patti che siano convenienti per tutti i contraenti, si sono strutturate concezioni e teorie che hanno mirato alla dissuasione di ogni potenziale aggressore, così da prevenire l’aggressione con una protezione sia difensiva che offensiva perseguita attraverso politiche di potenza. Questo caso mette in evidenza come la prima e la seconda interpretazione della pace trovino reciproca composizione all’interno di una concezione “negativa” della pace (intesa come assenza di guerra), disgiunta da altre considerazioni sociali e politiche legate, per esempio, alla dignità umana, alla libertà o al benessere. Per individuare significati più complessi della pace è necessario spostare lo sguardo da questa concezione “negativa” per giungere a

una concezione “positiva”, presente nel concetto greco di *eirene*, nel concetto ebraico di *shalom*, nella concezione cristiana di *pax*, nel concetto arabo di *sala'am* o nelle concezioni filosofiche di Kant e di Simone Weil, nelle quali la pace non è solo assenza di guerra ma è «pace con giustizia», che comporta una maggiore attenzione alle condizioni sociali, economiche e culturali dell'esistenza umana.

Numerosi autori potremmo catalogare sulla base delle loro diverse interpretazioni della pace: alla prima interpretazione appartengono Tucidide, Machiavelli e Carl Schmitt; alla seconda, Tommaso d'Aquino, Hobbes e Locke; alla terza, l'Abbé de Saint-Pierre, Kant, Dietrich Bonhoeffer, Gandhi, Simone Weil e Aldo Capitini. Ed è proprio quest'ultimo gruppo di autori che fonda l'idea secondo cui la guerra non può essere la forma di risoluzione dei conflitti tra Stati. A partire da inizio Settecento si registrano infatti i primi passi di una teoria della pace permanente, desiderabile e possibile, costruita grazie all'intervento di un'organizzazione internazionale che mira a conciliare il bisogno di fondare la pace sulla sanzione costituita dall'uso della forza, da un lato, con il bisogno di salvaguardare l'autonomia degli Stati, dall'altra, senza ovviamente trascurare le questioni relative alla giustizia sociale, l'unica pietra fondativa su cui è possibile costruire una vera «pace perpetua» in ottica cosmopolitica.

Su questa scia, nel XIX secolo emergono le prime posizioni filosofiche esplicitamente pacifiste, fondate su teorie e principi diversi. È il caso di alcuni sostenitori del pacifismo liberista a base economica – di Richard Cobden, per esempio – che considerano la guerra irrazionale perché incompatibile con la prosperità e lo sviluppo, perseguiti invece dal commercio interno e internazionale, realmente possibile solo nelle fasi di pace: questa posizione si è consolidata anche nel corso del XX secolo, giungendo a influenzare le teorie delle relazioni internazionali che si fondano sull'interdipendenza tra gli Stati. Esiste anche un pacifismo liberaldemocratico e repubblicano (tra i cui esponenti troviamo Jeremy Bentham, John Stuart Mill e Giuseppe Mazzini) che attribuisce la responsabilità della guerra ai regimi assoluti e dispotici: in questa prospettiva la pace è resa possibile dall'ampliarsi dei governi democratici e repubblicani sulla scena mondiale, considerati generalmente contrari a intraprendere guerre con Stati ugualmente democratici e repubblicani. Tra Ottocento e Novecento si afferma anche un pacifismo giuridico – i cui principali esponenti sono Lord Lothian e Lionel Robbins – che mira a limitare quanto più possibile il ricorso alla guerra attraverso la formazione di un'autorità sovranazionale che, esercitando il monopolio della forza legittima, metta fine all'anarchia internazionale: si tratta di una posizione che ha ispirato la creazione della Società delle Nazioni e delle Nazioni Unite, nonché di altri progetti relativi alla sicurezza collettiva e al disarmo.

Nel Novecento la fortuna del pacifismo è legata essenzialmente alla fi-

gura di Gandhi, in cui autodeterminazione dei popoli, tolleranza religiosa, sentimento umanitario e politica nonviolenta si uniscono non solo sul piano intellettuale ma anche su quello pratico, caratterizzato dalla ricerca della fratellanza tra tutti gli uomini e della convivenza pacifica tra gruppi e religioni, in uno spirito di servizio nei confronti dei più deboli. È soprattutto il concetto di *satyagraha* (insistenza per la verità) a configurare la politica gandhiana della disobbedienza civile nonviolenta intesa, da un lato, come resistenza passiva, che si realizza nel rifiuto di sottoporsi a leggi ingiuste; dall'altro, come amore per la giustizia. Per Gandhi la nonviolenza non è, infatti, una mera sottomissione alla volontà di chi comanda, ma una ribellione dell'anima contro la volontà del tiranno e pertanto non è un segno di debolezza, bensì di forza interiore e fisica. La nonviolenza non si ferma così a una posizione "negativa" (cioè il non essere causa di male agli altri), perché possiede in sé la carica positiva della benevolenza universale. Come avrebbe successivamente detto Capitini, la nonviolenza non è solo un atto di amore aperto a tutti, perché è lotta e attiva opposizione al male e all'ingiustizia sociale in vista di un mutamento della realtà fondato sull'educazione alla partecipazione democratica del potere: la nonviolenza non è dunque esclusivamente rifiuto della guerra, ma in primo luogo rifiuto dell'ingiustizia.

4.

Ma una tale pluralità storico-concettuale delle immagini della guerra e della pace – una pluralità che in questa sede è stata solo accennata superficialmente e in modo parziale – può consentire la costruzione di uno sguardo filosofico che, senza perdere di vista questa concreta complessità, aspiri ad attingere un livello di consapevolezza "universale"? Tentativi in questa direzione non sono mancati, per esempio tra i pensatori conservatori (Schmitt, Jünger) o tra gli psicanalisti (Freud, Hillman), nei quali è emerso il tentativo di afferrare l'"essenza" della guerra. Il rischio di tali tentativi consiste però in un'ipostatizzazione che sposta l'ago della bilancia verso la dimensione "atemporale" del problema. Al contrario, accentuare la dimensione della complessità e delle diverse singolarità rischia di derubricare la questione della guerra e della pace a un'analisi di tipo puramente storico-politico, che si occupa della contingenza e del particolare *in quanto tale*, senza alcun riferimento alla dimensione universale di queste esperienze. Un tentativo diverso, che miri davvero a tenere insieme universalismo e pluralismo, generalità e particolarità, può forse essere fatto traslando l'analisi della guerra e della pace su un termine "medio", che li riguarda entrambi: i diritti umani. Anche in questo caso l'elemento caratterizzante dei diritti umani è la loro complessità, in quanto categoria

che si situa all'intersezione tra più ambiti e discipline e all'incrocio tra teoria e prassi. La questione dei diritti umani non può dunque che essere, allo stesso tempo, filosofica e politica, cioè universale e particolare.

Nel dibattito contemporaneo l'intersezione tra analisi filosofica e analisi politica dei diritti umani non è stata sempre praticata con profitto. In effetti, procedendo per semplificazioni, sono almeno quattro le grandi correnti che si sono finora contese l'ultima parola sui diritti umani: i difensori della teoria e della pratica dei diritti umani da un punto di vista politico-giuridico con intenti pragmatici (Norberto Bobbio, Antonio Cassese, Michael Ignatieff); i critici marxisti dell'imperialismo occidentale a sfondo umanitario (Slavoj Žižek, Antonio Negri, Fredric Jameson); i critici dell'universalismo dei diritti umani dal punto di vista della diversità culturale (Charles Taylor, Makau Mutua); i difensori della teoria dei diritti umani dal punto di vista dell'universalismo filosofico-politico (Maritain, Habermas). Si tratta di posizioni che, nella loro reciproca contrapposizione, fanno riferimento quasi esclusivamente alla dimensione sociale dei diritti umani e che ne trascurano il loro fondamento nell'*umano*, cioè in uno spazio che – per quanto possa radicarsi – non può essere confinato esclusivamente all'*hic et nunc*. Accanto a queste posizioni, che dei diritti umani tendono a fornire un'interpretazione solo "immanente", giocata sulla dimensione strettamente "mondana" dell'agire politico, è stata però elaborata un'interpretazione *ontologica* dei diritti umani in grado di superare lo spazio della pura immanenza, rimanendovi allo stesso tempo ancorata. Questo lavoro è stato proposto da Jeanne Hersch⁵, che ha cercato di individuare la compresenza di "immanenza" e "trascendenza" – cioè di universale e particolare – all'interno dei diritti umani, una compresenza che ne rende impossibile un'analisi in termini di contingenza puramente fattuale e che tuttavia ne scongiura anche il rischio di un'astratta considerazione atemporale e disincarnata.

Senza dubbio i diritti umani sono parte integrante della storia del liberalismo occidentale, le cui radici affondano nella tradizione del giusnaturalismo moderno. Tuttavia, se questa è l'origine storica e culturale dei diritti umani, non è però ciò che ne caratterizza la *destinazione ultima*, che non è legata esclusivamente all'esperienza concreta del *male* ma che dipende dall'aspirazione universale alla *giustizia*: sebbene l'esperienza del giusto sia diversa nelle differenti culture e nelle differenti epoche, la distinzione tra giusto e ingiusto è accettata universalmente. Infatti, pur

⁵ Cfr. J. Hersch, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, tr. it., Bruno Mondadori, Milano 2008. – Un discorso a parte meriterebbe la prospettiva di Martha Nussbaum, in cui il rapporto tra dignità umana e diritti umani è affrontata con categorie filosofiche di ascendenza aristotelica. Sul rapporto tra diritti umani e dignità umana cfr. anche Th. Pogge, *Povertà mondiale e diritti umani*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 2010.

nascendo nel “qui e ora”, la distinzione tra il giusto e l’ingiusto rimanda sempre a un “altrove”. A causa di questa complessità – che compone immanenza e trascendenza, filosofia e politica, diritto e morale, teoria e prassi – il discorso filosofico sui diritti umani deve essere giocato su un piano che non è quello puramente immanente. Qui entra in gioco una diversa dimensione che lega l’umano alla trascendenza, una trascendenza senza carattere religioso, né a orientamento confessionale orientato gerarchicamente, né a orientamento mistico: solo in questo modo l’umano può essere inteso, come in effetti è, luogo di incontro tra il “qui e ora” e l’“altrove”. Nella prospettiva di Hersch i diritti umani non sono un “dato naturale”, perché la natura non conosce il diritto, né i diritti: «I diritti non li troviamo nella realtà. Non appartengono al mondo dei fatti. Nessuna logica li impone alla ragione»⁶. Il diritto e i diritti non sono però una costruzione esclusivamente culturale, politica o giuridica: poiché l’essere umano è corpo e anima, egli vive all’*intersezione* tra la ragione e la forza, tra la storia e il diritto, tra la natura e la libertà, tra l’essere e il dovere, tra l’universale e il particolare, tra la cura e la violenza. L’umano è dunque il luogo della contraddizione, ovvero di una finitudine che aspira alla trascendenza e che per questo richiede dignità e rispetto nella sua singolarità, cioè nella sua possibilità di salvaguardare le sue occasioni di fare di se stesso ciò che è capace di diventare. I diritti umani possono essere intesi come “naturali” solo a partire da questa duplicità, solo a partire dal fatto che nell’umano è presente un’istanza – la libertà come compito e vocazione – che contraddice il puro dato biologico: la libertà implicata nei diritti umani non è quella “naturale” dello «stato di natura» o quella “culturale” dello «stato civile», ma la libertà che parla della *finalità* dell’umano. È quindi evidente che la prospettiva di Hersch è ben lontana dalle concezioni pragmatiche e minimaliste di tipo liberal-democratico⁷ che cercano di ricondurre il rispetto dei diritti umani a una neutralità ragionevole:

Non dobbiamo confondere i diritti umani con condizioni di felicità, o di benessere collettivo, con dei mezzi che permettano di organizzare al meglio la vita degli individui o delle società. Non sono una tecnica di pace, di comodità, di distribuzione o ripartizione. Non servono a delimitare la libertà di ciascuno affinché essa non invada quella degli altri. Al contrario, essi servono a riconoscere che, quando si tratta di «essere un uomo», è in gioco la libertà con il suo assoluto⁸.

⁶ J. Hersch, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, cit., p. 60.

⁷ Ovviamente Hersch non contesta ma, al contrario, ritiene fondamentali le politiche internazionali a favore dei diritti umani. Ciò che è in discussione di quelle politiche è il loro fondamento di legittimità, che non può essere di tipo esclusivamente politico-giuridico.

⁸ *Ibidem*, p. 65.

Per Hersch il tema dell'«assoluto» mette in gioco la questione dell'essere umano nella sua concreta vita storico-sociale, ma all'interno di un quadro dettato dall'*universalità di ciò che è comune*, non dal particolarismo delle differenze storico-culturali intese come strumento di lotta politica, né dall'astrattezza dell'individuo razionale presupposto dalle teorie liberal-democratiche e capitalistiche. Si tratta allora di constatare che, accanto alle differenze storico-culturali, nella complessità dell'umano vi è qualcosa di comune che attraversa tutti i confini e ogni frontiera, ma che non può essere ridotto alla mera razionalità formale. Ciò che è universale è infatti l'esigenza fondamentale dei diritti umani, che corrisponde alla giustizia e al rispetto dovuto a tutti gli esseri umani, in vista della tutela delle loro possibilità di fare di loro stessi ciò che, *in potenza*, sono capaci di diventare: si tratta di un'universalità che è garantita non malgrado, ma proprio grazie alla variegata diversità culturale dei modi in cui essa si esprime nelle varie culture, giungendo a mettere in luce la dimensione irrisolubilmente aperta alla trascendenza e, allo stesso tempo, intimamente temporale della condizione umana. Questa contraddizione non promette nessun compimento teleologico, ma può farsi carico dell'«assoluto» all'interno di una situazione concreta:

È in questione qui *la possibilità di una decisione assoluta* e questa possibilità esiste in ogni essere umano. Questo «punto», il più radicato, il più *concreto*, è il solo a permettere l'esigenza *generale* dei diritti umani, perché può capitare a ogni essere umano di decidere: non farò questo – piuttosto morire. Questa è la fonte della loro *universalità*. Questo possibile assoluto, il solo generalizzabile, non può quasi mai essere oggetto di prova o di reputazione e tanto meno di sospensione neutra del giudizio. Si presta raramente a una difesa del «diritto alla felicità» o del «diritto alla salute», semmai soltanto in modo indiretto, di riflesso [...]. Questo possibile assoluto non può quasi mai servire da fondamento a un'eventuale unanimità dottrinale universale – e potrebbe addirittura ostacolarla – a meno che non lo si cerchi molto in profondità, laddove esso si scinde in due esperienze misteriose: attraverso la possibilità della decisione assoluta, quella di *una trascendenza non posseduta*, come pure quella della *decisione assoluta dell'altro*. Entrambe sono del resto intimamente legate⁹.

⁹ Ivi, p. 68.