



LO STATO DEL MONDO

Dalla Grande Guerra alle guerre continue

Dalla Grande Guerra alle guerre continue

a cura di Aldo Meccariello e Luca Mencacci

Asterios Editore

Trieste, 2021

Prima edizione nella collana: Lo stato del mondo, Novembre 2021

©Asterios Abiblio Editore, 2020

posta: asterios.editore@asterios.it

www.asterios.it

I diritti di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento totale o parziale
con qualsiasi mezzo sono riservati.

ISBN: 9788893132107

Indice

Prefazione di Aldo Meccariello, 9
Introduzione di Luca Mencacci, 11

SESSIONE I

FIGURE DELLA GUERRA

1. Gennaro Cicchese, *La guerra: eclisse di umanità*, 15
2. Teresa Serra, *I filosofi di fronte alla guerra*, 29
3. Luca Mencacci, *Dalla guerra tra le fazioni al confronto tra i partiti - Presupposti della stasiologia di Maurice Duverger*, 41

SESSIONE II

PÓLEMOS, PADRE DI TUTTE LE COSE

4. Federica Negri, *Le guerre di Simone Weil*, 59
5. Antonino Infranca, *Lukács, e Bloch nella Grande guerra*, 75
6. Roberto Giannetti, *Bobbio e la teoria della guerra giusta*, 85
7. Giuseppe D'Acunto, *La guerra nella riflessione di Severino*, 103
8. Lucio Saviani, *La guerra in sé. Identità e conflitto*, 111

SESSIONE III

GUERRA E MOBILITAZIONE TOTALE

9. Luigi Candreva, *La guerra e i soldi: l'inchiesta parlamentare sulle spese di guerra (1920-1923)*, 117
10. Massimo Piermarini, *Guerra, potenza e geometria dell'azione in Der Arbeiter di Ernst Jünger*, 147
11. Alberto Nave, *L'ideale kantiano della "pace perpetua" e il problema della guerra nell'era globale*, 163
12. Pasquale Giustiniani, *La guerra non sempre è un peccato. La teoria della "guerra giusta" nella Somma di Teologia di Tommaso D'Aquino*, 171

SESSIONE IV

LA PULSIONE DELLA GUERRA E LE SUE TRASFORMAZIONI

13. Giuseppe Martini, *Freud 1915-1920: nascita e destino della pulsione di morte*, 191
14. Paolo B. Vernaglione e Alessandro Baccarin, *Uccidere da casa o essere uccisi in mare. Droni, controllo remoto, guerra ai migranti*, 209
15. Lelio La Porta, *Antonio Gramsci e la guerra: Dai "Cinque anni non sono stati cinque secoli di storia?" alle riflessioni carcerarie*, 225
16. Marco Vanzulli, *Croce e la guerra. La politica presa nel dissidio tra forza ed etica*, 237
17. Rodolfo Sideri, *Gentile e le due guerre mondiali*, 253

SESSIONE V

I FILOSOFI ITALIANI E LA GUERRA

18. Giuseppe Cantarano, *La politica tra guerra e pace*, 269
19. Giovanni Giorgio, *Ripensare alla guerra per preparare la pace*, 277

Prefazione

Presentazione Atti Convegno bellico 2018

“Dalla Grande Guerra alle guerre continue” è stato il tema del convegno annuale del Centro per la Filosofia Italiana che si è svolto dal 18 al 20 ottobre 2018 presso il Palazzo Annibaldeschi in Montecompatri, che è la nostra sede dal 2001. L'incontro è stato l'occasione di commemorare il centenario della fine della Prima guerra mondiale che fu l'immane carneficina che sgretolò giovani vite, destini, popoli per lunghi sanguinosi quattro anni. Tuttavia, il 1918 non significò l'inizio di un periodo di pace, ma spalancò la strada a un nuovo suicidio collettivo per il Vecchio Continente che culminò nelle tragedie inenarrabili del secondo conflitto mondiale.

Oggi, una terza guerra mondiale è in atto ma a pezzi, come ha ricordato qualche tempo fa, con una formula incisiva ed efficace, papa Francesco. Sembra quasi che la guerra sia un irreversibile stato di necessità che non ci lascerà mai se guardiamo i conflitti locali e gli assetti geopolitici del mondo in questo primo ventennio del XXI secolo. Le guerre contemporanee continuano e la filosofia si è dimenticata della guerra proprio nel secolo della guerra che è stato il Novecento.

Un grande pensatore boemo, Jan Patočka (1907-1977) che, più di altri, ne ha esplorato gli abissi in un suo saggio dal titolo significativo “Le guerre del XX secolo e il XX secolo come guerre”, ha posto in termini radicali la domanda di senso sul tema della guerra all'interno della storia occidentale: com'è stato possibile che due guerre mondiali siano sorte nell'Europa dell'umanesimo e dell'illuminismo? Il nostro convegno ha voluto in qualche modo riportare alla luce metaforicamente gli archivi del caso “suicidio dell'Europa”, avvalendosi dei contributi di storici e filosofi che hanno evidenziato come il quadro attuale per il pianeta sia tutt'altro che rassicurante e ottimistico. Conflitti in atto, guerre potenziali, competizioni tra gli Stati dicono che la guerra è cambiata, ma non si può certo dire che essa sia anche scomparsa.

Il presente volume raccoglie i saggi di quelle intense giornate di dibattito e altresì rende conto che gli strumenti del pensiero possono aiutare a chiarificare i problemi e a migliorare, laddove è possibile, il mondo in cui si vive. Un sentito ringraziamento all'amministrazione comunale di Montecompatri, a tutti gli autori del volume e un grazie speciale al curatore, il prof. Luca Mencacci che, con dedizione e abnegazione, ha seguito tutte le fasi di allestimento del volume.

Aldo Meccariello
Presidente del Centro per la Filosofia Italiana

Introduzione

«La guerra non è che la continuazione della politica con altri mezzi. La guerra non è, dunque, solamente un atto politico, ma un vero strumento della politica, un seguito del procedimento politico, una sua continuazione con altri mezzi».

Il presente volume raccoglie una serie di saggi di filosofi, storici e politologi i quali, nell'ambito del convegno "Dalla Grande guerra alle guerre continue", hanno voluto interrogarsi sul significato di una parola che si vorrebbe confinata alla descrizione di eventi passati e irripetibili.

Organizzato dal Centro per la Filosofia Italiana dal 18 al 20 ottobre 2018, nel centenario della conclusione di quella che i contemporanei chiamarono la Grande guerra, la presente analisi, tuttavia, non ha potuto fare a meno di constatare come il tema abbia continuato a dimorare all'interno dell'orizzonte politico, quasi a dimostrare l'ineludibilità di quel cinico aforisma attribuito al generale prussiano Karl von Clausewitz.

Guerra e politica sembrano inseguirsi dall'alba dei tempi. «*Pólemos* è padre di tutte le cose, di tutte re», recita uno dei più controversi frammenti del filosofo greco Eraclito, che ammonisce come la guerra «gli uni disvela come dèi e gli altri come uomini, gli uni fa schiavi gli altri liberi» (Fr. 32). Dalla guerra di Troia al Primo conflitto mondiale, un'ombra oscura ha accompagnato l'ambigua relazione tra *pólis* e *pólemos* che ha segnato la storia europea. Proprio lo studio di questa, infatti, sembra risolversi in una lunga teoria di tragici eventi bellici, e i pochi capitoli riservati alla pace appaiono per lo più periodi di transizione, mere tregue, come sottolineava Thomas Hobbes, brevi preludi all'inevitabile scatenarsi degli eventi.

L'identità sociale e politica occidentale, a partire da quell'"Iliade" che, di quella, può essere letta come il primo racconto di formazione, sembra allora fondarsi su una contiguità, tanto contraddittoria quanto ineludibile, con la guerra. Lo spirito agonistico, che necessariamente accompagna tanto il gesto bellico quanto la competizione politica, il mettersi in mostra misurandosi con gli altri, influenzano in senso costitutivo l'essere

cittadino politicamente impegnato nelle antiche città stato. Le stesse nozioni di isonomia e isegoria che vengono poste a fondamento della *pólis*, ricorda Hannah Arendt, trovano la loro fonte giuridica nel rapporto tra eguali che caratterizzava le assemblee degli eroi omerici. L'intera elaborazione filosofica del pensiero politico classico risente, del resto, dell'influsso del frammento eracliteo. Tanto che lo stesso governante e il guardiano dello Stato ideale platonico dovranno, al pari della dea Atena, essere i migliori nella sapienza come nell'arte militare.

Da allora molto sembra essere cambiato e la dimensione quantitativa dell'insensato massacro della Prima guerra mondiale sembra aver cancellato la possibilità di iscrizione nella sfera pubblica dell'ambito riconoscimento del proprio eroismo. Nonostante questo, politica e guerra continuano a rincorrersi in un deprimente orizzonte di fungibilità strumentale. Alla Prima guerra mondiale ne è succeduta una seconda, persino più devastante. Degli ultimi settant'anni di sostanziale pace, pur tacendo della miriade di conflitti locali, almeno la metà passeranno alla storia con il termine di guerra fredda, a probabile dimostrazione di come *pólemos* continui ad aggirarsi per le strade della *pólis* come l'ombra di Banco per i corridoi del castello di Inverness.

In questi anni l'Europa – con l'esclusione dei paesi balcanici – sta sperimentando un'epoca di pace interna, imprevedibile e imprevedibile, ma neppure semplicemente giustificabile con quell'equilibrio del terrore che sarebbe stato imposto dal possesso della bomba atomica. Proprio il più lungo periodo di pace che abbia mai accompagnato le popolazioni europee nel loro cammino di progresso a partire dalla caduta dell'Impero romano, avvenuta nel 476 d.C., sembra tuttavia imporre la paradossale necessità di non abbandonare la riflessione sull'eventuale contributo che il conflitto possa aver offerto alla formazione dell'identità dello stesso cittadino occidentale. Non solo per non dimenticare gli orrori bellici, ma per rafforzare un processo di costruzione identitario che, di quelli, possa fare finalmente a meno.

In tal senso il convegno proposto dal Centro per la Filosofia Italiana, grazie alla ricchezza dei suoi contributi e ora dei saggi stimolanti quanto eterogenei, ha così cercato di mantenere viva l'attenzione su un legame che la pigrizia intellettuale dell'immaginario collettivo rischiava di dare per rescisso e definitivamente superato.

Luca Mencacci

SESSIONE I

FIGURE DELLA GUERRA

La guerra: eclisse di umanità
di *Gennaro Cicchese*

I filosofi di fronte alla guerra
di *Teresa Serra*

Dalla guerra tra le fazioni al confronto tra i partiti.
Presupposti della stasiologia di Maurice Duverger
di *Luca Mencacci*

La guerra: eclisse di umanità

di *Gennaro Cicchese*

*L'umanità deve porre fine alla guerra
o la guerra porrà fine all'umanità.*
(John F. Kennedy)

Premessa

«Solo noi mamme capiamo quanto sia disastrosa una guerra, perché solo noi mamme sappiamo quanto sia difficile generare la vita». Quest'unica frase servirebbe a spiegare l'inutilità di tutte le guerre e il loro drammatico insulto al valore della vita. Spiega anche quella stupida e orgogliosa volontà di combattere – tipica del genere maschile più che del femminile – che porta a considerare la distruttività umana e il conflitto armato violento cose “naturali”¹. Non è a caso che anche il grande stratega cinese Sun Tsu (leggi: *Sunzi*), inviti a evitare la guerra².

Il dramma è che non si può fare una guerra rispettando delle “regole”. La guerra – con il fallimento della diplomazia – è già la fine di tutte le regole! Essa agita sentimenti di ostilità verso il “diverso”, causando tanti mali e inutili conflitti: si preferisce lo scontro al dialogo, abbattere l'avversario e vederlo come nemico³ piuttosto che incontrarlo come prossimo⁴.

¹ D. Mazzullo, *La guerra naturale. Inevitabilità della violenza nei conflitti*, prefazione di F. di Mare, Fefé, Roma, 2016; E. Fromm, *Anatomia della distruttività umana*, Mondadori, Milano, 1973.

² «Il bravo stratega rifugge qualunque scontro non inevitabile, e se proprio deve combattere, non combatte un minuto di più dello strettamente necessario» (Sun Tsu, *L'arte della guerra*, Premessa di Wu Ming, edizione integrale, Newton Compton, Roma, 2016, p. 11, premessa).

³ Dopo averla paragonata a un duello ingrandito, Carl von Clausewitz scrive: «La guerra è un atto di forza per ridurre l'avversario al nostro volere» (*Pensieri sulla guerra*, a cura di L. Cura, BUR, Milano, 1995, p. 17). Di fronte a un “altro” che minaccia realmente o virtualmente la nostra identità la vera sfida è quella di impedire la violenza distruttiva (cfr. A. Papa, *Tu sei il mio nemico. Per una filosofia del-*

⁴ Nel film di Wim Wenders, *Un uomo di parola* (2018), papa Francesco afferma:

A seguito delle celebrazioni per il centenario della Grande guerra molto si è scritto sul tema⁵. Il primo conflitto mondiale costituisce il “peccato originale” della storia recente, una ferita aperta tra popoli cristiani che si sono scontrati con una spietatezza tanto disumana quanto insensata⁶.

Ma c'è anche un altro terribile episodio dell'inizio che ha sconvolto la storia, lasciando svanire le illusioni che il XXI secolo potesse essere migliore del XX.

È l'11 settembre 2001. Un terribile attacco terroristico sconvolge Manhattan (New York), polverizzando le *Twin Towers* e seppellendo migliaia di civili indifesi. L'America è sotto shock, il mondo è sconvolto. Milioni di spettatori, coinvolti dal repentino intervento dei mass media, partecipano in diretta a un evento che ha segnato l'immaginario di questi anni. Questo evento “ha cambiato la storia”, e pone nuovi interrogativi e sfide alla nostra civiltà e agli uomini del nostro tempo. Proviamo a tentare un bilancio del secolo passato, contro un'inquietante, rinnovata barbarie e dinanzi agli attuali scenari che sconvolgono il mondo intero⁷.

La realtà attuale ci sorprende nella sua inaudita violenza e una domanda risuona: la storia può insegnarci qualcosa oppure l'essere umano è, veramente, “un animale che dimentica”?

Il Novecento, un secolo dai molti volti

Il Novecento rappresenta il nostro passato prossimo. Un passato importante che determina il nostro presente. Per capire e interpretare il suo retaggio sono utili le riflessioni dello storico

l'inimicizia, Vita e Pensiero, Milano, 2013).

«La diversità fa paura perché aiuta a crescere. La conformità non fa paura perché non aiuta a crescere».

⁵ Sul versante filosofico segnaliamo in particolare: P. Amato, *La filosofia e la grande guerra*, Mimesis, Milano, 2015; *Filosofi nella grande guerra*, “Per la filosofia. Filosofia e insegnamento”, 2017/1, n. 99.

⁶ Sul versante documentario c'è un testo che mostra come la guerra sarebbe potuta terminare in poco tempo: M. Jürgs, *La piccola pace nella Grande guerra. Fronte occidentale, 1914: un Natale senza armi*, il Saggiatore, Milano, 2005. Il libro ha ispirato il film *Joyeux Noël - Una verità dimenticata dalla storia* (2005), diretto da Christian Carion. Mario Monicelli ha diretto il film *La grande guerra* (1959), Francesco Rosi si è liberamente ispirato al romanzo *Un anno sull'altipiano* di Emilio Lussu nel suo *Uomini contro* (1970) ed Ermanno Olmi è il regista di *Torneranno i prati* (2014).

⁷ Cfr. *La guerra del terrore*, I quaderni speciali di “Limes”, rivista italiana di geopolitica, suppl. al n. 4, 2001; *Il terzo dopoguerra*, “Aspenia”, 2003, n. 21.

contemporaneo Valerio Castronovo, che, in un documentato studio, ne sintetizza il percorso:

Una visione d'insieme, che non si limiti ai "picchi" e alle "onde in superficie", è tanto più indispensabile se vogliamo rendere conto di un secolo dai molteplici tasselli come il Novecento e stendere un inventario dei suoi retaggi, delle sue proiezioni sul presente. Quanto mai vasto è infatti il campo d'osservazione e numerosi e cangianti i suoi punti cardinali. Poiché il Novecento non è stato solo un secolo segnato in modo indelebile da una prima e da una seconda conflagrazione mondiale, con un lugubre strascico di guerre civili; e da due ideologie totalitarie che, mosse dall'idea di plasmare le coscienze e di cambiare il mondo, hanno coinvolto e sedotto milioni di uomini e si sono macchiate di immani delitti. È stato anche un secolo che ha visto, oltre all'emancipazione civile della gente di colore, il disfacimento dei vecchi edifici imperiali e un processo di decolonizzazione in tre quarti del globo, sotto la spinta sia di lotte armate di liberazione nazionale sia di "rivoluzioni non violente", nonché l'apogeo e la fine dell'*apartheid*, delle discriminazioni più odiose e intollerabili, e dunque una serie di eventi che hanno ampliato il teatro della storia ancora incentrato nei primi cinquanta-sessant'anni sui conflitti intereuropei e sui grandi scontri ideologici all'interno del mondo sviluppato. Ed è stato, il Novecento, un secolo segnato da profonde trasformazioni economiche e dagli esordi di una seconda rivoluzione tecnologica, da eccezionali e strepitose conquiste scientifiche; da una sequenza pressoché ininterrotta di mutamenti, nella vita sociale e nelle istituzioni pubbliche, nello *status* civile e giuridico delle donne e nella condizione dei giovani, nei costumi e nei comportamenti collettivi, di tale intensità e incidenza da propagarsi dall'uno all'altro capo del pianeta e da coinvolgere, sia pure in diversa misura, larga parte dell'umanità. È stato inoltre il secolo dello sbarco sulla Luna, delle avventure spaziali e delle esplorazioni dell'Universo che hanno dischiuso le porte dell'età cosmologica; e il secolo in cui, per i grandi progressi della medicina e la diffusione dell'assistenza sanitaria, è venuta trasformandosi la condizione umana, sulla base di una transizione demografica quale mai era avvenuta nel corso della storia, essendosi allungata notevolmente la speranza di vita nei paesi più avanzati e ridotti gli indici di mortalità nelle aree più povere. Senza contare il ruolo determinante della psicoanalisi, che ha rivoluzionato, all'insegna della teoria di Freud, la nostra comprensione delle motivazioni irrazionali e dei processi inconsci, della sfera interiore dell'uomo, determinando la comparsa di nuovi modelli e paradigmi ermeneutici⁸.

⁸ V. Castronovo, *L'eredità del Novecento. Che cosa ci attende in un mondo che*

Il quadro, come si vede, è abbastanza ampio e variegato. Se volgiamo lo sguardo indietro, rivediamo, insieme ai lati positivi, tragiche vicende e terribili atrocità che hanno funestato, in particolare, la prima metà del Novecento:

Due guerre mondiali, una più spaventosa dell'altra; l'apocalisse della prima bomba atomica su Hiroshima e Nagasaki; una trafila di dure e devastanti competizioni imperialistiche, e una scia di sanguinose guerre civili. E al centro di tutto le esperienze più sconvolgenti e traumatiche del secolo ventesimo, il fascismo e il nazismo, il bolscevismo e lo stalinismo, i mostruosi stermini di massa nelle camere a gas dei lager; e l'orrenda sorte, da cui pochi scamparono, di un immenso numero di dannati ai lavori forzati nell'inferno concentratorio dei gulag; le nefandezze, ancorché le si debba giudicare con un metro diverso, perpetrate in nome della "stirpe eletta" o della "dittatura del proletariato". Da un lato, l'Olocausto, il genocidio di circa sei milioni di ebrei europei, in nome della preservazione della razza ariana, un *unicum* di violenza politica in tutta la storia dell'umanità, in quanto risultato di un disegno aberrante volto all'annientamento biologico di un'intera comunità, spogliata dello stesso *status* di esseri umani. Dall'altro, la soppressione fisica di milioni di uomini in nome della lotta contro la borghesia, quale classe sociale ideologicamente definita e demonizzata tra i "nemici oggettivi" della causa socialista, indipendentemente dai comportamenti o dalle responsabilità individuali dei singoli, nonché la deportazione lontano dalle loro terre d'origine di gruppi e popoli di matrici etniche diverse da quella russa, per sradicare le tradizioni e le culture identitarie⁹.

Il secolo più lungo

Alla luce di questi elementi, non c'è dubbio che il secolo trascorso, che qualcuno ha definito "il secolo breve" tra avvento e caduta del socialismo reale¹⁰ è piuttosto il secolo "più lungo", per la quantità e la qualità dei fatti accaduti, che sono ancora oggi oggetto di svariate indagini e interpretazioni.

Il Novecento può essere considerato, per la sua particolare

cambia, Einaudi, Torino, 2000, pp. 4-5.

⁹ V. Castronovo, *L'eredità del Novecento*, cit., p. 11.

¹⁰ È la tesi di Eric J. Hobsbawm, *Il secolo breve, 1914-1991: l'era dei grandi cataclismi*, Milano 1995. «Come se la Rivoluzione d'Ottobre nel bel mezzo della Grande Guerra, e la caduta del muro di Berlino, l'avvento e il crollo dell'Unione Sovietica, fossero stati l'alfa e l'omega del Novecento» (Ivi, p. 5).

“ampiezza”, un vero e proprio “labirinto” in cui c’è il pericolo di smarrirsi. Ci offre molti fatti su cui riflettere e si conclude lasciandoci in un’estrema incertezza:

Il secolo ventesimo è stato, insomma, più “lungo” e più “largo” di quanto s’immaginasse alla fine degli anni Ottanta sull’onda travolgente delle reazioni politiche ed emotive suscitate dal collasso del Comunismo in Europa. E si è concluso nel segno di un’estrema incertezza, smentendo talune profezie, tanto più gratificanti quanto di più facile maneggio, che l’epilogo della contrapposizione tra Est e Ovest fosse il preludio di un itinerario rettilineo e a senso unico, culminante necessariamente nell’avvento di una nuova epoca contraddistinta dallo sviluppo della democrazia politica e dalla pacifica composizione dei contrasti fra i popoli e le nazioni. Anche perché c’è da stabilire se e in che modo sia possibile governare l’economia globale affinché essa concorra alla crescita di una società più giusta e progredita e a combattere la povertà del terzo mondo. Non ci sono, dunque, per il futuro pagine di storia già bell’e scritte ma tanti fogli bianchi o quasi ancora da riempire. Tutte le prospettive sono aperte e quel fenomeno di accelerazione della storia che ha caratterizzato il corso del ventesimo secolo ha assunto negli ultimi tornanti cadenze ancor più concitate al punto che siamo costretti a rincorrere affannosamente il succedersi degli avvenimenti¹¹.

Il secolo delle tenebre?

Il bilancio del Novecento è piuttosto negativo sotto il profilo del tema “umanità”, come appare su diversi fronti: dal genocidio ebraico, alla violenza stalinista, fino alla bomba atomica, al Vietnam e ad altre stragi e genocidi.

Il fatto più terribile è che, nonostante tutto, il male sopravvive come un residuo bellico. È il retaggio di una mentalità comune, condizionata da pregiudizi diffusi e narcotizzata da ideali utopici:

Il male è sopravvissuto ad Auschwitz, – scrive Castronovo – poiché le efferatezze perpetrate dal nazismo sono state il prodotto non soltanto delle farneticanti concezioni politiche di Hitler sulla superiorità razziale e la missione del popolo germanico in Europa, ma anche di quella che Hanna Arendt ha definito la “banalità del male”, ossia

¹¹ Ivi, p. 9.

dei modi di pensare e degli atteggiamenti di tanta gente comune, del contegno ordinario di numerosi uomini e di donne. E il male è sopravvissuto a Kolyma, giacché i crimini compiuti sotto le insegne del comunismo non sono stati unicamente il risultato della contraffazione e dello stravolgimento di un'utopia politica, ma anche dell'assuefazione di milioni di persone all'idea che il bene della vita, il rispetto della dignità e dei valori dell'individuo, fosse qualcosa di insignificante rispetto a un fine superiore come la promessa di una palingenesi sociale di portata universalistica¹².

La situazione attuale è piuttosto fluida, come hanno dimostrato i fatti della ex Jugoslavia nel cuore dell'Europa fino ad allora pacifica al suo interno, e il presente non è privo d'inquietudine:

Fatto sta – continua Castronovo – che è tornato ad affacciarsi negli ultimi anni del Novecento un incubo angoscioso che credevamo esorcizzato una volta per tutte, dopo che nel cuore dell'Europa, nei vari spezzoni della ex Jugoslavia, si sono riprodotte, tra persecuzioni ed eccidi di massa, angherie orripilanti e brutali violazioni del codice di convivenza umana che sembravano appartenere a un'epoca lontana. Tant'è che lo spettro di nuove carneficine ha finito per spingere i paesi dell'Occidente, rimasti per troppo tempo alla finestra, ignavi o cinicamente passivi, a impegnarsi non più soltanto con sanzioni economiche ma anche con interventi armati a tutela dei diritti più elementari della persona e a protezione delle minoranze, in nome di una nuova etica internazionale, che tuttavia non è ancora assurta a norma generalmente riconosciuta e attuata¹³.

Questa situazione è paradossale, perché oscilla tra livelli di alto benessere collettivo e rischio di nuovi conflitti, legati proprio a questa nuova condizione, della quale beneficia una minima parte del mondo, a scapito di una più ampia parte:

Ci troviamo così a oscillare, a essere come sospesi, fra impressioni e stati d'animo divergenti. La realtà che abbiamo sotto gli occhi ci dice che mai, in nessun'altra epoca della sua storia, l'Occidente è giunto a godere un livello analogo di benessere collettivo e a vantare potenzialità così ragguardevoli, ben più elevate di quelle prodotte complessivamente dalla prima e dalla seconda rivoluzione industriale. Eppure, ad onta dell'esistenza di condizioni tanto propizie, dubitiamo

¹² Ivi, p. 12.

¹³ Ivi, p. 12.

del nostro futuro, come se esso dovesse risospingerci indietro. In effetti c'è il rischio che, proprio in conseguenza delle rendite di posizione così acquisite, il mondo occidentale finisca per adagiarsi sugli allori o per presumere troppo dalle proprie forze, perdendo così il suo dinamismo, la sua carica innovatrice. E c'è il timore che nel contesto di una società affluente e disincantata, non più o assai meno animata d'un tempo da forti ideali e passioni civili, vengano a mancare gli anticorpi indispensabili a neutralizzare certi aspetti più ambigui e contraddittori delle trasformazioni in corso, in quanto suscettibili di alimentare il conformismo, l'eteronomia, l'edonismo di massa. Ciò che (*sic!*) metterebbe a repentaglio il nostro sistema di valori, il cui lievito sta nel confronto delle idee, nella libertà individuale, nel riferimento al bene comune¹⁴.

In due recenti convegni si è tentato di leggere e di interpretare il nostro secolo affrontando il tema dei *totalitarismi*¹⁵, e dei *crimini di guerra*¹⁶.

Nel secondo convegno si è centrata l'attenzione sui temi *storia, verità e giustizia*, tenendo presenti i livelli d'intreccio, con un'accurata analisi comparata¹⁷.

Il quadro emerso è quello della "complessità". Il confronto multidisciplinare, che ha coinvolto e cercato di intrecciare le analisi e i punti di vista di storici e giuristi, filosofi e sociologi, letterati e psicologi,

non è solo un contributo nuovo e stimolante all'analisi di un aspetto centrale della storia recente; è anche un antidoto necessario al riduzionismo con cui essa è spesso presentata, raccontata e discussa, alla falsa alternativa

¹⁴ Ivi, p. 13.

¹⁵ AA.VV., *Nazismo, fascismo, comunismo. Totalitarismi a confronto*, a cura di M. Flores, Mondadori, Milano, 1998.

¹⁶ AA.VV., *Storia, verità, giustizia. I crimini del XX secolo*, a cura di M. Flores, Mondadori, Milano, 2001.

¹⁷ Nell'*Introduzione* agli Atti, Marcello Flores scrive: «L'obiettivo del convegno *Storia, verità, giustizia. I crimini del XX secolo*, svoltosi a Siena dal 16 al 20 marzo 2000, è stato quello di intrecciare piani di lettura che spesso si alimentano a vicenda ma non si sono mai incontrati e confrontati in modo sistematico: quello di un'analisi storica comparata dei crimini e delle violenze di massa compiute dagli stati nel corso del Novecento; quello di una riflessione sul ruolo della memoria e dell'interpretazione del XX secolo; quello della giustizia per i crimini contro l'umanità, della sua legittimità, del consenso popolare o del disagio dell'opinione pubblica, dei difficili rapporti tra la giustizia internazionale e quella delle singole entità statali e nazionali, della responsabilità individuale e collettiva di persone e istituzioni» (AA.VV., *Storia, verità, giustizia. I crimini del XX secolo*, a cura di M. Flores, Mondadori, Milano, 2001, p. X).

tra vero e falso, giusto e ingiusto, chiaro e scuro con cui troppo spesso la si legge per tacitare – insieme alle proprie coscienze – i problemi e gli interrogativi che essa apre e ripropone incessantemente¹⁸.

Barbarie moderna

Nel suo contributo d'apertura, Todorov si domanda: «Il XVIII secolo è stato designato dagli storici “secolo dei Lumi”, si finirà un giorno per chiamare il XX “il secolo delle Tenebre”?»¹⁹; e dichiara che l'elemento caratterizzante del XX secolo è l'affermarsi del totalitarismo, il “male nuovo” che segna la nostra epoca e del quale paghiamo ancora oggi le conseguenze²⁰.

Alla tesi del “secolo delle tenebre” di Tzvetan Todorov fa eco quella del “secolo barbaro” di Michael Löwy²¹.

Il tema della barbarie è uno dei motivi centrali della discussione. Nel suo intervento Löwy si chiede in che cosa consista il “processo di civilizzazione” e lo individua nel passaggio dalla violenza spontanea degli individui a quella concentrata nelle mani del potere politico²².

Si può parlare perciò di un passaggio dalla barbarie come “mancanza di civiltà” e “crudeltà di barbaro” alla “barbarie civile”:

Nessun secolo della storia ha conosciuto manifestazioni di barbarie

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Cfr. T. Todorov, *Il secolo delle tenebre*, in AA.VV., *Storia, verità, giustizia*, cit., p. 1.

²⁰ «L'avvenimento centrale, per me, consiste nel manifestarsi di un male nuovo, di un regime politico inedito, il totalitarismo, che, al suo apogeo, ha dominato su buona parte del mondo; un regime che è attualmente scomparso dall'Europa ma indubbiamente non da altri continenti, e i cui postumi continuano ad agire tra noi. Il XX secolo sarebbe dunque contrassegnato dalla lotta tra il totalitarismo e la democrazia o da quella fra le due ramificazioni totalitarie» (AA.VV., *Storia, verità, giustizia*, cit., p. 1).

²¹ Cfr. il suo contributo: *La dialettica della civiltà: figure della barbarie moderna nel XX secolo*, in AA.VV., *Storia, verità, giustizia*, cit., pp. 9-19.

²² «Come ha indicato con esattezza Norbert Elias, uno dei suoi aspetti rilevanti è dato dal fatto che la violenza non viene più esercitata in modo spontaneo, irrazionale ed emozionale dagli individui, ma monopolizzata e centralizzata dallo Stato, più precisamente dall'esercito e dalla polizia. In virtù del processo di civilizzazione, le emozioni sono dominate, la vita sociale pacificata e la coercizione fisica concentrata nelle mani del potere politico» (cfr. N. Elias, *La dynamique de l'Occident*, Calmann-Lévy, Paris, pp. 181-190; tr. it. *Potere e civiltà*, il Mulino, Bologna, 1983, cit. in AA.VV., *Storia, verità, giustizia*, cit., p. 9).

così estese, così massive, così sistematiche come il XX. Certo, la storia umana è ricca di atti barbari, commessi tanto dalle nazioni “civili” che dalle tribù “selvagge”. La storia moderna, a partire dalla conquista delle Americhe, si presenta come una successione di atti di questo tipo: il massacro degli indigeni delle Americhe, il traffico negriero, le guerre coloniali. Si tratta di una barbarie “civile”, sostenuta dagli imperi coloniali economicamente più avanzati²³.

Secondo Michael Löwy la Prima guerra mondiale ha inaugurato il nuovo stadio della barbarie civile: «Con il XX secolo viene varcata una soglia, si passa a un livello superiore: la differenza è qualitativa. Si tratta di una barbarie specificamente *moderna*, dal punto di vista dell'*ethos*, dell'ideologia, dei mezzi, della struttura»²⁴. Due autori ne hanno dato l'allarme per primi: Rosa Luxemburg e Franz Kafka. La prima «ruppe con la concezione [...] della storia come processo inarrestabile, inevitabile, “garantito” dalle leggi “oggettive” dello sviluppo economico o dell'evoluzione sociale. [...] Non si tratta più di *attendere* che il frutto “maturi”, secondo le “leggi naturali” dell'economia e della storia, ma di *agire* prima che sia troppo tardi»²⁵.

La Luxemburg si rese conto che non si trattava semplicemente di una ricaduta nella barbarie come annullamento della civiltà, quanto piuttosto di una barbarie eminentemente moderna: «Mai nel passato delle tecnologie a tal punto moderne – i tank, i gas, l'aviazione militare – erano state poste al servizio di una politica imperialista di massacro e di aggressione su una scala così estesa»²⁶.

Sull'altro versante, in forma letteraria geniale e “visionaria”, Kafka coglie l'aspetto diabolico della modernità nel racconto intitolato *Nella colonia penale*, scritto nell'ottobre del 1914, a tre mesi dallo scoppio della Grande guerra²⁷.

In una colonia francese un soldato è condannato a morte da alcuni ufficiali, la cui dottrina, totalmente arbitraria, si riassume nell'assioma: «La colpevolezza non deve mai essere messa in dubbio!». L'esecuzione spetta a una macchina di tortura che traccia lentamente sul suo corpo, con degli aghi che lo trafiggono: «Onora i tuoi superiori». Questa Macchina, l'Apparecchio (*Apparat*), è il

²³ Ivi, p. 10.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ivi, p. 11.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Cfr. F. Kafka, *Nella colonia penale*, in *Tutti i racconti*, Milano, 1970.

vero protagonista del racconto che presenta in modo penetrante la logica omicida della barbarie moderna in quanto “meccanismo impersonale”: esso non è lì per giustiziare l'uomo, è piuttosto quest'ultimo a essere presente per l'Apparecchio, per fornire un corpo sul quale questo possa operare.

Le caratteristiche della barbarie moderna – secondo Löwy – sono le seguenti: utilizzo dei mezzi tecnici moderni, industrializzazione dell'assassinio, sterminio di massa grazie a tecnologie scientifiche di punta; impersonalità del massacro, intere popolazioni (uomini e donne, bambini e anziani) sono “eliminate” con il minor contatto possibile tra coloro che decidono e le vittime; gestione burocratica, amministrativa, efficiente, pianificata, “razionale” (in termini strumentali) degli atti barbari; ideologia legittimante di tipo moderno: “biologica”, “igienista”, “scientifica” (e non religiosa o tradizionalista)²⁸.

I quattro massacri – scrive Todorov – che raffigurano nella maniera più compiuta la modernità della barbarie sono: il genocidio nazista contro gli ebrei e gli tzigani, la bomba atomica a Hiroshima, il gulag staliniano, la guerra americana nel Vietnam. I primi due sono forse i più integralmente moderni: le camere a gas naziste e la morte atomica americana racchiudono praticamente tutti gli ingredienti della barbarie tecno-burocratica moderna. Auschwitz incarna la modernità non solo per la struttura di *fabbrica di morte*, scientificamente organizzata, e che impiega tecniche efficientissime²⁹.

Per Baumann l'Olocausto è un prodotto della modernità, risultato di un processo civilizzatore che manifesta al suo culmine la razionalizzazione della violenza e la produzione dell'indifferenza morale:

Come ogni altra azione condotta in maniera moderna – razionale, pianificata, informata scientificamente, gestita in maniera efficace e coordinata – l'Olocausto ha lasciato dietro di sé [...] tutti i presunti equivalenti premoderni, facendoli apparire al suo confronto primitivi, sperperatori e inefficaci. [...] Esso si leva ben più in alto che gli episodi di genocidi del passato, allo stesso modo in cui la fabbrica industriale moderna si innalza ben al di sopra dell'atelier artigianale³⁰.

²⁸ Cfr. AA.VV., *Storia, verità, giustizia*, cit., p. 12.

²⁹ Ivi, p. 13.

³⁰ Z. Bauman, *Modernity and the Holocaust*, London, 1989; tr. it. *Modernità e Olocausto*, Il Mulino, Bologna, 1992, pp. 15, 28.

Secondo Enzo Traverso il genocidio di Auschwitz appare come una «manifestazione patologica della modernità»³¹, ma anche un evento *singolare*, non paragonabile cioè ai campi sovietici, ai massacri coloniali o ai pogrom³².

Il gulag staliniano ha certamente molto in comune con Auschwitz, ma se ne distingue per il fatto che l'obiettivo non era lo sterminio dei prigionieri, ma il loro sfruttamento come schiavi e, in ultima analisi "tecnicamente" inferiore³³.

Più affinità con Auschwitz presentano Hiroshima e il Vietnam. Hiroshima si presenta come «macchina di morte formidabilmente moderna, tecnologica e "razionale". [...] Sotto molti punti di vista, Hiroshima esprime un livello superiore di modernità, sia per la novità scientifica e tecnologica costituita dall'arma atomica, che per il carattere ancora più distante, impersonale, puramente "tecnico" dell'atto sterminatore: spingere un bottone, aprire il portello che libera la carica nucleare»³⁴.

La guerra americana in Vietnam, infine, terribile per il numero di vittime e di civili sterminati dai bombardamenti, il napalm o le esecuzioni collettive, rappresenta, sotto molteplici punti di vista, un intervento estremamente moderno: fondata su una pianificazione "razionale" – con l'impiego di computer, e di un esercito di esperti – essa mobilita armamenti molto sofisticati, alla punta del progresso tecnico degli anni Sessanta e Settanta: B-52, napalm, diserbanti, bombe a frammento, etc.³⁵.

³¹ E. Traverso, *L'histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels*, Cerf, Paris, 1997.

³² Cfr. E. Traverso, *La singularité d'Auschwitz. Hypothèses, problèmes et dérives de la recherche historique*, in *Pour une critique de la barbarie moderne. Ecrits sur l'histoire des Juifs et de l'antisémitisme*, Ed. Page Deux, Lausanne, 1997.

³³ «Il gulag è stato una forma di barbarie moderna nella misura in cui era burocraticamente amministrato da uno stato totalitario, e posto al servizio dei faraonici progetti staliniani di "modernizzazione" economica dell'Urss. Esso, tuttavia, si contraddistingue anche per alcuni tratti più "primitivi": corruzione, inefficienza, arbitri, "irrazionalità". Per questa ragione esso può essere situato a un livello di modernità inferiore al sistema concentrazionario del Terzo Reich» (E. Traverso, *Segnalatori d'incendio. Riflessioni sull'esilio e le violenze del XX secolo*, in AA.VV., *Storia, verità, giustizia*, cit., p. 16).

³⁴ Ivi, pp. 15-16.

³⁵ Ivi, pp. 16-17.

Confrontare le atrocità: il ruolo dello storico

Johann Wolfgang von Goethe ha scritto: «Colui che non è in grado di darsi conto di tremila anni rimane al buio e vive alla giornata». Il compito dello storico è innanzitutto un compito di raccolta e di ordinamento dei materiali, per poter offrire, attraverso un'analisi comparata con le altre scienze, una prospettiva giusta come «tutore di universalità»³⁶. In secondo luogo, il suo compito è «cercare di comprendere». Questo è anche il compito al quale dobbiamo educarci tutti, per maturare una nuova prospettiva, dal momento che, come scrive Marc Bloch, «non comprendiamo mai abbastanza»:

Un motto, in sintesi, domina e illumina i nostri studi: “Comprendere”. Non diciamo che il bravo storico è estraneo alle passioni, ha per lo meno quella. Motto, non nascondiamocelo, carico di difficoltà, ma anche di speranze. Soprattutto, motto carico di amicizia. Non comprendiamo mai abbastanza. Chi è diverso da noi – straniero, avversario politico – passa, quasi necessariamente, per un cattivo. Anche per condurre le lotte che non si possono evitare, un po' più di intelligenza nelle anime sarebbe necessaria; a maggior ragione per evitarle, quando si è ancora in tempo. La storia, purché rinunci alle sue false arie di arcangelo, deve aiutarci a guarire da questo difetto. Essa è una vasta esperienza delle varietà umane, un lungo incontro fra gli uomini. La vita, come la scienza, ha tutto da guadagnare dal fatto che questo incontro sia fraterno³⁷.

Comprendere è difficile, date le implicazioni del tema a livello psicologico, morale, politico e sociale. Esigenza di giustizia e di

³⁶ «Lo storico può e deve raccogliere tutto il materiale di cui può disporre dai settori più diversi, anche quello del mondo della memoria o della giustizia. Sta a lui selezionarlo, contestualizzarlo, porlo in una giusta prospettiva e attribuirgli il valore che merita. Egli è necessariamente parte di un processo di costruzione identitaria (che ci si augura finalizzato alla democrazia, alla tolleranza, alla civile convivenza tra culture diverse), ma al tempo stesso guardiano che quel processo non usi strumentalmente la storia sovrapponendosi alla verità, al senso critico, al libero confronto di memorie diverse. Egli dovrebbe, insomma, essere il tutore più dell'universalità che dell'identità. Usando, tuttavia, un metodo di analisi delle singolarità e di comparazione tra esperienze uniche che possa affiancare i risultati di conoscenza e di verità ottenuti da altre discipline o con altri mezzi» (AA.VV., *Storia, verità, giustizia*, cit., p. 392).

³⁷ M. Bloch, *Apologia della storia*, 1942, cit. in AA.VV., *Storia, verità e giustizia*, p. 392.

memoria s'intrecciano, nel Novecento, assieme a comportamenti e scelte, rendendo l'analisi e il giudizio più complessi, come appare soprattutto per il senso della verità:

La verità della storia è più ampia e al tempo stesso più sfuggente, più concreta ma anche meno assoluta: può raccontare i fatti raccogliendo prove e testimonianze, ricostruendo gli eventi in modo incontrovertibile: ma l'interpretazione sarà sempre soggetta al punto di vista, all'angolazione, all'interrogativo che lo storico, e l'epoca in cui vive, ritengono di dover assumere. Proprio un tema come quello dei crimini del XX secolo, soggetto all'interferenza delle ideologie e dei regimi che li hanno prodotti, oltre che alla presenza emotiva della memoria e della giustizia che ne sono seguite, pone il problema della *verità* in modo più complesso e significativo. E più carico di riflessioni per le responsabilità collettive che un mondo sempre più integrato e globalizzato pone alla questione del rispetto dei diritti di tutti e della convivenza internazionale che su esso dovrebbe fondarsi³⁸.

È una priorità per lo storico – e anche per noi oggi più che mai – comprendere meglio il passato e approfondire una questione così spinosa, che investe morale e politica, esigendo un giudizio storico e decisioni impegnative nel presente:

L'argomento – scrive Flores – che è stato al centro della discussione, infatti, pur essendo cruciale per la comprensione del XX secolo, costituisce un momento ineliminabile anche per la coscienza attuale, sottoposta di continuo e in ogni parte del mondo ai *crimini* che continuano a essere compiuti. È cresciuta negli ultimi tempi la consapevolezza della necessità e possibilità della loro eliminazione, anche se non sempre la capacità di attuarla [...] soprattutto in un secolo come il Novecento che ha potuto, non senza buoni motivi, essere definito *anche* un secolo barbaro³⁹.

Alla luce di queste riflessioni ci pare che, per maturare una nuova prospettiva antropologica, dovremmo esercitarci tutti nella comprensione e nell'educazione alla verità, dal momento che «non comprendiamo mai abbastanza» e siamo sempre troppo timorosi della verità, fino in fondo.

³⁸ AA.VV., *Storia, verità, giustizia*, cit., pp. XI-XII.

³⁹ Ivi, p. XI.

Conclusione

L'analisi che abbiamo fin qui tracciato ci invita a prendere coscienza che le guerre e la barbarie moderna, con le loro atrocità, hanno influito sul Novecento più di quanto si possa immaginare. Il nostro compito è di puntare sulla comprensione e sull'educazione alla verità, dal momento che «non comprendiamo mai abbastanza» (Bloch) e siamo sempre troppo timorosi della verità fino in fondo. Dal secolo scorso fino a oggi è in atto un'«eclisse di umanità» dal duplice volto: quello della vittima che la subisce, attraverso la violenza, la guerra o il non riconoscimento della sua «umanità»; quello dell'aguzzino che la impone e, nell'atto stesso dell'imporla, «nega» la sua stessa umanità.

Dai fatti dell'11 settembre a quella che è «l'attuale guerra mondiale a pezzi» (papa Francesco) la nostra attenzione è richiamata sul senso della vita e sul valore dell'essere umano. Le guerre in corso e i crimini contro gli esseri umani ci allarmano, perché mostrano che non possiamo abbassare la guardia, pena la perdita di umanità e di civiltà. I crimini contro l'umanità e i genocidi nascondono, infatti, dietro esigenze politiche, sociali, militari, un fondo oscuro che è la negazione della propria e dell'altrui umanità.

Il presente e il futuro dell'uomo sono appesi a un filo, quello della sua consapevolezza antropologica e della sua responsabilità etica. La sfida è quella di ripartire da una visione «umana» dell'essere umano: *pensare l'uomo pensando all'uomo, pensare l'altro pensando all'altro*. La serenità e il necessario distacco, con i quali ci apprestavamo ad affrontare il bilancio di un secolo, sono, in qualche modo, inficiati. Ancora una volta la realtà ci sorprende e ci supera nella sua inaudita violenza. Potrà la storia insegnarci qualcosa, potrà essere per l'uomo contemporaneo «maestra di vita»? «Il futuro, è lecito sperarlo, sarà degli uomini e per gli uomini»⁴⁰.

⁴⁰ N. Abbagnano, *La saggezza della filosofia. I problemi della nostra vita*, Rusconi, Milano, 1987⁹, p. 26.

I filosofi di fronte alla guerra

di *Teresa Serra*

Premessa

Teoria e filosofia nel corso dei secoli, ma soprattutto con la nascita dello Stato moderno, hanno delineato un'immagine della guerra che, pur nell'evoluzione dei tempi e nella varietà delle posizioni e dei giudizi, ha resistito nelle sue caratteristiche fondamentali, ma che oggi va approfondita e arricchita, con lo sguardo rivolto all'attualità, come sembrano avviarsi a fare gli studiosi¹.

Occorre distinguere tra quelli che sono, e sono stati, i giudizi su pace e guerra e la realtà storica di un fenomeno che possiamo considerare ineludibile, ma decisamente sempre in evoluzione.

Aspirazione alla pace e desiderio di guerra sono, senza voler entrare in un giudizio di valore o disvalore, troppo toccati dall'emotività e, quindi, non immuni da ambiguità, contraddizioni e astrattezze. Sotto la spinta dell'emozione, ma anche del bisogno di riflettere su questi temi, coloro che ripudiano la guerra hanno generalmente affidato la soluzione della questione della pace – basti ricordare Kant – all'elaborazione pragmatico-politica di progetti concreti, oppure al fascinoso appello degli ideali o di una speranza dichiaratamente utopica e tuttavia suscitatrice di larga adesione emotiva. E la pace è intesa di solito «come ordine, misura, concordia, armonia e simili; la guerra invece come disordine, dismisura, discordia dissonanza»², ma anche come momento necessario nella storia umana.

¹ Rimando anche G. Prestipino (a cura di), *Guerra e pace*, La Città del sole, Napoli, 2004. In particolare, vedi D. Zolo, *Dalla guerra moderna alla guerra "globale"*, ivi, p. 41 ss.

² S. Cotta, *Dalla guerra alla pace. Un itinerario filosofico*, Rusconi, Milano, 1989, p. 107.

Logos e Pólemos

Una prima considerazione riguarda un problema di logica dei tempi attuali nei quali ordine e disordine invertono la loro valenza³.

La seconda constatazione riguarda, anche con riferimento a questo mutato rapporto ordine-disordine, la perplessità che si possa riconoscere nella pace la «condizione fondamentale della coesistenza umana» sulla base dell'assunto che in principio era il *Logos*⁴. Forse, data anche l'ineludibilità della guerra, si deve tener conto della convinzione, presente fin dalle prime riflessioni, che fa della guerra il signore di tutte le cose, di tutte le cose il re. Diceva Eraclito: «La guerra è madre di tutte le cose e di tutte la regina: gli uni destinò ad essere dei, gli altri uomini, gli uni fece liberi, gli altri schiavi»⁵. *Logos* contro *Pólemos* significa utopia contro realtà, ma ci costringe anche a vedere i due aspetti nella loro correlazione. E ci fa anche dubitare che *Logos* equivalga necessariamente a pace, dal momento che il conflitto può essere guardato sia con riferimento alla ragione universale sia nella sua logica interna. Si tratta di momenti correlati e se, sotto il primo punto di vista, il conflitto ha dentro di sé i germi della sua composizione, visto nella sua logica interna, ha anche la possibilità del suo eterno risorgere.

Le discussioni su questi aspetti non potranno mai cessare. Ma la realtà, che la filosofia non può sottovalutare, si presenta complessa. La filosofia deve innanzitutto comprenderla, quindi farla divenire problema e, solo a questo punto, indirizzarla verso un progetto che non sia mai avulso dalla realtà. Il prevalere del *Logos* nel suo aspetto di principio razionale universale resta, indubbiamente, un riferimento fondamentale, ma può non trovarsi in linea con la logica interna del conflitto.

³ Se per la modernità si era chiarito come il disordine fosse funzionale all'ordine e la crisi dovesse essere un momento di passaggio da un punto di equilibrio all'altro, alla fine della modernità, e come suo esito, questo rapporto sembra essersi invertito e la crisi, da momento di passaggio, sembra essere diventata permanente.

⁴ S. Cotta, *Dalla guerra alla pace*, cit., p. 8: «in principio era il *Logos* e [...] il *Logos* (e non la guerra eraclitea) è la guida a discernere la verità della condizione umana, comprovata dall'esperienza reale al di là della sua fenomenica parvenza contraddittoria».

⁵ Eraclito, *Diels*, FVS, 22B 53.

Si può ancora vedere nella *pax*, agostinianamente, il *telos* di ogni attività dell'universo, razionale o irrazionale, un principio e un fine della nostra vita. Ma è di tutta evidenza che pace e guerra si definiscono l'una in relazione all'altra⁶ e che nella dicotomia ordine e disordine, pace e guerra, il primo termine sembra funzionale all'altro che acquista quasi una sua primazia.

Se il disordine acquista una sua primazia, e quasi un suo statuto autonomo con una sua logica interna nella quale l'ordine è solo propedeutico al disordine, si modifica anche quel rapporto tra l'ordine, che è pace, e il disordine, che è guerra. E la visione realistica, che pure ogni filosofia deve avere nel momento in cui si pone a conoscere la realtà, non può assolutizzare il fondamentale contributo della coscienza alla causa della pace, non può attestarsi su questa sicurezza se non vuole correre il rischio di non vedere che il disarmo delle coscienze è anche più difficile del disarmo reale, anch'esso troppo spesso legato a motivi di opportunità e calcolo, anche al di là delle coscienze stesse.

Le vie della guerra e della pace

L'ideologia entra come componente essenziale che non può essere disconosciuta, sia l'ideologia del pacifismo che quella della guerra. La *Peace Research* è elemento importante come lo è la *war foundation*: pace e guerra si definiscono l'una in relazione all'altra. Ma quello che è sintomatico è che il bisogno di pace, che si rafforza di fronte alla capacità distruttiva della guerra dei nostri giorni, si coniuga, oggi, col risorgere ed esprimersi, in maniera ben più pregnante che nel passato, dell'ideologia dei diritti umani⁷.

Sulla contraddittorietà dell'utilizzo della difesa dei diritti umani ai fini della pace non occorre soffermarsi. Piuttosto occorre tener presente che questo favore per la pace più che dal riferimento ai diritti umani collega pace e guerra a un sentimento fondamentale

⁶ N. Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Il Mulino, Bologna, 1997, p. 121: «Circa la definizione della "pace", la prima considerazione da fare è che non può essere definitiva, se non in relazione e in stretta connessione con la definizione di "guerra"». Ma vedi F. Viola, *La teoria della guerra giusta e i diritti umani*, in S. Semplici (a cura di), *Pace sicurezza e diritti umani*, Messaggero, Padova, 2005: «In effetti il termine "pace" è di per sé vuoto, indicando piuttosto una condizione generale della vita associata che si ritiene desiderabile, o in senso assoluto o in senso relativo».

⁷ Su questo punto vedi sempre F. Viola, *La teoria della guerra giusta*, cit.

quale la paura e, ciò facendo, lo riporta alla sua componente emotiva, peraltro essenziale. È la tesi hobbesiana che vede nella paura la possibilità per instaurare la pace, definita in negativo, quale assenza di guerra, vale a dire quale assenza del timore della guerra.

Ora, lungi dal soggiacere al bisogno, che nasce su base emotiva, di trovare le vie della pace o di criticare o esaltare le vie della guerra, occorre tentare di comprenderle nelle caratteristiche che esse hanno assunto e assumono nei tempi in cui viviamo. Si tratta di un'opera di comprensione che può e deve essere propedeutica all'eventuale indicazione delle vie della pace e della guerra intese come vie che portano alla guerra e alla pace, e non come vie che sono percorse da viandanti di vario genere. E non si può guardare alle vie che portano alla guerra e alla pace senza prima aver guardato ai viandanti che percorrono queste vie, cioè ai soggetti che rilevano ai fini della pace e della guerra, e agli strumenti di cui essi dispongono e che realizzano nuovi rapporti di forza.

Chi sono oggi i viandanti che percorrono le vie della pace e della guerra? Innanzitutto, le vie che i viandanti percorrono non sono rettilinei isolati dal resto del panorama geografico, ma, ad ogni piè sospinto, incrociano vie laterali, percorse da altri viandanti che si immettono nella strada centrale. Nella scena dei rapporti internazionali appaiono soggetti e forme aggregative inediti che modificano i rapporti di forza e moltiplicano le coordinate attraverso cui devono essere studiate la guerra e la pace. E a modificare le coordinate tradizionali, nella scena dei rapporti internazionali interviene anche lo strumentario a disposizione dei viandanti.

Le nuove guerre

Teoria e filosofia devono confrontarsi, dunque, con la coesistenza, accanto al tradizionale soggetto "Stato", di una società civile globale, di natura trasversale e internazionale, nella quale si danno nuove forme di organizzazione identitaria, non necessariamente inserite in un rapporto con un territorio specifico e mosse, oltre che da passioni di potere nel senso tradizionale del termine, anche dal bisogno di essere riconosciute nella loro unicità e identità. Forme organizzative ancorate a un potere non facilmente localizzabile. Il che impone di riflettere sulla pluridimensionalità dello stesso concetto di potere e del suo collegamento con i rapporti di forza.

In questo contesto, la stessa guerra tende ad assumere aspetti che vanno al di là della tradizionale guerra armata fra stati e guerra interna agli stati, caratterizzata sia da forme di intervento armato tradizionale che di nuovo genere. Si delinea sempre più massiccia la possibilità della guerra trasversale, che vede contrapposti soggetti diversi – tra i quali gli stati sono solo una parte –, ciascuno dotato del suo bagaglio di armi reali o virtuali. Si delinea una forma di guerra che usa armi nuove che talvolta realizzano violenza di nuovo tipo, ma che è espressione sempre della volontà di potenza e della supremazia di chi detiene quella particolare forza che deriva dalla possibilità di utilizzare uno strumentario di forza a sua disposizione.

Si tratta di guerre “nuove”, dove “nuove” sta a indicare

la loro natura politica anche se questo nuovo tipo di violenza rende sempre meno chiare le tradizionali distinzioni tra guerra (di solito definita come violenza tra stati o tra gruppi politici organizzati, per motivi politici), crimine organizzato (la violenza di gruppi privati organizzati a scopi privati, in genere di natura economica) e violazione su larga scala di diritti umani (la violenza di stati o di gruppi politici organizzati contro gli individui)⁸.

Si tratta di guerre che accompagnano o sostituiscono alle contrapposizioni ideologiche e territoriali del passato contrapposizioni di natura diversa, tra inclusione ed esclusione, tra universalismo e localismo, tra identità dell'umanità e identità particolari, tra economia e cultura. Si tratta di guerre “nuove” tra la logica del dominio che è «immanente al codice genetico della modernità, al dispiegarsi compiuto del suo progetto di dominio razionale sulla natura e degli uomini», e la logica dell'individualità che non vuole farsi dominare⁹.

E questo può darci indicazioni sia sulla profonda trasformazione della guerra sia sulla sua ineludibilità.

Nei confronti del tema della guerra la filosofia deve tener conto della stretta interdipendenza tra l'oggetto teorico di una determinata produzione discorsiva e la realtà che ispira questa

⁸ M. Kaldor, *La violenza organizzata nell'età globale*, tr. it., Carocci, Roma, 1990, p. 11.

⁹ P. Barcellona, *Una guerra contro la democrazia*, in I. D. Mortellaro (a cura di), *Interpretazioni della guerra, politiche per la pace*, in *Quaderni dell'Istituto Gramsci Marche*, genn.-giu. 2000, p. 144.

produzione e ne è a sua volta condizionata. Modelli e schemi interpretativi e realtà si rincorrono, ma troppo spesso i primi non si modificano con la stessa rapidità della seconda, per cui, in tempi di un dinamismo incontrollabile, il rapporto tra modelli e realtà entra in corto circuito. Occorre privilegiare lo sguardo sulla realtà e sulle trasformazioni dei nessi sociali e politici che si realizzano facendo emergere nuovi elementi che devono contribuire a modificare il modello, aggiornandolo e arricchendo gli schemi interpretativi attraverso argomentazioni più aderenti alla realtà e in virtù di nuove metafore.

Innanzitutto alcuni fatti inediti, ma tra loro non estranei, sono intervenuti negli ultimi decenni: il processo di globalizzazione, realizzatosi anche per l'intervento della comunicazione virtuale, che ha comportato l'annullamento delle barriere spazio-temporali; la fine del bipolarismo, che, se ha spinto a sopravvalutare la posizione monopolare, ha anche posto in discussione la logica degli equilibri e, nel tentativo di giustificare la persistenza degli interventi in casa altrui, ha obbligato a trovare, operando passaggi contraddittori, nuove fonti di legittimazione al monopolio della forza legalmente – contrattualmente – riconosciuta. Ha obbligato a far ricorso a temi giustificativi nuovi quali, ad esempio, la difesa dei diritti umani, ideologia che, a sua volta, risente, e fortemente, della visione e della logica occidentale moderna e statocentrica. Logica che non si modifica solo facendo dei diritti umani un nuovo *ethos* mondiale, fonte di legittimazione degli stati, un principio giuridico universale e metaculturale, perché occorre chiedere come vadano intesi questi diritti umani e se effettivamente essi possano essere intesi come «il moderno tentativo di introdurre la ragione nella storia»¹⁰.

Guerra costituente e onnicentrismo

Si tratta della ragione occidentale e questo costituisce la sua grande contraddizione, e non basta ricollegarla con un più ampio concetto

¹⁰ Per A. Cassese, *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Laterza, Roma-Bari, 2004, p. 7, i diritti vanno intesi «come un nuovo *ethos*, come una importantissima precettistica umanitaria laica, priva di miti anche se ispirata dalle grandi idee delle religioni tradizionali (dell'Occidente e dell'Oriente) e rafforzata dai gagliardi apporti del pensiero filosofico occidentale. I diritti umani costituiscono il moderno tentativo di introdurre la ragione nella storia del mondo».

di umanità¹¹, concetto che fa anch'esso parte del patrimonio culturale occidentale. Ciò posto, il tema del conflitto ci pone dinanzi a problemi nuovi che non possono essere affrontati solo con i tradizionali strumenti concettuali, che pure non possono e non devono essere sottovalutati. Le categorie del passato non possono esaurire una riflessione sui fenomeni storici, anche se fanno parte degli stessi fenomeni.

Se pure non esistono, allo stato attuale, «strumenti teorico-concettuali» che possano farci comprendere le «nuove» guerre, la logica che presiede agli atti attuali di guerra resta sempre quella della volontà di potenza. Questa guerra, da un lato, rimane guerra statocentrica, dal cui punto di vista le guerre che sono state chiamate di globalizzazione «mirano alla stabilizzazione politica e al controllo di regioni particolarmente “instabili” secondo la valutazione e l'interesse strategico in quelle regioni dei paesi che guidano lo sviluppo»¹².

Ma, dall'altro lato, gli stati hanno difficoltà a combattere la guerra che può essere scatenata da ogni dove, e non solo sul piano terroristico o sul piano finanziario, e per la quale non c'è appello che tenga alla visione occidentale dei diritti umani.

È proprio la globalizzazione, per i nessi d'interdipendenza che realizza, o dai quali è realizzata, a obbligare a tener conto del pluralismo della complessità che non consente il ricorso all'idea tradizionale di ordine.

Si è parlato di guerra costituente, ma la logica della guerra costituente, cioè di quella guerra che tende a «strutturare non solo nuovi equilibri ma anche un nuovo universo simbolico», diventa, contraddizione in termini, a causa della sua potenza annientatrice, guerra contro l'umanità e guerra contro «la democrazia, le

¹¹ Penso a quanto ricorda Huntington, ad esempio, il quale, con riferimento allo scontro di civiltà tra Occidente e Islam, dice: «I conflitti tra Occidente e Islam, dunque, non toccano tanto i problemi territoriali, quanto più ampi temi di confronto tra civiltà come, ad esempio, la proliferazione delle armi, i diritti umani, democrazia, migrazione, terrorismo islamista e interventismo occidentale». S. P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale. Il futuro geopolitico del pianeta*, tr. it. Garzanti, Milano, 2000, p. 310. Su questo punto cfr. C. Corradetti (a cura di), *Philosophical Dimensions of Human Rights. Social Contemporary Views*, London-New York, 2012, che raccoglie una serie di saggi che realizzano una svolta epocale sul modo di intendere i diritti umani.

¹² G. Cotturri, *Guerre di globalizzazione*, in G. Cotturri (a cura di), *Guerra e individuo*, Franco Angeli, Milano, 1999, p. 20.

sue forme, i suoi istituti, come sono regolati e garantiti nei nostri ordinamenti giuridici nazionali e internazionali»¹³, soprattutto come sono teorizzati sulla base di una coerenza interna del principio che non consente l'imposizione di visioni e condizioni di vita in nome della difesa dei diritti, e richiamando ideologicamente lo *ius in bello* scaturito da una logica di equilibri statuali lontana dalla logica che presiede il conflitto con armi distruttive, oltre che dalla logica che presiede al riconoscimento dei diritti umani.

Su un piano generale, si tratta di realizzare un approdo a concezioni che, facendo leva su una comune appartenenza all'umanità¹⁴, non dimentichi la specificità dei contesti culturali che dettano i principi costitutivi di ogni ordinamento giuridico. Si tratta di contesti culturali che vanno riconosciuti e interpretati nella loro realtà storica, perché è evidente la contraddizione insita nel voler *imporre* una visione basata sull'idea di *libertà e auto-decisione*. Proprio questa intima contraddizione legittima i nuovi gruppi che chiedono il riconoscimento della loro stessa soggettività costituente al di fuori del tradizionale ordine internazionale, – per il suo stesso nome legato alle nazioni –, nuovi soggetti che traggono la loro forza proprio nel non avere alle spalle una tradizione statale, ma una molteplicità di tradizioni in cui si giustappongono e si intrecciano etnie, tribalismo e nomadismo.

Si realizza oggi un onnicentrismo contro cui combatte la logica monopolare di potenza, un onnicentrismo in funzione del quale sia l'ordine interno che quello internazionale e transnazionale si presentano come ordini giuridici aperti, in cui entrano sia nuovi soggetti sia inedite modalità di presenza e di partecipazione politica che modificano i rapporti di forza e di potere, modificando e complicando anche le coordinate della guerra¹⁵.

¹³ P. Barcellona, *Una guerra contro la democrazia*, cit. pp. 141-149.

¹⁴ G. Cotturri, *Guerre di globalizzazione*, cit., p. 25.

¹⁵ Questo onnicentrismo trova riscontro nelle nuove forme di logica che hanno affiancato alla certezza della razionalità occidentale la categoria della possibilità imponendo di procedere con un'intelligenza che non si fermi a logiche parziali barattate per universali. Cito solo la logica fluttuante, quella modale, la logica epistemica, quella non monotona. Si tratta di logiche anch'esse parziali che tendono a evidenziare la complessità spingendo a superare ogni visione unilaterale e a riflettere sulla penetrabilità reciproca tra culture diverse e tra mondi diversi. Ridimensionano generalmente il rapporto di causalità e accentuano il momento dinamico su quello statico. Tutto è differente e unico contemporaneamente.

Per riprendere la metafora dei viandanti, l'intervento continuo di nuovi soggetti rende difficile ogni strategia di difesa e rende anche sovrabbondante ogni strategia di offesa, dal momento che i soggetti possono venire da ogni dove e disporre di strumenti imprevedibili. Ne discende che il problema non è più quello di un attacco massimo, che pure continua a esistere e che anzi si realizza su larga scala, ma di una molteplicità di colpi e interventi che possono venire da ogni dove, ma che sono anche assolutamente imprevedibili sia nei tempi che nei mezzi e negli obiettivi.

La trasformazione che ha toccato l'eterno fenomeno della guerra negli ultimi anni non può che modificare, arricchendola di nuovi aspetti, l'immagine varia ma, per certi aspetti, consolidata della guerra, spingendo ad articolarla in relazione al costituirsi di nuovi rapporti di forza e di nuovi strumenti su cui la forza può contare.

Indubbiamente modelli e definizioni devono seguire la trasformazione storica cui la loro realtà di riferimento va incontro, ma incidono anche fortemente sulla loro realtà di riferimento, rendendo l'immagine creata troppo spesso determinante, almeno fino a quando la frattura tra immagine e realtà non diventa macroscopica.

I soggetti e lo strumentario di guerra

Ciò posto occorre fare alcune osservazioni. Innanzitutto, sui nuovi soggetti che intervengono nei rapporti nazionali e internazionali che si affiancano a uno Stato che continua a ritenersi legittimo detentore del monopolio della forza. Secondariamente, occorre riflettere su un concetto di forza legato a uno strumentario di guerra complesso che modifica il rapporto di forze, toccando in maniera del tutto nuovo la territorialità e l'immaterialità.

La natura intrinseca della guerra sembrerebbe sfuggire a quello che nel mondo occidentale moderno era stato il suo luogo elettivo, vale a dire il rapporto tra stati e sembrerebbe che non si possano più considerare gli stati come i soli soggetti operanti nella dinamica della guerra e della pace, oltre che nella dinamica dei rapporti internazionali in relazione a quelle decisioni che riguardano tutta l'umanità. E nel momento in cui si presentano sulla scena della guerra soggetti ed entità diversi dagli stati, siano essi quelle

unità minime che possiamo considerare le persone¹⁶, o soggetti collettivi più ampi, si perdono però anche alcune conquiste della modernità.

Nel progetto della modernità questo monopolio legale della guerra, riconosciuto allo Stato, aveva reso possibile un tentativo, per quanto imperfetto, di una sua regolamentazione, che in qualche modo ha retto fino alla Seconda guerra mondiale, cioè fino al potenziamento e mutamento degli strumenti bellici che hanno richiesto una pausa di riflessione, un periodo intermedio nel quale la paura reciproca ha giocato, anche se prevalentemente nelle grandi aree dell'Occidente, un ruolo pacificatore.

La forza dipende dallo strumentario a disposizione dei soggetti politici. L'analisi del contemporaneo ci spinge a riflettere proprio su questo punto, su questo strumentario che i viandanti sulla via della guerra e della pace possiedono e che è tale da renderli tutti in grado di annientare l'altro o, comunque, di sferrare colpi mortali all'altro, sia esso singolo o carovana (cioè Stato o insieme di stati, o anche aggregazioni trasversali). Oggi le affermazioni hobbesiane sull'eguaglianza tornano utili proprio in relazione ai rapporti di forza e alla possibilità che i viandanti sulla strada della guerra, anche quelli apparentemente più deboli, hanno di primeggiare grazie agli strumenti di cui possono dotarsi.

Il conflitto e la guerra non hanno possibilità di essere regolamentati e generano nuove forme di violenza e ribellione e, quindi, nuove forme rivoluzionarie che è difficile schematizzare.

La paura e la guerra

Riprenderei a questo punto alcune suggestioni che provengono dalla storia della riflessione sulla guerra per calarle nella realtà odierna. Le guerre del nostro mondo contemporaneo sono, dunque, guerre di nuovo tipo, guerre post-moderne, è stato detto, intendendo per "guerra post-moderna"

l'insieme degli avvenimenti bellici in senso lato (guerre mondiali, guerre a scacchiere limitato, guerre civili, conflitti etnici ed interetnici, guerriglia, etc.) che hanno caratterizzato il XX secolo. Avvenimenti

¹⁶ L. Bonanate, *La guerra*, Laterza, Roma-Bari, 1991, p. 84.

che mutano radicalmente gli scenari umani, strategici e tecnologici in cui veniva agita la guerra “moderna”¹⁷.

Il progetto della modernità continua in qualche modo ad agire in una duplice direzione che rimane, tuttavia, di approfondimento della linea moderna statalista. Ma, contemporaneamente, e in opposizione a questa linea, si è realizzato un processo dal basso che tende a modificare il progetto della modernità. Certamente soccorrono le riflessioni hobbesiane che mostrano ancora una loro attualità ed esprimono una saggezza politica che andrebbe riconsiderata con attenzione alle situazioni attuali. È ancora valida la tesi che individua nella paura il motivo dell’instaurazione della pace definita in modo negativo quale assenza di guerra ossia quale assenza “del timore della guerra”. Ma, come diceva Platone, pace è nome, la realtà delle cose è la guerra. Eppure, il nome ha una sua forza simbolica e una sua valenza che, soprattutto in era di civiltà dell’immagine, acquista una sua consistenza imprevista.

Diceva Bobbio:

Se anche tutti i contadini del mondo si riunissero per far piovere, la pioggia, qualora cadesse non dipenderebbe dalle loro invocazioni. Non ho dubbi, invece, che, se tutti i cittadini del mondo partecipassero a una marcia della pace, la guerra sarebbe destinata a scomparire dalla faccia della terra¹⁸.

Metteva in evidenza l’importanza della comunicazione, tema che oggi si approfondisce con l’intervento della comunicazione virtuale, che ha annullato le barriere spaziali e temporali, e se ha dato visibilità ai sostenitori della pace ha anche dato forza e strumenti ai sostenitori della guerra.

Hobbes, Kelsen, Hayek, Bobbio, per citarne solo alcuni, concordano tutti sul tema della paura che è strettamente collegato allo stru-

¹⁷ C. Bonvecchio, *Il simbolico e la guerra post-moderna*, in Id. (a cura di), *Il nuovo volto di Ares o il simbolico nella guerra post-moderna. Profili di simbolica politico-giuridica*, Cedam, Padova, 1999, p. 62. Il termine di guerra post-moderna è usato da molti autori. Ricordo M. Duffield, *Postmodern Conflict: Warlords Postadjustment States and Private Protection*, in *Journal of Civil Wars*, aprile 1998; M. Ignatieff, *The Warrior's Honor Ethnic War and the Modern Conscience*, Penguin, Londra, 1998; Ch. Hables Gray, *Post-Modern War. The New Politics of Conflicts*, Londra, 1997, il quale parla anche delle guerre virtuali.

¹⁸ N. Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, cit., p. XVI.

mentario bellico che si possiede e che si confronta con altri strumentari, per cui la paura della guerra potrebbe non essere più foriera di pace, se si pensa che lo strumentario di guerra rende tutti potenzialmente uguali e che lo stesso istinto di conservazione (*conatus sese conservandi*) non sembra essere principio universalizzabile.

Come accennato, l'analogia con la situazione studiata da Hobbes è accattivante anche per quella notazione che tocca il tema dell'egualianza. Oggi le affermazioni hobbesiane tornano utili proprio in relazione ai rapporti di forza e alla possibilità che i viandanti sulla strada della guerra, anche quelli apparentemente più deboli, hanno di primeggiare grazie agli strumenti di cui possono dotarsi.

Inoltre, se facciamo riferimento al modello hobbesiano dobbiamo chiederci quale sia il ruolo della sopravvivenza nelle decisioni dei singoli e dell'individuo Stato. Proprio quelle espressioni hobbesiane, fondate sull'egoismo beninteso, denunciano una logica e una psicologia che viene messa in discussione dal confronto con altre logiche e psicologie – diciamo ideologie? – che questo rispetto per la vita, propria, degli altri e delle istituzioni stesse, non hanno. Si tratta di due aspetti che modificano la ricaduta della stessa paura sulla definizione della guerra.

Le due alternative su cui si discuteva negli anni Novanta, relative alla possibilità che si realizzasse un impero o che prendesse vita un pluralismo geopolitico sottratto alla logica statocentrica, hanno oggi mostrato i loro limiti. Piuttosto occorre riflettere sull'onnicentrismo e quindi sulla necessità, ma anche difficoltà, di coniugare organizzazione e libertà. Eterno problema su cui si è retta la logica del dominio e quindi della guerra, e su cui ha sempre fatto leva l'astuzia del potere che ha retto il vecchio ordine. La globalizzazione obbliga a tener conto del pluralismo e della complessità che non consentono il ricorso a un'idea tradizionale di ordine imposto secondo uno schema universale. I processi della storia sono lunghi e sono anche determinati dalle forme di comunicazione e dagli strumenti di cui dispongono i soggetti che entrano nel gioco delle forze e dei poteri. Almeno due gli aspetti da non trascurare, l'eterno rapporto tra conflitto, quindi guerra, e tecnica, e il rapporto di entrambi con le forme comunicative. Soprattutto quest'ultimo, stante la trasformazione delle forme dialogiche, contribuisce a ridimensionare la convinzione che là dove cessa il dialogo comincia la guerra.

Dalla guerra delle fazioni al confronto tra i partiti. Presupposti della stasiologia di Maurice Duverger

di *Luca Mencacci*

Introduzione

Per comprendere il nesso tra virtù politica e guerra civile, sembra utile ricordare il celebre mito della distribuzione dei doni degli dèi agli umani e della conseguente nascita della città, paradigma monumentale e istituzionale della civiltà greca, contenuto nel dialogo *Protagora* di Platone.

Non appena tutte le stirpi mortali vennero alla luce, Protagora ricorda come gli dèi ordinassero a Prometeo ed Epimeteo di distribuire con misura e in modo opportuno a ciascuno le facoltà naturali che avrebbero dovuto garantire loro la sopravvivenza. Quest'ultimo si incaricò personalmente di effettuare la distribuzione, ma una volta arrivato all'uomo si accorse di aver esaurito i doni a sua disposizione.

Il genere umano era rimasto dunque senza mezzi, e lui non sapeva cosa fare. In quel momento giunse Prometeo per controllare la distribuzione, e vide gli altri esseri viventi forniti di tutto il necessario, mentre l'uomo era nudo, scalzo, privo di giaciglio e di armi. Intanto era giunto il giorno fatale, in cui anche l'uomo doveva venire alla luce. Allora Prometeo, non sapendo quale mezzo di salvezza procurare all'uomo, rubò a Efesto e ad Atena la perizia tecnica, insieme al fuoco – infatti era impossibile per chiunque ottenerla o usarla senza fuoco – e li donò all'uomo. All'uomo fu concessa in tal modo la perizia tecnica necessaria per la vita, ma non la virtù politica. Questa si trovava presso Zeus, e a Prometeo non era più possibile accedere all'Acropoli, la dimora di Zeus, protetta da temibili guardie. Entrò allora di nascosto nella casa comune di Atena ed Efesto, dove i due lavoravano insieme. Rubò quindi la scienza del fuoco di Efesto e la

perizia tecnica di Atena e le donò all'uomo. Da questo dono derivò all'uomo abbondanza di risorse per la vita, ma, come si narra, in seguito la pena del furto colpì Prometeo, per colpa di Epimeteo. Allorché l'uomo divenne partecipe della sorte divina, in primo luogo, per la parentela con gli dei, unico fra gli esseri viventi, cominciò a credere in loro, e innalzò altari e statue di dei. Poi subito, attraverso la tecnica, articolò la voce con parole, e inventò case, vestiti, calzari, giacigli e l'agricoltura. Con questi mezzi in origine gli uomini vivevano sparsi qua e là, non c'erano città; perciò, erano preda di animali selvatici, essendo in tutto più deboli di loro. La perizia pratica era di aiuto sufficiente per procurarsi il cibo, ma era inadeguata alla lotta contro le belve (infatti gli uomini non possedevano ancora l'arte politica, che comprende anche quella bellica). Cercarono allora di unirsi e di salvarsi costruendo città; ogni volta che stavano insieme, però, commettevano ingiustizie gli uni contro gli altri, non conoscendo ancora la politica; perciò, disperdendosi di nuovo, morivano¹⁹.

Appare allora evidente come sin dalle sue origini la riflessione politologica aveva focalizzato, nell'armonia interna, la condizione indispensabile della sopravvivenza della città. Nel *Protagora* di Platone si racconta infatti che l'assenza delle virtù politiche determina negli uomini quella incapacità di vivere insieme. Il possesso della perizia tecnica consente loro di costruire l'architettura monumentale di una città e, per analogia, di determinare anche quella istituzionale, ma non poteva alimentare la nascita di quelle virtù politiche alla base della convivenza umana.

«Una discordia intestina è tanto peggiore di una guerra condotta con unità di intenti di quanto la guerra sia peggiore della pace»²⁰. Poteva stigmatizzare allora Erodoto, consapevole del fatto che proprio l'assenza delle virtù politiche avrebbe determinato l'impossibilità di intraprendere quel cammino di progresso urbano peculiare della civiltà greca.

Ma il testo del *Protagora* suggerisce qualcosa di più inquietante. Gli uomini, sebbene dotati di una perizia tecnica capace di costruire città e di alimentarsi attraverso l'agricoltura, una volta abbandonata la *polis* e precipitati di nuovo nella natura selvaggia, tornano a essere facile preda delle fiere che la abitano. Il motivo risiede nel fatto che «l'arte politica [...] comprende anche quella

¹⁹ Platone, *Protagora*, 322. Per ogni citazione del dialogo si faccia riferimento a Platone, *Protagora*, a cura di M.L. Chiesara, Rizzoli, Milano, 2010, pp. 127 e ss.

²⁰ Erodoto, *Storie*, VIII, 3.

bellica» e quindi l'assenza della prima genera l'incapacità di difendersi. In questo senso il sofista di Abdera sembra anticipare il celeberrimo aforisma del generale prussiano Karl von Clausewitz «La guerra non è che la continuazione della politica con altri mezzi. La guerra non è dunque, solamente un atto politico, ma un vero strumento della politica, un seguito del procedimento politico, una sua continuazione con altri mezzi»²¹.

Non possedendo alcuna virtù politica, gli uomini non possono né abitare le città che hanno costruito né affrontare i pericoli della natura selvaggia, e rischiano così di perire. Temendo per la loro sorte, Zeus intervenne ordinando a Ermes di infondere in loro *aidos* e *dike*, il senso della misura, ovvero il sentimento del pudore e della vergogna che si prova di fronte agli altri quando si trasgrediscono le leggi comuni, e la tensione alla realizzazione della giustizia sociale, creando le premesse per la loro trasformazione in cittadini, *zooi politikoi*.

Nella consapevolezza dell'importanza di tali doni, il padre di tutti gli dèi chiese, inoltre, a Ermes di istituire una legge divina che punisse con la morte chiunque si fosse rifiutato di partecipare di un simile dono, accusato di essere *os vosos poleos*, come peste della città²². Chiunque si fosse rifiutato di confrontarsi con i propri concittadini, a partire da una base comune di condivisione, solidarietà e rispetto dei valori, ispirati a una superiore giustizia sociale, doveva essere considerato quale fonte della più pericolosa delle malattie, la discordia, e, quindi, essere ucciso per volere divino.

La *stasis*, così descritta, diventa, pertanto, un concetto da rimuovere dalla storia, «da Solone a Eschilo una piaga profonda al fianco della città»²³, da consegnare all'oblio della memoria.

Da allora, salvo alcuni anatemi politici e poche descrizioni, tese più che altro a distinguerla dalla *pólemos*²⁴, della *stasis*,

²¹ K. Von Clausewitz, *Della Guerra*, Mondadori, Milano, 1970.

²² Platone, *Protagora*, 323.

²³ N. Loraux, *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, Neri Pozza, Vicenza, 2006, p. 73.

²⁴ La distinzione tra i due eventi è tracciata chiaramente nel libro V della Repubblica di Platone. «Come esistono questi due nomi, *pólemos* e *stasis*, così mi pare che esistano due entità corrispondenti a due diversi tipi di contesa. Per queste due entità io intendo la parentela e l'affinità di stirpe da una parte, l'estraneità di stirpe e di sangue dall'altra. All'inimicizia fra parenti è stato dato il nome di *stasis*, a quella fra stranieri il nome di *pólemos*. [...] Io sostengo che la razza greca è parente e affine a se stessa, ma estranea per sangue e per stirpe a quella barbarica. [...]

come oggetto di riflessione politologica, si è persa sostanzialmente traccia. Del resto, «che una dottrina della guerra civile manchi oggi del tutto è generalmente ammesso, senza che questa lacuna sembri preoccupare troppo giuristi e politologi»²⁵.

La lettura classica della stasis

L'analisi della *stasis* sembra soffrire di un curioso paradosso: tanto questa viene analizzata da un punto di vista storiografico quanto invece sembra essere sottovalutata, se non persino rimossa da quella politologica. Le motivazioni di una tale lacuna epistemologica devono probabilmente essere ricercate nell'impostazione riduzionistica che affliggeva la lettura del fenomeno, svolta dagli stessi autori greci, in particolare dagli storiografi, quali Erodoto, Senofonte e Tuciddide²⁶.

Le opere di tali autori sembrano infatti accomunate dal curioso espediente di ricondurre le guerre civili, pur cruenti e devastanti di cui sono stati testimoni

sempre e comunque in termini di pura lotta per il potere fra democratici e oligarchici o tra filoateniesi e filospartani, come se la forma di governo o la scelta di campo in politica estera costituissero degli obiettivi da perseguire di per sé e non, almeno nella maggior parte dei casi, degli strumenti da usare per conseguire altri fini²⁷.

Pertanto, quando i Greci combattono contro i barbari e i barbari contro i Greci, diremo che si fanno guerra e sono nemici per natura, e a questa inimicizia va dato il nome di *polemos*; ma quando una cosa del genere avviene tra Greci, cioè tra uomini amici per natura, diremo che in tale circostanza la Grecia è ammalata e agitata da lotte intestine, e a questa inimicizia va dato il nome di *stasis*». (Platone, *La Repubblica*, Libro V, 470, M. Vegetti (trad. e a cura di), Vol. IV, Bibliopolis, Napoli, 2005.). Sul tema la letteratura è davvero vasta. Qui basti D. Taranto, *Il pensiero politico e i volti del male. Dalla "stasis" al totalitarismo*, Franco Angeli, Milano, 2014; C. Bearzot, *Stasis e Polemos nel 404*, in Aa. Vv., *Il pensiero della guerra nel mondo antico*, M. Sordi (a cura di), Vita&Pensiero, Milano, 2001.

²⁵ G. Agamben, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, Bollati Boringhieri, Torino, 2015 p. 9. Sul tema si veda soprattutto R. Schnur, *Revolution und Weltbürgerkrieg. Studien zur Ouverture nach 1789*, Duncker & Humblot, Berlin 1983, trad. it. *Rivoluzione e guerra civile*, P.P. Portinaro (a cura di), Giuffrè, Milano, 1989.

²⁶ Erodoto, *Storie*, VIII, 3, L. Annibaletto (a cura di), Mondadori, Milano, 2007. Senofonte, *Elleniche*, II, 4, 19 e ss., M. Ceva (a cura di), Mondadori, Milano, 1996. Tuciddide, *La guerra del Peloponneso*, III, 70, trad. di F. Ferrari, note di G.D. Rocchi, BUR, Milano, 1985.

²⁷ M. Moggi, 'Stasis', 'prodosia' e 'polemos' in Tuciddide, pp. 41-72, in M. Sordi, *Fa-*

Nel tempo, l'analisi politologica ha preferito appiattirsi sulle esigenze della ricostruzione storiografica, sottovalutando i rischi della eccessiva semplificazione della lettura del fenomeno, che finisce con il sostanzarsi nel protagonismo distruttivo delle varie fazioni al fine di stringere, con uno dei due grandi contendenti, Atene e Sparta, un'alleanza che fosse risolutiva del conflitto interno alla stessa *polis*.

Quando vi erano delle discordie, ogni volta era possibile ai capi dei democratici chiamare gli Ateniesi e agli oligarchi i Lacedemoni. Ricorda infatti Tucidide:

In tempo di pace non avrebbero avuto il pretesto e non avrebbero osato chiamarli, ma quando le due parti erano in guerra e ciascuna aveva a sua disposizione un'alleanza per danneggiare gli avversari e per aumentare allo stesso tempo la sua forza, facilmente si otteneva che fossero inviate truppe in aiuto di coloro che volevano effettuare qualche mutamento politico²⁸.

Una simile impostazione, del resto, viene adottata per leggere il fenomeno delle lotte civili tra guelfi e ghibellini che hanno angosciato la penisola italiana nel Basso Medioevo, laddove, evidentemente, il Papato e l'Impero prendono il posto di Atene e Sparta.

In tal senso, la chiosa esplicativa con la quale Machiavelli liquida il fenomeno, appare, chiaramente, significativa dell'arretamento del protagonismo storico e della diminuzione della rilevanza politologica, che il circolo vizioso della discordia cittadina e della lotta intestina comporta:

Le inimicizie di Firenze furono sempre con sette, e perciò furono sempre dannose; né stette mai una setta vincitrice unita, se non tanto quanto la setta inimica era viva; ma come la vinta era spenta, non avendo quella che regnava più paura che la ritenesse né ordine infra sé che la frenasse, la si ridivideva²⁹.

zioni e congiure nel mondo antico, Vita&Pensiero, Milano, 1999, pag. 54. Da segnalare l'opinione contraria dello storico britannico Andrew Lintott che sminuisce il fattore esterno come innesco di una guerra civile ed esalta il protagonismo esclusivo dell'aristocrazia, risolvendo la *Stasis* a un conflitto tra oligarchie interne alla polis. A.W. Lintott, *Violence, Civil Strife and Revolution in the Classical City*, Cromm Helm, London & Camberra, 1982.

²⁸ Tucidide, *Le Storie III*, 82, G. Donini (a cura di), UTET, Torino, 1982, p. 539.

²⁹ N. Machiavelli, *Le Istorie fiorentine*, VII, 1, A. Montevecchi, (a cura di), UTET, Torino, 2007.

Date queste premesse, non sembra essere più così singolare la superficialità epistemologica nei confronti della *stasis*, da parte di un'analisi politologica che pare aver accettato e metabolizzato tutti i limiti di una impostazione storiografica dei termini della questione.

Peraltro, a ben vedere, sembrerebbero esistere anche altri motivi, questi di natura squisitamente politica per i quali la questione potrebbe dirsi risolta. Esaminiamoli in ordine che potrebbe essere definito, in questa sede e comunque con un certo senso, cronologico.

Il Leviatano e la città

Il primo motivo, volto a sostenere la plausibilità di una tale rimozione, risiede nelle caratteristiche che dovrebbe avere il rapporto che lega sovranità e potere, nella lunga stagione politica introdotta dal pensiero di Thomas Hobbes.

È proprio la famigerata immagine del mostro biblico torreggiante sulla città a suggerire l'ipotesi che tanto della *stasis*, quanto di una sua analisi, sia il cittadino che lo studioso possano farne a meno. Un'immagine che riempie il frontespizio, legandosi al testo in una misura tale da andare oltre il mero valore simbolico o descrittivo.

Del resto, suggerisce Horst Bredekamp, nel suo *Thomas Hobbes Der Leviathan. Das Urbild des modernen states und seine gegenbilder 1651-2001*, che il filosofo tedesco non avesse voluto semplicemente illustrare la sua opera, cercando un'immagine capace di combinare gli attributi mitologici della bestia biblica con le esuberanti prerogative di quell'uomo artificiale, ma, soprattutto, che lui stesso non fosse capace «di pensare lo Stato moderno, senza farsene un'immagine». La complessità della costruzione necessitava di un'immagine mentale, capace di colmare «il vuoto tra rappresentante e rappresentato e [provvedesse] con ciò a eliminare il difetto simbolico del Leviatano in base al quale, nonostante esso sia un corpo, non è come tale rappresentabile»³⁰.

In questo senso il frontespizio disegnato da Abraham Bosse non è solo un *topos* culturale destinato a rendere riconoscibile l'idea

³⁰ S. Rodeschini, *Leviathan and its Pictures. Review of Horst Bredekamp, Thomas Hobbes der Leviathan. Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder (1651-2001)*, Berlin, Akademie, 2006, in "Governare la paura. A Journal of Interdisciplinary Studies", 2008, p. 1.

e a fissarla presso l'immaginario collettivo, ma diventa parte integrante del successivo testo scritto, quale compendio critico, capace di elevare l'atto iconico a quello linguistico. Sin dall'inizio, grazie al magnetismo dell'immagine mostruosa, lo sguardo e la lettura del destinatario dell'opera, sebbene possano essere sempre distinguibili, ben difficilmente potranno essere separati³¹.

Non è certo questa la sede per ripercorrere le diverse interpretazioni che sono state date alle numerose figure che compongono il disegno, ma, tuttavia, agli scopi del presente scritto, si impone la sottolineatura di un particolare, apparentemente secondario: la città sulla quale troneggia il mostro artificiale è sostanzialmente deserta. La città, che con le sue passioni commerciali e le tensioni culturali tende alla eterogeneità culturale, diventa rischiosa fonte di divisioni e quindi appare necessario, anche visivamente nell'immagine, che essa si svuoti³².

Anche nel frontespizio *De cive* si può assistere a una sintesi visiva dei cardini della riflessione politologica. In particolare, nel grande drappo a forma di anfora posto tra la rappresentazione tra l'anarchia della libertà dello stato di natura e la compostezza dell'*imperium* della vita civile, proprio sotto il titolo dell'opera, si legge una citazione biblica tratta dai Proverbi: *Per me Reges regnant et legum conditores iusta decernunt*³³. Trattasi del versetto centrale di una terna che, in modo estremamente significativo, pretende di delineare gli attributi divini di quel Leviatano, che sarà chiamato nella storia a interrompere l'eterno ripetersi del ciclo della violenza, per inaugurare finalmente il tempo della pace.

Un tempo che sorge artificiosamente, solo quando tutti i cittadini decidono di cercare rifugio nel corpo di quel mostro che li può proteggere.

³¹ Sul tema confronta H. Bredekamp *Immagini che ci guardano. Teoria dell'atto iconico*, Raffaello Cortina, Milano, 2015; E. De Vito, *L'immagine occidentale*, Quodlibet, Macerata, 2015.

³² In tal senso si confrontino il dialogo tra Glaucone e Socrate sulla città dei porci e la città opulenta (Platone. *La Repubblica* 369d-374c.) e il passaggio, particolarmente insistito quanto estremamente critico sulla *die grosse stadt* in Nietzsche nel paragrafo intitolato *Del passare oltre* in *Così parlò Zarathustra*.

³³ «A me appartiene il consiglio e il buon senso, io sono l'intelligenza, a me appartiene la potenza. 15 Per mezzo mio regnano i re e i magistrati emettono giusti decreti; 16 per mezzo mio i capi comandano e i grandi governano con giustizia». (Proverbi 8, 14, *La Sacra Bibbia*, edz. CEI).

È così possibile leggere il frontespizio [del Leviatano] non solo come la rappresentazione dello Stato ma, soprattutto, come l'atto della sua continua fondazione. Se si pone attenzione all'immagine del frontespizio si nota, infatti, che la città e gli accampamenti che si trovano adagiati al cospetto del mostro sono vuoti, perché tutti i cittadini sono chiamati all'atto di istituzione dell'autorità che gli consentirà di vivere in pace e che gli imporrà di abbandonare, almeno parzialmente, le loro occupazioni private. In questo modo, appare chiaro che il dominio, che il Leviatano impone sulla dimensione dell'eterno conflitto tra gli uomini, non avviene una volta per tutte, ma è un atto che si ripete continuamente e necessariamente, proprio sulla scorta del fatto che gli uomini avranno in eterno la vocazione a farsi la guerra³⁴.

Per questa via, si può insinuare come l'immagine del Leviatano non declini solo la rappresentazione della mostruosa divinità, capace di intervenire sull'eterno corso delle cose naturali, stabilendo, una volta per tutte, come nuovo punto fermo della storia, un originale ordine di pace; ma, attraverso la solidità della sua costituzione del colosso, nell'evidente duplice significato, sia fisico che giuridico, possa anche esprimere quella tensione dinamica³⁵, necessaria all'esercizio effettivo del potere e, quindi, la capacità di intervenire nei momenti di grave incertezza politica e sociale e addirittura di crisi della stessa sovranità. Che per Thomas Hobbes potevano essere le successioni dei regnanti e per i contemporanei, invece, *mutatis mutandis*, i momenti elettorali.

Per superare tali momenti, appunto, diventa determinante che la compattezza degli anelli della corazza o delle squame della pelle del drago³⁶, che dir si voglia, sia priva di smagliature e, per questo, c'è bisogno che la città si svuoti e tutti i cittadini si stringano al mostro a paradossale garanzia della sua persistenza.

A ben guardare, però, la città non appare completamente vuota. Alcune figurine si mostrano in modo, invero, enigmatico e provocatorio allo sguardo attento del lettore: sono alcune guardie armate e due medici.

³⁴ S. Rodeschini, cit., 2008, p. 14.

³⁵ In questo senso può apparire suggestivo il recupero del vocabolo italiano stasi, nel significato medico di interruzione della vitale circolazione del sangue, che condivide in modo ambiguo la stessa etimologia della parola greca *stasis*.

³⁶ F. Rigotti, *Lo Stato-mostro in Hobbes, Nietzsche, de Jouvenel in Il potere delle immagini. La metafora politica in prospettiva storica*, F. Rigotti, P. Schiera, W. Euchner (a cura di), il Mulino, Bologna, 1993.

Francesca Falk ha richiamato l'attenzione sul fatto che le due figurine che stanno in piedi di fronte alla cattedrale portano la caratteristica maschera a becco dei medici della peste. Il particolare era [già] stato notato da Bredekamp, che non ne aveva tratto alcuna conseguenza; Francesca Falk sottolinea invece a ragione il significato politico (o biopolitico) che i medici acquistavano durante un'epidemia: la loro presenza nell'emblema ricorda "la selezione e l'esclusione e la prosimità nell'immagine fra epidemia, sanità e sovranità"³⁷.

Non sembra, allora, neppure il caso di ricordare e approfondire l'accostamento della *stasis* al concetto di malattia nel pensiero politico greco³⁸. Basterà qui accennare al celebre passaggio della *Repubblica* nel quale Platone descrive, con cinico realismo, le cause della *metabolè politeion*, il rivolgimento costituzionale, che segna il passaggio da una forma di governo all'altra.

Come, dunque, a un corpo debole basta ricevere una piccola spinta dall'esterno per ammalarsi, e talvolta è indisposto anche senza cause esterne, così anche la città che si trova in una situazione analoga si ammala ed è in conflitto con se stessa per un futile motivo, mentre gli uni invocano l'alleanza di una città oligarchica o gli altri quella di una città democratica, e talvolta scoppia la rivolta anche senza interventi esterni³⁹.

Come Thomas Hobbes ben sa, la naturale bellicosità degli uomini rende precaria la coesione e, per questo, il rinnovo del

³⁷ F. Falk, *Eine gestische der Grenze. Wie der Liberalismus an der Grenze an seine Grenzen Kommt*, Fink, Paderborn, 2011, p. 73, in G. Agamben, cit, p. 55.

³⁸ «Nel *Sofista* è posta esplicitamente la domanda se *nosos*, malattia, e *stasis* siano la stessa cosa; e la risposta è positiva, perché la *stasis* non è altro che "la dissoluzione (*diaphthorá*) di ciò che è congenere per natura, prodotta da una qualche divergenza (*diaphorá*)" (228 a 4-8). L'equivalenza di *nosos* e *stasis* non era una scoperta platonica: Erodoto, ad esempio, parlava di Mileto che si era "ammalata" piombando in una *stasis* estrema (V, 28). Allo stesso modo in Tuciddide (IV, 61, 1) è chiara la concezione della *stasis* come una delle cause principali della dissoluzione (*phtheirein*) della città. La salute, tuttavia, era assunta da Platone quale situazione ottimale, nella quale non sussistono né conflitto né opposizione. Essa è la norma, dalla quale si allontana il processo patologico, che disgrega l'unità cooperante del corpo e dell'anima, come quella tra le parti della città». In G. Cambiano, *Come nave in tempesta. Il governo della città in Platone e Aristotele*, Laterza, Roma-Bari, 2016, p. 122

³⁹ Platone, *La Repubblica*, Libro VIII, 556e, M. Vegetti (trad. e a cura di), Vol. VI, Bibliopolis, Napoli, 2005.

pactum subiectionis deve essere quotidiano, al fine di supportare dinamicamente la garanzia della pace. Nell'architettura costituzionale, che disegna la nuova città ideale, non c'è spazio per una *agorà* dove discutere e dividersi, l'un contro l'altro armati, né tanto meno un libero accesso per invocare l'intervento di un alleato.

Che la peste della discordia provenga dall'esterno o si alimenti dall'interno, poco importa. Quello che più rileva, per il filosofo britannico, è che la città, nei momenti più importanti e decisivi, quelli delle crisi socioeconomiche o quelli della successione del potere, sia sorvegliata da guardie armate e anche, ma potremmo dire soprattutto, da medici.

L'avvento della rivoluzione

Se queste premesse possono essere ritenute accettabili, diventa più semplice comprendere come nell'orizzonte politico dell'era moderna la *stasis* abbia dovuto cedere il posto alla rivoluzione. Sia nella realtà dei fatti come nell'analisi politologica, evidentemente.

Il vincolo negoziale caratteristico dell'era inaugurata dal *pactum subiectionis* non ammette, continue, disordinate e conflittuali revisioni delle clausole relative all'architettura costituzionale o all'ordine sociale, ma solo un'eventuale riscrittura dell'intero contratto. Una riscrittura radicale, quanto violenta. Prima dell'edificazione del Leviatano, la società politica poteva muoversi in un orizzonte temporale ciclico, dove la violenza, per quanto brutale, si manifestava solo come un corollario di quel cambiamento di potere che appariva ai commentatori, come agli stessi cittadini, del tutto fisiologico.

Del resto, non è che

il termine rivoluzione fosse sconosciuto al linguaggio politico dell'età precedente. Ma secondo l'uso degli antichi, risalente in particolare al libro V della *Politica* di Aristotele dedicato all'analisi delle varie forme di trapasso da una costituzione all'altra, il termine rivoluzione era abitualmente adoperato per indicare ogni forma di mutamento, fosse anche soltanto politico e non anche sociale, fosse anche soltanto un cambiamento dei detentori del potere e non pure della forma di governo, e la sua estensione coincideva con quella del