



This opera by www.dialetticaefilosofia.it is licensed under a [Creative Commons Attribution-Non commerciale-Non opere derivate 2.5 Italia License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/).

Note per una genealogia della guerra globale. Dalla “guerra giusta” alla crisi del sistema westfaliano.

Alessandro Simoncini

1) A mo' di introduzione. Una posizione del problema

1a) Fine di un progetto imperiale ? Due o tre cose sul tempo presente

La strategia imperiale che l'amministrazione statunitense ha adottato in risposta ai drammatici attentati dell'11 settembre 2001 naviga in acque talmente tempestose che il suo fallimento è ormai tra le possibilità più diagnosticate. Il famigerato *Project for a New American Century* (Pnac), partorito dall'ala neoconservatrice dell'amministrazione Bush e funzionale all'invasione dell'Iraq, sembra essere stato definitivamente sconfitto. Il progetto imperiale per fare degli Stati Uniti l'architrave indiscusso del *New World Order*, la cui costruzione ha preso le mosse dalla vittoria della guerra fredda e dalla fine del bipolarismo, si è arenato nel pantano afgano e iracheno¹. Lo scopo delle più recenti guerre – il riallineamento della geografia politica mediorientale e la prevenzione dell'ascesa della potenza economica cinese – non è stato conseguito, né sembra più sensatamente conseguibile. Il keynesismo militare, risposta di guerra alla crisi della *New Economy* e al declino economico degli Stati Uniti (divenuti il maggior debitore a livello mondiale), ha finito per dare forma alla prassi di un “dominio senza egemonia”². La credibilità della potenza militare statunitense ne è uscita pregiudicata su scala mondiale.

E' certo che per un lasso di tempo non precisabile gli Stati Uniti resteranno la maggiore potenza militare del mondo. Altrettanto sicuramente manterranno una forte capacità di incidere sul nuovo squilibrio del terrore che ha preso forma fin dalla prima guerra del Golfo nel 1991, quando la superpotenza unica si è affermata come un gendarme mondiale temporaneamente capace di farsi finanziare le guerre dai *partner* europei e giapponesi³. Indipendentemente da come si concluderà la guerra in Iraq, sembra proprio che gli Stati Uniti stiano imboccando (o abbiano imboccato) la via della “crisi terminale della loro egemonia”⁴. La supremazia conquistata con la vittoria nella seconda guerra mondiale appare al massimo come un lontano ricordo. Se la guerra del Vietnam è stata la “crisi-spia” del declino americano, lo scacco nelle attuali disavventure belliche e i recenti crolli dei colossi finanziari –insieme all'emergenza di nuove potenze regionali e alla centralità delle economie asiatiche in ascesa – ne sono una conferma difficilmente controvertibile. Non è affatto un caso che la crisi della globalizzazione finanziaria, dopo avere ripetutamente colpito negli anni precedenti sedi decentrate, si manifesti oggi proprio tramite i ripetuti collassi delle principali banche d'affari americane e nei conseguenti, poderosi tentativi statali di salvataggio. Lo scopo è

¹ Due testi per immagini assai differenti tra loro, ma ugualmente capaci di sottrarre lo sguardo agli assiomi mediatici dominanti della “guerra contro il terrorismo”, e di illuminare così alcuni tra i più inquietanti aspetti di quel pantano, sono la parte seconda del documentario *La guerra infinita* di Riccardo Iacona, trasmesso il 19 e il 26 settembre 2008 su Rai tre, e *Nella valle di Elah*, il bel film che Paul Haggis ha girato nel 2007, ottimamente recensito da R. Escobar (*Una terribile verità*, in “Il Sole 24”, 9 dicembre 2007, in <http://www.mymovies.it/dizionario/critica.asp?id=244194>). Una stimolante lettura filosofica del film si trova nella relazione inedita *L'immagine cinematografica tra finzione e testimonianza* che Pietro Montani ha tenuto al festival di filosofia di Modena, Carpi, Sassuolo il 20 settembre 2008. Cfr. anche U. Curi, *Su “Nella valle di Elah”* e A. Panzavolta, *Oltre l'inquadratura*, in “Iride”, 53, 2007, pp. 225-231.

² G. Arrighi, *Adam Smith a Pechino. Genealogie del XXI secolo*, Milano, Feltrinelli, 2008, pp. 200 e ss, dove vengono ricostruite le ragioni del declino statunitense. Sul Pnac cfr. almeno J. Lobe e A. Oliveri, *I nuovi rivoluzionari. Il pensiero dei neoconservatori americani*, Milano Feltrinelli, 2003. Sul keynesismo militare cfr. V. Giaché, *L'economia della guerra infinita*, in A. Bugio, M. Dinucci, V. Giaché, *Escalation. Anatomia della guerra infinita*, Roma, Deriveapprodi, 2005 e gli articoli di Enzo Modugno, *Lord Keynes inviato al fronte*, in “Il manifesto”, 15 febbraio 2003; *La discesa di Keynes negli atelier della guerra globale*, in “Il manifesto”, 7 novembre 2005; *Iraq: le ragioni inconfessabili della guerra*, in “Il manifesto”, 27 febbraio 2005; *Quel New Deal oltre il patto luciferino tra guerra e liberismo*, in “Il manifesto”, 25 maggio, 2006; *Il deserto iracheno in soccorso della borsa valori di Wall Street*, in “Il manifesto”, 26 aprile 2007; *Keynesismo in versione liberista*, in “Giano”, 42, 2002; *11/9 e Warfare: il capolavoro di Gorge Bush*, in G. Chiesa, R. Vignoli, (a cura di), *Zero. Perché la versione ufficiale sull'11/9 è un falso*, Milano, Piemme, 2007.

³ Cfr. H. Münkler, *Imperi. Il dominio del mondo dall'antica Roma agli Stati Uniti*, Bologna, Il Mulino, 2008, pp. 213-216.

⁴ G. Arrighi, *Adam Smith a Pechino*, cit., p. 208.

quello di prevenire l'effetto domino, e soprattutto di tutelare quell' "effetto ricchezza" che negli anni passati ha sostenuto la crescita statunitense attraverso la bolla immobiliare e l'indebitamento privato delle famiglie tramite il credito al consumo⁵. Infine, anche dalla risposta che la prossima amministrazione statunitense intenderà dare alla grave crisi dell'ideologia neoliberale dipenderà il prolungamento o la messa in sordina di strategie belliche imperiali che hanno fin qui comportato un grave inasprimento dei problemi globali, non certo l'avvio di una loro possibile soluzione. Va tuttavia sottolineato, con Arno J. Mayer, che per ora latitano "soluzioni di ricambio alla missione imperiale degli Stati Uniti", anche se – per effetto della crisi economica - si registra un minor ricorso alla "retorica messianica e moralizzatrice nei rapporti potenzialmente conflittuali con l'Iran, la Cina e l'India, senza dimenticare una rinvigorita Russia"⁶. Ciò che differenzia l'amministrazione attuale da quelle che l'hanno preceduta non sembrerebbe allora vertere tanto sul ruolo centrale (anche se non più imperiale) degli Usa nel mondo, quanto sul fatto che "la linea del fronte della «guerra al terrorismo»" abbandona l'Iraq per posizionarsi "in Afghanistan e in Pakistan"⁷.

Tuttavia, a prescindere da quanto accadrà nel prossimo futuro, un progetto imperiale statunitense c'è stato e, con una molteplicità di lasciti, continua ancora a segnare il nostro presente in misura considerevole. Dalla prima guerra del Golfo ad oggi la transizione ad un nuovo ordine mondiale è stata fortemente segnata dalla presenza di un soggetto che, riportando la guerra al centro delle relazioni internazionali, ha puntato ad imporsi come l'"impero democratico" capace di realizzare un nuovo *nomos* della terra - per dirla con Carl Schmitt - e di decidere su uno stato di eccezione divenuto ormai globale⁸. Come è stato osservato, le "nuove guerre" degli Stati Uniti e dei loro alleati – che si volevano costituenti e ordinative – hanno sancito "l'avvento di una guerra globale sottratta ad ogni controllo e limitazione giuridica, ampiamente asimmetrica nella quale una grande potenza neo-imperiale si schiera non solo e non tanto contro singoli stati, quanto contro organizzazioni di «partigiani globali» che operano su scala globale usando gli strumenti e perseguendo gli obiettivi di una guerra civile"⁹.

Abbiamo così vissuto una fase storica non ancora archiviata in cui, a fronte dell'impotenza delle istituzioni sovranazionali preposte al governo del mondo - e dell'inutilità conclamata della proscrizione giuridica della guerra prevista dalla Carta delle Nazioni Unite e dal tribunale di Norimberga -, hanno avuto luogo frequenti interventi militari, come quelli nel Golfo, in Bosnia, in Kosovo, in Afghanistan, poi di nuovo in Iraq. Questi eventi bellici sono stati concepiti come tanti episodi di polizia internazionale, presentati come strumenti restauratori dei diritti umani violati, della democrazia calpestata, delle condizioni del libero mercato osteggiate: in una parola della giustizia globale infranta. Ed è nel quadro di un simile progetto imperiale, inaspritosi dopo la crisi della New Economy del 2000 e gli attentati dell'11 settembre 2001, che si è tornati ad attingere, secondo logiche certamente modificate, al grande archivio dei discorsi di guerra in cui era stato riposto il vecchio tema della "guerra giusta". Si tratta di un tema che è riemerso con un certo successo e che ha attraversato tanto la fase della globalizzazione *light*, della *belle époque* finanziaria e

⁵ Sull'attuale crisi del capitalismo finanziario, cfr. A. Fumagalli e S. Mezzadra, *Crisi dell'economia globale. Mercati finanziari, lotte sociali e nuovi scenari politici*, Verona, ombrecorte, 2009; C. Marazzi, *La moneta e la finanza globale*, in "Multitudes", 3, 2008, in <http://www.posseweb.net/spip.php?article223>; C. Jampaglia, «Questo capitalismo lucra anche su lavoro e vita», intervista a Christian Marazzi, in "Liberazione"; 4 ottobre, 2008; S. Mezzadra, *Relazione al seminario "Freedom or Death"*, Marghera, 10 ottobre 2008, scaricabile al sito internet <http://www.globalproject.info/art-17239.html>; R. Sciortino, *La prima crisi veramente globale?*, in www.infoaut.org, 2008, in "Carta", 2-10-2008, <http://www.carta.org/campagne/dal+mondo/15223>; Id., *Barack Obama, la crisi e la Cina*, in "Carta", 18-2-2009, <http://www.carta.org/campagne/dal+mondo/16593>. In un'altra prospettiva, A. Bugio, *Senza democrazia. Un'analisi della crisi*, Roma, Deriveapprodi, 2009; G. Gattei, *La grande crisi dei mutui spazzatura*, in "Contropiano", 242, 2008, in <http://materialiresistenti.blog.dada.net/post/1207015564/La-grande-crisi-dei-mutui-spazzatura.html>; R. Bellofiore, *Due o tre cose che so di lei. La crisi di sistema: origini, effetti, esiti*, in "Alternative per il socialismo", 8, 2009; Id., *La crisi del neoliberismo reale*, in "Critica marxista", 6, 2008; Id., *Il mercato in difficoltà e lo stato interventista*, in "Il manifesto", 5 ottobre 2008; R. Bellofiore, J. Halevi, "Le cose si dissociano, il centro non può reggere". Il 'nuovo' capitalismo e il ritorno dell'instabilità finanziaria, in <http://www.dialetticafilosofia.it/scheda-filosofia-saggi.asp?id=24>. Si vedano anche M. d'Eramo, *La disfatta del mercato*, in "Il manifesto", 9 ottobre 2008; Id., e Z. Bauman, *La società della paura rinuncia alla libertà*, in "Il manifesto", 26 settembre 2008, p. 13; Id., *Il mondo drogato della vita a credito*, in "La Repubblica", 8 ottobre 2008.

⁶ A. J. Mayer, *I presidenti cambiano, l'Impero americano resta*, in "Le Monde diplomatique", settembre 2008 (edizione italiana), p. 20-21. Cfr anche M. T. Klare, *Il mondo visto dalla (futura) casa bianca* (edizione italiana), in "Le Monde diplomatique", ottobre 2008, p. 6, più attento alle divergenze tra Barack Obama e George W. Bush.

⁷ Ibidem.

⁸ Sull'immagine degli Stati Uniti come "impero democratico" destinato ad infrangersi sul problema relativo ai costi del mantenimento di ogni impero, cfr. il paragrafo "Un impero democratico?" di H. Münkler, *Imperi*, cit., pp. 232-240. Sullo stato di eccezione nell'età globale, cfr. G. Agamben, *Stato di eccezione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003 e per una interessante critica D. Bigo, *Exception et ban: à propos de l'état d'exception*, in "Eritheis", 6, 2007, in <http://idt.uab.cat/erytheis/pdf/vf/3.pdf>.

⁹ D. Zolo, *La profezia della guerra globale*, Prefazione a C. Schmitt, *Il concetto discriminatorio di guerra*, Roma-Bari, Laterza, 2008, p. XXVIII. Sullo stesso tema, ma con toni differenti, è intervenuto Carlo Galli in *La guerra globale*, Roma-Bari, Laterza, 2002.

dell'impero informale clintoniano, quanto quella *hard* - successiva agli attacchi alle Twin Towers - di un Impero che si vuole anche diretto e territoriale¹⁰.

Quella guerra è stata presentata alle popolazioni del mondo come un conflitto tra terrorista e giustiziere, come una "guerra civile globale" da cui sarebbe emersa la costituzione materiale di un nuovo ordine politico mondiale. Combattendo il *just war* avremmo avuto finalmente un ordine pacificato, anche se incentrato sul rapporto gerarchico tra un Occidente dagli indiscutibili standard materiali e culturali e la sua periferia, quel resto del mondo destinato nella migliore delle ipotesi a svolgere adeguate funzioni di servizio, pena la retrocessione al rango di canaglia da eliminare. La "guerra-mondo" - è stato sostenuto da chi esaltava le presunte motivazioni umanitarie di conflitti spesso scatenati in violazione della Carta delle Nazioni Unite - avrebbe finalmente stabilizzato l'ordine politico della mondializzazione capitalistica. O almeno avrebbe gestito il grande disordine causato dal normale funzionamento della globalizzazione stessa, garantendo la sicurezza del mondo anche a costo di degradare il nemico a criminale da umiliare nelle tante Guantanamo, Abu Ghraib e Bagram della "guerra preventiva"; anche a costo di produrre milioni di cadaveri nel corso della normalizzazione definitiva del ricorso alla "guerra infinita" come strumento ordinario di governo delle relazioni internazionali¹¹. E' questo cattivo universalismo, giocato sul versante del potere internazionale e legittimato con l'idea che una puntuale operazione di polizia globale sarebbe andata a vantaggio dell'intera umanità, ad aver reso di nuovo attuale il discorso moralistico e discriminatorio della guerra giusta¹².

Forse, allora, può risultare di qualche interesse sondare alcune linee genealogiche di un discorso di legittimazione dell'esplosione bellica che, per un lasso di tempo non trascurabile, si è rivelato capace di influenzare la condotta delle popolazioni. Non di rado, infatti, i suoi effetti di verità hanno prodotto nelle moltitudini occidentali la sensazione di "stare dalla parte giusta" contro un nemico inafferrabile, maligno, ingiusto.

1b) Il ritorno di un "discorso vero": ancora sulla guerra giusta nel tempo presente

Le guerre successive agli attacchi terroristici dell'11 settembre - fino all'offensiva "Piombo fuso" lanciata da Israele contro la Striscia di Gaza tra il dicembre 2008 e il gennaio 2009 - sono tornate ad attribuire una funzione di legittimazione centrale a quello che potremo definire il discorso della moralità. Per tentare di giustificare le operazioni militari e di conquistare ad esse un largo consenso dell'opinione pubblica, sono infatti proliferati i riferimenti al Bene, all'Umanità, alla Giustizia, alla Democrazia. Nei suoi discorsi di guerra il presidente Bush ha più volte fatto ricorso a tutto l'armamentario retorico della morale. Un solo esempio tra i tanti possibili: nel giugno del 2002, di fronte all'Accademia di West Point, il presidente degli Stati Uniti ha affermato: "noi siamo in una guerra tra il Bene e il Male, e l'America chiamerà il male con il suo nome"¹³. Più in generale, il serbatoio discorsivo del presidente ha sostituito all'affermazione della liceità giuridica della guerra una sua giustificazione ottenuta grazie all'originale montaggio di una serie di argomenti intimamente legati al moderno "discorso della civilizzazione", precedentemente funzionale alle guerre coloniali e a quelle imperialiste. In quel discorso i valori occidentali, la libertà, la democrazia - in una parola la *nostra* civiltà - si oppongono all'inciviltà degli altri, presso i quali trionfano dittatura, incapacità di autogoverno, fondamentalismo, terrorismo.

Anche quando il largo consenso di massa atteso dall'utilizzo di un simile armamentario propagandistico non è arrivato - come è accaduto in molti paesi del mondo con le grandi mobilitazioni antimilitariste della fase precedente all'attacco contro l'Iraq del 2003 -, la presunta potenza delle retoriche morali mobilitate ha permesso di fare *come se* invece quel consenso ci fosse stato. L'amministrazione americana ha quindi proceduto come se all'opinione pubblica apparisse giusto esportare la "democrazia occidentale" con le bombe, presso popoli che da sempre la avrebbero ignorata e che, per limiti propri - e mai a causa di regimi assai spesso coperti ed appoggiati dalle potenze occidentali -, non la avrebbero affatto desiderata. Dietro al linguaggio *politically correct* con il quale sono state spesso espresse simili convinzioni, si poteva

¹⁰ Sul tema delle due globalizzazioni cfr. M. Revelli, *La seconda globalizzazione*, in "Carta", 5, 2002, pp. 36-67.

¹¹ Sul processo di normalizzazione della guerra nella fase costituente di un nuovo ordine mondiale, cfr. A. Dal Lago, *La guerra-mondo*, in "Conflitti globali", 1, 2005, pp. 11-31. Cfr. anche I. D. Mortellaro, *Sulla "guerra infinita"*, in "Giano", 44, 2003, pp. 204-215 e D. Bensaid, *Dio, come sono sante queste guerre!*, in "L'espressione", 0, 2003, pp. 59-71..

¹² Sulla polizia globale come "stato di conflitto permanente che si addice esattamente al capitalismo globalizzato", cfr. A. Dal Lago, *Polizia globale. Guerra e conflitti dopo l'11 settembre*, Verona, ombre corte, 2003. Cfr. anche R. Ciccarelli, *Governare il disordine. Politiche della polizia nella guerra globale*, in "Posse", maggio 2005.

¹³ Il discorso di Bush è citato in M. Tomba, *Rinascita della guerra giusta? Giustizia e "New world order"*, in G. Bonaiuti, A. Simoncini, *La catastrofe e il parassita. Scenari della transizione globale*, Milano, Mimesis, 2004, p. 44.

agevolmente scorgere la vecchia, malcelata attribuzione di inciviltà ai non-occidentali che non si acconciavano ad accettare un'occidentalizzazione coatta.

Massimiliano Tomba ha recentemente osservato che il processo di transizione da una legittimazione dell'azione bellica relativa al diritto ad un'altra sempre più infarcita di richiami alla morale non è affatto iniziato con il crollo delle *Twin Towers*. Il processo di produzione dell'ordine del discorso che ha funzionato da effetto di verità per le guerre più recenti va infatti analizzato a partire dalla cesura storica della fine della guerra fredda e del bipolarismo. Già dal 1991 infatti - a ridosso della prima Guerra del Golfo - il segretario generale delle Nazioni Unite Perez de Cuèllar, seguito dal suo successore Boutros Ghali, ha esplicitamente parlato di un "*right to intervene in the name of morality*" ("diritto ad intervenire in nome della moralità")¹⁴.

Nella fase di transizione dall'ordine bipolare che non c'era più ad un ordine mondiale che non c'era ancora, si è imposta progressivamente questa peculiare tipologia di diritto all'intervento capace di aprire la strada a nuove declinazioni del concetto di guerra giusta. Diventa allora importante comprendere la reale natura di questo apparente ritorno alla guerra giusta, in una congiuntura nella quale si affermava il progetto imperiale statunitense. Non si tratta certo di enfatizzare i tratti di continuità che questo "ritorno" intratterrebbe con le dottrine classiche del *bellum justum* nella cristianità medievale, ma di tracciare genealogicamente le differenze di due diversi modi di pensare e legittimare la guerra.

In questo senso appare corretta una tesi recentemente avanzata da Adriano Prospero, la cui puntuale archeologia della guerra giusta muove esplicitamente dalle urgenze imposte al nostro tempo, nel quale "la guerra invocata per difendere l'Occidente dal terrorismo ha portato a una regressione violenta di quelle stesse regole della vita associata di cui si voleva affermare la superiorità"¹⁵. Occorre perciò acquisire la consapevolezza che l'esperienza attuale può trovare antecedenti proprio nel dispositivo discorsivo e giuridico che, nello snodo tra il medioevo e la prima età moderna, mise a punto le categorie di un nuovo diritto delle genti nel quale poteva trovar posto una guerra offensiva che si proponeva, tuttavia, "il bene delle popolazioni aggredite"¹⁶. Quando al moto drammaticamente materiale della guerra giusta, autorevoli pensatori neoliberali come John Rawls e Michael Walzer - oltre che i pifferai delle retoriche sul conflitto di civiltà tra Oriente islamico e Occidente cristiano - affiancano la coppia discorsiva guerra-giustizia, rifacendosi immancabilmente al tema kantiano della "pace perpetua", non risulta affatto ozioso comprendere la provenienza storica e l'emergenza genealogica del loro discorso¹⁷. Come vedremo, lo si può fare a partire dalla ricostruzione del modo in cui, nella prima età moderna, i teologi e i politici cristiani - non più sulla difensiva nei confronti di un Islam medievale con cui si erano aspramente scontrati - produssero una teoria della "guerra giusta" finalizzata a "coprire con le foglie del sempre frondoso fico teologico il piacere delle conquiste militari"¹⁸.

In questo senso, mentre la cosiddetta "guerra preventiva" continua ogni giorno a produrre i suoi macabri esiti, suona drammaticamente attuale il commento di un osservatore settecentesco che sulle guerre cristiane - giustificate con il ricorso all'espedito della prevenzione di comportamenti "barbari" o "contro natura" - si esprimeva così: "vogliono far credere a Dio che tutte le guerre sono solo difensive e che essi non fanno che prevenire o impedire le ingiustizie"¹⁹. Si tratta di una logica che, secondo mutati schemi e sostituendo il lemma "popoli del mondo" al termine "Dio", funziona fin dagli inizi di quella fase post-bipolare in cui è maturato il progetto imperiale delle amministrazioni statunitensi. Nel lasso di tempo che va dal 1989 ad oggi, infatti, la guerra è stata legittimata come atto per ristabilire il corso della legalità internazionale (la prima guerra del Golfo contro l'Iraq); operazione di "polizia internazionale" finalizzata a far cessare le ingiustizie laddove l'Onu, titolare dello *jus ad bellum*, si era mostrata incapace di farlo (l'intervento in Bosnia); "guerra umanitaria" contro l'aggressione del più debole e l'"etnocidio" (il conflitto contro la Serbia per il Kosovo); indispensabile "guerra al terrorismo" (la guerra contro l'Afghanistan che si combatte ancora); necessaria opera di prevenzione nei confronti dei pericoli causati da nemici in grado di scatenare guerre chimico-batterologiche, quando non nucleari, e di foraggiare il nemico terrorista (la guerra contro l'Iraq del 2003 e

¹⁴ Ivi, p. 42.

¹⁵ A. Prospero, "Guerra giusta" e cristianità divisa tra cinquecento e seicento, in R. Bottoni, M. Franzinelli, *Chiesa e guerra. Dalla "benedizione delle armi" alla "Pacem in terris"*, Bologna, Il Mulino, 2005, p. 30. Due diverse ed interessanti analisi di una simile regressione, una centrata sul versante concettuale filosofico-politico e su quello internazionale, l'altra sullo spazio giuridico interno ai singoli stati, agli Stati Uniti e alla Unione Europea, si trovano in G. Preterossi, *L'occidente contro se stesso*, Roma-Bari, Laterza, 2004 e J. C. Paye, *Fine dello stato di diritto*, Roma, Manifestolibri, 2005.

¹⁶ A. Prospero, "Guerra giusta" e cristianità divisa tra cinquecento e seicento, cit., p. 36.

¹⁷ Per un'accurata analisi dei discorsi di Rawls e di Walzer, cfr. M. Tomba, *Rinascita della guerra giusta?*, cit., soprattutto pp. 55-62.

¹⁸ A. Prospero, "Guerra giusta" e cristianità divisa tra cinquecento e seicento, cit., p. 41.

¹⁹ F. Hemsterhuis, *Lettre sur l'homme et ses rapports*, Gravenhage, 1772, in Id., *Opere*, Napoli, Vivarium, 2001, p.67, cit. in A. Prospero, "Guerra giusta" e cristianità divisa tra cinquecento e seicento, cit., p. 40.

quella più volte ipotizzata contro l'Iran); fonte di una sana esportazione dei valori e delle prassi democratiche occidentali (ancora la guerra in corso contro l'Iraq); necessaria risposta della "giusta vittima che si difende da un grande male" (l'operazione "Piombo fuso" lanciata dallo Stato di Israele contro Hamas nella Striscia di Gaza)²⁰. Nonostante l'evidente carico di falsa coscienza presente nelle varie formulazioni del *just war*, è indubbio che queste abbiano circolato e funzionato come un "discorso vero", capace cioè di depositare pesanti effetti di verità nella vita mentale delle popolazioni occidentali.

2) Sulla guerra giusta nell'età medioevale

2a) Provenienza e logica del *bellum justum*

Accreditando l'idea di una provenienza greco-romana del discorso sul *bellum justum*, Roland Bainton ha ricordato come l'idea di una guerra che "per poter essere considerata giusta deve avere come obiettivo la rivendicazione della giustizia e il ristabilimento della pace" risalga a Platone e si ritrovi successivamente in Cicerone²¹. Danilo Zolo ha poi sottolineato che "il monoteismo cattolico [...] ha in parte accolto e in larga parte rielaborato in chiave moralistica l'idea vetero-israelitica della guerra santa", mostrando così come il *bellum justum* dei cristiani trovi genealogicamente il proprio luogo di provenienza nelle pagine del *Deuteronomio* dove la "guerra santa obbligatoria" appare come "guerra di annientamento dei nemici del popolo di Dio"²². Di certo, però, il discorso della "guerra giusta" acquisisce un'egemonia epistemica decisiva nel cristianesimo medievale.

Contrariamente alla guerra moderna – una guerra tra stati che si riconoscono come *justi hostes* politicamente uguali, o quantomeno indifferenti tra loro –, la guerra giusta medievale (e più in generale quella premoderna) viene teorizzata e formalizzata come una *guerra tra diversi*. La guerra è concepita cioè come uno scontro tra il bene e il male che, proprio per questo, non richiede altre legittimazioni oltre a quelle fornite dall' "ordine dell'essere": si fa guerra perché *si deve* combattere il male e restaurare l'ordine voluto da Dio²³. Per il complesso dottrinale della tradizione cristiana medievale, la guerra condotta all'esterno della *respublica christiana* sarà "giusta" se finalizzata alla tutela dell'ordine divino, alla crociata o alla conquista di territori da evangelizzare (sarà il caso delle guerre che seguiranno la scoperta dell'America). Ciò che resta esterno alla validità universale del potere imperiale o della religione di *Sancta Romana Ecclesia* va ricondotto ad un ordine ontologico al quale è sfuggito violandolo. La guerra sarà "giusta" proprio perché dovrà sconfiggere le resistenze dell'infedele e del reprobato malvagio al disegno universalistico della provvidenza divina. La guerra è considerata come uno strumento utile, talvolta indispensabile a restaurare la giustizia violata²⁴.

E' così già in Agostino di Ippona che, dopo il patto tra Impero e chiesa voluto da Costantino, piega l'interpretazione della guerra che Cicerone aveva esposto in *De officiis*, II alla propria concezione teologico-politica della realtà. Agostino non professa più quel pacifismo assoluto che fu ad esempio di Tertulliano, secondo il quale la guerra era da ritenere sempre illecita. Preceduto in ciò da Paolo (*Lettera ai Romani*, XIII) – che già legittimava l'uso politico della violenza facendo risalire a Dio un potere temporale che "non invano porta la spada" adatta a punire il male –, per lui nella città degli uomini la pace è sempre incerta e la guerra può disordinare in ogni momento la trama della realtà. Popoli nemici, brama di potere, diffidenza possono ingenerare un'ingiustizia e una violazione dell' *ordo rerum* a cui sarà necessario rispondere con il *bellum justum*. Ovviamente la guerra è mandata positivamente da Dio "per punire la corruzione dei popoli e per

²⁰ I. Pappé, *Israel's righteous fury and its victims in Gaza*, in "The Electronic Intifada", 2 January 2009, in <http://electronicintifada.net/v2/article10100.shtml>. Durante l'operazione "Piombo fuso" il presidente israeliano Shimon Peres ha dichiarato: "è una guerra necessaria e giusta [...]. Se otterremo la nostra vittoria ci sarà la pace". Cfr. www.rainews24.php?newside=90181.

²¹ R. Bainton, *Congregationalism and the Puritan Revolution from the Just War to the Crusade*, in *Studies on to the Reformation*, Boston, Beacon Press, 1963, pp. 248-274, cit., in A. Prosperi, "Guerra giusta" e cristianità divisa tra cinquecento e seicento, in M. Franzinelli, R. Bottoni, *Chiesa e guerra. Dalla "benedizione delle armi" alla "Pacem in terris"*, Bologna, Il Mulino, p. 47. Per una utile ricostruzione della parabola storica del concetto di guerra giusta, cfr. F. Rigaux, *De la doctrine de la guerre juste à la prohibition du recours à la force*, in "Bulletin de la Classe des lettres et des sciences morales et politiques. Académie royale de Belgique", 1-6, 2003, pp. 35-90 e Id., *La doctrine de la guerre juste*, in "I diritti dell'uomo. Cronache e battaglie", 3, 2002, in <http://unionedirittiumani.it/Rivista/Articoli/2002/05.html>.

²² D. Zolo, *Una "guerra globale" monoteistica*, in "Iride", 39, 2003, p. 223.

²³ C. Galli, *Guerra e politica: modelli di interpretazione*, in "Ragion Pratica", 14, 2000, p. 167.

²⁴ Sul tema, cfr. P. Contamine, *La guerra nel medioevo* (1980), Bologna, Il Mulino, 2005, pp. 353-408.

educare le genti alla vita pacifica”²⁵. E’ la giustizia divina l’unica forza che può giustificare e legittimare la guerra. Con Agostino il volere divino diviene la “suprema giustificazione del conflitto armato”: ha inizio così una concezione morale della guerra che ne marginalizza la valenza giuridica²⁶. Anche se non è direttamente voluta da Dio, per Agostino la finalità dichiarata della guerra è quella di realizzare una pace che sia all’altezza dell’*ordo naturalis* voluto da Dio, il quale ha appunto selezionato anche la guerra tra gli utensili capaci di dare forma all’ordine delle cose. La giusta causa che la muoverà sarà da riportare essenzialmente ad una lesione nei valori della morale cristiana: la guerra, strumento della volontà divina, deve ricomporre l’infranto.

Sarà poi Raimondo di Peñafort a fissare i canoni del *bellum justum*, mentre Tommaso d’Aquino, rifacendosi all’*auctoritas* di Agostino e rileggendo la canonistica raccolta nel *Decretum Gratiani* (II, 23), ne formalizzerà i principi fondamentali: “l’*auctoritas principis*, la guerra doveva essere dichiarata dall’autorità legale; la *justa causa*, la guerra doveva essere dettata da una giusta causa; la *recta intentio*, la guerra doveva perseguire il bene contro il male”²⁷. Con Tomaso la giusta causa diventa *culpa* da punire e la guerra – che pure è in sé peccaminosa – appare ormai necessaria a rimuovere le condizioni che turbano l’ordine morale dell’essere, che ogni cristiano deve conoscere e rispettare. Così, il principio teologico ispira una modalità della guerra che è di fatto “l’esecuzione di una sentenza a tutti comprensibile”, dal momento che ognuno capisce quando l’ordine viene turbato e che tutti comprendono le ragioni e l’evento del suo ripristino²⁸. In altri termini, nella problematizzazione del *bellum justum* l’evento bellico non può essere legittimato dalla semplice differenza di religione; il suo fine dichiarato non è mai lo sterminio fine a se stesso dell’infedele, ma la riabilitazione della giustizia e della pace attraverso la punizione di chi le ha offese.

Insomma, nel pensiero cristiano della guerra *ordo* e *pax* collimano e la guerra è lo strumento per preservarne l’equilibrio dialettico. Il *bellum justum* è legittimo purché sia combattuto sotto la responsabilità delle autorità politiche, con mezzi leciti, per buone ragioni (o per autodifesa) e rispettando le norme etiche stabilite dalle autorità religiose. E perché ciò accada servono tanto una dichiarazione formale e l’osservanza dei trattati, quanto la garanzia di incolumità per gli innocenti e di un trattamento umano per i prigionieri. Come scrive Zolo, “i militi cristiani erano tenuti a risparmiare la vita e i beni dei non combattenti e a rispettare un criterio di proporzione tra i giusti obiettivi della guerra e il sacrificio di vite umane”²⁹. Con l’importante avvertenza che nel sistema di pensiero della guerra giusta cristiana l’*ordo* precedeva ontologicamente e logicamente il *bellum*. In nome della restaurazione dell’ordine e della *pax* divina, i teologi cattolici legittimavano le maniere forti e il sangue dei nemici, sostituendoli ai principi di pace e carità presenti nei vangeli.

Sulla traccia di quanto sostenuto da Carl Schmitt nel suo *Il nomos della terra*, Zolo ha recentemente schematizzato i tre aspetti concettualmente più rilevanti del *bellum justum*³⁰. In primo luogo, dal punto di vista empirico, si tratta di una guerra essenzialmente terrestre combattuta da due eserciti che confliggono frontalmente - e per una lunga fase storica senza polvere da sparo - entro un territorio molto ben delimitato nel quale si consumano devastazioni e massacri. Nell’ “antica festa crudele” gioca un ruolo di grandissimo rilievo una costituzione antropologica del guerriero in cui dominano la forza fisica, l’abilità, la tattica, il coraggio e l’eroismo³¹. In secondo luogo, dal punto di vista dottrinario, si dà *bellum justum* solo se i re e i principi cristiani riconoscono l’ autorità spirituale, suprema ed universale, del pontefice romano. Il papa, che legittima consacrando il potere dell’imperatore, “è un’autorità monoteistica imperiale”³²: il suo messaggio ambisce ad espandersi nell’intera area controllata dall’impero romano, prima, e in quella dominata dai successivi imperi medievali, poi. La guerre tra cristiani saranno perciò essenzialmente diverse dalle *faide*, nel

²⁵ A. Calore, “Guerra giusta” tra presente e passato, in A. Calore (a cura di), “Guerra giusta?” *Le metamorfosi di un concetto antico*, Milano, Giuffrè, 2003, p. 11, in <http://www.humanrights.unisi.it/h2004/allegati/introduzione.doc>. Le opere in cui Agostino legittima la guerra in termini di giustizia divina sono il *De civitate Dei* e il *Contra Faustum manicheum*. Sul tema cfr. anche P. Haggemacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, Paris, Puf, 1983 e A. Morisi, *La guerra nel pensiero cristiano. Dalle origini alle crociate*, Firenze, Sansoni, 1963.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ibidem. Cfr. S. Tommaso, *Summa Theologiae, Secunda Secundae*, q. 40. Notizie sul problema della liceità della guerra in Raimondo di Peñafort si trovano in Ferran Valls i Taberner, *San Raimondo di Penyafort: padre del diritto canonico*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2001, pp. 250 e ss.

²⁸ C. Galli, *La legittimità della guerra nell’età globale*, seminario al convegno Sifp *Democrazia, sicurezza e ordine internazionale*, 2005, in http://eprints.sifp.it/151/1/Convegno_Sifp_-_Democrazia_-_Galli.html.

²⁹ D. Zolo, *Una “guerra globale” monoteistica*, cit. p. 224.

³⁰ Cfr. Ivi, pp. 223-226 e C. Schmitt, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello “jus publicum europaeum”*, Milano, Adelphi, 1991. Sul tema un riferimento obbligato è P. Contamine, *La guerra nel medioevo*, cit., soprattutto pp. 353-408.

³¹ Sul tema cfr. F. Cardini, *Quell’antica festa crudele*, Milano, Mondadori, 1997.

³² D. Zolo, *Una “guerra globale” monoteistica*, cit. pp. 224-225.

corso delle quali da una parte stanno i fedeli di Cristo - soggetti al potere della chiesa e dell'imperatore - e dall'altra gli infedeli che non ne riconoscono l'autorità (turchi, arabi, ebrei, gentili, idolatri, mori, neri, selvaggi, antropofagi, etc). Contro questi ultimi la guerra diventerà, appunto, "giusta". Infine, per il complesso dottrinario del *bellum justum*, sia le crociate che le guerre di missione ed evangelizzazione erano da considerare *giuste in sé*, difensive o offensive che fossero, successive agli attacchi dell'infedele o meramente preventive.

Anche se le crociate non rispondevano a tutti i criteri teologici pensati per la teorizzazione della guerra giusta - e si configuravano piuttosto come "guerre di volontari ispirati da Dio che prendono la croce e combattono in nome di un ordine divino non necessariamente trasmesso attraverso le autorità della chiesa"³³ -, tuttavia chi lottava contro la cristianità era ritenuto intimamente ingiusto e perciò stesso criminale o bandito: ucciderlo e torturarlo, anche senza rispetto delle regole etico-giuridiche, diveniva lecito e giusto. Infatti, il nemico-criminale veniva percepito come qualcuno che risiedeva territorialmente e moralmente nello spazio della barbarie e dell'inciviltà, poiché viveva nell'infedeltà. Il sangue versato dagli arabi, dagli ebrei, dai turchi non dispiaceva alla volontà divina: così credevano i teorici di quello che veniva definito *bellum justissimum* e talvolta *bellum sacrum*³⁴. Ed in questo afflato universalista ed esclusivista, a ripulire lo spazio interno (e almeno tendenzialmente quello esterno) dalla presenza dei nemici della vera religione, nella dottrina cattolica della guerra giusta come nella dottrina islamica del "grande *Jihad*", emergeva il lascito della dottrina ebraica della "guerra santa". In altri termini, come si è sostenuto, sul piano giuridico l'universalismo umanitario cristiano "si arresta [va...] ai confini ideali del «monoteismo»"³⁵.

Così, agli albori della modernità, dopo la scoperta-conquista dell'America, teologi come Juan Ginés de Sepúlveda potranno giustificare il massacro di milioni di *indios* in nome della schiavitù naturale dei cosiddetti *humunculi*³⁶. E altri - come lo stesso, celebrato, *universalista* Francisco de Vitoria -, che seguiranno un ben diverso percorso teorico di modernizzazione del pensiero cattolico, forniranno una importante legittimazione alle violenze degli spagnoli e dei portoghesi. Infatti, con raffinati concetti giuridici contrari tanto alle rozze teorie neo-aristoteliche della servitù naturale, quanto all'idea che la differenza di religione o l'*amplificatio imperii* fossero in sé *justa causa belli*, giungeranno a posizioni che difenderanno, di fatto, il diritto degli stati cristiani ad appropriarsi del nuovo spazio americano e a rischiarare le nebbie dell'idolatria attraverso la diffusione della verità cristiano-cattolica. Lo si vedrà.

In ogni caso nel *bellum justum* il nemico è spesso diabolico e assoluto, e in quanto tale va individuato ed ucciso. Ma anche nelle teoriche in cui ciò non accade, egli è comunque figura estranea alla civiltà e all'ordine cristiano. Si tratta di un fattore che sovente viene inteso come *justa causa* capace di legittimare di per sé il *bellum justum*. Certo, tutto risulterà più semplice quando si tratterà di perseguire il nemico esterno (islamico o *indio* che sia) che abbia cagionato offesa alla giustizia cristiana; meno agevole sarà invece procedere all'eliminazione del nemico interno, dal momento che - seppur facilmente catalogabile come eretico, come ben sapeva l'inquisitore - egli è subdolo, perché è simile all'amico. Diabolicamente e sovversivamente si insedia nella comunità e può fare breccia in ogni momento nell'animo di chiunque: occorre quindi doverosamente stanarlo e meritoriamente ucciderlo, come sancirà San Bernardo in *De laude novae militiae* III, 4. Nello spazio interno alla *respublica christiana*, dove non può darsi il *bellum justum* ma solo quell'implacabile sua piega interna che è la caccia all'eresia, "il Male sta non nel dissimile, ma nel simile perversito, deviato"³⁷.

2b) Sulla guerra giusta nella prima età moderna: Erasmo, Machiavelli, Sepúlveda

Anche per la vicenda della teoria della guerra giusta vale il motto valido fino ad oggi, secondo il quale "tra chi fa le guerre e chi ne definisce i limiti di legittimità esiste un legame innegabile, talvolta una sostanziale complicità"³⁸. Diventa allora importante approfondire il modo in cui, nella prima età moderna, la produzione teorica abbia storicamente affiancato gli eventi bellici realmente accaduti, contribuendo a determinarne le condizioni di possibilità.

³³ A. Prosperi, "Guerra giusta" e cristianità divisa tra cinquecento e seicento, cit., p. 48.

³⁴ D. Zolo, *Una "guerra globale" monoteistica*, cit., p. 225-226.

³⁵ Ivi, p. 226. Cfr. anche C. Galli, *Sulla guerra e sul nemico*, in S. Forti e M. Revelli (a cura di), *Paranoia e politica*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007, p. 24. Una precedente versione, lievemente diversa, di questo testo è leggibile in "Griselda", 1, 2003, www.griseldaonline.it.

³⁶ Cfr. J. G. de Sepúlveda, *Democrates secundus de justis belli causis* (1547), in G. Gliozzi (a cura di), *La scoperta dei selvaggi*, Milano, Principato, 1980.

³⁷ C. Galli, *Sulla guerra e sul nemico*, cit., p. 25.

³⁸ A. Prosperi, "Guerra giusta" e cristianità divisa tra cinquecento e seicento, cit., p. 35.

Tra il XVI e il XVII secolo, mentre sullo sfondo politico del continente europeo restava attuale il vecchio problema della minaccia sempre incombente di un'invasione turca, all'interno della cristianità si consumava una lacerante frattura, e al suo esterno si realizzavano le imponenti imprese che avrebbero condotto alla colonizzazione delle terre d'America recentemente scoperte. Sarebbe anacronistico ed errato raffigurare come moderni seduttori di estese opinioni pubbliche i teologi che allora producevano nelle università gli utensili teorici con cui guerra e Vangelo venivano conciliati³⁹. Peraltro non bisogna dimenticare che anche in campo cristiano non mancavano certo gli oppositori alla guerra: in nome della libera coscienza e del principio biblico "non uccidere", ad esempio, dalle fila dei più radicali seguaci della riforma protestante si levavano appassionati moti di protesta contro le guerre civili di religione e contro i massacri compiuti nelle cosiddette Indie. A quel tempo gli obiettivi privilegiati dei teorici del *bellum justum* e della loro capacità persuasiva erano i potenti, cioè coloro che concretamente prendevano la decisione di fare la guerra. Il campo dei loro problemi riguardava sostanzialmente le guerre civili di religione tra cristiani, il nuovo impero delle Indie e il vecchio tema della crociata, che restava ancora sullo sfondo della riflessione bellica. L'intero dibattito sulla guerra era dominato dalla questione religiosa per eccellenza: quella della giustizia.

Come si è detto, nella sua *Summa Theologica*, recependo la lezione di Agostino, Tommaso aveva sostenuto che una guerra offensiva era giusta quando veniva dichiarata dall'autorità pubblica, se era stata pensata per riparare ad un torto e se nasceva dalla assoluta buona fede di chi l'avrebbe combattuta come attaccante. Assolte queste condizioni, la guerra esterna, un atto di governo tra i tanti possibili, poteva apparire come un benefico strumento di amministrazione interna e di riparazione della giustizia.

Nella prima età moderna, la disputa intorno a questa dottrina si accenderà quando Erasmo da Rotterdam la criticherà senza limitarsi all' "irenismo radicale" già espresso nel *Dulce bellum inexpertis*⁴⁰. In quell'opera Erasmo aveva segnalato la natura controproducente della guerra giusta - poiché i danni da essa provenienti sono sempre maggiori di quelli causati da chi ha offeso la giustizia divina -, sottolineando al contempo l'intima contrarietà della guerra in sé alla natura umana (essenzialmente pacifica) e agli insegnamenti di Cristo (fondati sulla carità)⁴¹. Nella *Querela pacis* porterà più a fondo l'attacco. Sosterrà, infatti, che mentre all'interno dello spazio statale il potere giudiziario poteva dirimere gli scontri restando *super partes*, nello spazio politico esterno - dove le volontà di potenza degli stati si contrapponevano in assenza di ogni autorità terza - ciascun singolo contendente avrebbe potuto fabbricarsi da sé le argomentazioni valide per combattere una guerra giusta di aggressione e di conquista⁴². Secondo Erasmo, "giusta" non avrebbe mai potuto definirsi la guerra offensiva tra cristiani, ma solamente quella concepita dallo "zelo schietto e devoto" dei fedeli in risposta ad attacchi esterni e alla "violenza di barbari aggressori"⁴³. Insomma, anche il pacifista Erasmo non poteva sottrarsi completamente alle teorie della guerra giusta pur essendo il primo a contrastarne radicalmente i presupposti ed accettava di fatto un ordine del discorso nel quale, prima o dopo, ragionando sulla materia bellica, si sarebbe inevitabilmente incontrato un confine di divisione tra il giusto (il cristiano) e l'ingiusto (il "barbaro aggressore")⁴⁴. Del resto, anche Erasmo era un figlio del suo tempo, inserito a tutti gli effetti nei dispositivi di potere-sapere che allora si scontravano sulla scena della storia. Come ha sottolineato Marcel Bataillon, infatti, Erasmo criticava sì con decisione l'impianto discorsivo della guerra giusta nel suo portato di irriducibile relativismo - "*cui autem sua causa non videtur justa?*" ["a chi la propria causa non sembrerebbe giusta?"] scriveva nel *Dulce bellum inexpertis* -, ma lo faceva schierandosi al fianco di Juan Le Sauvage, il cancelliere borgognone di Carlo d'Asburgo. La *Querela pacis* era stata scritta per lui, proprio quando una tregua nella guerra avrebbe molto giovato al consolidamento del suo potere⁴⁵.

Nello stesso periodo Niccolò Machiavelli anticipava quel "*silete theologi in munere alieno*" con cui Alberico Gentili avrebbe sintetizzato la necessità che la guerra sortisse dall'angusto discorso teologico per entrare recisamente nel campo della riflessione giuridico-politica⁴⁶. Facendo della guerra un evento inevitabile e strettamente collegato alle contingenze della politica, Machiavelli poneva le basi per il successivo rigetto dell'astrazione del rapporto tra guerra e giustizia. In anticipo sui tempi, e sulla base dell'adozione del modello repubblicano di una libera e virtuosa cittadinanza in armi (nei *Discorsi sulla prima*

³⁹ Ivi, p. 39.

⁴⁰ Così Carlo Galli in Id., (a cura di), *Guerra*, Roma-Bari, Laterza, 2004, p. XIII.

⁴¹ Cfr. Erasmo da Rotterdam, *Dulce bellum inexpertis* (1515), in Id., *Contro la guerra*, L'Aquila, Japadre, 1968.

⁴² Cfr. Id., *Querela pacis* (1517), *Il lamento della pace*, Torino, Einaudi, 1990.

⁴³ Ivi, p. 65.

⁴⁴ E' a tesi che R. Bainton avanza in *Erasmo della cristianità*, Firenze, Sansoni, 1970.

⁴⁵ La tesi di Bataillon è riportata in ivi, p. 34-35.

⁴⁶ Cfr. C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 134 a cui si rimanda per un approfondimento della figura e dell'opera di Alberico Gentili. Cfr. anche C. Galli, *Alberico Gentili e Thomas Hobbes. Crisi dell'umanesimo e piena modernità*, in "Filosofia politica", 2, 2007, pp. 213-228.

deca di Tito Livio e ne Il Principe), il Segretario fiorentino sostituiva l'ipocrita discorso della guerra giusta con una disincantata analisi della relazione tra "buone leggi" e "buone arme". La guerra, insomma, non ha bisogno di giustificazioni religiose: essa "si legittima da sé come naturale manifestazione della finalità della politica, ossia la potenza e la gloria"⁴⁷. La guerra è la stessa cosa della politica e il nemico non è un mostro disumano, bensì un'entità politicamente connotata e in quanto tale continuamente ricorrente. Pur restando ancorato alla tradizione della virtù repubblicana, in cui si può scorgere una qualche eredità del concetto premoderno di giustizia, nell'*Arte della guerra* (1521) Machiavelli metteva un piede nella modernità, prefigurando un esercito di cittadini-soldati ben disciplinati capace di integrare le masse e di connetterle ad un binomio tra guerra e politica che ormai restava scevro da legittimazioni religiose.

Intanto, con un moto di pensiero diametralmente opposto, i teologi cattolici – che si sentivano incalzati tanto da una Riforma ritenuta al contempo figlia e nuova madre di tutte le eresie, quanto dalla paura dei turchi e dalla scoperta del Nuovo mondo - continuavano a "calare sulla violenza belluina della forza i pannicelli caldi della teoria"⁴⁸. Il discorso della guerra giusta restava per loro un terreno obbligato di riferimento e, sullo sfondo dell'intera discussione in materia, rimaneva attivo l'ovvio riferimento all'idea cristiana della crociata. Così, intorno al 1530 si accese una disputa che manteneva al centro la "vecchia" questione della giustizia delle guerre⁴⁹. E' forse utile al nostro scopo illustrarne qui i lineamenti fondamentali e le poste in gioco teoriche. Protagonisti di questo scontro di posizioni furono gli anabattisti, Juan Ginés de Sepúlveda, Erasmo da Rotterdam, Martin Lutero e – indirettamente, sullo sfondo – Machiavelli. Il quesito fondamentale era più o meno il seguente: "si deve o non si deve fare la guerra ai turchi?". I maggiori intelletti del tempo si scontrarono in un contesto storico-politico segnato dalla discesa dell'imperatore Carlo V in Italia, per la rinascimentale della cristianità europea. Dopo essersi reso responsabile del sacco di Roma nel 1527, Carlo V doveva raggiungere Bologna dove sarebbe stato incoronato solennemente da papa Clemente VIII. La minaccia turca era più viva che mai: Solimano aveva da poco conquistato l'Ungheria avanzando nei Balcani e Carlo preparava una risposta che aveva nell'alleanza con il papa - suo rivale fino a poco tempo prima - uno dei suoi principali punti di forza. In un contesto segnato da simili tensioni, Erasmo tornerà ad esercitare la sua corrosiva critica contro la guerra dei cristiani, sostenendo che rispondere ai turchi con i loro stessi metodi di guerra avrebbe reso *turchi* gli stessi cristiani. Già da tempo i suoi argomenti erano noti. Come si è visto Erasmo aveva infatti già criticato ampiamente le teorie della "guerra giusta" nel *Dulce bellum inexpertis*, ricorrendo allo straordinario espediente letterario dell'extraterrestre che, calando sulla terra dalla luna, dopo essersi informato a fondo sulla vita e la predicazione di Cristo, non riconoscerà né l'uomo – presunto animale eccezionale dotato di un'anima fatta a somiglianza dell'intelletto divino -, né la società cristiana – deturpata da frodi, corruzione, violenza e guerre⁵⁰. Le sue tesi, diffuse tanto nella cancelleria imperiale quanto presso i lettori europei, gli costeranno la messa all'indice: la proibizione delle sue opere avvenne ben prima del 1530, ma ancora a quel tempo la voce *pacifista* di Erasmo si udiva chiaramente seppur sepolta da un profluvio di testi esortanti alla nuova guerra santa, alla nuova crociata di Carlo V contro Solimano.

Una delle teorie più radicali a sostegno della guerra cristiana, indirettamente ma scientemente rivolta contro la posizione di Erasmo, fu quella di Juan Ginés de Sepúlveda. Nel suo *Ad Carolum V imperatorem ut bellum suscipiat in Turcas cohortatio* (1529), il teologo spagnolo enfatizzava il mito della difesa della vera religione contro l'infedele ed esortava l'imperatore a combattere i turchi. Era una proposta assai gradita a papa Clemente VII, che vi scorgeva la possibilità di allontanare il potere imperiale dall'Italia impegnando Carlo V in una rischiosa guerra da cui avrebbe corso il pericolo di non tornare mai più. In *Vom Kriege wider die Türken* (1529), anche Lutero prese la parola per attaccare la cristianità romana corrotta: sarebbe stato del tutto inutile opporsi all'attacco dei turchi - scriveva - dal momento che la loro avanzata era voluta da un Dio particolarmente adirato per i peccati compiuti dai cristiani. Lutero non si opponeva alla guerra in quanto tale, anzi confermava l'intera validità della dottrina cristiana della crociata, ma ne segnalava l'inutilità in quel preciso frangente temporale. La sua posizione in materia di "guerra giusta" era stata invece precedentemente tracciata in *Se anche le genti di guerra possono giungere alla beatitudine* (1526) e prima ancora in *Sull'autorità secolare* (1524), nel contesto delle rivolte dei contadini tedeschi. Nel primo testo la guerra di

⁴⁷ C. Galli, *Guerra*, cit., p. XII. Sul tema cfr. anche Id., *Guerra e politica*, cit., pp. 170-172, ma anche A. Prosperi, "Guerra giusta" e cristianità, cit., p. 50-51 e P. Del Negro, *Guerra ed eserciti da Machiavelli a Napoleone*, Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. 11-13.

⁴⁸ A. Prosperi, "Guerra giusta" e cristianità divisa tra cinquecento e seicento, cit., p. 51.

⁴⁹ Seguo qui la ricca analisi di Adriano Prosperi contenuta in ivi pp. 55-65.

⁵⁰ Nella *Querela pacis* Erasmo scriverà che i sacerdoti cristiani, ed anche il papa, "infiammano a compiere stragi e carneficine, facendo dell'evangelica tromba una tromba marziale", cit. in A. Prosperi, "Guerra giusta" e cristianità divisa tra cinquecento e seicento, cit., p. 59.

difesa veniva elogiata come l'esercizio di un potere giusto capace di contenere e ordinare la moltitudine sediziosa e violenta; nel secondo Lutero aderiva alla dottrina tradizionale del *bellum justum* sostenendo che, durante una guerra in cui si difende l'ordine del proprio paese, "è opera cristiana e opera dell'amore uccidere di buon animo i nemici, predare e bruciare e fare tutto quello che arreca danno finché non li si vinca, secondo il corso della guerra, guardandosi però dal commettere peccato violentando donne e vergini"⁵¹.

A queste voci Erasmo tornò ad opporsi nella sua *Ultimissima consultatio de Bello Turcis inferendo et obiter enarratus Psalmus XXVIII* (1530). Diversamente dagli anabattisti, i quali sostenevano per principio che a un cristiano non era mai lecito dare la morte ad altri uomini, per Erasmo la guerra contro i turchi poteva essere combattuta, ma solo a patto di non comportarsi *da turchi*, come troppo spesso era capitato ai fedeli di Cristo. Anche se in questo modo, come si è detto, tradiva la sua intima partecipazione ad un ordine del discorso che marcava una netta frattura tra "civili" ed "incivili", "giusti" ed "ingiusti", Erasmo sviluppava qui la sua radicale critica a quell'intolleranza che - estendendosi inevitabilmente dal turco, all'ebreo, all'eretico - avrebbe gettato l'Europa e i suoi popoli nell'ecatombe delle guerre di religione. Se si accettava che uccidere il "turco sodomita" potesse significare andare in paradiso, presto si sarebbe allora creduto che la lotta ad altri nemici della vera religione avrebbe garantito la stessa ricompensa. Altre figure avrebbero quindi incarnato l'identità di una differenza da eliminare, al fine di preservare la retta comunità cristiana.

Come sappiamo la diagnosi e la prognosi di Erasmo si rivelarono drammaticamente esatte. Ciononostante Sepúlveda nel *Democrates, sive de convenientia disciplinae militaris cum christiana religione dialogus* (1535) reagì ribadendo la definizione delle giuste cause della guerra e rivolgendosi contro il suo reale obiettivo polemico: Machiavelli. Al Segretario fiorentino veniva rimproverato di aver sostenuto la superiorità di Roma repubblicana e la supremazia della *salus publica* nei confronti di un cristianesimo ritenuto responsabile della decadenza italiana, perchè colpevolmente lontano dalla virtù militare e civile degli antichi e tutto intento alla sola *salus animarum* (la salvezza dell'anima). Per Sepúlveda invece il cristianesimo era la gagliarda religione delle guerre sante che avevano forgiato il carattere del soldato spagnolo devoto e crudele capace di guidare il proprio paese alla *reconquista*. Agli occhi del teologo che sarebbe presto divenuto cronista e cappellano di Carlo V quel tipo di soldato e di uomo stavano quindi alla base della stessa potenza spagnola, la cui evidenza poteva essere confermata da un semplice sguardo all'impero sorto aldilà dell'atlantico.

Ed è proprio a partire dall'analisi dei fatti avvenuti in quel contesto che prenderà le mosse un dibattito decisivo per la ricostruzione genealogica del concetto di guerra giusta.

2c) Guerra giusta e conquista delle Americhe: tra Las Casas, Sepúlveda, Vitoria e Suárez

Nello scenario *interno* all'area europea i due principi cristiani Francesco I e Carlo V avevano aspramente combattuto per il dominio sull'Italia e sull'Europa in un'atmosfera colma di discussioni, segnata dall'ascesa degli stati nazionali, preoccupata e per certi versi scandalizzata. Al contrario, ciò che di bellico accadeva all'*esterno* non inquietava più di tanto gli intellettuali, i politici e i chierici europei. Le guerre nelle Indie facevano registrare i travolgenti successi delle armate spagnole e portoghesi senza destare alcuno scandalo: in assenza di scontri tra cristiani, la questione della guerra giusta veniva risolta in modo assai spiccio e senza grandi turbamenti di coscienza.

Le guerre di conquista delle cosiddette Indie possono essere legittimamente considerate il laboratorio entro cui una parte significativa dell'intelligenza europea ha elaborato gli strumenti discorsivi dell'aggressione "umanitaria", di una guerra - cioè - che veniva concepita come una missione a vantaggio delle genti aggredite, poiché esse sarebbero state successivamente evangelizzate e così "civilizzate". In altri termini, è nelle guerre della prima età moderna che si può rinvenire il luogo di provenienza delle retoriche di legittimazione che, *mutatis mutandis*, giocano ancora a sostegno delle guerre umanitarie e preventive combattute per la libertà, la democrazia e la civiltà.

Per la maggior parte degli intellettuali cristiani del tempo quelle guerre erano intimamente *giuste*, come più tardi lo sarebbero diventate quelle tra cattolici e protestanti (raffigurati dalle reciproche propagande come "tiranni" o come pericolosi "eretici"). Com'è noto, sarà Bartolomé de Las Casas ad incaricarsi di descrivere con una dettagliata cronaca il volto oscuro della cosiddetta scoperta del Nuovo continente. La *Brevissima storia della distruzione delle Indie* e la *Storia delle Indie* mettevano impietosamente a nudo il più grande

⁵¹ M. Lutero, *Sull'autorità secolare* (1524), in Id., *Scritti politici*, Torino, Utet, 1949, p. 438. Sulla guerra in Lutero cfr., A. Prosperi, "Guerra giusta" e cristianità divisa tra cinquecento e seicento, cit. pp. 51-55.

genocidio della storia narrando dei massacri provocati sia dal vaiolo, esportato dai *conquistadores* e dalle armi, sia dalla schiavitù e dai lavori forzati, a cui erano stati sottoposti gli *indios* superstiti⁵². Fin dall'esortazione rivolta da Cristoforo Colombo ai re spagnoli affinché convertissero gli *indios* con la violenza, l'uropeizzazione dell'America si era rivelata una vicenda macchiata di sangue. E quel sangue scorreva "per eseguire la volontà di Dio, in nome dell'imperatore Carlo V e con l'esplicita benedizione dei pontefici romani, da Alessandro VI a Giulio II, a Clemente VII"⁵³. Quest'ultimo era stato l'autore della *Bolla Intra Arcana* del 1529, che in accordo con le teorie agostiniane più volte richiamate dallo stesso Sepúlveda esortava il re di Spagna a condurre le "nazioni barbare alla conoscenza del Dio autore e creatore di tutte le cose anche con le armi e la forza, affinché le loro anime fossero obbligate a far parte del regno celeste"⁵⁴. Fin dall'inizio di una vicenda in cui, per motivi diretti e indiretti, prederanno la vita circa trenta milioni di *indios*, la violenza fu esercitata come diritto-dovere in nome della *vera* religione, e ciò avvenne anche grazie al lavoro dei giuristi.

Nel *Requerimiento* del 1514 scritto dal giurista regio Palacios Rubias la conversione degli *indios* veniva richiesta in nome del papa e del re. Quest'ultimo fondava la legittimità del proprio dominio nelle terre d'America sulla base della spartizione del mondo stabilita dai figli di Noè. Il *Requerimiento*, che fu affisso in lingua spagnola nei villaggi di recente conquista situati in mezzo ai boschi dell'America centrale, fissava le presunte ragioni giuridiche della conquista. Chiunque vi si opponesse era considerato ribelle e contro i ribelli la guerra appariva come un atto giusto in sé. Si trattava di una pantomima grottesca in cui il problema teorico della guerra giusta si mostrava nei suoi risvolti terribilmente pratici: l'universalismo cristiano, che avrebbe azzerato le religioni e le culture *indie*, procedeva sulla punta delle armi. "Fu in nome o sotto il pretesto della «guerra giusta» che furono elaborate le finzioni giuridiche che dettero avvio al maggior impero coloniale della storia"⁵⁵. La superiorità del cristianesimo venne affermata con il ricorso a molteplici argomenti. Tra questi primeggiava quello secondo cui la guerra era "giusta" poiché la pratica dei sacrifici umani e la sfrenatezza sessuale osservabili tra gli *indios* attestavano la loro indiscutibile "barbarie". Il demone era in agguato, la superiore civiltà cristiana doveva sconfiggerlo anche con il ricorso alle armi. Grazie al riadattamento delle tesi aristoteliche alla mattanza americana, Sepúlveda promosse attivamente una inferiorizzazione razzista degli *indios* - che chiamava *humunculi* - sostenendo che fossero servi per natura giacché incapaci di autogoverno e dediti ad ogni sorta di atto *innaturale*, come la sodomia, l'omosessualità o l'antropofagia. I re cristiani avevano allora il dovere di impedire in tutti i modi, anche con la guerra, simili nefandezze.

Oltre a Las Casas, anche il domenicano Francisco de Vitoria si oppose alle tesi di Sepúlveda e più in generale al modo in cui gli spagnoli conducevano la guerra giusta⁵⁶. Rileggendo le tesi di Tommaso sulla guerra, in un ciclo di lezioni del 1538-39 tenuto presso la prestigiosa università di Salamanca, Vitoria affrontò il tema della natura dell'esercizio del potere spagnolo sugli *indios*. Poteva essere considerata lecita la sovranità esercitata sui popoli che abitavano le Indie? Era legittimo per i cristiani sostituire i sovrani naturali dei popoli americani attraverso una guerra aggressiva? Per Vitoria solo scienza teologica e autorità ecclesiastica avrebbero potuto rispondere. Nel vangelo di Matteo (28, 19-20) stava scritto "*docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*". Cristo aveva ordinato di evangelizzare e battezzare le genti di tutti i popoli. Tuttavia, secondo l'interpretazione che dei testi sacri davano i domenicani, la differenza di religione non era sufficiente per procedere alla privazione dei beni di qualcuno né, più in generale, rendeva lecito infrangere il diritto di proprietà. Le motivazioni religiose non potevano dunque bastare ad espropriare i sovrani dei popoli del Nuovo Mondo dei loro legittimi possedimenti. E se restava vero che in via di principio il cristiano poteva combattere con le armi - aggiungeva Vitoria nel *De iure belli Hispanorum in barbaros* (1539) - lo era altrettanto che egli avrebbe dovuto analizzare a fondo i motivi della chiamata in guerra e anche "disobbedire in nome della coscienza" qualora quel conflitto non rispettasse il principio secondo cui "nessuna autorità al mondo poteva giustificare l'uccisione di un

⁵² La celebre disputa tra Las Casas e Sepúlveda è ricostruita in B. de Las Casas, J.G. de Sepúlveda, *La controversia sugli indios*, a cura di Saverio di Liso, Edizioni di pagina, Bari 2006; sul testo cfr. la bella recensione di Giuseppe Tosi in "Jura gentium", 2008, in <http://www.juragentium.unifi.it/it/books/lascasas.htm>.

⁵³ D. Zolo, *Il pacifismo è multiculturalista*, in "Liberazione", 15 maggio, 2007, p. 3.

⁵⁴ Cfr. *Ibidem*.

⁵⁵ A. Prosperi, "Guerra giusta" e cristianità, cit., p. 68.

⁵⁶ Cfr. F. de Vitoria, *Relectio De Indis. La questione degli Indios* (1538), Bari, Levante editore, 1996 e *De iure belli* (1539), a cura di C. Galli, Roma-Bari, Laterza, 2005 ben recensito da Luca Baccelli, in "Jura gentium", 2005, <http://www.juragentium.unifi.it/it/books/vitoria.htm>. Sul pensiero di Vitoria, oltre all'introduzione di Carlo Galli nel volume appena citato, cfr. G. Tosi, *La teoria della guerra giusta in Francisco de Vitoria e il dibattito sulla conquista*, in "Jura gentium", 2002, <http://www.juragentium.unifi.it/it/surveys/wlgo/tosi.htm>.

innocente”⁵⁷. Evitare le crudeltà inutili, che d'altra parte si erano già ampiamente verificate, era un irrinunciabile compito etico dei cristiani. “Non è lecito impugnare le armi contro chi non ci arreca danno poiché uccidere gli innocenti è proibito dalla legge naturale”: a quel tempo le parole di Vitoria, pronunciate in una delle massime istituzioni culturali ecclesiastiche, rappresentarono un sonoro grido di denuncia della prassi bellica spagnola, suscitando la reazione adirata dello stesso Carlo V che in una lettera al priore del convento di San Esteban di Salamanca ammoniva Vitoria, bloccando di fatto la pubblicazione dei suoi corsi⁵⁸.

Come ha ben mostrato Adriano Prosperi, dalle opere di Vitoria era infatti possibile desumere “il principio dell’obbligo di resistenza all’autorità ingiusta”⁵⁹. Tuttavia, per il teologo domenicano il diritto-dovere di evangelizzare gli infedeli e la differenza di valore tra cristiano e non cristiano non erano certo in discussione⁶⁰. Né lo era l’idea che la guerra giusta fosse lecita, anzi doverosa, per i cristiani. Ma, insieme alla conquista a cui conduceva, essa doveva essere normata secondo le regole di un diritto naturale razionale non più semplicemente identificabile con l’*auctoritas* papale, bensì aperto ad un nuovo *jus gentium* che è potuto apparire ad alcuni osservatori come un “embrionale diritto tra stati”⁶¹. Tuttavia, se è vero che Vitoria individua negli stati una realtà nuova nel consesso internazionale, non lo fa rompendo con la tradizione tomista e del diritto romano – la *lex naturalis* che egli teorizza, per esempio, non è affatto autonoma dalla *lex aeterna* -, bensì razionalizzandola. In altri termini, per Vitoria gli stati sono la vera novità dell’epoca, ma “solo in quanto rendono impraticabili i sogni neomedievali di Carlo V”⁶². Gli stati di Vitoria non sono ancora le moderne, hobbesiane macchine artificiali “costruite da uomini uguali tra loro per farne l’unica fonte di autorità e di ordine politico sovrano in un contesto di disordine naturale”⁶³. Insomma, in linea teorica le argomentazioni di Vitoria, troppo moderne per la chiesa, non erano facilmente compatibili con le aspirazioni universalistiche dei due maggiori poteri del suo tempo. Per Vitoria, infatti, il papa non era più *dominus orbis*: sovrani sulla propria terra erano i popoli che vi dimoravano. Il re di Spagna, allora, non poteva ricevere dal pontefice il titolo di *dominus* delle americhe, come era stato previsto dalla bolla *Inter cetera* di Alessandro VI, un documento che agli occhi di Vitoria risultava in fin dei conti illegittimo. Minando teoricamente le basi dell’ordine teologico-politico della *respublica christiana*, entro cui potevano venire coltivati sia i sogni di un impero globale sia quelli di una evangelizzazione universale, le idee del domenicano si presentavano come una potenziale detronizzazione dell’imperatore e del papa⁶⁴. Forse, anche e soprattutto per questo le opere di Vitoria finirono con l’essere vietate dalla Congregazione vaticana dell’Indice.

Il pensiero di Vitoria ebbe una decisa influenza nel dibattito sulle guerre spagnole in America e i suoi spunti più critici, legati sostanzialmente al nodo nevralgico dell’illegittimità di muovere guerra in nome della mera superiorità religiosa, furono radicalizzati da Las Casas⁶⁵. Nel solco aperto dal discorso di Vitoria, il celebre avversario di Sèpulveda sostenne che gli *indios* peruviani potevano combattere legittimamente la loro guerra giusta contro i conquistatori ed anche rivendicare il diritto a dotarsi di uno stato autonomo. Non bisogna però dimenticare che, come si è accennato, pur criticando i modi e i gradi della guerra spagnola, Vitoria e Las Casas non potevano sottrarsi all’ordine discorsivo della guerra giusta.

Il primo, ad esempio, non aveva affatto sostenuto che ai cristiani non fosse lecito fare la guerra. Al contrario, egli pensava che talvolta questa fosse giusta perché consentita dalle Scritture, dalla natura e quindi dal diritto. Ma la guerra non poteva essere giustificata in quanto vettore di gloria e profitto per i sovrani - ai quali non era mai lecito aggredire qualcuno in assenza di adeguate motivazioni -, né in quanto strumento finalizzato a rimuovere differenze religiose e a convertire. Come invece insegnavano Agostino e Tommaso, per Vitoria la guerra era giusta solo quando poteva rivelarsi capace di punire gravi offese ricevute⁶⁶. Nel caso delle Americhe, l’offesa consisteva nel fatto che gli indigeni avevano compiuto un peccato di autarchia: non

⁵⁷ A. Prosperi, “Guerra giusta” e cristianità, cit., p. 75 e 76.

⁵⁸ F. Vitoria, *De Indis, sive de jure belli Hispanorum in barbaros, relectio posterior (1539)*, cit. in C. Galli, *Guerra*, cit., p. 45.

⁵⁹ A. Prosperi, “Guerra giusta” e cristianità, cit., p. 77.

⁶⁰ Cfr. G. Tosi, *La teoria della guerra giusta in Francisco Vitoria*, in “Jura gentium”, 2002, in <http://www.juragentium.unifi.it/it/surveys/wlgo/tosi.htm>.

⁶¹ L. Scuccimarra, *I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo dall’Antichità al Settecento*, Bologna, Il Mulino, 2006, p. 247. Sulla modernità di Vitoria, cfr. L. Ferrajoli, *La sovranità nel mondo moderno*, Milano, Anabasi, 1995, pp. 11-17.

⁶² C. Galli, *Introduzione*, in F. De Vitoria, *De jure belli* (a cura di C. Galli), Roma-Bari, Laterza, 2005, p. XVII, e l’eccellente recensione di B. Accarino, *Le armi improprie del diritto alla guerra giusta*, in “Il manifesto”, 8 giugno 2005, p. 12.

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ Cfr. C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 141-160.

⁶⁵ Cfr. D. Zolo, *Il pacifismo è multiculturalista*, cit. e Id., *Prefazione* in B. de Las Casas, *De Regia Protestate* (a cura di Giuseppe Tosi), Roma-Bari, Laterza, 2007.

⁶⁶ “L’unica e sola giusta causa per dichiarare guerra é aver ricevuto una offesa [...]. Non qualsivoglia offesa, né di qualsivoglia entità è sufficiente a far dichiarare una guerra”. F. Vitoria, *De Indis, sive de jure belli Hispanorum*, cit., in C. Galli, *Guerra*, cit., p. 44-45.

valorizzando le proprie terre e non permettendo di farlo a chi avrebbe saputo e potuto – gli spagnoli –, essi bloccavano la circolazione dell'umanità sul pianeta e impedivano che tutti gli uomini potessero godere liberamente delle sue ricchezze⁶⁷. Una volta appurata la *justa causa* e la connessione tra ragione, morale e violenza, secondo l'aristotelico Vitoria era lecito e doveroso combattere. Una volta terminati i combattimenti, in nome della pace e della sicurezza - obiettivi della guerra giusta - sarebbe poi stato lecito uccidere tutti i nemici combattenti catturati, che altrimenti avrebbero rappresentato un pericolo costante. Infatti “in certi casi – sosteneva Vitoria - la sicurezza non può essere ottenuta se non attraverso l'eliminazione di tutti i nemici, e ciò sembra essere soprattutto il caso degli infedeli, dai quali non si può mai sperare una pace equa, a nessuna condizione”⁶⁸. Per poter procedere all'eliminazione in massa del nemico, tuttavia, si sarebbe dovuta dimostrare preliminarmente la sua malafede, corrispondente alla volontà e alla consapevolezza di combattere una guerra ingiusta. Occorreva provarne cioè la colpevolezza, la responsabilità di aver compiuto le offese che la guerra stava vendicando. L'*iniuria accepta* diveniva il vero criterio di legittimazione dell'intervento militare: solo una volta dimostrata l'esistenza sarebbe divenuto “lecito uccidere i responsabili dell'offesa passata”, dal momento che la guerra giusta aveva come proprio fine essenziale quello di punire le offese⁶⁹.

In fin dei conti, una volta accertata la legittimità del *bellum justum* sulle basi offerte dalla teoria di Agostino, Vitoria – il cui apporto più “moderno” consiste nell'aver preferito la legittimazione giuridica dell'evento bellico a quella meramente religiosa - “metteva da parte il valore della mitezza evangelica e sposava la tesi della moralità della guerra, caratteristica di un cristianesimo integrato entro le strutture temporali del potere imperiale”⁷⁰. Sul versante materiale della conquista, la violenza rozza e brutale dei primi tempi sarebbe stata superata da nuove modalità della aggressione che recepivano il riconoscimento agli *indios* della piena umanità dal punto di vista giuridico e teologico, come avveniva nelle bolle di Paolo III, in cui gli uomini del nuovo mondo venivano fatti risalire all'unico ceppo di Adamo. Tuttavia per lungo tempo i sovrani di Spagna continuarono a legittimare le guerre combattute fuori dai confini d'Europa con le teorie della guerra giusta - sia pure riviste e “criticamente” aggiornate -, che assecondavano tempi e modi della conquista materiale e culturale.

Il gesuita Francisco Suárez continuò l'opera di Vitoria, proseguendo la riflessione sulla regolamentazione della guerra in relazione ai principi del diritto internazionale. Per Suárez anche la guerra offensiva era legittima, ma solo come *ultima ratio*: il ricorso al papa o all'arbitrato internazionale avrebbero dovuto tentare fino all'ultimo di evitare il prevalere della legge del più forte. In Suárez, che resta a tutti gli effetti un teorico della guerra giusta, compare forse per la prima volta l'idea dell' “unità degli abitanti della terra [...] legati dall'obbligo della reciproca benevolenza e da relazioni commerciali e politiche”, e quindi necessitati a regolare la propria convivenza attraverso diplomazia e norme condivise su guerra e commercio⁷¹. Su queste stesse basi, in un secondo momento della sua riflessione il teologo gesuita giungerà a sostenere che, proprio perché la guerra finisce ineluttabilmente per danneggiare almeno una parte dell'unità del genere umano, essa è in ogni caso ingiusta. Ma, eccezion fatta per l'ultimo Suárez, sarà proprio la casistica gesuita a “sgretolare e cancellare senza residui la rigidezza religiosa del comandamento di non uccidere”⁷². La logica della guerra giusta verrà rilanciata non solo nelle guerre americane, ma anche in quelle combattute contro l'impero ottomano e nelle guerre civili di religione che tra Cinque e Seicento insanguineranno l'Europa.

Da una parte, sul piano esterno, l'idea della crociata come “guerra santa” di aggressione e massacro dell'infedele tornò ad infiammare i cuori e le menti di una gran quantità di teologi, che riproporranno con forza virulenta il mito del soldato cristiano capace di sterminare chiunque minacciasse il cammino della *vera* religione; dall'altra, su quello interno, la lotta contro l'eretico protestante otteneva il consenso generale, fornendo legittimità all'idea che “solo l'igiene della guerra poteva ripulire quei popoli corrotti dall'eccesso di lettura” della bibbia tradotta in volgare⁷³. La guerra giusta raggiungeva così la sua massima affermazione e il suo maggior grado di legittimazione. Masse devote di fanatici “soldati cristiani” e moltitudini di fedeli comuni la percepivano e la vivevano come sostenuta dal papa e apprezzata da Dio (se non da esso direttamente voluta e ordinata). Del resto, lo stato della chiesa era dotato di una sua politica internazionale

⁶⁷ Cfr. C. Galli, *La legittimità della guerra nell'età globale*, cit.

⁶⁸ C. Galli, *Guerra*, cit., p. 50.

⁶⁹ Ivi, p. 49.

⁷⁰ D. Zolo, *Il pacifismo è multiculturalista*, cit.

⁷¹ A. Prosperi, “*Guerra giusta*” e *cristianità*, cit., p. 81.

⁷² Ivi, p. 82.

⁷³ Ivi, p. 84.

finalizzata alla guerra santa e di un esercito autonomo capace al contempo di reprimere internamente ogni espressione di eresia.

Anche per questo la funzione di arbitro del papato mostrava ora la corda. Il papa non era più *super partes* né poteva più apparirlo. Si era ormai di fronte alla progressiva emancipazione dell'autorità secolare dei sovrani dal potere religioso. Il potere laico agiva in grande misura all'insegna della "ragion di stato", in un contesto di progressiva affermazione della logica teorica e dei dispositivi pratici del primo stato moderno. Una peculiare forma di modernità andava peraltro imponendosi anche nello stesso stato della chiesa, il cui esercito progressivamente si svuotava di "crociati della fede" riempiendosi di professionali "soldati di un sovrano speciale", ponendo così tendenzialmente in crisi - anche dall'interno - la stessa logica e la stessa prassi della guerra giusta⁷⁴.

3) *Dal bellum justum al modello Westfalia*

La conclusione delle guerre civili di religione in Europa, delle guerre interne e di quella interstatale dei Trent'anni, sancirà la definitiva crisi della dottrina medievale del *bellum justum*. Ciò non accadrà perché l'idea della pace si affermerà sull'idea della guerra, ma perché - come ha recentemente ricordato Prospero - sul terreno in cui si scontrano storicamente le forze verrà "definitivamente battuto il nuovo tentativo dell'Impero cattolico degli Asburgo di cancellare le differenze di confessione e di imporre una supremazia sul continente"⁷⁵. Con la pace di Westfalia si affermerà il principio dell'equilibrio di potenza. D'ora in poi la partita si sarebbe giocata nel contesto di un ridimensionamento di ogni pretesa imperiale, anche di quella collegata all'universalismo cattolico. Se, infatti, da una parte, nelle relazioni internazionali emergerà il ruolo protagonista di uno stato che sarà costretto a contenere la propria volontà di potenza entro modesti confini territoriali poco più che nazionali, dall'altra le finalità politiche del papato si limiteranno ormai alla mera difesa dell'egemonia sull'Italia dai potenziali assalti di molteplici rivali imperiali e, appunto, statali.

Certo, la dottrina della guerra giusta - rinvenibile ancora nel catechismo ufficiale del 1992 - sarà rievocata dai pontefici e dai teologi cattolici ancora per molto tempo, fino alle guerre coloniali del XIX e del XX secolo, lungo un arco temporale che va dal pontificato di Pio IX al limitare della seconda guerra mondiale⁷⁶. Ancora nel 1936, ad esempio, in un clima segnato da patriottismo e bellicismo, dalle colonne de *La civiltà cattolica* il gesuita Antonio Messineo poteva sostenere che le carenze demografiche del popolo etiope, la sua intima incapacità di mettere a frutto imponenti distese di terra incolta e la rinuncia a consegnare spontaneamente il proprio territorio agli italiani legittimavano una giusta guerra di conquista, espansione e "propagazione della civiltà"⁷⁷. Tuttavia la modernità avrebbe completamente neutralizzato, fino a dissolverla, l'idea che la guerra giusta fosse lo strumento più adeguato a ristabilire il rapporto tra ordine divino, pace e giustizia su scala universale.

Anche se nella complessità dello scenario storico-politico fin qui descritto si può legittimamente rintracciare il luogo di provenienza delle odierne retoriche della guerra giusta, ciò che al tempo della crisi della modernità ed in piena età globale oggi riemerge nel *just war* (di cui tra gli altri ha parlato Michael Walzer⁷⁸) non è ovviamente lo stesso modo di pensare la guerra. Pur condividendo con questo l'enfasi sul binomio guerra-giustizia non è a un ordine divino infranto da restaurare che nelle guerre recenti il *just war* ha fatto riferimento. La riemergenza del richiamo al binomio guerra-giustizia non coincide con la rinascita della guerra giusta. Seguendo il suggerimento di Tomba, occorre considerare che l'intera parabola della modernità ha completamente rivoluzionato il paradigma del rapporto tra guerra e giustizia⁷⁹. Il moderno ha infatti ridisegnato i lineamenti fondamentali di tutti i concetti della politica e dell'armamentario ideologico della guerra, sospendendo di fatto una relazione tra guerra e giustizia, tra politica e morale, che fino agli albori della modernità aveva avuto una rilevanza centrale. Il campo pratico-discorsivo entro cui il *just war* riemerge

⁷⁴ Ivi, p. 89.

⁷⁵ Ivi, p. 90.

⁷⁶ Una simile periodizzazione è presente nel saggio di Daniele Menozzi, *Ideologia di cristianità e pratica della "guerra giusta"*, in R. Bottoni, M. Franzinelli, *Chiesa e guerra*, cit., pp. 91-128.

⁷⁷ A. Messineo, *propagazione della civiltà ed espansione coloniale*, in "La civiltà cattolica", 2, 1936, cit. in D. Zolo, *Una "guerra globale" monoteistica*, cit. p. 226.

⁷⁸ M. Walzer, *L'idea di guerra giusta non va abbandonata*, in AA.VV., *L'ultima crociata? Ragioni e torti di una guerra giusta*, Reser, 1999; Id., *Just and Unjust Wars. A Moral argument with historical illustrations*, New York, 1977.

⁷⁹ Cfr. M. Tomba, *Rinascita della guerra giusta? Giustizia e "New world order"*, cit.

è radicalmente difforme da quello in cui trovarono fortuna il concetto e la prassi della guerra giusta. In mezzo ci sta niente di meno che la rivoluzione della modernità.

A partire dal Seicento, infatti - dopo gli esiti della Riforma e la rottura dell'unità religiosa del cristianesimo - con la guerra dei Trent'anni e la successiva pace di Westfalia, si afferma in Europa il paradigma moderno della guerra. Il *sistema Westfalia* nasce quando entra definitivamente in crisi l'universalismo politico-spirituale della Chiesa romana e del Sacro Romano Impero. Si afferma così un ordinamento internazionale pluralistico in cui gli stati nazionali sovrani, relativamente indifferenti rispetto alla precedente superiorità e imparzialità del pontefice romano, si riconoscono come *justi hostes* in possesso dello *jus ad bellum* e capaci di gestire lo *jus in bello*⁸⁰. Nel sistema westfaliano, il cuore politico del problema non consisterà più nel ristabilire il "giusto ordine" attraverso il *bellum justum*, ma nel produrre norme formalizzate capaci di disciplinare le guerre nei loro aspetti più distruttivi, cioè di applicare alle azioni belliche regole avulse da qualsiasi principio di giustizia sostanziale. In questo contesto si verifica lo slittamento dal concetto medievale di *justa causa* a quello moderno di *justus hostis*, che presuppone appunto l'attribuzione agli stati nazionali del diritto di usare la forza fino a gestirne il monopolio. Il diritto internazionale moderno nasce con l'abbandono delle premesse etico-teologiche della guerra giusta, con il conseguente abbandono della questione della giustizia nei rapporti interstatali e con l'assurgere dello stato alla qualifica di *superiorem non recognoscens*. In altri termini lo stato è ormai in grado di "sostenere la legittimità etica e giuridica della propria guerra"⁸¹. E questa è ormai un atto di sovranità: i suoi nuovi signori sono gli stati, dunque, disposti in un contesto di rivalità reciproca per l'affermazione della loro potenza. Nello *jus publicum europaeum* si combatte per l'interesse dello stato, non per l'affermazione della verità: ogni nemico viene affrontato come il partner di un duello, non come *humunculus* da convertire o eretico da eliminare. La guerra non risponde più ai dettami di una razionalità universale, ma si adatta a divenire l'utensile di quel "particolare" - lo stato appunto - intorno a cui ormai ruota il nucleo centrale della sovranità, della responsabilità, dell'azione politica⁸².

Come si è detto, il dispositivo moderno di regolazione della guerra emerse in Europa come una sorta di risposta alla grande sfida rappresentata dai conflitti civili e religiosi. Nel XVII secolo, in conseguenza di quel grande scisma nel cuore della cristianità che fu la riforma protestante, le guerre civili di religione infiammarono l'Europa. Due verità si fronteggiarono nel sangue: i cattolici combattevano gli "eretici" (i protestanti raffigurati spesso come idre, cinghiali nella vigna del signore, puttane a Babilonia) e i protestanti lottavano con accanimento contro quelli che definivano i "tiranni" cattolici. Entrambi i contendenti combattevano come se fossero impegnati nel *bellum justum* per eccellenza. In nome della realizzazione di un disegno di giustizia universale, quelle guerre non escludevano affatto - ed anzi spesso deliberatamente prevedevano - l'estinzione definitiva di un nemico percepito come criminale. La sfida delle guerre civili religiose riguardava sia l'ambito interno degli stati - dove poneva all'ordine del giorno l'esigenza di approntare dispositivi politici capaci di assicurare l'ordine pubblico e la tranquillità della vita quotidiana contro gli integralismi religiosi -, sia quello delle relazioni internazionali - nelle quali occorreva realizzare un nuovo equilibrio tra le potenze in grado di disinnescare quelle ambizioni universalistiche, imperiali e teologiche, che riproducevano in permanenza le condizioni di possibilità di guerre distruttive. La modernità politica nasce coniugando dialetticamente le risposte che, sul versante interno e su quello esterno, sapranno opporsi con efficacia alle guerre civili di religione.

3a) Negli spazi interni della modernità politica: stato e conflitto nella logica del Leviatano

All'interno dei singoli paesi europei sembrava che non vi fosse alcuna forza capace di porre fine ai massacri reciproci che protestanti e cattolici perpetravano gli uni a danno degli altri. Alle guerre civili di religione, alle guerre private, alle faide, si sarebbe progressivamente opposta la lenta edificazione - difforme per velocità nelle diverse regioni europee - di un potere sedicente terzo, detentore ultimo del monopolio sulla violenza legittima. Il pensatore che più radicalmente ha posto questo problema al centro della propria

⁸⁰ Cfr. D. Zolo, *Le trasformazioni della guerra*, in Id., *Globalizzazione*, Roma-Bari, Laterza, 2004, p. 117.

⁸¹ D. Zolo, *Guerra, diritto e ordine globale: dal sistema di Vestfalia alla costituzione imperiale del mondo*, in AA.VV., *Guerra e mondo. Annuario geopolitico della pace 2004*, Milano, Altreconomia, 2004, p. 252.

⁸² Sul tema, cfr. C. Galli, *Introduzione*, in Id., (a cura di), *Guerra*, Roma-Bari, Laterza, 2004, p. XIV. Una ricostruzione sintetica ed efficace delle caratteristiche principali del modello westfaliano e dello *jus publicum europaeum* in rapporto alla nuova definizione del concetto di guerra eccede il campo analitico e gli obiettivi di questo lavoro. Si rimanda quindi a A. Colombo, *Legalità, legittimità e regolarità. Lo stato e la guerra nella società internazionale classica*, in Id., *La guerra ineguale. Pace e violenza nel tramonto della società internazionale*, Bologna, Il Mulino, 2006, pp. 171-210.cit., pp. 171-210.

riflessione e ha meglio descritto il processo di nascita di questo soggetto *artificiale* capace di dirimere i conflitti con il vigore di un “mostro freddo”, o se si vuole di un “dio mortale”, è senza dubbio Thomas Hobbes (1588-1679). Nel *Leviatano* (1651) Hobbes descrive la dinamica attraverso cui, sorgendo come nuova persona artificiale o fittizia, lo stato moderno può neutralizzare la violenza diffusa nella società dalle guerre civili di religione. Lo farà sequestrando il potere naturale di ciascun soggetto in nome della sicurezza e della rappresentanza del popolo, soggetto unitario che viene contrapposto ad una disordinata e temibile moltitudine. Agli occhi del grande filosofo inglese è proprio questa moltitudine a rappresentare un pericolo costante per l’ordine pubblico, una minaccia quotidiana di anarchia sociale che affonda le proprie radici nella sostanziale uguaglianza che si realizza tra gli individui nello “stato di natura” (che per Hobbes è una metafora delle guerre di religione, la cui violenza egli aveva direttamente sperimentato). Hobbes non afferma che gli uomini possederebbero tutti, *naturalmente*, uguali forze, ma che in natura anche il più debole, ricorrendo a trucchi e sotterfugi, può *sempre* uccidere il più forte. Almeno in ciò tutti gli uomini si equivalgono. Lo stato di natura è in sé disordinato e al suo interno la vita si mostra “solitaria, misera, sgradevole, brutale e breve”⁸³. In natura ci sono soltanto lupi e animali feroci, che possono uccidere in ogni momento. Così il realismo nero di Hobbes descrive la vita collettiva della sua Inghilterra, dominata da un *bellum omnes contra omnium* in cui fazioni di soldati contrapposti propagano quotidianamente il terrore, pronti ad uccidersi in nome della propria verità religiosa assoluta.

Per uscire dallo “stato di natura” dove si aggira lo spettro quotidiano della morte violenta, e dove trionfa la paura costantemente riprodotta come tonalità emotiva dominante, gli uomini dovranno stipulare un patto tra loro (*pactum unionis*) e uno con il sovrano (*pactum subiectionis*), dando così *artificialmente* vita ad un potere terzo che prima non esisteva: il Leviatano sostituisce il *nulla*⁸⁴. L’ordine politico moderno è nichilistico. Lo stato è un artificio letteralmente fondato sul nulla. O, se si vuole, è una ragnatela preposta a contenere il caos scaturito dal fatto provato che non esistono fondamenti naturali su cui appoggiarsi per ottenere la sicurezza collettiva. Infatti, per Hobbes, tutto ciò che fino a quel momento si era ritenuto vero e sacro - perché residente nella sfera della trascendenza - aveva regolarmente prodotto guerre civili e massacri⁸⁵. Qui Hobbes interpreta radicalmente quello che in modo eclatante si manifestava al suo tempo durante le guerre civili di religione: la fine dell’ordine medievale fondato sulle verità divine.

Non sono solo le coordinate simboliche e teologiche di quell’ordine a crollare, ma anche quelle materiali e sociali. La fine dell’ordine medievale segnava, al contempo, la *catastrofe* di un modo di concepire filosoficamente il mondo e un collasso di valori che si sarebbe drammaticamente rovesciato sulla vita materiale delle donne e degli uomini⁸⁶. Al tramonto di un’idea dell’ordine del cosmo e della società intesi come organismo coeso e *naturalmente* ordinato - dotato cioè di un senso, di valori e di solide gerarchie -, corrispondeva il crollo del sistema dei poteri e dei saperi che organizzavano materialmente la vita dei soggetti e davano forma alla società. Crollavano, ad esempio, i tanti ordinamenti medievali e la molteplicità di tribunali che garantivano l’amministrazione della legge e la tenuta delle comunità. Se per l’universo medievale Dio era l’entità trascendente che tutto comprendeva - il principio supremo ordinatore della molteplicità dei fenomeni -, l’evento del moderno segnala una vera e propria *morte di Dio*. Ora che il giudizio divino non appariva più in grado di svolgere la sua funzione ordinativa, il caos trionfava. Hobbes legge il risultato di questa *tabula rasa* come il trionfo del disordine radicale. A trionfare è l’informe, lo “stato di natura” in cui la guerra permanente di tutti contro tutti non è l’eccezione ma la regola. Occorre quindi un *freno*, un soggetto politico artificialmente costruito dall’unione degli uomini che - come una macchina complessa, o come una ragnatela sull’abisso del nulla - sappia restituire di nuovo forma all’informale⁸⁷. Ordinando il molteplice, lo stato dovrà fornire una nuova base organica alla vita associata. Se il Dio

⁸³ T. Hobbes, *Il Leviatano*, Firenze, La nuova Italia, 1976, p. 120.

⁸⁴ Sandro Mezzadra ha sottolineato il “portato eversivo [...] logico-concettuale”, per così dire involontario, del razionalismo costruttivista hobbesiano. A partire da Hobbes diverrà infatti possibile pensare che, come ogni altra forma di potere moderno, il Leviatano è completamente artificiale. E come ogni meccanismo artificiale può sempre essere smontato e rimontato, ogni potere può essere criticato e rivoluzionato da individui assoggettati sì, ma pur sempre capaci di rivolta e sedizione. Cfr. S. Mezzadra, *Le vesti del cittadino. Trasformazioni di un concetto politico sulla scena della modernità*, in Id. (a cura di), *Cittadinanza. Soggetti, ordine diritto*, Bologna, Clueb, 2004, p. 14-16.

⁸⁵ Cfr. C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna, Il Mulino, 1996 e P. Godani *L’informale. Arte e politica*, Pisa, Ets, 2005.

⁸⁶ Con *catastrofe* qui non si intende solo la distruzione di un mondo e un rivolgimento epocale, ma anche un movimento che conserva resti determinanti per la successiva fondazione del nuovo ordine.

⁸⁷ “Come in un orologio o in un’altra macchina un poco complessa non si può sapere quale sia la funzione di ogni parte e di ogni ruota, se non lo si compone [...], così nell’indagine sul diritto dello Stato e sui doveri dei cittadini si deve, se non certo scomporre lo Stato, considerarlo come scomposto, per intendere correttamente quale sia la natura umana, in quali cose adatta o inadatta a costruire lo Stato, e come debbano accordarsi gli uomini che intendono riunirsi”. T. Hobbes, *De Cive*, Roma, Editori Riuniti, 1979, p. 71.

onnipotente dell'ordine medievale ormai taceva politicamente; se le sue capacità di ordinare il cosmo e la società erano giunte alla paralisi nelle guerre civili di religione, era allora necessario che un "Dio mortale" (così Hobbes definirà il Leviatano) ereditasse la potenza formale di garantire l'ordine con un gesto sovrano. In questo si manifestava politicamente il *resto vivo* della catastrofe dell'ordine premoderno.

Come attraverso un *balzo* che conduce dallo stato di natura allo stato civile, dal contratto nascerà allora – secondo Hobbes - la potente macchina logica dello stato, un potere sovrano che, utilizzando lo stesso rigore con cui l'orologio misura il tempo, sarà finalmente capace di scongiurare il conflitto mortale e il disordine permanente. Erede in ciò della potenza ordinativa del Giudizio di Dio - anche se non della sua sacralità - il "Dio mortale" irregimenterà l'informale, il molteplice brutto del reale, applicandogli imperativamente una forma e un codice capaci di depotenziarlo⁸⁸. Pur conservando questo genere di eredità, l'autorità dello stato è definitivamente separata dalla verità teologicamente affermata. Quella della macchina statale, del suo dispositivo di comando, diventa l'unica verità. Si tratta di una verità vuota di sostanza e proprio per questo capace di opporsi a chi nuovamente sosterrà di poter incarnare i dettami della *sola verità* capace di ispirare le leggi della comunità civile. Per Hobbes "*auctoritas non veritas facit legem*": non sarà più la decisione divina a dettare direttamente le norme imperative del vivere associato, norme che il filosofo inglese aveva visto infrangersi sugli acuminati scogli delle guerre di religione. E' invece la decisione del sovrano a introiettare la potenza formale di quell'attributo divino, in modo da poter produrre leggi valide non più tanto perché ispirate da Dio, quanto perché capaci di "salvare e conservare la vita, di dar forma alle passioni e ai desideri dispersi, di salvare il mondo attraverso l'artificio costruendo la possibile armonia dentro la contesa", ottenendo così l'obbedienza dei sudditi che si punta a difendere⁸⁹.

Sarà così il sovrano, e non più un Dio che ormai tace, a fondare e garantire un ordine. Da un lato, lo stato si imporrà sui sudditi e su tutti i poteri decentrati e locali che operavano nelle società premoderne (signorie feudali, ceti, tribunali); dall'altro, si opporrà ad ogni conflitto interno – ormai derubricato a puro rumore di fondo caotico del sistema, a potenziale riemersione della guerra civile – e all'uso illegittimo della violenza da parte di tutti gli altri soggetti attivi in società. Ma nel corso di questo balzo dallo "stato di natura" allo "stato civile", per espellere lo spettro della guerra dal cuore della società ciascun uomo – geometricamente e giuridicamente uguale all'altro - dovrà spogliarsi del proprio minaccioso "potere naturale", consegnandolo al sovrano. Egli risulterà, infatti, l'unico *rappresentante* legittimo della molteplicità di singoli individui contraenti che lo ha delegato: il popolo.

Per il grande filosofo inglese il popolo non è una collezione di singoli individui divisi, ma un insieme di soggetti da ritenersi geometricamente, ancora prima che giuridicamente, uguali tra loro. I soggetti devono convergere unitariamente verso il punto centrale da cui si irradia il potere sovrano. Il popolo non ha essenza propria, non esiste "così com'è", dovrà essere ordinato come una rappresentazione del sovrano⁹⁰. Anzi, si può dire che esiste solo in quanto vi è un sovrano che lo rappresenta. Il popolo esiste solo perché l'entità sovrana ha precedentemente riempito il vuoto causato dall'assenza dell'ordine, dalla guerra civile. In caso contrario - pensa Hobbes - non ci sarebbero che individui in lotta tra loro imbrigliati nello stato di natura. In questo senso il popolo è un "corpo politico immaginario", un doppio dei corpi individuali reali presi nel loro insieme; è un'astrazione prodotta solo in virtù del contratto che, a sua volta, si è potuto stipulare solo dopo la fondazione di un potere sovrano capace di produrre un ordine⁹¹. Nello spazio sterilizzato della politica moderna il "concreto" del popolo non può prender voce; rischierebbe di distruggere le stesse condizioni di possibilità del popolo inteso come corpo politico, come astrazione che diviene reale solo in virtù della rappresentazione che il sovrano produce sul teatro della vita sociale. Il popolo non esercita – non può esercitare – il suo potere naturale. Deve delegarlo, come una pura comparsa, all'unico attore presente in

⁸⁸ "La messa in forma è *ordinamento* e *irregimentazione* del molteplice [...], la *forma* consiste nella *codificazione* della molteplicità infinita e continua [...], il codice stesso è sempre il risultato di una selezione operata sul molteplice [...], [è] il *comando* che ordina la codificazione [...] Un codice possiede una *funzione ordinatrice* e una *funzione sociale*". Come ben sapevano Gilles Deleuze e Felix Guattari, però, "sotto ogni codice non c'è l'informe, il puro indifferenziato, bensì l'articolarsi del piano dell'*informale* in una *molteplicità di variazioni continue*". Proprio come la volontà di potenza nietzscheiana, l'informale non è un organismo, ma "un piano composto di *membra disjuncta*". Per Deleuze l'informale funziona come "un piano di composizione delle forze che non si organizzano in forme", come "un campo sul quale la metamorfosi non viene pensata come un divenire di forme preesistenti, bensì come *primum* [...] in cui singolarità astratte [...] danno luogo ad una molteplicità continua ed aperta". Di quelle forze e di quella molteplicità si appropriano i codici di comando attivati nei tanti dispositivi di potere-sapere che tengono in forma l'ordine sociale (corsivi miei). P. Godani, *L'informale*, cit. p. 26, 27, 28, 22.

⁸⁹ B. De Giovanni, *La filosofia e l'Europa moderna*, Bologna, Il Mulino, 2004, p. 109. Cfr. anche Carlo Galli, *Introduzione a C. Schmitt, Scritti su Thomas Hobbes*, Milano, Giuffrè, 1986, p. 23.

⁹⁰ G. Bonaiuti, *Corpo sovrano*, Roma, Meltemi, 2006, p. 27.

⁹¹ *Ibidem*.

scena: lo stato, della cui proiezione di sovranità il popolo è mero riflesso. Sarà il sovrano nelle sue nuove vesti di rappresentante a sconfiggere l'anarchia sociale. La sua rappresentazione mira ad ordinare i gesti minacciosi della moltitudine dei sudditi e a ridurli ad un solo elemento singolare e collettivo: il *popolo*, appunto, che esiste solo per suo tramite. Attraverso il contratto il popolo è autore del potere sovrano, ma questo resta l'unico momento in cui esso agisce. Per il resto si potrebbe dire che assiste, come un pubblico, alla rappresentazione che il sovrano incessantemente produce. Il popolo è già da subito un pubblico, assoggettato allo spettacolo prodotto dall'esercizio del potere sovrano. Quando non assume docilmente "il profilo di un'intelligenza collettiva artificiale passivamente dipendente dalla volontà del sovrano" - quando cioè mira a divenire anch'esso attore - allora si sgancia dalla rappresentazione del Leviatano⁹². Da composito pubblico di spettatori diviene allora, pericolosamente per lo stesso potere sovrano, una moltitudine di singolarità irregolari e talvolta propense al conflitto.

Sarà Baruch Spinoza il primo filosofo moderno a pensare le valenze radicalmente democratiche presenti nel concetto stesso di *moltitudine*, intesa - per dirla con il filosofo francese Etienne Balibar - come "realtà storica e politica della massa e delle folle in movimento"⁹³. Più tardi, nella seconda metà del XX secolo, saranno altri autori ad opporsi alla coazione all'ordine e all'assoggettamento che restava operativa nel paradigma hobbesiano fin dal frontespizio del Leviatano.

Dunque, l'individuo moderno nasce nudo e impotente di fronte allo stato. I soggetti che contraggono il patto affidano al sovrano, o a un'assemblea di uomini (il parlamento), la delega a "sostenere la parte della loro persona"⁹⁴. Quando lo stato, o in seguito i parlamenti, agiscono nel campo di attività che riguarda "la pace e la sicurezza comuni" è come se ad agire fossero quegli stessi individui che si sono impegnati a riconoscersi come autori "di tutto ciò che colui che sostiene la parte della loro persona farà, o di cui egli sarà causa"⁹⁵. Infatti, per poter sfuggire alla paura della morte violenta, essi ora accettano di riconoscersi come autori delle azioni del sovrano. La finzione hobbesiana fa delle persone reali - dei cittadini che sono finalmente usciti dal pericoloso stato di natura - le legittime proprietarie delle azioni del Leviatano, che è il sovrano rappresentante, la persona artificiale. Ma perché sia davvero così, perché la macchina della sicurezza possa realmente funzionare, i firmatari del patto devono volontariamente rinunciare ad agire autonomamente sulla scena pubblica. Essi devono impegnarsi a vivere unicamente "nella luce riflessa dallo splendore della persona «sovrano-rappresentativa»", o, forse meglio, nel suo cono d'ombra⁹⁶. Indossando la "maschera del cittadino", gli individui soggetti al nuovo potere statale si riconoscono nella "rappresentazione messa in scena dal sovrano", in virtù della rinuncia ad agire direttamente nel rischio di generare la guerra di tutti contro tutti⁹⁷. I cittadini sono *spettatori* dello spettacolo che il sovrano ha inscenato a nome dei veri autori, i quali però non potranno mai figurare come attori. Infatti la loro libertà è "letteralmente *privata*": possono viverla solo in virtù del gesto con cui se ne sono privati, alienando la propria capacità di agire pubblicamente e politicamente⁹⁸.

Ai cittadini non resta allora che il privato, in cui realizzarsi emotivamente e affettivamente. Nello spazio pubblico, dominato dallo stato, non saranno che "esseri in cerca della sopravvivenza", isolati ed impauriti⁹⁹. Saranno individui che lavorano e che tra loro "intrattengono relazioni occasionali legate alla sfera produttiva e mediate dal denaro"¹⁰⁰. Per Hobbes la pace sociale si ottiene solo con la negazione della socialità *pericolosa* e con la fondazione di una "comunità della paura"¹⁰¹. Insomma, per fuoriuscire dall'irrazionale "stato di natura" ed addentrarsi nello "stato civile" - una sorta di regno della ragione - gli individui devono cantare ogni mattina l'inno nazionale; devono cioè identificarsi con lo stato, alla cui sovranità sono scrupolosamente tenuti a prestare obbedienza in cambio di protezione e libertà. Libertà e obbedienza per Hobbes non possono che convivere, pena il ritorno sulla scena della violenza, delle guerre civili e della paura della morte: gli individui devono comprendere che obbedire allo stato equivale ad obbedire a se stessi, alla propria parte razionale incarnata dal Leviatano.

⁹² Ivi, p. 28.

⁹³ E. Balibar, *La paura delle masse. Politica e filosofia prima e dopo Marx*, Milano, Mimesis, 2001, p. 43. Cfr. anche Id., *Spinoza e la politica*, Roma, Manifestolibri, 1996, soprattutto pp. 87-100.

⁹⁴ T. Hobbes, *Il Leviatano*, cit., p. 167.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ S. Mezzadra, *Cittadinanza. Soggetti, ordine, diritto*, Bologna, Clueb, 2004, p. 31.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ V. Scalia, *Migranti, devianti e cittadini. Uno studio sui processi di esclusione*, Milano, Franco Angeli, 2005, p. 35.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ Ivi, p. 37.

Se lo stato nasce dalla paura della morte e della guerra civile, esso non potrà vivere che utilizzando le paure dei sudditi al fine di governare il popolo in nome della difesa sociale. “Difendere la società” dal nemico interno è fin da subito il motto della sovranità moderna. Si tratta di governare gli individui come *viventi*, incentivando la produttività dei loro singoli corpi e regolando i fenomeni aleatori e collettivi della vita delle popolazioni (preservando il corpo sano di queste da eventuali agenti patogeni interni). Ma si tratta anche come di governare i cittadini come *morenti*, nel caso in cui per fronteggiare la minaccia portata da un nemico esterno sia necessario spingerli a combattere una guerra. Il nemico, interno o esterno che sia, è necessario a compattare il senso di appartenenza: rende chiari i confini tra la norma e l’anomalia, garantisce alla macchina securitaria statale buoni motivi per continuare a funzionare.

D’ora in poi, per l’intera parabola dell’età moderna, i soggetti governati ribelli saranno considerati dai governanti alla stregua di primitivi o nomadi, perniciosi residui dello stato di natura. I soggetti obbedienti alla forma-stato e consenzienti alla sua autorità, invece, diventeranno automaticamente razionali e civilizzati. D’ora in poi sarà come se lo stato, questo “apparato di cattura”, puntasse sistematicamente a svilupparsi nel pensiero dei singoli individui (i cittadini), per governarne menti e corpi con una sorta di ingiunzione permanente: “obbedite sempre, perché, più obbedite più sarete padroni, giacché non obbedirete che alla ragione pura, cioè a voi stessi”¹⁰². Il soggetto moderno nasce quindi *assoggettato*, ricalcando l’ambivalenza del termine latino *subjectum*. Sul cittadino, che si vuole libero ed attivo (ma che in realtà, come si è visto, nasce *nudo* di fronte al potere sovrano) incombe fin da subito quell’ “ombra del suddito” che lo accompagnerà per tutto il lungo cammino della storia moderna¹⁰³.

Infatti, per sentirsi sicuro e libero, il cittadino hobbesiano deve consegnare la propria potenza di agire a chi detiene il potere. La sua libertà nasce dalla necessaria soggezione al sovrano. E’ così aperto il varco per quel potente processo di disciplinamento e di normalizzazione che nella modernità sette e ottocentesca tenderà di limitare la pericolosità dei cittadini aumentandone la funzionalità sistemica. Quel processo si rivelerà capace di plasmare soggetti produttivi e docili e di svolgere così un compito prezioso per il capitalismo emergente, “«fissa[ndo]» gli individui” al lavoro subordinato¹⁰⁴. I dispositivi di normalizzazione attivati nell’occidente moderno punteranno, cioè, a costituire corpi e menti obbedienti, funzionalmente ubicati entro spazialità disciplinari al cui interno il tempo è adeguatamente preordinato. Sotto il sigillo ed il controllo dello stato - ed in modo sempre differente all’interno di ciascun paese - fabbriche, scuole, ospedali, famiglie, carceri, manicomi ed altre istituzioni panottiche, daranno microfisicamente forma all’assoggettamento materiale dei viventi nell’ambito di una società disciplinare¹⁰⁵. Fin da Hobbes la politica è il regno della forma ordinata e il cittadino deve aderire alle sue norme. Chi devia dalla norma diventa una minaccia per la sicurezza, un nemico pericoloso che tuttavia risulterà necessario per rinsaldare il senso di identificazione nella comunità della paura. Il nemico andrà stigmatizzato, sorvegliato dalla burocrazia, punito dalla polizia in nome della pace civile, incarcerato, ma non espulso definitivamente, perché la sua inclusione subordinata si rivelerà preziosa per tracciare chiaramente i confini interni dell’ordine sociale. Il nemico interno compatterà la comunità politica, confermandone *in negativo* il principio di identità e i criteri di appartenenza: in una parola il senso del *noi*.

Dell’ordine interno al territorio si occuperanno il diritto statale e la violenza, intimamente connessi. Come ben sapeva Max Stirner è infatti la seconda a fondare il primo: “la forza precede il diritto. Ogni diritto si manifesta così come privilegio e il privilegio stesso come potenza, come prepotenza”¹⁰⁶. E infatti la polizia, che rappresenta il braccio violento del sovrano, interverrà puntualmente ad amministrare l’ordine ogniqualvolta esso venga messo in discussione. E lo farà occultando la propria violenza dietro lo schermo della legge e del buon funzionamento delle regole dell’ordinamento giuridico. In realtà, ben al di là degli argini del diritto, il suo “potere informale” e la sua “presenza spettrale, inafferrabile” sono da sempre diffusi “per ogni dove nella vita degli stati civilizzati”¹⁰⁷. Insomma, “la polizia di stato o violenza di diritto è [...] una violenza strutturale, incorporata”¹⁰⁸. La violenza statale e la polizia sono alla radice dell’ordine moderno: fondano il diritto, lo “pongono” - per dirla con Walter Benjamin - e al tempo stesso lo conservano. Vegliano cioè sul lavoro quotidiano svolto dagli apparati disciplinari e dai dispositivi di governo delle popolazioni

¹⁰² G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, Roma, Istituto Enciclopedia Italiana, 1987, p. 545. Sul tema, cfr. anche S. Vaccaro, *Biopolitica e disciplina. Michel Foucault e l’esperienza del Gip*, Milano, Mimesis, 2005, soprattutto pp. 12-13.

¹⁰³ S. Mezzadra, *Cittadinanza. Soggetti, ordine, diritto*, cit., p. 13.

¹⁰⁴ M. Foucault, *La verità e le forme giuridiche*, Napoli, La città del sole, 1994, p. 127.

¹⁰⁵ Sul tema, cfr. Id., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (1975), Torino, Einaudi, 1993, pp 147-247.

¹⁰⁶ M. Stirner, *L’unico e la sua proprietà*, cit. in S. Vaccaro, *Biopolitica e disciplina*, cit., p. 17.

¹⁰⁷ W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, Torino, Einaudi, 1981, p. 16.

¹⁰⁸ G. Deleuze e F. Guattari, *Mille piani*, cit. p. 655.

deputati alla presa in cura del “pulviscolo più elementare, del fenomeno più passeggero dell’ordine sociale”¹⁰⁹. E lo fanno con la consapevolezza, tutta hobbesiana, che anche dove si afferma la sovranità dello stato l’ordine è assai precario, soprattutto nei momenti di crisi. La “lingua dell’uomo” - scriveva infatti Hobbes - è pur sempre una “tromba di guerra e sedizione”, almeno potenzialmente¹¹⁰. Il pericolo della guerra civile e della rivolta è sempre in agguato, come il ritorno della paura della morte. Sempre, quando il “potere comune” rischia la crisi – afferma il filosofo inglese nel capitolo XIII del *Leviatano* -, riemerge lo spettro della “guerra di ogni uomo contro ogni altro uomo”.

3b) Il sistema westfaliano e l’equilibrio europeo di potenza: negli spazi esterni del moderno

Sul versante esterno, come si è detto, lo spettro della guerra civile di religione si concretizzò storicamente in un lungo ed aspro scontro tra alleanze di stati contrapposti. Il vecchio continente fu così risucchiato in un lungo e massacrante conflitto: la guerra dei trent’anni (1618-1648). Ma che cosa di tutto questo brulicare di eventi bellici resterà in modo permanente nella storia successiva e nella vicenda dell’ordine politico moderno? Ciò che qui più interessa è che, dal punto di vista teorico e concettuale, dalla pace di Westfalia in poi viene progressivamente sancito quel principio dell’equilibrio di potenza tra gli stati che si imporrà per tutta l’età moderna come il vero e proprio cardine dello *jus publicum europaeum*¹¹¹. Se sul piano interno la guerra civile viene tendenzialmente neutralizzata dal Leviatano, su quello esterno si punta a relativizzare l’impatto dei conflitti bellici riducendo la potenzialità distruttiva delle loro precedenti forme. Con l’avvertenza, certo, che da questa nuova “messa in forma” della guerra resteranno esclusi i conflitti nelle colonie, dove per molto tempo ancora echeggeranno le retoriche della guerra giusta.

Per chi le aveva combattute, le guerre civili di religione erano state “guerre giuste”: stati cattolici e stati protestanti si erano combattuti in modo efferato nella convinzione reciproca che la verità li avrebbe guidati, con la forza delle armi, verso la realizzazione di una pace universalistica che prevedeva l’eliminazione dei rivali. La pace di Westfalia pose le basi per superare il furore assoluto e moralistico di quei conflitti. D’ora in avanti, all’interno dello spazio politico europeo la guerra non sarebbe più stata “guerra giusta”, ma un mero atto di sovranità: un gesto di pertinenza esclusiva degli stati sciolto da ogni riferimento alle giuste cause universali e razionali invocate a legittimazione dei conflitti.

Il nuovo ordine westfaliano prevedeva che all’interno di ogni singolo territorio la guerra civile fosse abolita in via di principio. L’unica violenza legittima sarebbe divenuta quella statale e, contro il pericolo del riaffiorare dello stato di natura, avrebbe regnato l’hobbesiano “stato civile”. All’esterno, invece, nelle relazioni internazionali, la guerra sarebbe rimasta sempre possibile. L’esterno sarà la dimensione verso cui la violenza bellica verrà ormai proiettata. L’Europa è infatti ora concepita come un grande spazio politico interstatale al cui interno si muovono le ambizioni e le mire dei singoli Leviatani. Sono gli stati sovrani i soli a detenere lo *jus ad bellum* ed a poter mobilitare i propri soldati secondo le regole dello *jus in bello* e delle consuetudini di guerra. Lo chiarisce bene un altro breve brano di Hobbes tratto dal Capitolo XVIII del *Leviatano*, da cui si evince tutta l’importanza che la riflessione del grande filosofo inglese avrebbe avuto per i successivi teorici del *balance of power*. “Inerisce alla sovranità il diritto di fare la guerra e la pace con le altre nazioni e gli altri stati; vale a dire di giudicare sia quando l’uno o l’altra convenga al bene pubblico, sia l’entità delle forze da radunare, armare e pagare in vista di quel fine [...] Infatti il potere con cui il popolo deve essere difeso consiste nei suoi eserciti, e la forza di un esercito nell’unione delle forze del popolo sotto un solo comando; comando che pertanto possiede il sovrano istituito, poiché il comando delle milizie, senza altra istituzione, rende sovrano colui che lo detiene [...], chi ha il potere sovrano è sempre il generalissimo”¹¹².

Lo “stato di natura” si ricostituisce così nel teatro di guerra europeo, all’esterno dei confini dei singoli paesi. La guerra moderna, che nasce in antitesi alle guerre civili di religione, è uno strumento finalizzato ad accrescere la potenza dei singoli territori a partire da quelli che ciascuno stato considera proprio interesse vitale e proprio diritto. Tuttavia questa espansione deve prevedere argini. Lo stato di natura interstatale non

¹⁰⁹ M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 233.

¹¹⁰ T. Hobbes, *De cive*, cit., p. 126.

¹¹¹ Va da sé che la pace di Westfalia a cui si farà spesso riferimento non può essere intesa come il momento di origine puntuale del moderno sistema interstatale. Come è stato osservato, essa va concepita invece come il *denso* momento storico a partire dal quale prenderanno forma quei mutamenti politici e giuridici capaci di produrre il nuovo ordine “in un modo lento e discontinuo”. A. Colombo, *La guerra ineguale*, cit., p. 173. Sul tema cfr. A. Osiander, *Sovereignty, International Relations, and the Westphalian Myth*, in “International Organization”, vol. 55, 2, pp. 251-287.

¹¹² Cfr. T. Hobbes, *Il Leviatano*, cit.

assomiglia a quello vigente durante le guerre civili di religione. Gli stati non potranno e non dovranno più nutrire ambizioni indefinite ed universalistiche: lo stato non è un Impero e Roma non può più essere il suo modello¹¹³. Con il trattato di Westfalia, l'Impero e la Chiesa perdono vocazione teleologica e senso universalistico. La spazialità del potere si fa molteplice, la temporalità politica si apre. I molti leviatani, ormai privi di finalità esteriori ed escatologiche, trovano nell'incremento delle proprie forze il loro scopo. In altri termini, gli stati si situano “uno accanto all'altro in un tempo aperto e senza termine [...] in uno spazio di concorrenza” relativo alla circolazione monetaria, al commercio, al dominio dei mari, alla conquista coloniale¹¹⁴. Nel sistema westfaliano la nuova centralità del problema della forza degli stati in concorrenza tra loro conduce all'allestimento di un dispositivo diplomatico-militare fondato su di un equilibrio tale per cui all'aumento delle forze di ciascun elemento non corrisponde mai né la rovina degli altri elementi, né il collasso del sistema stesso. E' il principio dell'equilibrio interstatale europeo rinvenibile già nelle istruzioni fornite dai loro governi agli ambasciatori che contratteranno la pace di Westfalia. Si tratta di un principio su cui si fonderà quel sistema di sicurezza, nato in risposta alla guerra dei Trent'anni, che porterà “alla ribalta, gli uni di fronte agli altri, un certo numero di stati, tutti inclini ad ambire all'affermazione di se stessi”, ma tutti altrettanto privi di sogni imperiali e universalismi religiosi¹¹⁵. Dal trattato di Westfalia, l'Europa – che non comprendeva la Russia e solo parzialmente un'Inghilterra che non aveva partecipato alla pace - uscirà ridefinita come uno spazio geografico-politico plurale senza più centri imperiali, composto da unità statali in equilibrio tra loro e portatrici di uno squilibrio coloniale verso il resto del mondo. Qui infatti, nelle terre di conquista, a detta delle élite europee non ci sono soggetti politici che possano essere definiti *stati*, dotati dello *jus ad bellum*. Quindi fuori d'Europa, in assenza di *justi hostes*, gli europei “non fanno «guerre», ma «conquiste», somministrano «punizioni», elargiscono «protezioni» senza sentirsi obbligati ad alcuna forma di *jus in bello*”¹¹⁶. Nel nuovo ordine europeo, invece, scontate le debite differenze di potenza tra stati più deboli e stati più forti, tendenzialmente “ogni sovrano [...] è un imperatore nel suo regno”¹¹⁷. Il sistema non tende più escatologicamente alla pace universale e definitiva garantita dall'unità della monarchia universale, ma ad una pace relativa, fragile, precaria che giunga dal nuovo, non unitario, equilibrio pluralistico interstatale.

Beninteso, lo scontro tra stati è sempre possibile; anzi è probabile, perché la violenza e la guerra non sono espungibili dalla storia. E lo è anche perché il nuovo equilibrio europeo non è affatto statico, ma nasce come una sorta di ultradinamica “fisica politico-militare delle nazioni in cui delle forze antagoniste variabili si esercitano l'una con l'altra, l'una contro l'altra, attraverso urti violenti e aleatori”¹¹⁸. Come sarebbe possibile tutelare l'equilibrio europeo di concorrenza interstatale se gli stati più importanti non potessero disporre di uno strumentario militare permanente, di entità almeno pari a quello di un rivale che in via ipotetica puntasse a prevaricare sul sistema e a riabilitare il sogno imperiale? Insieme ad una diplomazia permanente attiva nel contesto di una società internazionale che funziona come una “fisica degli stati” ispirata al principio dell'equilibrio e retta da un aurorale *jus gentium*, la guerra è uno strumento costitutivamente implicito nel nuovo ordine westfaliano. Ma ciò che muta profondamente sono le sue funzioni, le sue forme, le sue giustificazioni. Non si farà più guerra per dirimere l'ingiustizia disvelando il giudizio di Dio, ma per preservare la sicurezza e l'equilibrio europei. L'evento bellico non sta più in continuità con il diritto, ma con quella politica che ha la funzione di mantenere l'ordine pluralistico degli stati d'Europa: “non si è più in una guerra del diritto, bensì in una guerra dello stato, della ragion di stato”¹¹⁹. In questo senso, fin dall'uscita dalle guerre civili di religione, si affermerà progressivamente in Europa il principio secondo cui “la guerra è la continuazione della politica con altri mezzi”, con cui quasi due secoli dopo il barone von Clausewitz sintetizzerà “una mutazione acquisita di fatto fin dall'inizio del XVII secolo con la costituzione della nuova ragione diplomatica”¹²⁰.

¹¹³ Cfr. M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione Corso al Collège de France 1977-78*, Milano, Feltrinelli, 2005, pp. 209-223. Sull'abbozzo di genealogia dell'Europa rinvenibile nel corso foucaultiano, cfr. Y. Hersant, *Michel Foucault e l'Europa*, in M. Galzigna (a cura di), *Foucault oggi*, Milano, Feltrinelli, 2008 e M. Senellart, *Michel Foucault et la question de l'Europe*, in G. Silvestrini (a cura di), *Trasformazioni della politica. Contributi al seminario di Teoria politica*, Università del Piemonte Orientale, Alessandria, in <http://polis.unipmn.it/pubbl/altri/teoriapolitica.pdf>.

¹¹⁴ M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit. p. 209.

¹¹⁵ Ivi, p. 215.

¹¹⁶ C. Galli, *Sulla guerra e sul nemico*, cit., p. 30.

¹¹⁷ M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 216.

¹¹⁸ A. Robinet, *G. W. Leibniz. Le meilleur des mondes par la balance de l'Europe*, Paris, Puf, 1994, p. 235-236.

¹¹⁹ M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 219.

¹²⁰ Ibidem.

Nella nuova guerra, con il nemico si dovrà certo essere spietati, ma egli è ora uno *justus hostis*. Non è più un mostro da sottomettere ad un'*ecumene* religiosa o a un grande spazio che detengono il monopolio della giustizia. Semplicemente, e molto materialmente, il nemico non è ormai che l'avversario di un duello. Per gli ambasciatori della pace di Westfalia la guerra è una contingenza ineliminabile, ma deve essere inquadrata entro schemi e regole che ne riducano la potenza distruttrice e che scongiurino definitivamente la tendenziale riduzione dello spazio mondiale, in nome di una *justa causa*, a terra di conquista di un impero del Bene per il quale ogni nemico è un criminale. In questo senso, come ha osservato Carl Schmitt, l'ordine westfaliano sancisce "il mutamento dalla guerra civile confessionale dei secoli XVI e XVII alla «guerra in forma», ovvero alla guerra tra gli Stati del diritto internazionale europeo"¹²¹.

Insomma, dalla pace di Westfalia in poi saranno le relazioni interstatali a farsi carico del compito di limitare la guerra. In via di principio, l'unica guerra ammessa sarà quella adeguatamente normata. Contrariamente a quanto avveniva sulla base della nozione teologica di *justa causa*, ora la guerra si svolge conformemente alle norme che per consuetudine sono emerse in primo piano nella storia europea. E si combatte solo tra stati riconosciuti, tra legittimi detentori dello *jus ad bellum*. Nel 1759 il giurista e politico francese Emmerich de Vattel chiamerà "guerra regolare", "*guerres en forme*", questo nuovo dispositivo pratico e teorico. La guerra è ormai giuridicamente addomesticata dalla centralità politica dello stato, nel contesto di un'Europa in cui "ragione e potenza non possono che coesistere, contraddittoriamente"¹²². Vattel incarna dal punto di vista teorico la maturità pratica del nuovo modo di pensare la guerra. Questa va rigettata in quanto "guerra giusta" e non deve essere esaltata quando è guerra di conquista e di offesa. Ma, dal momento che è richiesta dalla nuova ragion di stato come espressione del suo legittimo egoismo particolaristico e come tassello fondamentale del nuovo equilibrio europeo, va accettata pur in subordine a quello stesso principio di equilibrio. Insomma, la guerra è inevitabile ma occorre "addomesticarla giuridicamente"¹²³.

Secondo le regole westfaliane, "addomesticare la guerra" significherà accettare una tollerabile "anarchia internazionale", ovvero "un contesto [...] privo di un potere superiore agli Stati"¹²⁴. Contrariamente all'anarchia sociale di cui parlava Hobbes, l'anarchia internazionale non è infatti del tutto estranea ad un principio d'ordine. Anzi, secondo i suoi sostenitori, finisce per produrlo *quasi naturalmente* l'ordine, nella forma della gerarchia, dell'equilibrio, di un gerarchico equilibrio. Anche quando si danno come relazioni tra stati tendenzialmente *uguali*, nei rapporti tra i Leviatani - i *magni homines* hobbesiani - è ben più difficile ricorrere a trucchi e sotterfugi che nei rapporti tra individui comuni. E questo perché i poteri degli stati "non sorgono e non declinano nello spazio di una notte"¹²⁵. L'equilibrio interstatale potrà, anzi dovrà, fare a meno di un potere superiore religioso o imperiale. Infatti è proprio dal rapporto "anarchico" tra stati che nascerà l'ordine. Nel *balance of power* ogni stato potrà, e dovrà, disporre di più strumenti - alleanze, diplomazia, guerra - finalizzati a garantire un equilibrio. Seppur costitutivamente instabile, secondo i teorici dell'equilibrio europeo quel nuovo ordine del sistema internazionale servirà a scongiurare tanto l'ombra della guerra dei trent'anni, quanto lo spettro dell'Impero; servirà cioè ad allontanare quella prevaricazione di un solo stato sugli altri che, una volta cacciata dalla porta, minaccia continuamente di rientrare dalla finestra. Se prendesse forma un potere terzo superiore - un grande Leviatano delle relazioni internazionali - esso metterebbe a repentaglio non solo l'autonomia, ma anche la conservazione dei singoli stati. Sbilancerebbe cioè il sistema, dichiarandone così il sostanziale fallimento e la tendenziale fine.

Per evitare tutto questo è stato concepito il "modello Wetphalia"¹²⁶, un "pluriverso" entro il quale agiscono più stati, tutti allo stesso modo sovrani, dotati dell'autorità necessaria per dichiarare la guerra o fare la pace; e tutti in grado di ricorrere a contrappesi capaci di mantenere in equilibrio l'ordine internazionale. Nessuno stato deve essere in grado di delegittimare l'altro o di disconoscerne l'autonomia e l'invulnerabilità: l'equilibrio si fonda, in ultima analisi, sulla consapevolezza che tutti gli stati, seppur in modo differente, sono in grado di colpire l'avversario. Essi sono, cioè, capaci di *vulnus*, perché "ugualmente abilitati a fare la

¹²¹ C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 178.

¹²² C. Galli, a cura di, *Guerra*, Roma-Bari, Laterza, 2004, p. XVII.

¹²³ Ibidem. Sulla figura di Emer de Vattel, cfr. R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Bologna, Il Mulino, 1972, p. 17-68.

¹²⁴ A. Brillante, *In equilibrio sull'abisso: il balance of power nell'età nucleare*, in B. Accarino, a cura di, *La bilancia e la crisi. Il linguaggio filosofico dell'equilibrio*, Verona, Ombre corte, 2003, p. 72. Sul concetto di "anarchia internazionale", cfr. K. N. Waltz, *Theory of International Politics*, New York-London, Mc Graw-Hill, 1979.

¹²⁵ A. Brillante, *In equilibrio sull'abisso*, cit., p. 72.

¹²⁶ E' un'espressione di L. Gross, *The Peace of Westphalia 1648-19* in «American Journal of International Law», 42 (1948), pp. 20 ss., cit. in M. Tomba, *Rinascita della Guerra giusta?*, cit., p. 48.48,

guerra e la pace”¹²⁷. Proprio per questo si tratterà di un equilibrio intrinsecamente in pericolo. Non può che esserlo un ordine fondato costitutivamente su rapporti di forza che, mentre costituiscono una diga di contenimento ai peggiori effetti di una guerra senza regole, tendono facilmente a mutare perché decisi dalla volontà di potenza dei singoli atomi egoisti del sistema internazionale. Si tratta di un modo di regolare la guerra che nel 1789, alla vigilia della grande Rivoluzione, Friedrich Schiller sintetizzerà così: “una guerra perennemente armata tutela ora la pace, e l’egoismo di uno stato fa di esso il custode del benessere dell’altro. La società statale europea sembra trasformata in una grande famiglia”¹²⁸. E ancora: “non si potrebbe a buon diritto definire la nostra pace una guerra costante, giacché può essere conservata soltanto grazie ad un milione di servi armati e tenuti costantemente allenati per l’aggressione?”¹²⁹. Quel modello sarà presto sottoposto e dure critiche teoriche che, insieme alla prassi incarnata dagli eventi della storia, lo condurranno a una lenta, ma impietosa crisi.

4) Critica e crisi del modello Westfalia

4a) *La critica kantiana: la casa di Swift e la Rivoluzione*

Quello westfaliano è un modello di problematizzazione delle relazioni internazionali e della guerra che incontrerà diversi ostacoli sulla propria strada. A volerli indagare assumendo come “sintomi” i grandi autori del pensiero politico, bisognerebbe immediatamente menzionare Immanuel Kant (1724-1804), che contro quel modello formulerà una delle critiche più articolate ed influenti. Il grande filosofo tedesco reagirà al realismo del modello Westfalia descrivendo come “una pura illusione” l’equilibrio che quello garantiva¹³⁰. Il nuovo ordine interstatale europeo gli appariva “come quella casa di Swift [...] che appena vi si posò un passero [...] crollò”¹³¹. In che cosa consisteva dunque per Kant un simile realismo? Sostanzialmente nel considerare la guerra come un orizzonte inevitabile ed insuperabile. Nell’equilibrio westfaliano la guerra appariva infatti come uno strumento ineludibilmente asservito alla volontà di potenza degli stati, incarnazioni viventi di particolarismi ed egoismi sovrani che usurpavano alla ragione moderna la capacità universale di liberare il mondo dallo spettro bellico. Per Kant, invece, la guerra in quanto tale era un crimine che metteva radici proprio nella sovranità statale: da ogni Leviatano, infatti, il proprio omologo non può che essere concepito come potenziale nemico e tendenziale ostacolo da rimuovere al fine di poter aumentare la propria potenza. Se il sistema internazionale degli stati è costellato di simili “nuclei di razionalità egoistica, utilitaristica e strumentale”, risulta allora evidente che al suo interno la guerra resterà sempre in agguato¹³². Kant muove quindi una dura critica alla razionalità limitata del sistema westfaliano e alla insufficiente relativizzazione della guerra che questo promuove.

Per il grande filosofo tedesco occorre invece attribuire pieni poteri alla ragione universale e consegnargli il compito di eliminare la guerra. A tal fine occorrerà sottrarre la ragione - ed i suoi principi universali di libertà, uguaglianza, legalità, razionalità, trasparenza e pubblicità - alla cattura degli stati e della loro politica di potenza, che si nutre dell’opacità e del segreto¹³³. Lo si potrà fare solamente seguendo un percorso politico capace di costruire, all’interno dei singoli paesi, uno stato repubblicano rispettoso dei suddetti principi e, nella sfera internazionale, una federazione di stati e popoli che, sconfiggendo la sindrome dei confini nazionali e i corrispettivi nazionalismi, abbia come scopo la graduale abolizione dello *jus ad bellum* (il diritto di muovere guerra in mano agli stati)¹³⁴. Solo così sarà possibile mettere tendenzialmente e progressivamente al bando il “mezzo barbarico” della guerra. Lo “stato di popoli” (*Völkerstaat*) e la repubblica mondiale

¹²⁷ G. Preterossi, *L’occidente contro se stesso*, Roma-Bari, Laterza, 2004, p. 72.

¹²⁸ F. Schiller, *Sämtliche Werke*, Stuttgart e Berlin, 1904, vol. XIII, pp. 3 sg., cit., in R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, cit., p. 47.

¹²⁹ Ivi, p. 66.

¹³⁰ I. Kant, *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 158, cit. in B. Accarino, *Immagini filosofiche dell’equilibrio*, in B. Accarino, a cura di, *La bilancia e la crisi. Il linguaggio filosofico dell’equilibrio*, Verona, Ombrecorte, 2003, p. 20.

¹³¹ Ibidem.

¹³² C. Galli, *Guerra*, cit., p. XVIII; cfr. anche Id., *Guerra e politica*, cit., pp. 178-180.

¹³³ Sul tema cfr. R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, cit., p. 136-139.

¹³⁴ Kant scrive che “la costituzione civile di ogni Stato deve essere repubblicana”. I. Kant, *Per la pace perpetua*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 169.

(*Weltrepublik*) rappresentano, per Kant, il punto d'arrivo di un processo di autolimitazione della "barbara libertà" degli stati: un risultato capace di ottenere non solo la negazione della guerra, ma anche l'abolizione delle sue condizioni generali di possibilità.

Alla fine, il diritto internazionale, nel suo nuovo assetto cosmopolitico – che prevede anche il radicale interdetto a considerare i paesi non europei come terre di potenziale conquista coloniale da parte degli stati sovrani del vecchio continente -, sostituirà lo *jus publicum europaeum*, che si fondava proprio sulla logica della sovranità statale. Sulla scena del diritto internazionale – pensa Kant - cesserà il protagonismo della forza degli stati ed emergerà quello delle regole razionali e sopranazionali che assicureranno una pace non più ridotta a temporanea interruzione della guerra. Nonostante in *Per la pace perpetua* (1795) riconosca un ruolo "positivo" alla guerra – quello di spingere gli uomini a popolare ogni zona della terra -, Kant pensa ad un ordine internazionale inteso come una *cosmopoli* capace di espungere il fatto bellico dalla storia.

Per Kant, è la *natura* - una natura razionale, ben diversa dallo "stato di natura" hobbesiano - che spinge gli uomini a fuggire lo spettro della guerra e a raggrupparsi in molteplici popoli e stati che intratterranno tra loro rapporti sempre più pacifici, fondati essenzialmente sulle relazioni giuridiche e sullo scambio commerciale. E' la natura, quindi, la forza che spinge verso la realizzazione della cosmopoli, che bandirà il "grande oltraggio" della guerra dalla storia¹³⁵. Con una funzione polemica rispetto al realismo westfaliano, in Kant appare dunque "l'idea di una Lega dei popoli che avrebbe dovuto istituire un «ordinamento giuridico globale» o «diritto cosmopolitico» (*Weltbürgerrecht*), avente come fine la promozione di una pace stabile e universale"¹³⁶. Nella cosmopoli sarà realizzata la pace perpetua sotto la guida dell'imperativo morale universale della ragione, incarnato da un diritto internazionale che si fa universale imponendo decisivi vincoli alla volontà di potenza degli stati. Solo così la politica potrà diventare pienamente razionale. Il suo compito non sarà più quello di produrre l'ordine e mantenerlo accrescendo la potenza dei singoli stati – come accadeva nel sistema westfaliano -, bensì quello di realizzare, *nel diritto e attraverso il diritto*, il nocciolo di moralità e di universalità presente nella ragione moderna ed evidenziato dal progresso. Non vi è alcun riferimento alla trascendenza in Kant. L'intero processo avviene nell'immanenza, seppur guidato da regole morali divenute progressivamente giuridiche. Tuttavia, fino al momento della realizzazione di una cosmopoli capace di bandire la guerra dalla storia, per Kant "nessuno stato deve intromettersi con la forza nella costituzione e nel governo di un altro stato"¹³⁷. Il risultato scontato di un intervento di questo tipo sarebbe infatti il ritorno alla legge del più forte, secondo la quale "l'unica giustizia è quella del vincitore"¹³⁸. Al fine di evitarlo – sostiene Kant nei tre "articoli definitivi per la pace perpetua" contenuti in *Zum ewigen Frieden* - "la costituzione civile di ogni stato deve essere repubblicana"; solo così "il diritto delle genti" potrà "essere fondato su un «federalismo» di liberi stati", in cui siano i cittadini e non il sovrano a "deliberare se la guerra debba essere o no"; e solo così potrà affermarsi quel "diritto cosmopolitico" che solo garantisce le "condizioni dell'«ospitalità» universale"¹³⁹.

Come sappiamo, la storia si incaricherà di scrivere pagine ben diverse da quelle auspiccate da Kant e assai più in linea con la logica della potenza statale. La vicenda del XVII e del XVIII secolo è costellata di guerre che hanno per protagonisti i grandi stati e che rispondono ai principi indicati dal trattato di Westfalia. Tuttavia la logica westfaliana incontrerà presto il suo insuperabile banco di prova nella critica pratica che gli eventi francesi le opporranno. La Rivoluzione francese materializzerà la figura di un popolo che reintroduce nel territorio dello stato il conflitto violento ed esporterà le sue conquiste verso il resto d'Europa. Metterà così in crisi i fondamenti del dispositivo westfaliano di neutralizzazione della guerra civile, nello spazio interno, e di relativizzazione del conflitto nello spazio esterno. Ad un tratto appare infatti assai chiaro che la guerra non è più – come nel modello westfalia – solo una semplice "faccenda di stato": essa diventa anche, e soprattutto, "fatto sociale e di popolo"¹⁴⁰.

E sarà un "popolo in armi", in grado tanto di abbattere gli steccati dinastici e cetuali che lo separano dal potere, quanto di sconfiggere l'assolutismo incarnando la forma della *nazione*: il geometrico ed algido Leviatano non riesce a contenere la spinta conflittuale della nazione armata. Questa si rileva dapprima

¹³⁵ M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France 1978-79*, Milano, Feltrinelli, 2005, pp. 59-60.

¹³⁶ D. Zolo, *Il globalismo giuridico*, in "Jura gentium", 2008, in <http://www.juragentium.unifi.it/it/surveys/wlgo/legglob.htm>.

¹³⁷ I. Kant, *Per la pace perpetua*, cit., p. 166.

¹³⁸ Come sottolinea Masimiliano Tomba nel suo *Rinascita della guerra giusta?*, la teoria di Kant, con il suo pacifismo realistico, rappresenta ancora oggi una delle fonti più attinte da pensatori che - come Höffe, Held, Rawls o Habermas - possono essere annoverati tra gli idealisti liberali o tra gli adepti del cosmopolitismo giuridico.

¹³⁹ Per un'originale analisi dello stretto rapporto che in Kant lega governo repubblicano statale e pace perpetua interstatale, cfr. M. Tomba, *Rinascita della guerra giusta?*, cit., p. 65-68. Per un'esauriente analisi di *Zum ewigen Frieden* incentrata sul tema kantiano della "costituzione cosmopolitica" (*weltbürgerliche Verfassung*), cfr. L. Scuccimarra, *I confini del mondo*, cit., pp. 322-346.

¹⁴⁰ C. Galli, *Guerra*, cit., p. XVIII.

capace di “tagliare la testa al re”, poi di farsi ancora una volta stato per proiettarsi all’esterno con la violenza ideologica distruttiva delle guerre napoleoniche.

La nuova “anima” dello stato, il suo “spirito vivente” – il terzo stato, la borghesia che si fa nazione, appunto, e si impone come nuovo imprescindibile soggetto nella storia del XIX secolo – modifica le logiche di fondo della macchina statale. E lo fa proprio a partire da un’irruzione violenta nello spazio interno, immediatamente doppiata dalla guerra esterna del popolo in armi. Sulla complessa vicenda della Rivoluzione, non ci si può qui soffermare. Basti notare, di sorvolo, che la fazione conflittuale più vicina agli interessi dei lavoratori subordinati, quella che lottava in nome dell’“*egaliberté*”, venne sconfitta¹⁴¹: la richiesta di una uguaglianza e di una libertà radicali da giocare contro le gerarchie sancite dallo stato, pur destinata a segnare il successivo corso degli eventi storici, non passò. Con il terrore, sempre nel conflitto e nella guerra, prevalse la fazione più moderata della grande Rivoluzione: quella che sacrificò le condizioni dei ceti meno abbienti generando così, di nuovo, uno stato in cui persistevano sia le divisioni di classe, sia la spinta ad espandere la volontà di potenza del potere sovrano. Si trattava di una volontà di potenza ora accresciuta in vigore dalla efficacia della nuova ideologia nazionalista, che puntava ad occultare sistematicamente le fratture esistenti nella presunta unità del corpo sociale e del “popolo sovrano”.

4b) Clausewitz e la Rivoluzione: crisi del modello Westfalia e “popolo in armi”

Ciò che di questa vicenda qui più interessa, è che - come ben sapeva il barone von Clausewitz (filosofo, certo, ma anche politico e generale dell’esercito prussiano) - la Rivoluzione e le guerre napoleoniche inauguravano la lunga crisi del modello westfalia e del corrispettivo pensiero dello stato¹⁴². Da quel momento in poi diventerà chiaro che per poter governare lo spazio chiuso del territorio statale non basterà più la polizia, la quale per dar forma unitaria alle contraddizioni interne del territorio potrà contare solo sulla nuda forza. “Il più gelido di tutti i gelidi mostri”, lo stato-macchina, ha ormai bisogno di un supplemento di anima: la nazione¹⁴³. La supposta naturalità della coincidenza di stato, popolo e nazione non è però che un artificio da costruire. O se si vuole è, nietzscheianamente, una menzogna. E’ lo stato l’artefice della produzione del nuovo soggetto collettivo nazionale: è un apparato di cattura che disseminerà sapientemente quelle “trappole per i molti” grazie a cui potrà infine pronunciare il falso motto “io, lo Stato, sono il popolo”¹⁴⁴.

Entro il cerchio magico di una patria ben confinata, un po’ ovunque negli stati europei si materializzerà lo spirito del popolo, sia pure con intensità molto diversa a seconda dei singoli casi nazionali. Attraverso determinate pratiche e discorsi che costruiranno un nuovo senso di appartenenza nazionale, la moltitudine dei cittadini sarà spinta ad identificarsi come popolo. Grazie ad un complesso apparato istituzionale, un nuovo “noi” punterà a ridurre ad una le molteplici differenze nelle forme di vita e di pensiero distribuite sul territorio dello stato¹⁴⁵. Ma quel “noi” – lo si è detto - non preesiste come un dato naturale. Al contrario, esso va artificialmente costruito. Una sapiente rete di poteri e saperi religiosi, linguistici, medici, biologici, pedagogici, razziali etc. – le nietzscheiane “trappole per i molti” a cui si è fatto cenno – procedono a costruire le pareti e l’interiorità dei singoli cittadini nazionali appartenenti al popolo. Agendo microfisicamente sul territorio dello stato, quella rete di poteri-saperi mira a costruire un’identità nazionale che tenderà ad apparire ai più come una verità naturale, la cui produzione storica – dissimulata ad arte da discipline accademiche dedite all’ “invenzione della tradizione” - non si è ormai più in grado di scorgere¹⁴⁶. Il nazionalismo diverrà uno dei più potenti discorsi di legittimazione della nuova forma politica e, utilizzandolo massicciamente, lo stato potrà presentarsi come un organismo coeso, omogeneo e vivo. Come ha sostenuto Etienne Balibar, insomma, all’*interno* del territorio il *telos* dello stato è quello di “produrre il popolo”, di dargli una forma nazionale, come se questa fosse il destino che attende il popolo stesso¹⁴⁷.

¹⁴¹ Sull’emergenza del concetto di *egaliberté* nella Rivoluzione francese, cfr. E. Balibar, “*Diritti dell’uomo*” e “*diritti del cittadino*”. *La dialettica moderna di uguaglianza e libertà*, in Id., *Le frontiere della democrazia*, Roma, Manifestolibri, 1993, pp. 75-100.

¹⁴² Lo sostengono C. Galli, *Guerra*, cit., p. XVIII-XIX e M. Tomba, *Rinascita della guerra giusta?*, cit., p. 49.

¹⁴³ Il riferimento allo stato come “gelido mostro” va ovviamente al capitolo *Del nuovo idolo* di F. W. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Milano, Adelphi, pp. 54-57.

¹⁴⁴ Ivi, p. 54.

¹⁴⁵ Per un’analisi che va nella stessa direzione, cfr. P. Godani, *L’informale. Arte e politica*, cit., pp. 48-52.

¹⁴⁶ Sul concetto e la prassi dell’invenzione delle tradizioni l’ovvio rimando è a E. J. Hobsbawm e T. Ranger (a cura di), *L’invenzione della tradizione*, Torino, Einaudi, 1983.

¹⁴⁷ Cfr. E. Balibar, *La forma nazione: storia e ideologia*, in E. Balibar, I. Wallerstein, *Razza, nazione, classe. Le identità ambigue*, Roma, Edizioni Associate, 1990, pp. 96-116.

Internamente, cioè, lo stato mira ad omogeneizzare le differenze, colonizzando l'immaginario collettivo. Solo così potrà poi materializzare all'esterno la potenza unificante del fantasma della comunità organica, spacciato per entità trascendente che preesiste nell'interiorità di ciascun membro del popolo. Quasi spontaneamente ne discenderà la contrapposizione conflittuale con altri popoli ed altre comunità nazionali, anch'essi artificialmente e statualmente costruiti come popoli originari e comunità organiche. Nello spazio interstatale del XIX secolo un nuovo spettro di guerra si aggira minaccioso: la nazione.

Torniamo ora al momento aurorale delle guerre nazionalistiche, quelle in cui un "popolo in armi" ideologicamente motivato individua in un altro popolo il proprio nemico, lo aggredisce o da questo viene aggredito. Secondo Carl Schmitt, nell'adesione più intima alla propria comunità politica, in una simile guerra il popolo esprime "la propria esistenza e la propria indipendenza"¹⁴⁸. E' nelle guerre napoleoniche che questa logica emergerà in modo nitido e drammatico sul teatro di guerra della storia.

Ma che cosa ci dice l'evento delle guerre napoleoniche sulle metamorfosi del modo di concepire la guerra e sulla crisi del modello interstatale westfaliano? Per restituire il nocciolo concettuale decisivo delle nuove guerre "nazionali", Clausewitz parlerà di una "guerra assoluta reale" che mediante la partecipazione dei popoli – anche di quelli resistenti all'avanzata delle forze francesi - ha raggiunto il massimo della sua potenza e si è avvicinata molto "alla sua essenza originaria e alla sua perfezione assoluta"¹⁴⁹. Secondo Clausewitz, per spiegare la genesi e l'avvento di un simile modello di guerra era fondamentale analizzare non solo, e non tanto, i progressi tecnologici testati sul campo di battaglia, quanto le grandi trasformazioni politiche che avevano reso possibile pensare le modalità concrete di quel conflitto assoluto¹⁵⁰. La guerra di *Ancien Régime* – descritta nel primo libro di *Vom Kriege* – restava circoscritta all'ambito militare. Era poi modellata sullo schema bellico del duello, in cui l'"ascesa agli estremi" conduceva alla distruzione reciproca i due avversari. Tenendo sotto gli occhi gli esiti degli eventi rivoluzionari e delle guerre napoleoniche, Clausewitz sostiene che quel modello di guerra è ormai seriamente compromesso, forse in modo irreversibile. Per effetto delle leggi approvate dalla Costituente rivoluzionaria, infatti, il servizio militare era divenuto obbligatorio e generale: con la *levée en masse* il vecchio esercito professionale di *Ancien Régime* fondato sui privilegi dei ceti cede letteralmente le armi al popolo. Nella Repubblica nata dalla sconfitta dei ceti, il "popolo in armi" - trascinato dagli ideali democratici ed umanitari rivoluzionari - incarna pienamente il principio della sovranità popolare affermato dalla Rivoluzione.

Ma l'insorgenza verrà nuovamente ricondotta nell'alveo della politica "dall'alto", perché è lo stato l'unico soggetto a poter mettere in armi la moltitudine dei cittadini, la "nazione". Secondo i giacobini, le autocrazie europee combattono contro la Rivoluzione secondo le logiche del *bellum justum*, individuando nei rivoluzionari semplici regicidi da giustiziare. Allora le monarchie straniere, che si coalizzano per sconfiggere il nuovo stato repubblicano e rivoluzionario - e si oppongono sia al principio della sovranità popolare che agli ideali democratici -, non dovranno più essere considerate come semplici nemici secondo i criteri dello *jus publicum europaeum* (per il quale – ricordiamolo - tutti gli stati sono *justi hostes* allo stesso titolo sovrani perché formalmente e giuridicamente uguali). Lo stato repubblicano dovrà giudicare le nazioni nemiche e reazionarie alla stregua di criminali comuni internazionali. Le autocrazie diventano "nemici dell'Umanità" con cui sarà impossibile stipulare una pace. E le parole di Robespierre, che pure comprendeva le derive dittatoriali a cui avrebbe potuto condurre la stessa guerra che infatti condannava, recisamente lo confermano: "quelli che fanno la guerra a un popolo per arrestare i progressi della libertà e annientare i diritti dell'uomo, devono essere perseguiti da tutti, non come nemici ordinari (*justi hostes*) ma come assassini e briganti ribelli"¹⁵¹.

Tra chi rappresenta la libertà, la repubblica, i diritti dell'Uomo e chi quegli ideali minaccia di dissolvere per sempre è guerra totale. Il conflitto tra l'Umanità e i suoi nemici è ora radicale, aggressivo e corale. Dopo aver scompaginato l'ordine interno dello stato, riportandovi il conflitto – e con questo lo spettro dello stato di natura, della guerra civile -, il popolo rivoluzionario si fa "nazione in armi in guerra contro se stessa per

¹⁴⁸ C. Schmitt, *Il concetto di "politico"*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, Bologna, Il Mulino, 1972, p. 129. Paolo Godansi osserva come, per il giurista tedesco, la guerra non sia solo l'esito dell'adesione al "noi" nazionale, ma anche - e soprattutto - il presupposto fondativo, "come possibilità reale", di ogni comunità politica. P. Godani, *L'informale*, cit., p. 58.

¹⁴⁹ C. Galli, *Guerra*, cit., p. XIX; C. V. Clausewitz, *Della Guerra* (1832), VIII, 3, § b, Milano, Mondadori, 2008, p. 793. Sulla figura e l'opera di Clausewitz, cfr. G. E. Rusconi, *Clausewitz il prussiano. La politica della guerra nell'equilibrio europeo*, Torino, Einaudi, 1999.

¹⁵⁰ Cfr. M. Tomba, *Rinascita della guerra giusta?*, cit., p. 49-50.

¹⁵¹ SI tratta di un discorso tenuto da Robespierre alla *Convenzione nazionale* nel 1793, cit. in M. Tomba, *Rinascita della guerra giusta?*, cit., p. 50, che a sua volta lo reperisce in W. Janssen, "Krieg", in O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 3, Stuttgart, Klett Cotta, 1975, p. 588.

purificarsi, e contro il resto del mondo per liberarlo”¹⁵². Da affare di stato, con la Rivoluzione la guerra torna improvvisamente ad essere un fatto sociale e “una questione di popolo”¹⁵³; ora però non serve tanto “a ridisegnare [...] le carte geografiche ma le carte costituzionali e ideologiche d’Europa”¹⁵⁴. Serve cioè ad esportare nel continente un ordine nuovo e *giusto* contro le forze criminali, tiranniche e *ingiuste* della reazione. Riemerge la questione della *giustizia*: non più per restaurare l’ordine leso della divinità, come nel *bellum justum* medievale, ma per costruire il regno dei lumi. Con l’ “universalismo secolarizzato” della Rivoluzione, la guerra diviene una “pedagogia politica” che mette la ragione repubblicana al posto dell’antica fede tra i valori da esportare, in nome del rischiaramento delle tenebre e della superstizione¹⁵⁵. La “guerra in forma”, dove gli stati sovrani sono da ritenersi giuridicamente uguali tra loro, è già in crisi. Si apre il varco per quella modalità del conflitto assoluto in cui, secondo Clausewitz, “i mezzi impiegabili, gli sforzi possibili non ebbero più un limite conosciuto”, poiché travolti dall’energia e dall’entusiasmo dei governi e dei sudditi, dall’ “esaltazione veemente dei sentimenti”¹⁵⁶.

Tra il Direttorio e l’Impero napoleonico vi è almeno un tratto di continuità: l’espansione militare francese nei territori europei sottratti ai vecchi sovrani “si svolge interamente nel segno ideologico della esportazione di un modello repubblicano completo [...] del buongoverno”¹⁵⁷. Nelle terre di conquista, sulle ceneri della tirannia abbattuta dalla guerra, nasceranno nuove repubbliche. Queste saranno mantenute sotto la salda egemonia della nazione francese, ma verranno rette dall’*élite* alleata locale, a cui sarà garantita protezione fino al momento dell’autonomia politica e militare (ma anche fino a che il popolo non avrà appreso le virtù repubblicane).

Le guerre “assolute reali” napoleoniche perfezioneranno il dispositivo della nazione in armi emerso con la Rivoluzione e – con una “forza militare appoggiata a tutta la potenza della nazione” - riporteranno sulla scena europea lo spettro dell’impero¹⁵⁸: cacciato dalla porta con la pace di Westfalia quel fantasma si affaccia di nuovo alle finestre d’Europa per dominarne lo spazio politico. Il progetto imperiale napoleonico era visto dallo statista corso come uno strumento di potere necessario per garantire le libertà interne. L’impero ricostruiva l’ambizioso disegno con cui nel 1792-93 il governo rivoluzionario aveva pensato un’espansione illimitata della Rivoluzione e proprio per questo metteva fuori dai cardini l’equilibrio westfaliano. Ma lo faceva riprendendo l’idea arcaica di un dominio imperiale che mirava a riproporre le forme superate dell’impero carolingio e del Sacro Romano Impero¹⁵⁹. Erano forme che non potevano imporsi storicamente. Tuttavia, sconvolgendo l’equilibrio tra le potenze europee stabilito fin dalla fine della mattanza religiosa, le guerre napoleoniche avevano rappresentato un decisivo “primo segnale di crisi del sistema westfaliano”¹⁶⁰.

Con le sconfitte di Napoleone nella campagna di Russia e a Waterloo, l’impero francese sarà sconfitto e l’equilibrio interstatale europeo sarà restaurato, riabilitando in qualche modo le logiche e le categorie dell’ordine westfaliano. Ma ciò avverrà secondo modalità che – come si sarebbe visto nei decenni successivi – avrebbero accentuato ulteriormente la più aggressiva propensione imperialista degli stati europei. In qualche modo, tutto ciò era già implicito nell’episodio deputato a risolvere definitivamente la sfida del trauma napoleonico. Al Congresso di Vienna (1814-1815) si scontrarono infatti due diverse linee diplomatiche e due diversi obiettivi, dalla cui mediazione scaturì la configurazione materiale del nuovo equilibrio tra gli stati d’Europa. Sul modello del XVII e del XVIII secolo, la diplomazia austriaca puntava a ricostruire un ordine che prevedesse l’equilibrio di potenza tra stati di polizia; quella inglese, invece, mirava ad un ordine interstatale che lasciasse alla nazione britannica “il ruolo di mediatore economico tra l’Europa e il mercato mondiale”¹⁶¹. In questo modo avrebbe potuto sfruttare, da un punto di vista nazionale ed imperialista, la centralità economica dell’Europa stessa. La logica era più o meno questa: se il resto del mondo è un mercato per l’Europa, saranno gli inglesi, favoriti per posizione e per potenza, ad approfittarne.

¹⁵² C. Galli, *Sulla guerra e sul nemico*, cit., p. 30.

¹⁵³ C. V. Clausewitz, *Della Guerra*, VIII, 3, § b, cit., p. 792.

¹⁵⁴ C. Galli, *Guerra*, cit., p. XVIII.

¹⁵⁵ M. Bascetta, *La guerra come pedagogia politica*, in AA.VV., *Guerra e democrazia*, Roma, Manifestolibri, 2005, p. 97.

¹⁵⁶ C. V. Clausewitz, *Della Guerra*, VIII, 3, § b cit., p. 792.

¹⁵⁷ M. Bascetta, *La guerra come pedagogia politica*, cit., p. 98.

¹⁵⁸ C. V. Clausewitz, *Della Guerra*, VIII, 3, § b, cit., p. 792. Sul rapporto tra leva di massa e cittadinanza, cfr. gli interessanti accenni contenuti in G. Noiriel, *Il cittadino*, in U. Frevert e G.-H. Haupt, *L'uomo dell'Ottocento*, Roma-Bari, Laterza, 1999, pp. 207-214.

¹⁵⁹ Sul tema cfr., M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., pp. 61-63.

¹⁶⁰ D. Zolo, *I signori della pace*, cit., p. 108, secondo cui la successiva nascita della Santa Alleanza non costituisce tanto il tentativo di restaurare le logiche del modello Westfalia, quanto “il primo tentativo di dar vita ad un sistema di istituzioni sovranazionali a garanzia dell’ordine e della pace”. Per Zolo, dunque, la Santa Alleanza può essere considerata una progenitrice dell’Onu.

¹⁶¹ Ivi, p. 63.

Nel frattempo però la concezione generale della guerra era irreversibilmente mutata: l'*anima nazionale* del Leviatano era destinata a pesare in modo decisivo nei grandi massacri che di lì a poco si sarebbero susseguiti nei teatri di guerra del XIX e del XX secolo. Interpretando i fatti storici rivoluzionari e quelli successivi, Clausewitz aveva compreso che almeno una delle trasformazioni che quegli accadimenti avevano indotto sarebbe rimasta centrale per i secoli a venire: nonostante la neutralizzazione delle guerre napoleoniche operata dalla restaurazione di Vienna e dalla costituzione della Santa alleanza, lo stato borghese ottocentesco sarebbe divenuto sempre più "stato militare". Avrebbe infatti potuto contare sul "potere ctonio del popolo [...] esploso nella grande rivoluzione francese"¹⁶². La potenza polemica del popolo-nazione sarebbe stata incanalata nella macchina da guerra statale. Parte integrante - con il condottiero militare (la libera attività dell'anima) e con il governo (la pura e semplice ragione) - di quello "strano triedro" di forze inseparabili che rappresenta al meglio la guerra, il popolo ne incarna il lato oscuro: quello che comprende in sé il "cieco istinto" dell'"odio" e dell'"inimicizia"¹⁶³. Potenzialmente capace di scomporre lo stato, di rivoluzionarlo - come già sapeva Hobbes - la forza del popolo ne viene più spesso sussunta, ma mai completamente esorcizzata. Dopo la crisi dell'ordine westfaliano, attribuibile alle guerre napoleoniche, il nuovo equilibrio interstatale europeo nato a Vienna tenta di riassorbire e gestire la potenza costituente della nazione in armi.

Così, la tradizionale volontà di potenza degli stati westfaliani - che, ricordiamolo, sono pur sempre stati capitalistici al cui interno permangono fratture di classe, che proiettano verso l'esterno (anche con la guerra) la potenza dei propri apparati produttivi - si tradurrà in "volontà di affermazione nazionale"¹⁶⁴. Le masse nazionalizzate diventano "popoli in armi", la cui passione potrà essere trasformata in guerra e capitalizzata da stati desiderosi di giocarla sullo scenario geopolitico internazionale contro altri popoli e altri stati. Insomma, Clausewitz sa bene che la politica contiene intimamente la guerra e che la guerra si insedia all'interno della politica, perché appunto "la guerra è la politica continuata con altri mezzi". Fra guerra e politica vi è ormai un rapporto permanente ed intimo dal momento che il popolo "cova la propria potenza dentro lo stato"¹⁶⁵. Anche se resta sottoposta al controllo degli stati e del concerto delle potenze europee in reciproco equilibrio, sotto la spinta della passione del popolo-nazione la guerra può in ogni momento riesplodere in modo eruttivo sulla scena politica. E' quanto accadrà drammaticamente nel 1914, quando la potenza dei popoli in armi, apparentemente sotto controllo, sfuggirà al cappio del Leviatano. E così facendo scatenerà la potenza tellurica custodita dalla guerra. Una incontrollabile energia nichilistica darà presto forma alla guerra totale, segnando la fine delle classiche distinzioni belliche westfaliane.

4c) Sulla fine dell'ordine westfaliano

Nella fase saliente dell'imperialismo europeo, come durante il precedente periodo colonialista, l'idea e la prassi della "guerra giusta" continuavano a godere di ottima salute nello spazio esterno al vecchio continente. Erano invece espulse dal suo interno, dove vigeva un fragile equilibrio interstatale. Nel corso del XIX secolo, ed oltre, le nazioni imperialiste avevano proiettato nel resto del mondo la volontà di potenza degli stati europei e l'energia primigenia dei rispettivi popoli in armi. Questi si erano impegnati in tragiche guerre di conquista e di asservimento nel corso delle quali si affermavano le più bieche retoriche razziste della "missione civilizzatrice", oltre che una molteplicità di discorsi socialdarwinisti e quelli relativi allo "spazio vitale", che aprivano la via alle logiche geopolitiche del nazionalsocialismo¹⁶⁶. Ai conquistati toccò sistematicamente - a fasi alterne - il ruolo di selvaggio da civilizzare e includere differenzialmente (come servo degli esponenti dell'unica civiltà riconosciuta), o quello di barbaro da sterminare con il ricorso a pratiche genocidiarie¹⁶⁷.

Le guerre imperialiste "contenevano già, implicitamente, il principio della guerra totale"¹⁶⁸. Pur essendo "piccole guerre", se rapportate alla prima guerra mondiale, esse infatti prescindevano dalle regole del diritto internazionale: non venivano dichiarate e terminavano solo a conquista avvenuta, quando il nemico era distrutto e il paese conquistato veniva completamente sottomesso. Le popolazioni civili erano considerate

¹⁶² C. Galli, *La legittimità della guerra nell'età globale*, cit.

¹⁶³ C. V. Clausewitz, *Della Guerra*, I, 1, 28, cit., p. 40.

¹⁶⁴ C. Galli, *Guerra*, cit., p. XIX.

¹⁶⁵ Id., *Guerra e politica*, cit., p. 185.

¹⁶⁶ Sul tema della violenza coloniale, a cui si può fare qui solo un breve accenno, Cfr. l'eccellente ricostruzione di E. Traverso, *La violenza nazista. Una genealogia*, Bologna, Il Mulino, pp. 73-96. Sul nesso tra guerra imperialista e discorso social-darwinista, cfr. A. La Vergata, *Guerra e darwinismo sociale*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005, soprattutto pp. 125-170.

¹⁶⁷ Cfr. C. Galli, *Sulla guerra e sul nemico*, cit., p. 30.

¹⁶⁸ E. Traverso, *La violenza nazista*, cit., p. 78.

alla stregua di nemici e la differenza tra civili e combattenti sfumava fino a svanire. E spesso ciò avveniva sotto gli effetti di indiscriminati bombardamenti - magari all'iprite, come quelli italiani sull'Etiopia -, o sotto le raffiche incontrollate delle mitragliatrici (che, come noto, gli eserciti europei utilizzarono per la prima volta in modo generalizzato proprio in Africa)¹⁶⁹. E' così che sovente gli alti gradi militari, come il generale Bugeaud in Algeria, potevano arrivare ad esortare i propri soldati a disimparare i concetti dello *jus in bello* appresi nelle accademie francesi, poiché nel contesto coloniale occorreva impegnarsi a combattere non tanto "contro un esercito nemico, ma contro un *popolo* nemico"¹⁷⁰. Dalla "guerra in forma" si transitava, in qualche modo, verso una "guerra deforme", ormai disinteressata a distinguere tra obiettivi militari e civili.

Il XX secolo, infine, registrerà l'apogeo e al contempo la crisi definitiva del modello westfaliano. Sancirà infatti la fine di un ordine internazionale centrato sulla figura di stati sovrani che dispongono individualmente del monopolio sullo *jus ad bellum* e che pattuiscono in accordo reciproco lo *jus in bello*. Anche se non senza lasciare decisivi *resti*, le categorie politiche dell'equilibrio westfaliano verranno travolte dalla catastrofe scatenata dagli eventi della grande politica.

La prima guerra mondiale sarà l'ultima vera guerra interstatale, ma conterrà un'ambivalenza decisiva. Come è stato osservato, in questo conflitto "si celebra il trionfo del potere razionale di comando dello Stato sulla società, e al tempo stesso la sua fine, il suo superamento"¹⁷¹. La macchina statale, con il suo supplemento d'anima patriottico, dimostrerà di aver raggiunto un enorme potere di controllo sulla società. Il Leviatano potenzierà al massimo grado la logica della mobilitazione totale, applicandola a intere masse di cittadini nazionalizzati, agli apparati produttivi in grande espansione e a popolazioni civili che subiranno la potenza scatenata del progresso tecnologico applicato alla nuova scienza militare. Non solo ormai tutti combatteranno in una "guerra tecnico/industriale di massa che esce dallo stato e che invade tutta la società", ma tutti lavoreranno per la guerra e di essa soffriranno, perché intere popolazioni diventeranno obiettivi militari¹⁷².

Tuttavia, nel macabro pantano delle trincee lo stato mostrerà con chiarezza a quali approdi condurrà il lineare sviluppo della propria volontà di potenza, un tempo contenuta dai freni westfaliani dello *jus publicum europaeum*. La Grande Guerra sarà il luogo di massima esplosione della violenza passionale dello stato-nazione. Il furore bellico fuoriuscirà dal guscio neutralizzante della politica che a fatica lo conteneva. La continuità tra la guerra e la politica esploderà definitivamente, rompendo gli argini che quest'ultima poteva ancora opporre alla prima. Con la prima guerra mondiale diventerà chiaro che lo stato può in ogni momento perdere il controllo sul progresso tecnologico, sulla potenza economica, sulle pretese di verità ideologiche dei partiti: in una parola, sugli spiriti animali da lui stesso evocati.

Lo stato moderno e l'equilibrio tra potenze europee restaurato a Vienna escono a pezzi dalla guerra mondiale: la *nazione* e il *popolo in armi* hanno evidenziato uno straordinario coefficiente di aggressività. La decisione sovrana degli stati sullo *jus ad bellum* ha scatenato una guerra nel corso della quale è apparso ormai impossibile applicare in modo concordato i patti e le convenzioni dello *jus in bello*. Secondo i principi dell'ordine westfaliano, la guerra avrebbe dovuto riguardare solamente i Leviatani europei e i loro dispositivi militari. I suoi obiettivi non avrebbero dovuto essere sociali, etici o religiosi, ma solamente politici. La guerra, infine, non avrebbe dovuto coinvolgere in alcun modo le popolazioni civili. La macabra realtà della Grande guerra mostrò a tutti che quell'idea dell'attività militare, e la concezione dell'equilibrio interstatale che le era collegata, erano ormai saltate: gli stati non potevano controllare la guerra perché non riuscivano più a limitarla ad uno scontro tra eserciti. Le distinzioni tra l'ambito militare e quello civile erano ormai saltate.

Come avevano acutamente colto Arnold Zweig ed Henri Barbusse, nella mobilitazione totale i soldati dei disciplinati "eserciti fordisti" erano divenuti "operai della distruzione", assoggettati alla potente macchina di morte approntata dagli stati moderni¹⁷³. E nello stesso tempo le lavoratrici ed i lavoratori comuni - veri e propri "soldati della nazione" - avevano orgogliosamente prodotto ciò di cui lo sforzo bellico necessitava¹⁷⁴. La logica seriale ed anonima della fabbrica capitalistica si era estesa alla macchina bellica: come in fabbrica l' "operaio-massa" seguiva i rigidi dettami della disciplina taylorista, così nell' "officina della guerra" il

¹⁶⁹ Sul tema delle guerre coloniali cfr. H. L. Wesseling, *Colonial Wars: An Introduction*, in J. A. de Moor, H. L. Wesseling, E. J. Leiden, E. J. Brill, *Colonialism and War. Essays on Colonial Wars in Asia and Africa*, University Peirs Leiden, 1989.

¹⁷⁰ La frase del generale Bugeaud è citata in B. Etamad, *La possession du monde. Poids et mesures de la colonisation*, Bruxelles, Complete, 2001, p. 113, cit. in E. Traverso, *La violenza nazista*, cit., p. 78. Il corsivo è mio.

¹⁷¹ C. Galli *Guerra e politica* cit., p. 187.

¹⁷² Ibidem.

¹⁷³ La definizione di "esercito fordista" è di E. Traverso, *La violenza nazista*, cit., p. 97, quella di "operai della distruzione" si trova in A. Zweig, *La questione del sergente Griscia*, Milano, Mondadori, 1961 e in H. Barbusse, *Il fuoco*, Milano, Sonzogno, 1918.

¹⁷⁴ E. Traverso, *La violenza nazista*, cit., p. 97 e *passim*.

“soldato-massa” adattava la propria capacità di dare la morte all’impersonalità degli ordini e dei compiti ripetitivi che automaticamente svolgeva¹⁷⁵. Lontano dall’eroismo dei suoi predecessori il nuovo milite appariva come un “soldato senza qualità”, costituito come tale allo scopo di risultare altamente manipolabile nel contesto della nuova macchina bellica. Come in modo apologetico scriveva il medico, psicologo e sacerdote antisemita Agostino Gemelli, l’ignoranza e la passività del nuovo soldato gli sarebbero state preziose per adattarsi tanto alla vita di trincea, quanto al rispetto del ripetuto comando di assaltare il nemico¹⁷⁶. Insomma, il nuovo soldato entrava appieno nella dimensione di anonima serialità del lavoro della guerra, divenendo l’“ingranaggio docile di un grandioso meccanismo di cui egli ignora tutto, in primo luogo la logica e la finalità, ma che – come la fabbrica necessita della propria appendice operaia - ha bisogno di lui”¹⁷⁷.

Come scrisse Ernst Jünger, con la guerra mondiale i paesi belligeranti si erano trasformati in “gigantesche fabbriche di produzione in serie di armi”, destinate ad un conflitto nel quale alle morti eroiche ed epiche dei combattenti di altri tempi si sostituivano ora la morte anonima di massa e quella senza qualità del milite ignoto¹⁷⁸. La guerra era ormai totale. Lo si comprendeva agevolmente dal modo in cui nella propaganda nazionalista dei diversi contendenti, il nemico era ormai sistematicamente criminalizzato e disumanizzato su basi razziste ampiamente sperimentate nella pratica delle guerre imperialiste. Oltre a minare alla base la concezione westfaliana dello *justus hostis*, tutto ciò avrebbe svolto una funzione laboratoriale per il fascismo e per il nazismo, con i quali l’estetica della guerra avrebbe definitivamente invaso la sfera pubblica¹⁷⁹.

Dopo la drammatica pace di Versailles, nello scenario mondiale prenderà forma un ordine internazionale assai debole. Un artificioso organismo universalistico privo di autorità reale come la Società delle nazioni avrebbe cercato, in modo poco credibile, di tutelare l’equilibrio interstatale. All’interno dei singoli paesi, un po’ tutti gli stati si sarebbero sentiti sempre più minati dall’atmosfera di guerra civile strisciante generata dalla Rivoluzione bolscevica. La paura dell’Ottobre rosso avrebbe disseminato la minaccia dell’esplosione rivoluzionaria in Europa. Dal 1917 in poi - ma in realtà già dai tempi della Comune di Parigi se non dal 1848 - lo spettro dell’insurrezione proletaria e quello della guerra rivoluzionaria internazionale avrebbero turbato per molto tempo i sonni inquieti delle classi dirigenti occidentali.

La sovranità dello stato, all’interno come all’esterno, era ormai in crisi irreversibile. L’ordine europeo westfaliano era irrimediabilmente compromesso. Le dinamiche politiche del totalitarismo, che proseguiranno la mobilitazione totale della società sperimentata nella Prima guerra mondiale, si sarebbero incaricate di dimostrarlo. I fascismi e il nazismo scateneranno definitivamente il potenziale di guerra custodito nel cuore della politica, fino alla deflagrazione della Seconda guerra mondiale. Nel corso della nuova “guerra civile europea”, che marchierà a fuoco il trentennio 1914-1945, le regole westfaliane verranno definitivamente cancellate: la guerra totale travolgerà gli stati, l’antico duello tra *justi hostes* non sarà più che un ricordo¹⁸⁰.

Tuttavia, la grande mattanza del secondo conflitto mondiale e dei totalitarismi non causerà solo la distruzione dell’equilibrio interstatale moderno, ma anche la nascita di una nuova forma dell’ordine politico. Sulle ceneri della guerra nascerà una spazialità politica mondiale differente da quella classica westfaliano, ma capace a suo modo di tenere a freno il caos e il conflitto totale, come una sorta di *kathecon* paolino. Il nuovo ordine nascerà dall’intersezione tra “lo spazio esterno dell’ordine bipolare internazionale e lo spazio interno dello Stato sociale”¹⁸¹. Sul versante esterno, contrariamente ai dettami dell’equilibrio westfaliano tra stati, l’ordine tardo-moderno della guerra fredda sembrava disegnare uno scenario in cui una macchina da guerra planetaria si estendeva sull’intero globo schivando il potere di controllo dei Leviatani. Ne sarebbe scaturito un equilibrio del terrore, in cui gli stati *normali*, “incapsulati in uno spazio duale scandito da un principio ordinatore del tipo *cuius regio eius oeconomia*”, dovevano cedere parte decisiva della loro sovranità esterna alle due grandi superpotenze¹⁸².

¹⁷⁵ Le definizioni di “soldato massa” e di “soldato senza qualità” sono di A. Gibelli, *L’officina della guerra. La grande guerra e le trasformazioni del mondo mentale*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991, pp. 91-95.

¹⁷⁶ A. Gemelli, *Il nostro soldato. Saggi di psicologia militare*, Milano, Treves, 1917, p. 71.

¹⁷⁷ A. Gibelli, *L’officina della guerra*, cit., p. 95 (inciso mio). Cfr. anche M. Guareschi, M. Guerri, *La metamorfosi del guerriero*, in “Conflitti globali”, 3, 2006, soprattutto pp. 24-28.

¹⁷⁸ Cfr. E. Jünger, *La mobilitazione totale*, in “Il Mulino”, 301, 1985. Sulla figura e l’opera di Jünger, cfr. M. Guerri, *Ernst Jünger. Terrore e libertà*, Milano, Agenzia X, 2007, soprattutto pp. 95-127; C. Galli, *Ernst Jünger: la mobilitazione totale*, in Id., *Modernità. Categorie e profili critici*, Bologna, Il Mulino, 1988 e M. Revelli, *Oltre il Novecento. La politica, le ideologie e le insidie del lavoro*, Torino, Einaudi, 2001. Sulla morte anonima di massa cfr. A. Gibelli, *L’officina della guerra*, cit., p. 99-104.

¹⁷⁹ Cfr. E. Traverso, *La violenza nazista*, cit., p. 112-118.

¹⁸⁰ Cfr. Id., *A ferro e fuoco. La guerra civile europea 1914-1945*, Bologna, Il Mulino, 2007.

¹⁸¹ C. Galli, *La guerra globale*, cit., p. 54.

¹⁸² Id., *La legittimità della guerra nell’età globale*, cit..

Il nuovo dispositivo securitario internazionale della guerra fredda può essere però concepito anche come un sistema dell'insicurezza organizzata. Questo appare come un dispositivo prodotto dagli stessi stati, i quali - dopo essersi appropriati dello strumento bellico ed averlo asservito ai propri scopi per l'intera età moderna - "producono nuovamente una macchina da guerra che prende su di sé lo scopo, si appropria degli stati e assume sempre più delle funzioni politiche"¹⁸³. Lo stato *normale*, il principale personaggio dello spettacolo westfaliano, era ormai fuori gioco. Se nel '700 e nell'800 - e ancora fino alla prima guerra mondiale - gli stati avevano utilizzato la guerra per accrescere la loro potenza, ora era la stessa potenza minacciosa della guerra a utilizzare gli stati per realizzare due obiettivi: imporsi come spettro del nuovo ordine mondiale e istituzionalizzare, al centro del sistema, una paradossale pace del terrore disseminata di atroci guerre periferiche.

Dopo il 1989, salterà anche "l'ultimo *kathecon*, l'ultima «forza che trattiene» l'avvento di un tempo nuovo" fatto di disordine e "guerra senza frontiere"¹⁸⁴. Con la fine irreversibile dell'ordine westfaliano e con il collasso di quello bipolare - sullo sfondo di una globalizzazione capitalistica a forte dominante finanziaria - , si aprirà una fase delle relazioni internazionali segnata dall'emergenza di una *governance* imperiale nella quale gli stati hanno avuto sì nuove, importanti funzioni nell'esercizio del potere globale e nell'adozione delle politiche regolative, ma sono risultati solo attori tra gli altri dal ruolo fortemente ridimensionato¹⁸⁵. Unitamente a questo nuovo modo di regolazione del capitalismo, la guerra ha accompagnato fin dal primo conflitto del Golfo persico il progetto politico degli Stati Uniti di dar vita ad un nuovo Impero. Gli Usa hanno cercato di divenire soggetto monopolista dello *jus ad bellum* e "fonte sovrana di un nuovo diritto internazionale" - di un nuovo «*Nomos della terra*» - che conducesse l'umanità oltre lo stato di eccezione globale¹⁸⁶.

La guerra stessa è divenuta *globale*, "randomizzata", refrattaria tanto ai freni del diritto internazionale quanto alle classiche distinzioni tra interno ed esterno, tra nemico e criminale¹⁸⁷. Come si è detto in avvio di questo scritto, in questo contesto è riemerso il discorso del *just war*. Le successive formulazioni del nuovo discorso della "guerra giusta" - niente affatto un semplice ritorno - hanno tinto la guerra di giuridico, umanitario, preventivo, democratico. Queste legittimazioni etiche della guerra nell'età della globalizzazione capitalistica hanno comportato la negazione al nemico dello statuto di *justus hostis* e hanno riproposto, in salsa postmoderna, una "violenta differenziazione di valore tra guerra e terrorismo"¹⁸⁸. Tutto ciò ha rappresentato un'aggravante del problema, non certo la sua soluzione. Nella fase di transizione dell'età moderna all'età globale ci si è trovati di fronte a un "proliferare di infinite pretese di guerra giusta [...], che prefigura[va]no in realtà una guerra giusta infinita", supportata da un discorso in cui i valori fondamentali dell'Occidente venivano piegati ai fini del dominio mondiale¹⁸⁹. Di più, insieme al loro materialissimo contesto capitalista riproduttore di gravi disuguaglianze, quei valori venivano fatti coincidere con il senso morale stesso dell'umanità. A questo discorso, ai suoi "effetti di verità" sulle popolazioni del mondo e al modo in cui è stato declinato in alcune tra le filosofie politiche più influenti del nostro tempo (come quelle di Michael Walzer, John Rawls, Jürgen Habermas ed altri) dovrà essere dedicata la seconda parte di questo lavoro.

Conclusione

Due avvertenze per concludere. La prima è che l'unico scopo di questi appunti - che svolgono solamente la prima parte di una più ampia ricerca - è quello di aggiungere un piccolo frammento di ricostruzione genealogica agli importanti studi che, dal punto di vista qui adottato, sul *bellum justum* e sulla

¹⁸³ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Roma, Castelvecchi, 2003, p. 578. Sul pensiero di Deleuze e Guattari in materia di guerra, cfr. M. Guareschi, *Ribaltare Clausewitz. La guerra in Michel Foucault e Deleuze-Guattari*, in "Conflittiglobali", 1, 2005, pp. 52-69.

¹⁸⁴ C. Galli, *La guerra globale*, cit., p. 53-54.

¹⁸⁵ Su questo tema, che si può qui solo accennare, cfr. M. Hardt, A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Milano Rizzoli, 2002.

¹⁸⁶ D. Zolo, *La giustizia dei vincitori*, Roma-Bari, Laterza, 2006, p. 126 e Id., *Dalla guerra moderna alla guerra globale. L'uso della forza internazionale dalla guerra del Golfo alla guerra contro l'Iraq (1989-2002)*, in "Jura gentium", 2002, in <http://www.juragentium.unifi.it/it/surveys/wlgo/globwar.htm>. e Id., *L'impero e la guerra*, in "Jura gentium", 2007, in <http://www.juragentium.unifi.it/it/surveys/wlgo/iraq.htm>.

¹⁸⁷ C. Galli, *Le novità della guerra globale Dalla guerra territoriale al conflitto generalizzato*, in "Diogene. Filosofare oggi", in <http://www.diogenemagazine.com>.

¹⁸⁸ C. Galli, *La legittimità della guerra nell'età globale*, cit.

¹⁸⁹ Ibidem.

guerre en forme” hanno già detto l’essenziale¹⁹⁰. La seconda è che si trattava qui di avanzare una ipotesi sul retroterra storico del nostro attuale modo di pensare la guerra, sulle sue presunte ricchezze e sulle sue reali miserie. Meditando sulla presunta “giustizia” della guerra, servendo di fatto un disegno imperiale dagli esiti devastanti - o le altrettanto perniciose volontà di potenza degli stati nazionali -, troppo spesso donne e uomini hanno lavorato a favore della macchina militare. Qualche volta lo hanno fatto inconsapevolmente, qualche altra volta si sono messi direttamente al suo servizio. Allora, fare la genealogia dei diversi modi di pensare la guerra – la guerra giusta, il duello westfaliano, le “guerre assolute” napoleoniche, etc. – può forse servire a comprendere fino a quale punto i viventi abbiano contribuito a deviare il pensiero dal suo compito principale: quello di delineare con il dovuto realismo le condizioni durevoli di una “pace giusta”.

Da ora in avanti, la fatica del pensiero dovrebbe mirare a concettualizzare una pace che possa almeno tendenzialmente coincidere con l’assenza di ogni dominio dell’uomo sull’uomo. Occorrerebbe pensare una condizione pacifica che abbandoni definitivamente l’ossessione sovranista degli Stati, dei Grandi spazi imperiali o degli Imperi universalistici; una pace capace di indovinare “una combinazione di nuovo federalismo” in grado di traghettare le entità politiche del consesso internazionale verso “un nuovo efficace universalismo cosmopolita postmoderno”¹⁹¹. Protagonisti dovrebbero però esserne soggetti che ancora non si vedono all’orizzonte: dei “nuclei di potenza civile”¹⁹² orientati, al proprio interno e su scala globale, al superamento delle perniciose linee di frattura che contraddistinguono da sempre il funzionamento materiale del capitalismo reale globale. Varrebbe senz’altro la pena di ri-pensare in questa chiave l’Europa che viene come una “mediazione evanescente”, sottraendola sia ad alleanze politiche imperiali che a gabbie economiche neoliberali¹⁹³.

Come è stato recentemente sostenuto, “fino a quando l’economia-mondo si baserà su ciò che Weber chiamava la «lotta economica per l’esistenza atroce e priva di compassione, che la fraseologia borghese designa come “pacifico lavoro della civiltà», la guerra sarà l’interfaccia della vita sociale globale”¹⁹⁴. Fino ad allora, un nuovo, auspicabile ordine della pace resterà una chimera. Quell’ordine non potrà affatto sorgere dalla mera interazione conflittuale tra i centri multipli del capitalismo globale, che continueranno a minacciarsi a distanza e a combattersi tramite i loro alleati: magari per procura, come è sembrato anticipare il recente conflitto tra Georgia e Ossezia¹⁹⁵.

Quando sembra che il “secolo americano” volga ormai al termine, proprio mentre la crisi morde più forte, prende ormai forma un ordine capitalistico globale senza più avversari antisistemici credibili, pur in presenza di una grande moltitudine di oppositori all’ordine vigente. Entro questo nuovo dispositivo della *governance* capitalistica globale, “gli Stati Uniti rappresentano il capitalismo neoliberale, l’Europa quello che rimane del *Welfare*, la Cina il capitalismo autoritario orientato ai «valori orientali», l’America latina il capitalismo populista”¹⁹⁶. In un simile contesto non appare davvero possibile cullare l’illusione che l’idea di una pace desiderabile resti tra le opzioni pensabili e praticabili, almeno non senza una forte mobilitazione internazionale di opposizione alla guerra e al capitalismo mondiale integrato. Ancora una volta le forze a disposizione andranno impiegate nella costruzione di un movimento globale reticolare, capace di opporsi di nuovo alla tenacia militar-capitalistica dei poteri statali e imperiali.



¹⁹⁰ Ai lavori già citati nel testo vanno aggiunti almeno D. Zolo, *La riproposizione moderna del “bellum justum”: Kelsen, Walzer e Bobbio*, in A. Calore (a cura di), “*Guerra giusta?*”, cit.; E. Balibar, *Walzer, Schmitt et la doctrine de la guerre juste*, Relazione al simposio internazionale “La teorías de la Guerra Justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporaneas”, Messico, 2003, in <http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/mobile/articles.php?lng=fr&pg=5777>; C. De Fiores, *Le “guerre juste” dell’impero*, in Id., *L’Italia ripudia la guerra? La Costituzione di fronte al nuovo ordine globale*, Roma, Ediesse-Crs, 2002, in http://www.centroriformastato.it/crs/Testi/guerra_2/defiores; H. Münkler, *Die neuen Kriege*, Hamburg, Rowohlt, 2002; M. Tomba, *Rinascita della guerra giusta? Kant difeso dai suoi ammiratori*, in “Dialectica e filosofia”, febbraio 2008, reperibile sul sito <http://www.dialecticaefilosofia.it/scheda-dialectica-saggi.asp?id=23>; Id., “*Dal bellum justum al just war? Eclissi della giustizia*”, in Id., *La “vera politica”. Kant e Benjamin: la possibilità della giustizia*, Verona, ombre corte, 2006; M. Senellart, *La qualification de l’ennemi chez Emer de Vattel*, in “Astérior”, 2, 2004, <http://asterion.revues.org/document82.html>.

¹⁹¹ C. Galli, *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Bologna, Il Mulino, p. 172.

¹⁹² Ibidem.

¹⁹³ Cfr. E. Balibar, *L’Europa, l’America, la guerra*, Roma, Manifestolibri, 2003 e E. Balibar et alii, *Europa, cittadinanza, confini. Dialogando con Etienne Balibar*, a cura di S. Cingari, Lecce, Pensa multimedia, 2006.

¹⁹⁴ A. Dal Lago, *La guerra-mondo*, cit., p. 31.

¹⁹⁵ E’ la tesi del filosofo sloveno Slavoj Žižek, secondo il quale “la nuova rete di superpotenze” spinge i propri piccoli alleati canaglia ad “un comportamento aggressivo, facendogli combattere le loro guerre per procura”. S. Žižek, *La legge dei forti*, in “Internazionale”, 758, 2008, p. 56-57.

¹⁹⁶ Ibidem.