

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA
DIPARTIMENTO DI SCIENZE POLITICHE, GIURIDICHE
E STUDI INTERNAZIONALI

Corso di laurea *Triennale* in
Scienze Politiche



LA TEORIA DELLA GUERRA:
TRA GIUSTIZIA, LEGALITÀ E LEGITTIMITÀ

Relatrice: Prof.ssa MARTA FERRONATO

Laureando: ROBERTO
PIETRANTONI
matricola N. 1229726

Indice

I. CICERONE: LA PRIMA LEGALIZZAZIONE DELLA GUERRA GIUSTA.....	9
1. L'ANTITESI ALLA GUERRA CIVILE: CONDIZIONE D'ESISTENZA DEL BELLUM IUSTUM.....	10
2. LA LEGALITÀ DEL BELLUM IUSTUM.....	13
3. L'EVOLUZIONE TARDO ANTICA DELLA GUERRA GIUSTA, IL BELLUM IUSTUM PER VOLUNTAS DEI.....	16
II. IL MEDIOEVO: IL NOME DI DIO SULLA SPADA	21
1. IL KATECHON COME LEGITTIMAZIONE SACRA DELLA GUERRA IN EUROPA	22
2. IL MONDO ISLAMICO E IL JIHAD.....	27
III. UGO GROZIO E IL DIRITTO NATURALE DELLA GUERRA.....	35
1. IL DIRITTO NATURALE, DIVINO, POSITIVO E DELLE GENTI	36
2. IL NUCLEO FONDAMENTALE DELLA GUERRA GIUSTA: “LA TUTELA DELLA VITA”	39
3. QUANDO LA GUERRA NON PUÒ ESSERE GIUSTA.....	46
4. LE CAUSE DELLA GUERRA GIUSTA E CHI PUÒ PARTECIPARE	48
IV. IL NOVECENTO, LA TECNICA, LA GUERRA GIUSTA	51
1. LA NUOVA GUERRA.....	52
2. L'OSTILITÀ <i>SCHMITTIANA</i> : LA SUPERIORITÀ TECNICA COME “ <i>JUSTA CAUSA</i> ” 57	
3. IL NEMICO INGIUSTO: IL PARTIGIANO	65
4. L'ARMA ATOMICA COME EMPASSE: L'IMPOSSIBILITÀ DELLA GUERRA GIUSTA	68
CONCLUSIONI	75
BIBLIOGRAFIA	81
SITOGRAFIA.....	83

INTRODUZIONE

Il 24 Febbraio 2022 i primi reparti militari russi valicano il confine con l'Ucraina. Assume rilievo il fatto che da parte del presidente della federazione russa Vladimir Putin, questo conflitto non venga definito come una guerra bensì “un'operazione militare speciale”¹. Non ha da essere palesata nella sua natura. Occorrono sinonimi, altri appellativi, un termine tabù che nasconda la natura intrinseca di un conflitto armato. Eppure, si badi, la guerra dopo il 1945 non ha mai smesso di palesarsi. Dalla Corea nel 1950, a quella in Vietnam nel 1975, o la prima guerra del Golfo nel 1990, succeduta dalla seconda nel 2003: questi sono solo alcuni dei più intensi teatri e avvenimenti bellici che hanno contrassegnato la seconda metà del Ventesimo secolo, senza contare le innumerevoli guerre civili - dalla Libia, alla Siria, al Myanmar - che hanno riempito le prime due decadi del Ventunesimo secolo. La guerra dunque non ha smesso mai d'apparire nonostante i tragici avvenimenti del secondo conflitto mondiale. Sulla scia di questa tragedia storica oggi sembra inimmaginabile in Europa, ma stando alla storia essa è sempre stata un ricorrente elemento, che a più riprese venne giustificato. Già dai tempi antichi.

Nell'antica Grecia ebbe da sempre un ruolo rilevante, un fondamento “nazionale”, l'opera omerica denominata *Iliade*. Essa cantava infatti di eroi greci che combattevano una durissima guerra contro il popolo troiano. Del Pelide Achille, dell'astuto Ulisse, dell'autoritario Agamennone, e poi ancora di Menelao, Nestore, Diomede e soprattutto Ettore: tutto diventa esempio e modello nella storia ellenica antica. È su quella scia che poi Virgilio a sua volta scriverà l'*Eneide* riportando a Roma un mito quantomeno congruente nei suoi valori a quello greco. C'è dunque, dal principio della storia occidentale, un certo sentire lecito la guerra: dal duello di Achille contro Ettore a quello di Enea contro Turno, l'impugnare le armi assume categorie eroiche, non sbagliate, barbare, incivili. La spada diventa l'insegna della civiltà non la sua vergogna. È in questo contesto

¹ *La Russia ha invaso l'Ucraina*, in *Il Post*, 24 Febbraio 2022
<https://www.ilpost.it/2022/02/24/russia-invaso-ucraina/>

che la trattazione dell'argomento della guerra giusta incomincia. Dal mondo antico, per primo quello greco, è sempre stata presente una legittimazione della guerra. Partendo dalla realtà più arcaica, già il filosofo Eraclito vedeva nella guerra la colonna fondamentale del creato, scorgeva nel conflitto la legge più interna della natura². Nel mondo Greco inizialmente la giustizia della guerra proveniva dal mito: giusta era la guerra che ricalcava le orme degli eroi omerici, quindi per antonomasia la guerra contro i barbari. Era un'accettazione prettamente "sacrale-tradizionale" se non addirittura nazionale in quanto la *conditio sine qua non* di un conflitto giusto era la lotta contro il "non greco", come si vedrà. È nel mondo romano però che la guerra giusta rientrerà dentro una categoria giuridica. In Cicerone infatti si analizza una procedura amministrativa necessaria alla dichiarazione della guerra, che certo si connotava ancora di caratteri religiosi. La religione tuttavia non si configura come l'unico elemento legittimante, ma anzi confluisce all'interno di determinate forme legislative. La guerra nella Roma repubblicana per venire giustificata appare come un corteo militare che doveva passare sotto archi di cristallo entro cui scorreva in forma liquida la volontà degli dei. E su questa sensibilità si innesterà benissimo (vedere il paragrafo 3 del capitolo I) il Pensiero di Agostino d'Ipbona - Sant'Agostino - che ribalterà i presupposti vedendo a tratti nell'Impero tardo antico lo strumento di Dio: se prima era la legge a portare la volontà degli dei nelle sue forme, invece nella sensibilità tardo imperiale romano-cristiana il processo assume direzioni inverse ed è la legge romana ad avere le forme che Dio ha fissato per lei. In ambedue i casi la guerra appare come uno strumento legittimamente utilizzabile nelle mani di chi detiene il potere a Roma, che fossero re, o consoli, o anche imperatori. Con la vittoria definitiva del Cristianesimo sulle altre religioni in Europa, parimenti alla vittoria dell'Islam nel nord Africa e medio oriente, le religioni monoteistiche si impongono decisamente nel panorama politico-culturale del Medioevo. Tanto nel messaggio cristiano quanto in quello islamico si contengono norme utili all'esercizio della politica, ai doveri dei governanti, all'armonia della

² Cfr. Marcel Detienne, *Eraclito. Il conflitto*, in *Rai cultura-filosofia*, 9 gennaio 2019
<https://www.raicultura.it/filosofia/articoli/2019/01/Eraclito---Il-conflitto-d308c4f2-19f3-4670-a6a3-ae4a6297b757.html>

società, e non mancano certamente elementi indirizzanti verso il tema bellico. Appaiono quindi nel mondo cristiano in veste di *katechon* e nel mondo islamico nel *jiḥād* concetti utili non solo a giustificare una guerra, ma addirittura a santificarla. Nel Medioevo le guerre non sono certo state assenti. Specie quelle tra confessioni religiose, partendo per esempio dalle crociate conseguenti al *jiḥād*. Si potrebbe anche pensare che nella sensibilità europea medievale la guerra cristiana sacralizzata abbia ripreso il posto, nel tardo Medioevo, che la guerra di Troia deteneva nel mondo classico: un esempio tangente è l'opera "Gerusalemme Liberata" di Torquato Tasso, che ricalca fedelmente le forme letterarie omeriche. Ciò potrebbe indicare come l'elemento del conflitto, il clima del teatro bellico e il sapere delle armi potessero continuare ad essere un elemento centrale nella sensibilità occidentale.

Con le guerre di religione post medioevali, successive alla riforma protestante di Martin Lutero e continuate fino alla pace di Westfalia del 1648, in Europa si raggiunge un clima di violenza mai visto prima. Si stima infatti che la guerra dei Trent'anni, l'ultima grande guerra di religione durata dal 1618 fino appunto al 1648, abbia provocato in Europa addirittura 12 milioni di morti³. È in questo contesto che il celebre filosofo olandese Ugo Grozio scrive il "*De jure belli ac pacis*" (il diritto della guerra e della pace) dove procede a mantenere in vita un concetto di guerra giusta, cercando però di "smorzare" l'elemento sacralizzante della stessa identificando una sua sussistenza primaria nel "diritto naturale". Seppur poi tragga dalla cultura letteraria biblica ed evangelica importanti argomenti a favore della sua tesi della guerra giusta, l'autore olandese procede comunque a porre dei limiti e spiegare i contesti entro cui essa abbia da espletarsi, attribuendo la potestà di guerreggiare in sostanza agli organi politici sovrani. La guerra nel Seicento sguscia via dalle categorie sacre che l'avevano tenuta stretta fino a riempirla di troppo sangue, per tornare ad una posizione maggiormente politico-razionale. Questa impostazione verrà mantenuta con una certa costanza e stabilità. Certamente gli eserciti europei si combatteranno ancora, ma dopo il Trattato di Westfalia (1648) mai si arrivò ad un conflitto così disastroso come

³ Cfr. Merker, Nicolao. *La Germania : storia di una cultura da Lutero a Weimar*. 2. ed, Editori riuniti, Roma, 1993. p.93

l'ultima grande trentennale guerra di religione. Almeno per altri duecento settant'anni circa.

Nel 1914 come una slavina così potente da investire anche tutti i villaggi a valle, un nuovo conflitto si abbatte sull'Europa e travolge anche altre zone del mondo. Si assiste ad una rapida *escalation* che in pochissimo tempo porta tutte le febbricitanti nazioni europee, forti delle loro nuove conquiste industriali, sociali e coloniali, nella “prima guerra mondiale”. Eserciti di massa infervorati dai valori democratici del nazionalismo si combattono in tutta Europa – e in misura minore anche in Africa e Sud-est Asiatico – e sia nei cieli che nei mari come in terra nuovi mostri d'acciaio seminano la morte. Dal carro armato, al sottomarino, all'aereo e alla corazzata, lo sviluppo tecnologico della seconda rivoluzione industriale si declina nelle forme più tremende. La guerra del Novecento diventa totale in tutti i suoi spazi fisici e, poiché ogni risorsa dello Stato serve a mantenere in piedi uno sforzo bellico enorme, tutto diventa bersaglio. Dalla prima guerra mondiale la distinzione tra belligeranti e non belligeranti cade, e tutti diventeranno parimenti vittime della potenza distruttiva della nuova tecnologia militare. Di fronte alla capacità della guerra di diventare un unico potente strumento di massacro occorrono nuovi principi e nuove categorie per poterla continuare a definire giusta. Partendo dall'analisi del pensiero del filosofo tedesco Carl Schmitt un elemento teorico prevarrà su tutto: l'ostilità. Nel momento in cui la guerra moderna non tiene più in conto il concetto stesso di nemico combattente serve una soluzione che la legittimi a monte, non può più essere una giusta guerra ingaggiata sul “*justus hostis*”, in quanto perfino il civile inerme sarà bersaglio delle bombe scese dalle roboanti fortezze aeree, il conflitto invece deve essere cominciato per “*justa causa*” . E la giusta causa in Schmitt verrà identificata nella demonizzazione del nemico che smetterà di venire parificato all'altra parte in combattimento, per venire incarcerato nel concetto di “criminale”: essendo la popolazione nemica una moltitudine di criminali o elementi nocivi, non si necessita il distinguo tra chi combatte e chi no, ma tutti meritano la distruzione di cui la guerra novecentesca è capace. È proprio questa mentalità che porta allo sviluppo della bomba atomica. Sviluppo che rimane solo tecnologico in quanto secondo il famoso giurista italiano Norberto Bobbio, con la bomba atomica cade

ogni possibilità di legittimazione di un conflitto. Il rapporto tra distruzione possibile e senso del nemico, straripa anche dalla categoria del criminale poiché la distruzione di cui una guerra termonucleare è capace travalica ogni confine umano. È quindi dal 1945 in poi, dopo quanto accaduto in Giappone ad Hiroshima e Nagasaki, che la guerra giusta incontra un limite verticale alle sue possibilità. Il progredire della tecnologia arriva oltre quanto l'umanità può ritenere giusto in un conflitto.

Quanto si vuole dimostrare in questa trattazione è la capacità, nella storia occidentale, di trovare sempre una qualche forma di giustificazione della guerra. Dalle guerre persiane dell'antica Grecia alla seconda guerra mondiale, si è in qualche modo sempre riusciti a trovare una giustificazione per la guerra. Qualche nocciolo duro è sempre rimasto nella sensibilità umana, indipendentemente da quanto tragico diventasse un conflitto. O meglio: un nucleo profondo è rimasto fin tanto che la capacità distruttiva della guerra non è riuscita a distruggere anch'esso. E infatti, varrebbe la pena pensare, la guerra termonucleare forse non è nemmeno guerra, ma pura e semplice volontà di distruggere.

I. CICERONE: LA PRIMA LEGALIZZAZIONE DELLA GUERRA GIUSTA

La guerra è sempre stata un elemento congenito alla storia umana, e le sue radici sono identificabili globalmente. Ogni civiltà ha prodotto a suo modo delle giustificazioni della guerra. Nel mondo occidentale si trova un forte richiamo al *topos* bellico già negli albori della letteratura. La prima opera scritta a noi pervenuta è infatti l'Iliade che altro non racconta che un conflitto tra due popoli, o meglio ancora alleanze di popoli, che si carica di significati ulteriori. Il racconto omerico traccia profili di eroi, interventi divini, duelli e tinge tutta la vicenda bellica di decisi caratteri epici. La *conditio sine qua non* di qualsivoglia giustificazione di un conflitto militare ricalca infatti l'elemento profondo che contraddistingue la guerra di Ilio: il conflitto con l'altro, gli achei contro i troiani, l'Europa contro l'Asia. In questo modo si tramanderà nel mondo greco antico un modello culturale in grado poi di produrre una coerente sensibilità sul tema della guerra. Sia nel mondo greco che in quello latino la giustizia in una guerra poteva esistere solo ed esclusivamente qualora questa non fosse guerra civile, cioè una guerra che metteva contro membri della stessa patria, che essa fosse la polis o l'Urbe. La guerra per poter essere giusta doveva quanto meno non essere civile. Quando la guerra si sarebbe rivolta all'esterno allora sarebbe potuta essere giusta, dando lo spazio ma non la sostanza per avere in potenza una legittimazione. Con l'evolversi del mondo classico le modalità di giustificazione del conflitto si svilupperanno anch'esse passando da legittimazioni prettamente sacrali, come nell'impresa di Agesilao, a dei primi tentativi di legalizzazione della stessa, che si evinceranno dalla lettura di Cicerone, dalle sue opere principali, *De Re Publica*, *De Officiis* e *De Legibus*. Nel mondo romano infatti si svilupperà in epoca repubblicana una procedura, di responsabilità del ceto sacerdotale, con la quale una guerra dichiarata sarebbe stata una guerra giusta: se la dichiarazione avrebbe rispettato l'iter amministrativo previsto dallo *Ius Fetiale* allora questa sarebbe stata giusta.

1. L'antitesi alla guerra civile: condizione d'esistenza del *bellum iustum*

Il tema della guerra giusta trova le sue radici già nel fiorire della cultura ellenica, nel quinto secolo avanti Cristo, tra le guerre persiane e quella del Peloponneso. La giustificazione della guerra nasceva da un contesto mitologico sacrale, sulle orme dell'Iliade, e traeva questa in congruenza con una dicotomia arcaica ma ampiamente identitaria del mondo ellenico: il greco contro il barbaro, le libere *polis* di liberi *cittadini* contro i regni dispotici o imperi di schiavi. I greci infatti identificavano due tipi di guerra: la *στάσις* (*stasis*) ovvero guerra civile, turpe e immorale, e *πόλεμος* (*polemos*), ovvero la guerra giusta, poiché condotta contro il barbaro, lo schiavo⁴. La libertà ellenica, elemento iconico delle guerre persiane, prima definiva uno spazio entro cui collocare il mondo greco, poi forniva un parametro etico per consacrare il conflitto militare e quindi culturale contro popoli vittima di dispotismo⁵. La conseguenza principale è quindi che la guerra con gli altri popoli dotati delle medesime caratteristiche e virtù (le quali appunto erano l'elemento di distinguo tra il greco e il barbaro) ovvero di democrazia, autonomia e libertà, sarebbe stata una guerra dannosa in se stessa volta a danneggiare qualcosa che era ritenuto come fondante della cultura ellenica e intrinsecamente giusto. Se il bersaglio del *πόλεμος* era tale in quanto prima di tutto ostile ai valori civici dell'essere greco, sarebbe stato un controsenso identificare come nemico chi presentava le medesime virtù.

Questa prospettiva fu presente anche nel mondo romano repubblicano. Cicerone nelle *Catilinarie* – quattro discorsi che Cicerone tenne contro Lucio Sergio Catilina – espone platealmente un meccanismo di identificazione del nemico congruente a quello greco. Il contesto storico in cui queste orazioni si inseriscono vedono tra il 67 e il 62 a.C una Roma sull'orlo della guerra civile architettata e operata da Lucio Sergio Catilina, rappresentante della vecchia *nobilitas* il quale voleva ottenere il potere per portare a conclusione delle rivoluzionarie riforme congettrate da Lucio Cornelio Silla e successivamente stabilire una dittatura. Il tutto facendo leva sul sentimento di inquietudine che attraversava la cittadinanza

⁴ G. Daverio Rocchi *Le ragioni della concordia*, in G. Daverio Rocchi, (a cura di); *Dalla concordia dei Greci al bellum iustum dei moderni*. San Marino University Press 2013 p.44

⁵ Cfr. *Ivi* p.48

romana di quel tempo, raccogliendo tra le sue fila “ceti diseredati, elementi marginali, giovani nobili inquieti, veri e propri briganti”⁶. A questo punto l’oratore romano attua il primo distinguo. Catilina non è infatti un “*hostis*”, ovvero un nemico esterno, distinto e identificabile, bensì il capo (*dux*) di una banda di criminali (*latrones*)⁷, infatti egli era cittadino romano e stava operando le sue strategie politiche dentro le mura della città. La sua guerra non è in nessun modo considerata da Cicerone come sorta da una causa nobile o giusta, anzi il conflitto *intra moenia* è identificato come quanto di più turbe possa accadere. È la guerra del fratello contro il fratello, del figlio contro il padre, non quella del romano contro il barbaro. È una differenziazione che provoca delle conseguenze specifiche: Si produce una concettuale e importante differenza deducibile soprattutto da questo passo “*Loco ille motus, cum est ex urbe depulsus. Palam iam cum hoste, nullo impediante, bellum iustum geremus*”⁸ (dopo averlo espulso dall’Urbe ha perso la sua posizione. Apertamente ormai faremo una guerra giusta con un nemico senza che nessuno lo impedisca). Essendo fuori da Roma, Catilina non è più un nemico interno, suscettibile di un “*impium bellum ac nefarium*” (una guerra sporca e nefanda, che più avanti verrà paragonata addirittura al parricidio) ovvero di una guerra civile⁹. Fuori dalle mura la guerra diventa contro l’esterno, contro un nemico altro, contro appunto un “*hostis*”. Affinché la guerra contro Catilina possa essere dichiarata e legittimata, occorre che quest’ultimo sia inserito nella fattispecie atta a consentire l’ingaggio di una guerra giusta, occorre definire il ribelle Lucio Sergio come un nemico esterno, alla stregua del barbaro, così da poter trarre la giustificazione che il l’atto bellico in questione necessita.

Il Catilina che opera dentro le mura di Roma è criminalizzato, e serve togliergli lo status di cittadino, renderlo uno straniero, affinché il conflitto da lui generato possa essere –passivamente- giustificato. Come già accennato questo elemento è congruente a quanto accaduto nelle *poleis* greche dove empia era la guerra contro l’altro greco, giusta era quella contro il persiano, il barbaro, colui che greco

⁶ Narducci, Emanuele, *Introduzione a Cicerone*, Roma - Bari, Editori Laterza, 1992, p. 73

⁷ Loreto, Luigi. *Il bellum iustum e i suoi equivoci: Cicerone ed una componente della rappresentazione romana del Volkerrecht antico*. Jovene, 2001. p. 10

⁸ Cicerone, *Catilinarie* 2.1.1

⁹ Loreto, *Il bellum iustum e i suoi equivoci* cit p. 8

non era: e dalle parole di Cicerone nemmeno Catilina era più romano, in quanto espulso dall'urbe e rientrando nella fattispecie atta a definire il *bellum iustum*.

Non si esauriscono qui gli elementi in comune. C'è una legittimazione sacrale nella guerra con lo straniero, più difficilmente identificabile nella cultura Greca, con un rimando codificato invece in quella romana in epoca sia monarchica che repubblicana, ovvero le pratiche regolate dallo *Ius Fetiale*.

Gli Elleni traevano la legittimazione sacrale da un repertorio etnico-mitologico, tradizionale, appunto dall'Iliade. Il conflitto arcaico tra achei e troiani diventava il rituale di sacralizzazione della spedizione militare, stante a rammentare l'antica unità ellenica contro il popolo barbaro di Ilio e dei suoi alleati. Nikos Bargalias, in merito alla spedizione militare del re Agesilao nell'Asia minore volta a liberare dal dominio persiano i greci della sponda egea orientale, infatti riporta

“la spedizione iniziò facendo ricorso a tutti gli aspetti coreografici adatti a richiamare le connessioni e il segno della continuità con la storia delle origini. [...] Prima di salpare il re Agesilao celebrò un sacrificio ad Aulide, dove Agamennone aveva immolato la figlia Ifigenia per propiziarsi il buon esito della spedizione, autoproponendosi in questo modo come erede e continuatore del comandante supremo dell'esercito dei Greci”¹⁰.

Questa consacrazione mitologica aveva quindi la capacità di dare anche una giustificazione etica oltre che sacrale e nazionalistica alla guerra andando così a ricalcare i grandi momenti del mito. Il re di Sparta e i suoi alleati seguivano in Asia Minore le stesse orme di Achille, Agamennone, Menelao e Diomede sulle spiagge di Ilio. I Greci del quinto secolo avanti Cristo si inserivano in questo modo in una narrazione che ricalcava la stessa impresa che stava a fondamento della loro identità. La guerra che riesumavano inoltre non era connotata semplicemente da caratteri politici, bensì era anche carica di elementi a loro volta mitologici e di interventi divini. La guerra di Troia era una guerra carica di *epos* certamente eroica in se stessa ma giustificata e concessa dagli dei. Tutti questi elementi, ben presenti nel contesto culturale ellenico di quel tempo, non potevano

¹⁰G. Daverio Rocchi *le ragioni della concordia*, in G. Daverio Rocchi (a cura di). *Dalla concordia dei Greci*, cit, p. 49

che produrre una forte legittimazione della spedizione spartana agli occhi degli stessi greci.

Nell'antica Roma di Cicerone, seppur in diverse modalità, l'elemento sacralizzante della guerra giusta è anche qui presente. Cicerone stesso, nel libro terzo dell'opera scritta nel 54 a.C. "*De Re Publica*" - un testo di filosofia nel quale analizza il tema della giustizia nei rapporti internazionali ed interni allo stato - parla esplicitamente del *bellum iustum*. In questo trattato mostra come la facoltà e la responsabilità della conduzione della guerra era dei magistrati ma il potere di indirla e di "denunciarla" era regolata dallo *ius fetiale*, ovvero il regime giuridico di pertinenza del ceto sacerdotale: la pratica pre bellica quindi obbediva a particolari oneri religiosi¹¹. Il sacro si univa al legale producendo la legittimazione.

2. La legalità del *Bellum Iustum*

Tra il periodo monarchico romano e quello repubblicano la guerra per essere giusta doveva obbedire alle procedure della *clarigatio* e *indictio belli*. Le origini di tali procedure vengono fatte risalire da Tito Livio al re Anco Marzio, successore di Tullio Ostilio¹². Queste prassi erano regolate dal diritto feziale e il loro fine era quello di assicurare il fondamento giuridico nella dichiarazione di guerra successiva, onde appunto evitare che questa fosse poi ingiusta ed empia¹³. Il diritto feziale era materia di un collegio sacerdotale, composto da venti individui - i *fetiales* che erano appunto sacerdoti - incaricati di una cospicua serie di atti che anticipavano il cominciarsi e il concludersi di una guerra¹⁴. Aveva quindi un carattere religioso - e ciò si riprodurrà nella procedura stessa della *clarigatio* - dunque la legalità stessa della guerra aveva un fondamento sacro: obbedire alla legge voleva dire anche obbedire agli dei. La doppia legittimazione, verticale ed orizzontale, giuridico-religiosa, della giustizia della guerra è facilmente riscontrabile analizzando il procedimento che portava

¹¹ Cfr. Cicerone, *De Re publica*, 2.17.31

¹² Calore, Antonello. *Forme giuridiche del bellum iustum : corso di diritto romano - Brescia - a. a. 2003-2004*. Giuffrè, 2003. p. 44

¹³ Cfr. *Ivi* p. 28

¹⁴ *Ivi* p.58

all'inizio delle pratiche militari. Gli attori principali di questo procedimento, erano appunto i Feziali, ma uno in particolare: il *pater patratus*, scelto nel collegio sacerdotale¹⁵. Il suo compito era quello di portare “a conoscenza del popolo antagonista, per mezzo di formule orali accompagnate da gesti circoscritti, le richieste romane”¹⁶. Il sacerdote informava il popolo antagonista del diritto leso dei romani e ne esigeva la soddisfazione, questa pratica viene definita “*res repetere*”¹⁷:

“il *pater patratus* del collegio dei feziali si recava presso i confini del territorio nemico e, dopo aver pronunciato alcune formule, dichiarava a voce alta le *causae* [...] che spingevano il popolo romano a muovere guerra al popolo offensore, espletando così la *clarigatio*”¹⁸

Successivamente a questo momento di diplomazia internazionale ne subentrava uno prettamente religioso-sacrale. La missione veniva definita “*iuste pieque*” nel momento in cui il sacerdote delegato esortava a se Giove: solo di fronte agli dei quanto messo in atto dalle prescrizioni di legge diventava anche giusto¹⁹. Veniva inoltre adottata anche una garanzia: qualora la richiesta non fosse stata conforme all'ordinamento feziale, il *pater patratus* invocava su di sé una sanzione, ovvero “il proprio allontanamento dalla comunità”²⁰. Il sacerdote delegato chiamava a sé come garanzia sia il volere degli dei sia quello del suo popolo, e qualora i suoi gesti fossero stati contro tali voleri, di fronte agli dei egli sarebbe stato espulso dalla città (e rimandando all'episodio di Catilina, tale allontanamento ha caratteri molto più etici che amministrativi) e ciò diventava l'elemento centrale della procedura, garantiva la validità della stessa²¹. Il sacerdote è tanto responsabile di fronte al codice quanto davanti all'altare.

Passati trentatré giorni dal mancato adempimento di quanto richiesto in sede diplomatica, il *pater patratus* stesso procedeva alla dichiarazione di guerra. Non c'erano più spazi per una soluzione pacifica del contenzioso, il dialogo andava

¹⁵ *Ivi* p. 54

¹⁶ *Ivi* p. 52

¹⁷ *Ivi* p. 61

¹⁸ *Ivi* p. 62

¹⁹ *Ivi* p. 63

²⁰ *Ivi* p. 66

²¹ *Cfr. Ivi* p. 70

abbandonato²². Gli dei, durante la *testatio*, venivano messi a conoscenza che il popolo straniero era *iniustus*, in quanto non avevano pervenuto quanto richiesto in sede diplomatica²³. Ritorna qui l'elemento della garanzia divina: il diritto spiegava sì la condotta da assumere in sede diplomatica dal corpo sacerdotale, ma delineava anche la finestra di legittimazione sacra entro cui ci si relazionava col divino.

Successivamente a questa fase, veniva operata l' *indictio belli*. Lo stato di guerra veniva deliberato dal senato dopo essere stato messo a conoscenza dell'inadempimento dell'altro popolo, così si poteva decretare una guerra "pura e pia" (*puro pioque duello quarendas censeo*) con cui si sarebbe riparato il danno subito ad opera di quello che era ormai da ritenere un *hostis*²⁴. Il *pater patratus* andava così al confine col popolo nemico ed eseguiva una particolare formula. Avveniva il cosiddetto "*emittere hastam*" con cui il capo dei feziali scagliava in territorio nemico un giavelotto concludendo la procedura e dando così inizio al momento strettamente bellico e militare²⁵.

La dichiarazione di guerra era subordinata quindi a questa particolare procedura giuridica dove il ceto sacerdotale era protagonista. C'erano dei momenti da rispettare, delle sequenze precise, delle interazioni obbligatorie, quindi una prassi amministrativa. C'era anche la garanzia divina e soprattutto la maturazione di un consenso dall'alto richiesto per poter accedere alla pratica del conflitto. Il *bellum iustum* romano dunque doveva costruirsi legalmente, seguendo un progetto codificato nello *ius fetiale*, ma queste stesse leggi erano a loro volta religiosamente legittimate (come delineato i sacerdoti hanno il dovere di comunicare agli dei quanto sta accadendo), conferendo così alla *iustitia* della guerra romana un carattere sia legale sia sacro: la guerra era stata dichiarata in rispetto della legge e del volere divino, congruentemente a quanto richiesto dal corpus normativo feziale che imponeva l'interlocuzione tra senato e sacerdoti, ma anche con il permesso della sfera divina la quale veniva messa a conoscenza di quanto accaduto e di come il popolo non romano in questione, in quanto irrispettoso delle richieste dell'Urbe, entrava così a far parte – con l'approvazione

²² *Ivi* p.73

²³ *Ivi* p.74

²⁴ *Ivi* p.81

²⁵ *Ivi* p82

degli dei- della categoria di *hostis*. Questa dinamica si può meglio comprendere dalla riflessione sul *bellum pium* , corollario del *bellum iustum*. Come scrive Luigi Loreto:

“Risulta come, per definizione, il *bellum pium* sia quello iniziato in modo conforme alle norme religiose. L’aggettivo definisce cioè il *bellum* sul piano normativo religioso in modo speculare al modo in cui *ustum* lo definisce sul piano normativo giuridico – nella misura in cui poi i due piani sono realmente distinguibili dal momento che [...] comunque si intersecano, essendo lo *ius fetiale* parte, come *ius*, dell’ordinamento giuridico ma parimenti espressione della religione romana”²⁶

In conclusione si può quindi spiegare che la religione romana nel suo stabilire i fondamenti etici della guerra fondava anche quelli giuridici dando vita al binomio *bellum iustum piumque*. Sanciva quindi un conflitto eticamente giusto in quanto rispettoso delle norme religiose e dunque a loro volta sacre e sacralizzanti, ma innanzitutto legale poiché in possesso di un fondamento normativo codificato, esplicito poi in una prassi amministrativa specifica. Quando la legge deriva dall’Alto, la qualifica di “legale” altro non produce se non un diritto ulteriormente sacro.

3. L’evoluzione tardo antica della guerra giusta, il *bellum iustum per voluntas Dei*

Durante il tramonto dell’Impero Romano il concetto del *bellum iustum* risente in modo determinante dell’influenza cristiana, aprendo a quella che sarà poi la riflessione medievale in ambito di legittimazione della guerra. È in questo periodo, tra il 406 e il 412 dopo Cristo che quanto espresso da Cicerone nel *De Re Publica* trova nelle *Quaestiones in Heptateuchum* (facente parte delle opere dogmatiche e morali) di Aurelio Agostino d’Ippona, noto come Sant’Agostino,

²⁶ Loreto, *Il bellum iustum e i suoi equivoci*, cit, p.54.

una rilettura in chiave teologica cristiana che ne cambierà fortemente le dinamiche. Sono infatti i parametri stessi di identificazione della *iustitia* a mutare. Prima di tutto Agostino stesso nelle *Quaestiones* sopra citate scrive

“Iusta autem bella ea definiri solent, quae ulciscuntur iniurias, si qua gens vel civitas, quae bello petenda est, vel vindicare neglexerit quod a suis improbe factum est, vel reddere quod per iniurias ablatum est. Sed etiam hoc genus belli sine dubitatione iustum est, quod Deus imperat, apud quem non est iniquitas (Si è poi soliti denominare giuste le guerre che vendicano dei torti, qualora una nazione o una città, che dev'essere investita dalla guerra, abbia trascurato di punire l'ingiustizia fatta dai suoi cittadini o di rendere ciò che è stato portato via ingiustamente. E' quindi senza dubbio giusto anche questo genere di guerra comandata da Dio, nel quale non v'è ingiustizia)²⁷

La guerra per essere giusta non serve che sia conforme all'ordinamento giuridico feziale bensì è sufficiente che questa vendichi dei torti subiti che un'altra nazione lascia impuniti: centrale diventa quindi il ruolo dell'*iniuria*²⁸. Se nell'ordinamento feziale l'offesa era fatta valere nella *res repetere* come appunto preconditione per poter accedere alla procedura che porta infine alla dichiarazione di guerra, nel pensiero del santo nord-africano diventa la colonna portante, la via principale e diretta per accedere al momento bellico²⁹. È la reazione all'ingiustizia subita a diventare centrale nel processo di giustificazione della guerra, non la prassi amministrativa sacerdotale di dichiarazione della stessa. Ciò è corroborato anche dalla evoluzione che compie il concetto di diritto, che non mantiene più soltanto la sua accezione giuridica ma in quanto tale, in quanto norma, definisce in esso stesso la giustizia³⁰. Agostino infatti scrive *“Quod enim iure fit, profecto iuste fit; quod autem fit iniuste, nec iure fieri potest”* (L'atto che si compie secondo diritto si compie certamente secondo giustizia ed è impossibile che si compia secondo il diritto l'atto che si compie contro la giustizia)³¹. Nel momento in cui la guerra è comandata da Dio, per punire l'ingiustizia, è in se stessa dotata di giustificazione e il diritto per essere tale non può che essere congruente alla legge divina. Viene meno la necessità di una legittimazione estrinseca della guerra, di una procedura

²⁷ Agostino, *Quaestiones in Heptateuchum* 6.10

²⁸ Cfr. Loreto, *Il bellum iustum e i suoi equivoci*, cit, p.101

²⁹ Cfr. *Ivi* p.102

³⁰ Cfr. *Ivi* p.103

³¹ Agostino, *De Civitate Dei*, 19.21

volta a giustificarla, a renderla congruente con un corpus normativo, questa è infatti comandata da Dio, artefice della giustizia e quindi in seconda analisi del diritto stesso. Nella sensibilità tardo antica il *res repetere* feziale indicato da Cicerone viene sostituito dalla *voluntas dei*³² in quanto la guerra non è giusta poiché emanata dal sacerdote -in concomitanza con il senato dopo aver messo a conoscenza il nemico e il popolo romano del torto subito, maturata l'approvazione di questi ultimi e degli dei, obbedendo ad un corpus di leggi codificato- bensì nel mondo romano tardo antico la giustificazione del momento bellico discende dall'alto. Nel momento in cui la guerra è fatta per vendicare l'*iniuria* subita e lasciata impunita da un altro popolo questa è voluta e comandata da Dio, come se ne trae dal testo agostiniano citato.

Non è poi solo il ruolo dell'elemento giuridico a mutare. Nella Roma tardo antica si formalizza, attraverso i vari concili promossi dalla Chiesa, una sintesi tra religione e stato³³. Il cristianesimo, seppellendo tutte le altre religioni pagane che vivevano in comunione nel pantheon romano, diventa infatti con l'Editto di Tessalonica del 380 dopo Cristo religione di stato a cui tutti i popoli soggetti all'impero dovevano convertirsi. L'impero quindi diventava cristiano. Lo stato imperiale romano era esso stesso spazio del cristianesimo. L'imperatore figura espressamente voluta da Dio. La capacità giuridica di legittimazione a condurre la guerra diventa dunque intrinseca allo stato, assorbita nel concetto di *legitimum imperium*, ovvero di potere politico legittimo in quanto voluto da Dio: ne consegue che la facoltà di dichiarare guerra, *l'auctoritas suscipiendi belli* passa dall'organo sacerdotale all'organo politico principale, il *princeps*³⁴. Agostino nel dibattito con Fausto Manicheo discute sia della guerra giusta sia del potere legittimo che è autorizzato a invocarla "*sive Deo, sive aliquo legitimo imperio iubente*" (per ordine di Dio o di qualche altro potere legittimo)³⁵ e ancora *ille naturalis mortalium paci accommodatus hoc poscit, ut suscipiendi belli auctoritas atque consilium penes Principem sit* (l'ordine naturale conformato affinché i mortali stiano nella pace esige che l'autorità e la decisione di intraprendere una

³² Calore, *Forme giuridiche del bellum iustum*, cit p.191

³³ Cfr. Loreto, *Il bellum iustum e i suoi equivoci*, cit, p. 104

³⁴ *Ivi*, p.105

³⁵ Agostino, *Contra Faustum Manichaeum* 22.74

guerra spettino al principe)³⁶. Questo processo di sacralizzazione della guerra, voluta da Dio per ristabilire l'ordine e vendicare le *iniuriae* abbandona il ceto sacerdotale feziale con le sue regole e i suoi meccanismi per uniformarsi del tutto a quanto previsto in ottica cristiana. La guerra non è giusta o sbagliata sulla base di quanto e come venga rispettata la prassi giuridica indicata nello *ius fetiale* ma è tale se dichiarata dal *princeps* che è l'autorità legittima e quindi voluta da Dio, e ciò implica che il comando dell'imperatore altro non sia che indirettamente il comando di Dio. In ultima analisi, se la fonte che muove gli eserciti è legittimata da Dio vuol dire che la guerra per cui combattono è essa stessa giusta, o meglio santa. Questo ultimo aspetto produce delle forti conseguenze che si riagganciano a quanto enunciato all'inizio del capitolo, riprendendo il tema dell'*hostis* e del *στάσις – πόλεμος*. Il nemico rimane la condizione d'esistenza capace nel momento iniziale di definire l'ingiustizia o la giustizia della guerra. In una guerra voluta da Dio il moto si inverte in quanto non è l'oggetto del conflitto a definire la giustizia o meno dello stesso. È la fonte del conflitto a definire quanto ostile sia l'avversario: il nemico in una guerra voluta da Dio è il male stesso. I barbari, che in quanto tali non sono romani e quindi diversi da loro, non fanno parte dell'impero cristiano e perciò rappresentano "altro" che non incontra la tolleranza cristiana. Agostino stesso nella lettera a Bonifacio illustra come "la guerra contro i barbari sia giusta per se"³⁷: senza nessuna remora infatti redarguisce duramente il governatore d'Africa per la sua inerzia nel non opporsi ai barbari

"che dire della devastazione dell'Africa compiuta dai barbari dell'Africa senza che nessuno vi si opponga, [...]e non dai nessun ordine per tenere lontana una sì grande sventura?"³⁸.

Ecco esplicitata la concezione agostiniana del barbaro, effigie quindi del pensiero che la gente dell'epoca poteva avere a riguardo, congettura anche sviluppata dalla sensibilità cristiana. Il barbaro è una grande sventura, a cui il potere romano deve opporsi.

³⁶ *Ivi* 22.75

³⁷ Loreto, *Il bellum iustum e i suoi equivoci*, cit, p.105

³⁸ Agostino, *Epistola* 220. 7.

In conclusione in epoca antica la guerra giusta concepita come tale sulla base di qualche retaggio arcaico mitologico e soprattutto in antitesi con un nemico straniero e diverso, evolve in epoca repubblicana romana incontrando una prima codificazione e la legittimazione sacrale e giuridica, quindi legalizzazione. In epoca tardo imperiale questo processo si sublima e se prima la congruenza alla legge era un fattore che doveva armonizzarsi con il volere degli dei, ora la concordia con le norme è essa stessa fonte di legittimazione divina in quanto chi scrive il codice è lì per volere divino. La guerra dunque sul finire dell'Impero Romano è giusta nel momento in cui l'imperatore la dichiara in quanto egli obbedisce a Dio. Se il Cielo impone di vendicare un *iniuria* è obbligo del *princeps* condurre la guerra che, data la fonte del comando, è intrinsecamente giusta in quanto atta a realizzare il volere divino. Il nemico d'altro canto diviene sempre più ostile nella sua sostanza, passando dal semplice barbaro straniero con valori diversi da quelli ellenici, all'incarnazione del male in quanto nemico dei cristiani.

II. IL MEDIOEVO: IL NOME DI DIO SULLA SPADA

La caduta dell'Impero Romano d'Occidente nel 476 dopo Cristo comportò la frammentazione dei domini imperiali in numerose entità politiche governate dai popoli germanici attraverso le istituzioni ed usi romani, i famosi regni romano-barbarici, i quali si sforzarono di mantenere modelli amministrativi propri del diritto romano e soprattutto mantennero viva la fede religiosa cristiana. Molto cruciale infatti l'opera della Chiesa in questi secoli che si fece erede della cultura romana e soprattutto attraverso la cristianizzazione delle genti barbare gettò le basi per una solida unità europea destinata a durare fino alla Riforma Protestante. Nel Mediterraneo orientale contemporaneamente ancora r-esisteva l'Impero Romano d'Oriente che molto spesso si ritrovò in conflitto con i regni sopracitati, soprattutto nella guerra gotica intercorsa tra il 535 e il 553 dopo Cristo volta a riconquistare l'Italia dal Regno Ostrogoto. Un nuovo attore però si inseriva nelle vicende militari che coinvolgevano l'Europa continentale e specie meridionale, ovvero l'espansione dell'Islam. Dalla Penisola Arabica si diffondeva militarmente in tutto il Nord Africa e Medio Oriente la comunità religiosa creata dal profeta Maometto - che attraverso il Corano univa le genti dapprima arabe, poi dell'Egitto, del Maghreb, Siria, Persia- che andava a più riprese scontrarsi a Nord con l'Impero Bizantino, a Est con l'Impero Persiano, mentre a Ovest con i regni romano-barbarici del Nord Africa e della Penisola Iberica (i vandali) finché non vennero fermati nel cuore della Francia con la battaglia di Poitiers nel 732 dopo Cristo. Emblematica fu quest'ultima battaglia in quanto per la prima volta compare la denominazione "Europei"³⁹ dando la prima conferma di quel processo di unità geopolitica prima di tutto spirituale che andava costruendosi nell'Europa Medievale. È proprio svolgendo un'opera ermeneutica, d'interpretazione storica, di questo quadro che si trae la legittimazione della guerra, sacra, che tesse le vicende del Medioevo. L'eredità romano-barbarica da una parte, corroborata dal credo cristiano – cattolico- e il mondo arabo di fede islamica – sunnita- dall'altra, crearono una dicotomia storica nel mediterraneo, acuita dalla mutua

³⁹ V. Valente 732 d.C. *Quando è nata la parola «europei»*, in *Linkiesta*, 11 Maggio 2020 (<https://www.linkiesta.it/2020/05/quando-nata-parola-europei/>)

identificazione dell'altro – attraverso le lenti della religione in primis- non semplicemente come diverso ma soprattutto come “sbagliato” : mussulmani e cristiani si rispecchiavano gli uni negli altri semplicemente come “infedeli”. E questa differenziazione costituì una causa ampiamente sufficiente per far deteriorare le relazioni internazionali in stati bellicosi permanenti. Vale la pena quindi analizzare come la sensibilità religiosa, così geopoliticamente fondamentale nel Medioevo, potesse produrre la legittimazione intrinseca a tutta quella serie di conflitti, *intra et extra moenia*, che videro a più riprese dal Nord Europa a Gerusalemme scontrarsi fra loro “infedeli ed apostati”⁴⁰. Si parla quindi di *Katechon e Jihad*.

1. Il katechon come legittimazione sacra della guerra in Europa

Nel quinto cielo del paradiso Dante dispone i cosiddetti “spiriti combattenti” ovvero tutte quelle anime che lottarono per la fede cristiana. Compagno: Giosuè ovvero il successore di Mosè come condottiero del popolo di Israele, che conquistò la città di Gerico e la Terra Promessa; Giuda Maccabeo, morto nel 160 a.C. e che combatté contro il re siriano Antioco Epifane in difesa del regno d'Israele; Il fondatore e primo imperatore del Sacro Romano Impero, Carlo Magno; e Goffredo di Buglione duca di Lorena e condottiero della prima storica Crociata⁴¹. Il concetto di lottare per la fede cristiana -dunque anche in senso fisico- non si ferma all'autore Fiorentino ma aveva trovato uno sviluppo filosofico anche nella figura di Bernardo di Chiaravalle, conosciuto come San Bernardo, il quale visse in Francia dal 1090 al 1153. Il santo approvò l'opera dei cavalieri templari, *milites templi*, (fu anche tra i predicatori per la seconda crociata) e nell'opera a loro dedicata tratta il tema del “malicidio” in riferimento alla lotta contro i saraceni, ovvero gli infedeli, sostenendo che i guerrieri cristiani, *milites christi*, possono violare il quinto comandamento (il quale prescrive “di non

⁴⁰ Cfr. Schmitt, Carl, et al. *Le categorie del politico : saggi di teoria politica*. Il mulino, 2013 p.112.

⁴¹ Cfr. Alighieri, Dante, *La Divina Commedia. Paradiso* canto XVIII

uccidere”) e quindi commettere omicidio, in quanto l’estirpazione del male richiesta costituisce un bene maggiore⁴².

Questi due esempi fanno constatare come ci sia una sottesa accettazione della guerra nella sensibilità medievale. Un tessuto di fondo e comune in grado di definire sacra una guerra, legittimandola, che sia essa in “difesa della fede” come in Dante o volta al “malicidio” come invece prescrive San Bernardo. C’è un concetto infatti che costituisce il perno della sensibilità del tempo, ovvero quello del “potere che frena”, il *katechon*. Il filosofo tedesco Carl Schmitt in merito alla trattazione di questo concetto spiega

“nella tarda antichità e nel Medioevo gli uomini credevano a una potenza misteriosamente frenante, che veniva designata con la parola greca *kat-échon* (tenere basso, *niederhalten*), la quale impediva che la fine apocalittica dei tempi, matura già da un pezzo, sopraggiungesse.”⁴³

Questa figura trova le sue origini nella seconda lettera di Paolo (San Paolo) ai Tessalonicesi, scritta intorno al 53 dopo Cristo. Nella lettera è trattato il tema della seconda venuta del Messia, della *παρουσία* (*parusia*). Paolo infatti sostiene che Gesù ritornerà sulla terra per sconfiggere “con il soffio della sua bocca e lo splendore della sua venuta” (*ἀνελεῖ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ καὶ καταργήσει τῆ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας αὐτοῦ*) Satana, il quale avrà ottenuto il potere sul mondo attraverso l’*ἀποστασία* (*apostasia*) e l’apocalisse dell’uomo *ἀνομίας* (*anomia*, l’assenza di ordine e leggi) ovvero quando l’Anticristo, *filius perditionis*, si innalzerà sopra ogni essere che viene detto Dio, e si insedierà nel Suo tempio affinché venga appunto venerato come Dio sfruttando tutti i suoi “iniqui inganni”. L’Anticristo a sua volta verrà quando “sia tolto di mezzo colui che finora lo trattiene” (*ὁ κατέχων ἄρτι ἕως ἐκ μέσου γένηται*)⁴⁴ ovvero quando ciò che contiene, frena e arresta la venuta dell’anticristo, sarà “tolta di mezzo”, sconfitta. Dalla parola di Paolo dunque si evince che esiste un elemento la cui funzione è quella di lottare contro il male e contro tutto ciò che l’anticristo porta

⁴² Cfr. Bernardus, Claraevallensis, *De laude novae militiae ad Milites Templi* I, 2

⁴³ Schmitt, Carl, *Acceleratori involontari, ovvero: la problematica dell’emisfero occidentale*, in Id., *Stato, grande spazio, nomos*, Adelphi, Milano 2015 p. 209

⁴⁴ Di Tarso, Paolo, *Seconda lettera ai tessalonicesi*, 2.

con sé. Il male contro cui lotta il *Katecon* è tuttavia impossibile da fermare perché nella lettera stessa San Paolo fa intendere che l'Avversario presto o tardi trionferà. Questo soggetto atto a lottare contro l'Anticristo è intrappolato in una lotta titanica, che non potrà mai vincere, quindi il suo è un potere che frena, o meglio rallenta, che strenuamente resiste. Esso viene identificato da un punto di vista storico, sostanziale e teologico nell'Impero Medievale, nella "*Res Publica Christiana*"⁴⁵. Dal punto di vista storico l'impero medievale infatti è un istituzione prima di tutto cristiana, ne è riprova il fatto stesso che Carlo Magno venne incoronato il 25 Dicembre, giorno in cui vengono identificati i natali di Gesù Cristo, e che "nel XI secolo la cancelleria degli Hohenstaufen (famiglia nobile sveva, quindi avente una notevole importanza nel Sacro Romano Impero) parlava di *Sacrum Imperium*"⁴⁶: definiva quindi tale realtà politica come un istituzione connotata anche di caratteri religiosi. Ciò comporta come corollario che sia a conoscenza anche delle dinamiche religiose che incombono⁴⁷. L'impero conosce bene l'escatologia cristiana, cosa accadrà, perciò è bene al corrente "dell'ineluttabilità della Fine"⁴⁸ e in forza di questa cosa si opporrà all'Anticristo e a tutto ciò che esso porta con sé, quindi i suoi inganni, in quanto troverà intollerabile il dilagare "della distruzione e della rovina, dell'anomia e dell'*apoleia*", incontrando così il riconoscimento della Chiesa nell'identità del suo compito⁴⁹. Si tratta di un impero cristiano istruito del proprio credo religioso, fede da cui trae legittimità per la sua stessa politica e in forza di ciò anche le sue responsabilità: esse non si espletano solo nei confronti dei cittadini ma anche nei confronti di Dio, del sacro, è dunque necessaria la lotta all'Anticristo in vista di questo secondo punto focale. Dalla prospettiva invece sostanziale la dinamica del conflitto si può evincere anche dalla caratteristica intrinseca del contrasto, in quanto è compito "esistenziale" dell'Impero mantenere l'ordine, condizione "fisiologica" e necessaria per il suo "fare epoca" ovvero per definire con fermezza e determinazione, ma soprattutto con visione, il periodo storico che

⁴⁵ Cfr. Cacciari, Massimo, *il potere che frena : saggio di teologia politica*. Adelphi, 2013. p.62

⁴⁶ *Ivi* p.39

⁴⁷ Cfr. Schmitt, Carl, *Il nomos della terra : nel diritto internazionale dello Jus publicum Europaeum*. 4. ed, Adelphi, 2006 p.42

⁴⁸ *Ivi* p.62

⁴⁹ *ibidem*

andrà a percorrere⁵⁰. Per mantenere l'ordine deve lottare contro ciò che lo può mettere in crisi, ciò che può porre elementi di disordine, di confusione dei valori: ovvero portare *anomia* (*ἀνομία*) che si traduce in “assenza di leggi” ed è un punto essenziale nel programma dell'Anticristo, proprio perché in conflitto con la predicazione evangelica⁵¹. Trattando invece l'identificazione telogica l'impero, specie quello romano in origine, è stato definito a più riprese esso stesso *Katechon* già da Gerolamo(347-420 d.C.) nella *centoventunesima lettera*⁵² e da Cassiodoro (485-580 d.C.) nel trattato “*sulla seconda lettera ai tessalonicesi*”⁵³. Il cerchio si chiude adducendo anche il riconoscimento operato da Adso Da Montier (vissuto nell'odierna Francia tra il 910 e il 992 dopo Cristo) della funzione catecontica nell'impero costruito dai franchi, che infatti fu sacro “romano” impero, riportando con sé il retaggio santo di quello conclusosi quasi cinque secoli prima. L'abate Adso infatti scrive:

“dopo tutti gli altri regni, ebbe inizio l'impero dei Romani, che fu il più forte di tutti i più grandi regni che erano esistiti ed ebbe sotto il suo dominio tutti gli altri regni di tutte le terre[...]. L'anticristo non verrà prima che tutti i regni, che originariamente erano tutti sudditi dell'Impero, non si siano allontanati dall'Impero Romano. Eppure questo tempo deve ancora venire perché, sebbene effettivamente l'Impero Romano sia stato per la maggior parte distrutto, tuttavia, fintantoché i re dei Franchi, che devono custodire l'Impero Romano, continueranno a governare, il potere del regno romano non morirà mai del tutto, conservandosi nei suoi sovrani. In verità, i nostri dottori dicono che a ricostruire integralmente l'Impero Romano sarà uno dei re franchi[...].”⁵⁴

Si può constatare quindi che il Primo Reich, l'impero per antonomasia durante tutto il Medioevo, in nome della sua eredità romana e della sacralità conferitogli dalla Chiesa (sacro romano impero), è identificato come il legittimo *Katechon*. Atto dell'impossibilità di vittoria dell'impero nello svolgersi della sua azione catecontica lo scopo del suo ritardare, contenere, rallentare sarebbe quello di

⁵⁰ Cfr. Ivi, p. 29

⁵¹ Cfr. *ibidem*

⁵² Girolamo, Eusebio, Sofronio, *Epistulae, CXXI (Ad Algasiam)* cit. in Cacciari, *il potere che frena*

⁵³ Cassiodoro, Aurelio, Magno, Flavio *In epistola secundam ad Thessalonicenses* cit. in Cacciari, *il potere che frena*

⁵⁴ Da Montier, Adso *tractatus de Antichristo, 97-195* cit. in Cacciari, *il potere che frena*

consentire la *conversio*⁵⁵ ovvero la diffusione universale del messaggio evangelizzatore, che il cuore di tutti vuole aprire al messaggio di salvezza del Cristo, universale appunto come la vocazione imperiale⁵⁶, che a se vuole riunire tutte le genti, producendo una fondamentale congruenza. Essendo che l'Anticristo deve arrivare, e dopo di esso quindi Gesù stesso, per tentare le anime dei cristiani, serve che tutto il mondo sia cristiano: così tutte le genti avranno la speranza di salvarsi e resistere alle menzogne dell'Avversario. È questo il compito della Chiesa, la quale dunque necessita che l'Impero faccia tutto ciò in suo potere per ostacolare la vittoria del male⁵⁷ e conferire più tempo possibile alla predicazione del messaggio. In altre parole la chiesa ha bisogno dell'impero, essa svolge un potere frenante spirituale ma necessita che l'impero eserciti il potere frenante politico affinché la prima riesca a “evangelizzare tutte le anime” fornendo cioè gli strumenti per salvarsi dagli trappole dell'Anticristo. In quest'ottica quindi la guerra con discreta facilità trova una giustificazione quantomeno indiretta, in quanto essa diviene lo strumento per rallentare fisicamente l'avanzare dell'Avversario, laddove esso venga identificato in questa o l'altra compagine politica nemica dell'impero.

Sulla linea di questa prospettiva dove l'impero serve l'opera evangelizzatrice della chiesa e quest'azione è intrinsecamente costruttrice di ostacoli per l'Anticristo, il filosofo Massimo Cacciari scrive “l'Anticristo in sé è prepotenza che distrugge tutto ciò che frena, perché in ciò che frena sa che può celarsi anche il luogo di quella preghiera di conversione”⁵⁸. L'anticristicità diviene per l'impero (che la subisce passivamente) condizione stessa del suo agire catecontico⁵⁹ che quindi in nome dell'ordine che deve mantenere dentro e fuori – proprio in quanto la vocazione imperiale è essa stessa universale e quindi diretta al di fuori dei suoi confini, specie militarmente – assume “potere coercitivo”⁶⁰. Ecco allora che la guerra, atto politico a disposizione dell'impero, diventa di volta in volta santa o sacra se essa è d'ispirazione catecontica ovvero finalizzata a ritardare quel male,

⁵⁵ Cfr. Cacciari, *il potere che frena* p. 70

⁵⁶ Cfr. *Ivi* p.74

⁵⁷ Cfr. *Ivi* p.72

⁵⁸ *Ivi* p.107

⁵⁹ Cfr. *Ivi* p.103

⁶⁰ *Ivi* p.104

anomia, perpetrato dall'Avversario. L'Impero è ordine, e schiere di apostati possono comparire fuori dai suoi confini (gli "eretici" mussulmani combattuti da Goffredo di Buglione, o dai cavalieri templari appunto) sia dentro i suoi confini (protestanti, calvinisti, ugonotti, come quindi si assisterà a partire dalla riforma protestante realizzata da Lutero). San Bernardo espone il malicidio templare nei confronti degli eretici come cosa concessa, in deroga al quinto comandamento, proprio perché il contenimento del male svolto dei *miles christi* è un'opera di bene maggiore. Dante nel canto XVIII del Paradiso cita appunto vari altri crociati che hanno difeso in Palestina (difesa assai preventiva) il credo cristiano, e senza indugio hanno partecipato a guerre – sante- e spedizioni militari. E le stesse guerre "civili europee" degli albori dell'epoca moderna, che si concluderanno dopo la sanguinosissima guerra dei 30 anni nella pace di Westfalia (1648), saranno giustificate proprio come lotta contro gli eretici ovvero contro coloro che mettono in crisi l'ordine dell'impero, lo trasformano, coloro che "vogliono giudicare la sua epoca"⁶¹, la quale è scudo e protezione per l'opera evangelizzatrice universale: dunque nemici di quest'opera protetta dall'impero, ergo portatori di istanze sataniche.

2. Il mondo islamico e il *jihad*

Durante la prima metà del settimo secolo dopo Cristo l'Islam, la nuova religione fondata da Maometto, che scrisse il sacro Corano, riuscì attraverso varie battaglie a stabilirsi all'interno della penisola arabica e dominarla. Nel corso del settimo secolo dopo Cristo l'Islam, sotto i suoi primi quattro califfi (*khalifa*, خليفة) ovvero i successori di Maometto che avrebbero dovuto guidare l'*umma*, أمة (la comunità politica islamica), iniziò la sua espansione – militare- fuori dalla penisola arabica. Diretto in Libia ed Egitto, travolgendo le regioni della Siria, Palestina, e a Est dominando velocemente la Persia, il messaggio coranico si diffuse rapidamente. Durante i successivi califfati della dinastia Omayyade,

⁶¹ *Ivi* p.29.

iniziato nel 661, i mussulmani riuscirono inoltre a conquistare tutto il Nord Africa e sbarcare e sottomettere buona parte della Penisola Iberica. Ad Oriente invece penetrarono nei territori indiani più occidentali. Nel 751 dopo Cristo i mussulmani Arrivarono quindi a controllare quasi interamente la Penisola Iberica, tutto il Nord Africa (dall'odierno Marocco fino all'odierno Egitto), il Medio Oriente e l'odierno Iran, e i territori più occidentali dell'India⁶². Nella sensibilità teologico-politica mussulmana la geopolitica si conformò in questo senso: il *Dar al-Islam*, دار الإسلام (territori dell'Islam, sotto il controllo del califfato) e il *Dar al-Harb*, دار الحرب (territori della guerra, sotto il controllo degli altri popoli "infedeli" ovvero non islamici)⁶³. Tale espansione fu prima di tutto attuata attraverso spedizioni militari. Spedizioni militari religiosamente giustificate, in quanto prodotto del concetto di guerra santa contenuto della fede islamica, ovvero il *jihad* (جهاد). È già da Maometto stesso infatti che le imprese belliche possono assumere questo giustificante: tornando da una razzia, la definisce "piccolo *jihad*"⁶⁴. *Jihad*, in sé non possiede direttamente il significato di guerra, bensì di sforzo⁶⁵ e questo ha portato alla rielaborazione coranica del termine. Lo sforzo di cui la radice *jhd* possiede il significato di "applicarsi a qualcosa" da un punto di vista ovviamente religioso e dunque si tratta di "realizzare sulla terra la volontà di Dio"⁶⁶. Colui che persegue il *jihad* quindi è tenuto a impegnarsi religiosamente, seguendo i dettami coranici e la fede nell'Islam, nel compiere determinate azioni, sia fuori da sé che dentro di sé, sempre quindi "sulla via di Allah" (*fi sabil Allah*, فِي سَبِيلِ اللَّهِ)⁶⁷. Questo concetto affinché fosse spiegato nella migliore maniera possibile e venissero evitati equivoci nella sua interpretazione, venne rielaborato in due tipologie "piccolo *jihad*" e "grande *jihad*"⁶⁸. Il grande *jihad* è lo sforzo contro se stessi e il male interiore (il peccato), e viene realizzato attraverso il –e nel- cuore, intervenendo su se stessi, il piccolo *jihad* invece – già citatao nel caso del rientro di Maometto da una razzia, quindi un atto militare- consiste nella lotta

⁶² Vercellin, Giorgio. *Jihad : l'Islam e la guerra*. Giunti, 1997 p. 12

⁶³ Cfr. Ivi p. 18

⁶⁴ Cfr. Ivi p. 24

⁶⁵ Ivi p.19

⁶⁶ *ibidem*

⁶⁷ Cfr. Ivi p.23

⁶⁸ Zawati, Hilmi. *Is Jihād a Just War? : War, Peace and Human Rights Under Islamic and Public International Law*. E. Mellen, 2001. p. 29

contro gli apostati (rinneghi della fede) e i non credenti, da attuare mettendo a disposizione “la ricchezza, la lingua e se stessi”: la prima categoria ha quindi a che fare con la lotta morale (*moral struggle*) e la seconda invece con un conflitto armato (*armed struggle*)⁶⁹ che dunque si configura come guerra giusta, santa in quanto essa è lo sforzo (*jhd* جهاد) religioso che il credente compie nella realtà concreta fuori da se e dalla sua comunità. Il credente musulmano allora ha il dovere coranico di “sforzarsi” dentro se stesso per fare metaforicamente la guerra al male che serpeggia dentro di lui, combattere contro le debolezze interiori e i propri vizi, col fine ultimo di poter seguire ed esercitare la fede islamica nella maniera più virtuosa. Parlando poi di piccolo *jihad* questo incarico religioso si traduce anche in un impegno collettivo, del corpo sociale⁷⁰, in uno sforzo volto al di fuori di se stessi ma per intervenire nel “grande sé” ovvero nella comunità islamica stessa che è l'*umma* : ovvero è lo sforzo contro ciò che minaccia il *Dar al-Islam* dunque contro il suo nemico che è il *Dar al-Harb* (che appunto viene definita “casa della guerra”⁷¹). Per capire meglio questa definizione multi categorica del *jihad* si può ricorrere a quanto scritto da Giorgio Vercellin:

“Non a caso nel periodo classico tutta la letteratura musulmana sul problema distingue quattro modi in cui è possibile assolvere all’obbligo il *jihad*: con l’animo, con la parola, con la mano e con la spada. Il primo implica lo sforzo individuale contro le proprie inclinazioni negative, e quindi ha una decisa sfumatura etica, non estranea a quelli “della parola” e “della mano”, che si attuano incoraggiando la realizzazione del Bene e impedendo l’attuazione di ciò che è Male all’interno della comunità dei credenti.”⁷²

I primi tre tipi di *jihad* quindi, riassumibili e contenuti poi nel “grande *jihad*”, sono intrinsecamente pacifici, non belligeranti, hanno a che fare con la sfera spirituale interiore o al caso con la predicazione morale, ma tra di essi non è presente nessun sforzo strettamente fisico che vada oltre l’azione del parlare. “Solo l’ultimo sforzo si rivolge invece prevalentemente all’esterno della

⁶⁹ *Ibidem*

⁷⁰ Cfr. Vercellin, *l’Islam e la guerra*, p.20

⁷¹ Pellicani, Luciano. *Jihad : le radici*. Luiss university press, 2004. P.85

⁷² Vercellin, *l’Islam e la guerra*, p.20

comunità stessa”⁷³ e a riprova di ciò nella Sura nona del Corano al punto 29 sta scritto

“29. Combattete coloro che non credono in Allah e nell’Ultimo Giorno, che non vietano quello che Allah e il Suo Messaggero hanno vietato, e quelli, tra la gente della Scrittura, che non scelgono la religione della verità, finché non versino umilmente il tributo, e siano soggiogati.”⁷⁴

Anche da una prospettiva storico-filologica è desumibile tale distinguo e la declinazione bellica dello sforzo religioso. Nella prima fase islamica definita “meccana” (dal 580 al 622 dopo Cristo) dove prevaleva l’aspetto meramente religioso e profetico dell’opera di Maometto, in quanto la sua attività nella Penisola Arabica era per lo più di predicazione del messaggio coranico, non ci sono decisi rimandi ad argomenti militari. È nel momento successivo ovvero nella fase “medinese” (dal 622 al 632 dopo Cristo, in coincidenza della sua morte), quando Maometto diventa capo di una comunità politica (*umma*), che compaiono versetti coranici che permettono la guerra sia per respingere sia per aggredire. A ciò si aggiunga il principio prodotto dall’esegesi islamica “dell’abrogante e dell’abrogato” (*al-nasikh wa ‘l-mansukh*) che permette al versetto di rivelazione più recente di abrogare quello precedente⁷⁵. È così dunque che i versetti di produzione postuma, quelli medinesi, di giustificazione della guerra – anche d’iniziativa- hanno più peso, valore, forza rispetto a quelli di produzione anteriore ovvero quelli meccani che non contemplavano questo strumento.

In forza di questi argomenti il *jihad* dunque possiede una forma non solamente interiore ma una dimensione anche esteriore, quasi “sciovinista”. Questa seconda dimensione permette al credente di proiettare le proprie energie – fisicamente- fuori dai confini del *Dar al-Islam* poiché la sua opera religiosa si conforma anche nell’espansione attraverso la “spada” del messaggio coranico. Si assiste pertanto ad una declinazione bellica dello sforzo religioso: la predicazione passa anche

⁷³ *Ibidem*

⁷⁴ Corano, IX, 29 Cit. in Vercellin, *l’Islam e la guerra*

⁷⁵ Vercellin, *l’Islam e la guerra*, p.27

attraverso la lotta armata, la spedizione militare, - la guerra- . Quanto detto può a tutti gli effetti rendere la guerra non solo giusta ma anche santa, e quindi legittimarla.

Quanto trattato fino a questo momento attiene alla sfera dello sforzo religioso-spirituale senza intaccare se non indirettamente la politica, nel senso di realtà amministrativa anche della sfera militare. Tutto ciò che è stato finora delineato non cita istituzioni o organi governativi bensì produce solo valori religiosi che possono certamente tradursi in valori anche comunitari all'interno di un corpo sociale e sulla base di ciò influenzare la politica. Nel mondo islamico comunque la politica è assai vicina alla religione, tanto da poter dire che “religione e stato sono un'unica realtà”⁷⁶ per il principio *din wa dawlah* (دولة و دين لإسلام) che prevede in rispetto della legge divina, che il potere temporale e quello spirituale non siano separati⁷⁷: l'islam quindi è esso stesso concepito come religione e stato assieme, o per riprendere le parole dell'*ayatollah* Khomeyni “l'islam è politico o non è”⁷⁸. La legge coranica è essa stessa legge politica, unendo insieme il lato istituzionale-giuridico a quello sacro, come nel caso della *shari'a* (شريعة) la quale è la legge che contiene in se la volontà di Dio⁷⁹. La legge islamica, venuta da Dio, di conseguenza si concretizza nella legge politica e la seconda è diretto esito della prima. Il risultato di questo connubio, di questa discesa celeste dell'corpus normativo, e quindi giuridico, comporta che quanto contenuto direttamente nel messaggio del profeta, che in quanto tale è messaggero di Dio, si concretizzi in una forma amministrativa, terrena, istituzionale. Nel *Dar al-Islam* e nella *umma* infatti il *jihad* non rimaneva nelle pagine del corano solo come passo per l'interpretazione del credo e per l'evoluzione spirituale dell'individuo ma anzi si trasformava in una vera e propria prassi bellica politica e amministrativa. Già nel medio evo infatti per lanciare una spedizione militare offensiva, per proclamare quindi il *jihad* “della spada” era “sufficiente che un determinato gruppo della *umma* se ne facesse carico: si venne così delineando la figura del cosiddetto *mujahid* o anche *ghazi*”⁸⁰. Essi costituivano un corpo militare posto alle frontiere

⁷⁶ Pellicani, *Jihad : le radici* p.62

⁷⁷ Cfr. *Ibidem*

⁷⁸ *Ibidem*

⁷⁹ Cfr. Vercellin, *l'Islam e la guerra*, cit. p. 18

⁸⁰ *Ivi.* p. 30

dei domini islamici quindi si può intendere che la guerra in questi reparti avesse un significato più strategico, contenuto, di “operazione speciale” o “intervento militare mirato”. Il diritto di invocare il *jihad* nel senso ampio di obbedienza alla *shari'a* apparteneva di fatto a determinate istituzioni, di vertice all'interno dei domini mussulmani. Solo il legittimo capo della comunità islamica -perfettamente congruente quindi col principio del *din wa dawlah* per cui religione e stato sono un'unica cosa, e non c'è la separazione tra spirituale e temporale tipica del mondo cristiano- era autorizzato a proclamare la *jihad* – la piccola- contro il *Dar al-Harb*⁸¹ (i territori della guerra ovvero quelli controllati dai non mussulmani) , contro gli infedeli e gli apostati. Le figure dotate di simili facoltà erano i *khalifa* (già citati, reputati vicari e successori di Maometto e avevano la funzione di reggenti) gli *imam* (إمام) ovvero le guide spirituali, ma anch'essi posti in cima alla *umma*) e infine gli *amir al-mu'minin* (المؤمنين أمير) che è un titolo nobiliare traducibile con “comandante dei credenti” e in forza di ciò spesso apparteneva al califfo stesso)⁸². Il profilo dunque era questo: un istituzione religiosamente legittimata - se non addirittura originata- poteva dichiarare il conflitto santo contro uno stato di non credenti in nome dello sforzo spirituale che ogni fedele era tenuto a compiere in nome dell'Islam. Per il principio del *din wa dawlah* il *khalifa* era lì per volere di Dio; esso in quanto governatore dei territori mussulmani doveva difendere il *Dar al-Islam* dagli apostati che lo minacciavano militarmente; dunque aveva il potere di richiamare a se in nome della fede i credenti, e fargli compiere lo sforzo bellico, *jihad*, contro il regno degli spergiuri ovvero il *Dar al-Harb*. Si noti anche che il fatto di essere mussulmani non esentava dall'essere vittima di questi atti militari giustificati. Molto spesso accadde che tra loro gli stati islamici del frammentato califfato si dichiarassero a vicenda il *jihad*⁸³.

Si può qui notare una congruenza con la concezione di Agostino d'Ippona per cui l'imperatore da sé poteva invocare la guerra giusta per vendicare un *iniuria*, laddove l'Impero Romano aveva l'autorità di giustificare la guerra in quanto era l'autorità legittima voluta da Dio. Qui non si tratta di imperatori bensì del califfo

⁸¹ Cfr. *Ivi* p.32

⁸² Cfr. *ibidem*

⁸³ *Ivi* p.33

e altre cariche, che direttamente attraverso il Corano assumono su di sé la potestà religiosa e politica non solo per dichiarare guerra ma anche per giustificarla, poiché essi stessi sono il vicario di Dio. La dimostrazione più recente e formale di questo processo si ebbe nel 1914. Una volta che l'11 Novembre 1914 la dichiarazione di guerra a Francia, Gran Bretagna e Russia, fatta dal sultano Mehmet V fu seguita da una *fatwa* (فتوى) ovvero il parere giuridico degli *'ulama* (علماء), i dotti mussulmani, in grado di sancire la conformità alla *shari'a*, l'imperatore ottomano poté dichiarare la *jihad*, e lo fece⁸⁴. Quando viene accertato che il gesto del sultano è congruente a quanto disposto nella *shari'a* ecco che questo ha tutto il diritto, proprio perché agisce secondo le predisposizioni religiose e perciò secondo il volere di Dio, di invocare la guerra santa. In maniera più diretta rispetto al mondo cristiano e alla sua figura del *katechon*, il mondo islamico possiede un'intrinseca capacità di legittimazione della guerra. Al fine di giustificare un conflitto occorre solamente un esame della *shari'a* volto a dimostrare che il principio del *din wa dawlah* (della coesistenza di stato e religione) sia rispettato e che il *khalifa*, o l'*imam*, o ancora l'*amir al-mu'minin*, (i capi politici) agiscano conformemente alla fede.

In seno al concetto del *jihad* la guerra dunque altro non è che uno sforzo spirituale che il corpo sociale della *umma* è tenuto a espletare qualora di esso venga incaricato dal *khalifa*, ed è rivolta all'esterno del *Dar al-Islam*, la casa dei mussulmani, contro il *Dar al-Harb* che è invece la comunità dei non mussulmani. Per riassumere quanto detto e fornire un'ulteriore esplicazione si riporta quanto scrive Luciano Pellicani

“il Messaggio profetico di Maometto – ultima e definitiva Rivelazione – si basa su una visione nettamente dicotomica e fortemente bellicista del mondo. Infatti, il *Rasul Allah* – l'inviato di Dio – non si limita a dividere il mondo in due territori – il *Dar al-Islam* e il *Dar al-Kufr*, vale a dire la <<Casa della Vera religione>> e la <<Casa della miscredenza>> – afferma a più riprese che fra questi due territori non ci può essere pace fino a quando l'Islam non avrà trionfato; fino a quando, cioè, il territorio della miscredenza non sarà stato conquistato dai <<veri credenti>>. Talché il *Dar al-Kufr* è

⁸⁴ Ivi p.48

anche il *Dar al-harb* , la <<casa della guerra>>. E si tratta di una guerra santa, di una guerra voluta da Dio.»⁸⁵

Per forza di cose quindi una guerra giusta.

⁸⁵ Pellicani, *Jihad : le radici* p. 47

III. UGO GROZIO E IL DIRITTO NATURALE DELLA GUERRA

Nel corso della prima metà del diciassettesimo secolo in Europa sono imperversate le guerre di religione, che hanno fatto da catalizzatori per i soggiacenti conflitti politici tra le potenze europee. Il tutto erede degli stessi conflitti che hanno accompagnato il secolo precedente. L'evento più drammatico in questione fu la guerra dei trent'anni che intercorse tra il 1618 e il 1648, che si divide in quattro fasi: la prima è quella boemo-palatina che va dal 1618 al 1625; seguita da quella danese iniziata nel 1625 e conclusasi nel 1629; poi la fase svedese partita nel 1630 e finita nel 1635; e infine la fase francese, dal 1635 al 1648. Fu dunque un conflitto comprensivo di quasi tutte le potenze europee, che investì quasi la totalità del continente e fu rinforzato nella sua tragicità dalle visioni religiose. Questa vicenda storica si concluse nella celebre "Pace di Westfalia" del 1648. Con questa pace nuove nazioni divennero indipendenti, altri imperi persero il loro vigore, ma soprattutto venne ridimensionata l'influenza della Chiesa cattolica e concessa ai principi protestanti la libertà di culto. È stato attraverso un immenso spargimento di sangue quindi che in Europa nel corso della prima metà del Seicento si ottennero importanti indipendenze sia politiche che religiose. Al di fuori dei successi storici di questa pace, rimane il fatto che per 30 anni il continente europeo venne lacerato da violenze, distruzioni e brutalità inaudite. È questa violenza senza freni di modo e di spazio che spinse Ugo Grozio ad affermare che "nel mondo cristiano le guerre si conducono con una mancanza di freni vergognosa perfino per popoli barbari, per futili o inesistenti motivi si ricorre alle armi, una volta prese le quali viene meno ogni rispetto per il diritto divino e per quello umano, proprio come se una norma universale autorizzasse ad infuriare in crimini di ogni specie"⁸⁶

Questa tetra sensibilità lo portò a ritenere, a fronte proprio di tutta la sofferenza e distruzione procurata da questo genere di conflitti, che deve esistere "un diritto comune da osservarsi nell'intraprendere e condurre le guerre"⁸⁷. Il mondo quindi

⁸⁶ Citato in C. Galli, (a cura di Galli, Carlo) *Guerra*. Laterza, Bari 2004, p.66

⁸⁷ *Ibidem*

che accompagna la stesura del *De jure belli ac pacis*, l'opera di Grotio dove è regolato il diritto di muovere guerra, è intrinsecamente violento e senza freni, che tuttavia non ripudia la guerra e non la nega affatto: la necessità imminente è quella di regolarla, di darle una forma, e quindi – comprendendo l'appellativo utilizzato dal giurista olandese – renderla meno “barbara”. Ecco quindi che l'opera di Grozio non si inserisce semplicemente come una fonte di regolazione del momento bellico e delle sue declinazioni amministrative, ma possiede invece sviluppi umani ampiamente più sensibili. In una realtà infusa di inimicizie politico-religiose che facilmente possono degenerare nelle forme più brutali, serve poter porre un argine che salvi e preservi la l'umanità delle anime.

1. Il diritto naturale, divino, positivo e delle genti

Ugo Grozio, in olandese Huig de Groot, nacque nel 1583 a Delft nei paesi bassi, e visse fino al 1645 dove morì in Germania a Rostock durante uno scalo nel suo viaggio navale di ritorno in Svezia. L'epoca che il filosofo, giurista, nonché poeta olandese visse fu contrassegnata dai più atroci conflitti religiosi, in patria negli scontri tra calvinisti e arminiani, e in Europa durante tutta la guerra dei trent'anni. Il suo trascorso fu dunque molto colpito dalle guerre di religione che furono anche assai terribili in quanto a violenza espressa ed esercitata. Questa sensibilità si tradurrà nella sua opera principale il “*de jure belli ac pacis*” dove tratterà con vari argomenti le modalità, condizioni, giustificazioni con cui la guerra può essere “giuridicamente” legittimata. Partendo da questi argomenti e dall'accezione giuridica che l'olandese vuole imprimere, occorre porre, come premessa dell'analisi, alcune definizioni di talune fattispecie congetturate dell'autore al fine di poterne comprendere il pensiero. Grozio infatti distingue subito sei tipologie di diritto. Esso si distingue prima di tutto tra diritto “naturale”(naturale) e “diritto positivo” (*voluntarium*)⁸⁸, quest'ultimo poi a sua volta si distingue in “umano” e “divino”⁸⁹. Il diritto umano ancora una volta si suddivide poi in “civile” in senso stretto e senso lato, e con la seconda fattispecie – diritto civile in senso lato- si

⁸⁸ Grotius, Hugo, F. Arici e F. Todescan (a cura di) Guido Fassò (introduzione), *Il diritto della guerra e della pace: prolegomeni e Libro primo*. CEDAM, 2010, p.51.

⁸⁹ *Ivi* p. 60

intende quello che sarà un barlume del diritto internazionale ovvero il “diritto delle genti” (*ius gentium*)⁹⁰. Anche il diritto divino si divide a sua volta in diritto “universale” e diritto “di un solo popolo”⁹¹.

Partendo dal diritto naturale esso consiste in

“una norma della retta ragione, la quale ci fa conoscere che una determinata azione, secondo che sia o no conforme alla natura razionale, è moralmente necessaria oppure immorale, e che per conseguenza tale azione è da Dio, autore della natura, prescritta oppure vietata.”⁹²

Il diritto naturale è frutto della retta ragione umana – ovvero che non è “trascinata da impulsi inconsiderati”⁹³ - che riesce a definire una’azione più o meno conforme alla natura razionale. Sulla base di questa conformità, di questa congruenza, essa appare all’uomo come morale o immorale, tant’è che questo codice inscritto nella Natura è da Grozio considerato come scritto da Dio stesso. Obbedire alla natura razionale vuol dire obbedire a quanto istituito dalla volontà divina e dunque è attraverso l’obbedienza a questa norma trascendente che si acquisisce lo status di morale o immorale.

Il diritto positivo è invece, e Grozio qui riprende Aristotele, il diritto “legale” (*legitimum*) ovvero “stabilito” (*constitum*) quindi il diritto fatto dagli uomini⁹⁴.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ivi* p.61

⁹² *Ivi* p.52. vale a pena illustrare a tal pro un ulteriore elemento utile alla comprensione di quanto detto da Grotio. In Bassani, Luigi Marco. *Dalla polis allo Stato : introduzione alla storia del pensiero politico* Giappichelli, 2015, a pagina 82 sta scritto “la legge di natura è così immutabile che non può essere mutata neanche da Dio stesso. E il discorso è pienamente logico: è stato il Creatore stesso ad avere concepito una natura umana immutabile sottoposta alle leggi fisiche e sociali di un cosmo naturale e relazionale. L’idea cristiana è, infatti, quella di un universo creato da Dio, ma ordinato secondo leggi ben conoscibili dalla ragione umana”. Essendo Dio per definizione perfetto, creerà dunque cose perfette che non hanno bisogno di venire modificate e dunque quanto si può conoscere attraverso la natura umana razionale è già definito e quest’ultima quindi può “individuare i diritti naturali fondamentali e inalienabili per tutti gli uomini” (p. 84). Ne consegue in conclusione che quanto l’uomo può scoprire con la sua ragione è preordinato da Dio stesso ad essere scoperto in quanto già iscritto in una natura immutabile entro cui l’uomo può razionalmente viaggiare. La moralità che se ne trae dal diritto naturale è dunque una moralità intrinsecamente perfetta e preordinata alla sua istituzione e non potrà mai essere mutata da Dio all’interno delle leggi naturali: residua dunque la facoltà dell’essere umano di poter discutere non tanto il nucleo della natura ordinata da Dio, ma il frutto di quanto prodotto dalla retta ragione, ovvero se l’interpretazione dell’Assoluto sia veramente corretta o meno.

⁹³ *Ivi* p. 10

⁹⁴ *Cfr.* p.52

Come si è detto sopra, il diritto positivo si distingue in diritto “umano” più o meno esteso: prima di tutto è diritto “civile” ovvero “quello che scaturisce dal potere civile. Il potere civile è quello che governa lo Stato”⁹⁵; mentre quello “più esteso” è il diritto “delle genti” “cioè quel diritto che ha ricevuto la forza di obbligare dalla volontà di tutte o di molte genti.”⁹⁶ Il diritto positivo è dunque quello creato dall’uomo e per l’uomo, per regolare la sua vita in comunità e quindi il suo lato sociale⁹⁷. Può essere generato dal sovrano o da chiunque governi lo stato, e nella sua accezione “più estesa” esso può venire generato dalla comune volontà, dal comune desiderio, di molti altri popoli e stati. Si tratta quindi essenzialmente di un diritto internazionale, frutto di accordi tra paesi.

Per quanto concerne al diritto divino “*ius voluntarium divinum*” esso è

“il diritto che trae origine dalla volontà divina [...] Dio non vuole una cosa perché è giusta, ma [si evince] che una cosa è giusta, e giuridicamente dovuta, perché Dio l’ha voluta.[...] Questo diritto è stato dato a tutto il genere umano o ad un solo popolo. Troviamo che questo diritto è stato dato da Dio a tutto il genere umano, in tre occasioni: subito dopo la creazione dell’uomo; dopo il diluvio, nel momento in cui l’umanità fu rigenerata; e da ultimo, in occasione della rigenerazione più sublime, [quella] operata dal Cristo.”⁹⁸

Il diritto divino è dunque il diritto consegnato da Dio agli uomini in cui si configurano norme che sono aggiuntive a quelle del diritto di natura e giustificate in quanto dono diretto della volontà divina. Dio ha voluto queste norme e esse in quanto vengono da Lui sono giuste e poste tra gli uomini. Queste norme sono quelle deducibili dai testi sacri dati prima agli ebrei e successivamente a tutto il mondo attraverso il messaggio evangelico. Questo rilievo teologico sarà molto importante per la successiva trattazione degli argomenti che Grozio adduce di sostegno alla giustificazione della guerra.

⁹⁵ *Ivi* p.60

⁹⁶ *Ibidem*

⁹⁷ *Cfr. Ibidem*

⁹⁸ *Ivi* p.61

2. Il nucleo fondamentale della guerra giusta: “la tutela della vita”

Prima di tutto Grotio muove una definizione di guerra che “contempla ogni tipo di cui dovremo in seguito occuparci”⁹⁹ ovvero

“Cicerone ha sostenuto che la guerra è una lotta che si risolve grazie alla forza. Ma, attraverso questo vocabolo, si è affermato l’uso di designare non un’azione, ma uno *status*; sicché la guerra è lo *status* di coloro che affrontano i contrasti attraverso la forza.”¹⁰⁰

Ogni scontro, conflitto, ostilità condotta e perseguita attraverso l’utilizzo della forza – e quindi della violenza- è da considerarsi per l’autore olandese una guerra. Ciò assodato egli pone una condizione generale di esistenza affinché una guerra possa essere giusta: questa “può essere intrapresa solo per attuare il diritto”¹⁰¹. Di quale diritto si tratti è presto detto: “la guerra giusta si fonda sul diritto naturale all’autodifesa”¹⁰² e non solo: è anche giusta la violenza che non priva un altro di un suo diritto; è possibile respingere un’aggressione e addirittura prevenirla; ancora è lecito infine condurre una guerra per recuperare i beni sottratti¹⁰³. Egli infatti pone come prima pietra di questa sua concezione un dovere, anzi un primo dovere, nel senso di un compito che attiene, per natura – in congruenza a quanto si è delineato nel paragrafo precedente- ai “primi principi di un individuo”, e appunto scrive

“Viste quali siano le fonti del diritto, veniamo alla prima questione più generale, se cioè vi sia una qualche guerra giusta o se invece non sia mai lecito fare la guerra. Ma tale questione [...] deve essere dapprima esaminata con riferimento alla legge di natura [...]. È primo dovere dell’uomo che ciascuno conservi se stesso nello stato di natura e che

⁹⁹ *Ivi* p.46

¹⁰⁰ *Ibidem*

¹⁰¹ Galli, *Guerra*. cit.p.63

¹⁰² *Ivi* p.67

¹⁰³ *Cfr. Ibidem*.

pertanto ritenga quelle cose che sono secondo natura e respinga quelle che sono contrarie”¹⁰⁴

La guerra pertanto assume in quest’ottica una giustificazione “naturale”. Dato che l’uomo deve conservare se stesso e soprattutto la sua vita – principio alla base della realtà naturale stessa- e dunque anche tutto ciò che materialmente parlando è necessario ad essa, egli è tenuto a difendere la sua esistenza con ogni mezzo, anche con la guerra¹⁰⁵. Grozio infatti corrobora quanto fin qui delineato adducendo un’argomentazione di tipo giusnaturalistico: “ciò [fare al guerra] non si discosta per nulla dai principi naturali, poiché a ciascun essere vivente la natura ha attribuito forze sufficienti a difendersi e a procurarsi giovamento”¹⁰⁶. La natura quindi fornisce a tutti gli esseri viventi strumenti, capacità o abilità che gli permettono di poter sopravvivere e dunque mantenere quello che è considerato essere il bene primario universale: la vita. La violenza appare quindi essere insita nei meccanismi della natura ed è questa che permette appunto la corretta difesa dell’esistenza qualora si profili qualche pericolo alla salvaguardia della stessa. Il contrario infatti, ovvero la violenza volta non a difendere la vita, ma a privarla, è da considerarsi ingiusta: è la violenza che lede un altrui diritto – quale appunto quello all’autoconservazione di sé- ad essere ingiusta¹⁰⁷, d’altronde se nessuno si comportasse così ingiustamente, ovvero ledendo gli altri, non ci sarebbe bisogno di difendere la vita e perciò la necessità della guerra verrebbe meno. Se si volesse dire invece che l’uomo contrariamente ad altri animali non è dotato di artigli, né di corna o di qualche veleno letale, e quindi non creato per poter combattere e difendersi, in realtà è dotato della ragione con cui egli riesce a costruire, servirsi di armi¹⁰⁸ e – come la storia recente insegna- migliorarle continuamente. Questo

¹⁰⁴ *Ivi* p.68

¹⁰⁵ *Ibidem*

¹⁰⁶ *Ibidem*

¹⁰⁷ *Ibidem*

¹⁰⁸ *Cfr.* Grotius, *Il diritto della guerra e della pace* cit p. 72 Si potrebbe inoltre trarre dalla storia globale che l’uomo anche senza l’impiego di materiali ulteriori ma applicando la ragione al proprio fisico è riuscito a produrre “armi”. Infatti già ai tempi delle antiche olimpiadi greche figuravano come agoni il pugilato, il pancrazio e la lotta: arti che non prevedevano strumento alcuno tranne che il proprio corpo che veniva riscoperto e utilizzato come appunto un arma. Guardando in oriente in Thailandia uno degli sport più praticati è la “muay thai” ovvero uno sport da combattimento che prevede l’utilizzo di pugni e calci oltre che ginocchia e gomiti e che viene definito “l’arte delle 8 armi” ma questo è un argomento esterno alla trattazione.

principio come è stato detto è congruente con la natura e rispettoso dei suoi ordinamenti fondamentali, ma agisce anche a rinforzo della società stessa. Infatti l'autore afferma che

“necessariamente la società umana e la comunità andrebbero in rovina se ciascuno di noi si appropriasse dei beni altrui, sottraendo a ciascuno quanto più può per il proprio vantaggio.”¹⁰⁹

Una società in cui ognuno ruba al prossimo, lo priva di qualsiasi proprietà, e in forza di ciò minaccia la sua esistenza, è destinata a soccombere. Come potrebbe salvaguardarsi la comunità se per la ricchezza personale l'uomo danneggiasse l'altro uomo. I legami di pace e stabilità sociale, in quanto intrinsecamente impossibili, non nascerebbero affatto. Nel momento in cui infatti la società diventa una moltitudine di persone che tra loro assumono comportamenti nocivi, il clima generale che andrà sviluppandosi non sarà mai un clima di cooperazione, mutuo progresso o tutela, bensì sarà un ambiente finalizzato al vicendevole danno. Il principio dell'autoconservazione, e della tutela di tutto quanto serve alla sussistenza di sé, contrasta fundamentalmente questa possibile deriva folle della società. Nel momento in cui gli uomini si proteggono e proteggono anche la loro proprietà dagli altri individui che la minacciano, riescono ad auto conservarsi. Attraverso questo processo dunque si crea una moltitudine di persone che si difendono e – ribadiamolo- si “auto conservano”. Questa moltitudine è mutualmente predisposta alla tutela di questi primi principi della vita, ed è accomunata da questa missione. La società che va a crearsi è una società imperniata sulla tutela e la conservazione dei suoi individui e dunque è finalizzata anche al mantenimento di se stessa: in altre parole la società diventa un insieme di individui che difendono la propria vita da chi vuole violarla, così questa comunità è accomunata ed orientata tutta alla salvaguardia di questo primo principio naturale. Un grande gruppo di tanti individui che mirano alla tutela di sé: ecco come la società diventa uno strumento utile alla salvaguardia di se stessi. E l'autore olandese scrive che è la natura stessa a non tollerare che, per

¹⁰⁹ *Ivi p.73*

l'accrescimento delle risorse proprie, si spoglino gli altri¹¹⁰, in quanto, come si è dimostrato, ciò impedirebbe l'autoconservazione di sé creando un clima di mutua inimicizia.

La guerra assume così una giustificazione sia naturale che sociale: in primo luogo essa serve a difendere il principio primo della natura ovvero l'autoconservazione di sé, infatti combattendo ciò che ci nega e minaccia – e sconfiggendolo- noi possiamo continuare a esistere e vivere; in secondo luogo anche dal punto di vista sociale, combattere gli elementi che opprimono l'autoconservazione degli individui, attitudine permessa e incentivata dal vivere in società, non solo permette la conservazione degli singoli stessi ma difende anche l'integrità della comunità, pertanto lo stato possiede il potere non solo contro i nemici esterni ma anche contro i nemici interni al fine di “tutelare la pace e l'ordine pubblico” che come si è spiegato sono frutto e condizione essenziale del vivere comune¹¹¹.

Le argomentazioni a sostegno di questo principio e dunque della giustizia della guerra come strumento di tutela della vita e dell'esistenza, come di sé anche della società, non si esauriscono nell'opera del giurista olandese all'argomento naturale e a quello sociale. Grozio infatti adduce a sostegno della sua tesi anche prove di tipo teologico, direttamente dalla Bibbia e dal Vangelo, precedute però da dimostrazioni sulla coerenza tra la guerra giusta e lo *jus gentium*.

Secondo l'autore olandese il diritto delle genti - composto dalle leggi e dai costumi di tutti i popoli - non condannerebbe affatto le guerre, e anzi ritiene che le guerre siano state introdotte proprio da questo corpus giuridico¹¹². Egli aggiunge che “è stata introdotta una precisa forma di guerra” e che le guerre che posseggono questa forma “ottengono effetti peculiari in forza del diritto delle genti”¹¹³. Infatti il diritto delle genti prescrive due tipi di guerra con elementi e caratteristiche diverse e in base a ciò produce due distinte fattispecie che per forza di cose hanno distinte conseguenze. Lo *jus gentium* quindi prevede: le guerre “solenni” ovvero quelle che vedono scontrarsi tra loro sovrani, o comunque sia autorità pubblica, e devono anche seguire delle “certe formalità”

¹¹⁰ *Ibidem*

¹¹¹ *Cfr. Ivi p.187*

¹¹² *Cfr. ivi p. 77*

¹¹³ *Ibidem*

¹¹⁴; e le guerre “non solenni” ovvero quelle guerre dove le formalità sopracitate possono mancare e che sono condotte dai sovrani contro dei privati, possono anche essere condotte dalle magistrature¹¹⁵. La prima tipologia di guerra è quella fra due stati e promossa dai rispettivi sovrani o da chi detiene la sovranità dello stato, mentre la seconda è una di guerra per “proteggere il popolo” ed “esercitare la giurisdizione”¹¹⁶ compiuta dal sovrano o chi da esso viene incaricato. Si potrebbero anche definire come guerre rivolte verso l’esterno e guerre rivolte verso l’interno.

Successivamente Grozio tratta anche le argomentazioni dedotte dal diritto divino positivo. Egli conferma che “Dio non avrebbe potuto stabilire nulla che gli fosse contrario”¹¹⁷ ed essendo che in merito alle azioni belliche a livello teologico c’è un certo silenzio-assenso, se non addirittura consenso, si può trarre da questo ragionamento che il diritto positivo divino possa giustificare la guerra. Scriverà infatti a sostegno di ciò

“Sarebbe assurdo pensare che fosse permesso al popolo Ebreo di poter proteggere con pene capitali l’ordine [...] e di difendersi con la guerra, mentre non sarebbe stata concessa la stessa cosa nello stesso periodo di tempo agli altri re e alle altre genti; sarebbe [ugualmente] assurdo pensare che questi re e queste genti non siano mai stati avvertiti dai Profeti che l’uso delle pene capitali e di ogni genere di guerra era disapprovato da Dio, mentre lo erano altri peccati”¹¹⁸

Sarebbe assurdo che mentre i profeti predicavano cosa era o meno nel volere di Dio, questi, nell’ipotetico caso in cui la guerra non fosse voluta da Dio, lo omettessero e fossero stati in silenzio a riguardo¹¹⁹. Delineando quindi questa prospettiva teologico-giuridica Grozio cita in primo luogo la Bibbia e poi porta

¹¹⁴ *Ivi* p. 129

¹¹⁵ *Cfr. ibidem*

¹¹⁶ *Ibidem*

¹¹⁷ *Ivi* p.78

¹¹⁸ *Ivi* p.82 in concordanza con quanto citato vale la pena rammentare nuovamente il ragionamento applicato all’immutabilità della legge naturale riportato precedentemente alla nota 21: il volere di Dio in quanto volere di un entità perfetta è esso stesso perfetto, quindi immutabile, e quanto prescritto e approvato una volta lo sarà sempre. In questo caso il tacito consenso nei confronti della guerra, nelle argomentazioni addotte dal filosofo olandese, si ripeterà tanto in quelle provenienti dalla Bibbia quanto in quelle che trattano il Vangelo. Sempre seguendo il medesimo meccanismo logico.

¹¹⁹ *Cfr. Ivi* p.78

anche esempi del Vangelo volti a dimostrare come nei testi sacri ci siano stati degli episodi bellici approvati da Dio e che allo stesso modo Gesù Cristo come i santi che lo hanno seguito non disapprovarono mai, se non direttamente la guerra, chi quest'ultima la praticava per professione. In merito all'Antico Testamento Grozio per primo riporta

“abbiamo un testimone autorevole in Abramo il quale, pur non ignorando la legge data a Noé, prese le armi contro i quattro Re, essendo certamente persuaso che il suo combattere non contraddicesse quella legge. Così anche Mosè ordinò al suo popolo di contrastare con le armi gli assalitori Amaleciti, usando un diritto naturale: e non sembra che in questo caso Dio sia stato specificatamente consultato.”¹²⁰

Abramo per primo mosse guerra contro i quattro re siriani e successivamente a lui Mosè agì allo stesso modo contro gli Amaleciti. Sono entrambe figure molto autorevoli all'interno della cultura biblica e soprattutto nei testi sacri sono descritti essere in forte contatto con la divinità. In forza di ciò il loro esempio dimostra come la guerra nel mondo ebraico non fosse osteggiata e anzi, due icone del medesimo mondo si sono adoperate in varie gesta belliche.

Per quanto concerne il Vangelo invece Grotio tra le varie argomentazione cita l'episodio in cui Giovanni il Battista

“che seriamente interrogato da alcuni soldati giudei, che facevano parte a migliaia degli eserciti romani, [...] riguardo a ciò che dovevano fare per sfuggire all'ira di Dio, non ordinò loro di lasciare il servizio militare – cosa che avrebbe dovuto loro ordinare, se tale fosse stata la volontà di Dio – ma di astenersi dalle estorsioni e dalle frodi, e di accontentarsi della loro paga”¹²¹

Avendo successivamente rinforzato quanto detto da Giovanni Battista, ovvero sostenendo che la sua parola fosse quanto meno parimenti valida a quella di Gesù¹²², si tratta qui l'assenza di ammonimenti del messaggio evangelico contro la professione militare: il profeta infatti non redarguì i soldati in quanto soldati

¹²⁰ *Ivi* p.81

¹²¹ *Ivi* p.89

¹²² *Cfr. Ivi* p.90

ma anzi impartì loro comandi sul come operare nella loro professione. Non solo quindi l'ha giustificata ma ha anche predisposto un modello di condotta militare virtuosa. Un altro argomento di singolare importanza tratta addirittura un centurione romano in prima persona

“il centurione Cornelio, il quale ricevette dal Cristo lo Spirito Santo, segno indubitabile di giustificazione, e fu battezzato dall’Apostolo Pietro in nome del Cristo: nonostante ciò, non si legge da nessuna parte che egli abbia lasciato il servizio militare o che Pietro l’abbia esortato a farlo.”¹²³

Si assiste dunque ad un ufficiale dell’esercito romano che in quanto tale non è un semplice soldato ma ha in ambito bellico maggiori responsabilità e quindi è in grado maggiore inserito nelle dinamiche militari. Assunto ciò, Cornelio non venne intimato a smettere di essere centurione, e a maggior ragione questa carica non gli impedì in primo luogo di ricevere lo Spirito Santo e in seconda sede di venire battezzato dall’Apostolo Pietro. Se la funzione militare svolta, soprattutto in quanto ufficiale, fosse stata contraria ai dettami evangelici nulla di tutto questo sarebbe successo. Trattando il Vangelo “secondo Matteo” l’autore olandese sulla scia di quanto esposto afferma chiaramente che se Cristo avesse avuto il fine di “abolire le sentenze capitali e il diritto di guerra” lo avrebbe chiaramente detto o quantomeno fatto capire “servendosi di parole espresse nella forma più chiara e precisa possibile”¹²⁴. Andrebbe anche considerato il carattere rivoluzionario del messaggio cristiano: esso introduceva appunto importanti novità rispetto soltanto a quanto esposto dalla Bibbia, e tra queste nuove lezioni non compare in maniera illustre alcun divieto del praticare la guerra o alcuna predica che la definisca “ingiusta”.

Con questa serie di argomenti Ugo Grozio, attingendo al diritto naturale, positivo, delle genti e divino, sostiene che la guerra sia non solo possibile ma anche giustificabile. Dio non comanda nulla contro questa pratica e anzi soggetti iconici del racconto biblico per primi hanno impugnato le armi. Ritiene poi essere il diritto delle genti stesso ad aver introdotto la guerra giusta nella sua accezione di

¹²³ *Ivi* p.92

¹²⁴ *Cfr. Ivi* p. 96

solenne o meno. È nel diritto naturale tuttavia che viene iscritta la giustificazione fondante che fa perno e riconduce a se tutti i ragionamenti fin qui addotti da Grozio. La guerra infatti è iscritta nella natura in quanto strumento utile al rispetto dei “primo principio” ovvero dell’autoconservazione.

3. Quando la guerra non può essere giusta

“Possono fare la guerra: sia i privati contro altri privati, come un viaggiatore contro un brigante; sia i sovrano contro altri sovrani, come Davide contro il re degli Ammoniti; sia i privati contro i sovrani, purché non siano loro sudditi, come Abramo contro il re di Babilonia e i re vicini; sia i sovrani contro i privati o che siano loro sudditi, come Davide contro il partito di Isboset, o che non siano loro sudditi, come i Romani contro i pirati”¹²⁵

Così il filosofo olandese apre il capitolo quarto del *De jure belli ac pacis* inerente alla guerra dei sudditi contro i loro superiori. Dichiarando che in varie fattispecie vi è la facoltà di fare la guerra, come quella dei sovrani contro i sovrani (che è anche il caso della guerra “solenne”) o come quella contro i privati che siano o meno loro sudditi. Mai tuttavia è permessa, a meno che “non siano i loro sudditi”, la guerra di quest’ultimi contro l’autorità sovrana. Anche qui Grozio sostiene tale prospettiva prima con un argomento giusnaturalista e poi attingendo al repertorio biblico e cristiano.

In primo luogo infatti al fine di tutelare la società civile e dunque a sua volta difendere la tranquillità che essa comporta (che come è stato affermato precedentemente è condizione utile allo stesso concetto dell’autoconservazione) lo stato ha “una sorta di diritto di superiorità su di noi” e in forza di ciò, “nella misura necessaria a raggiungere tale fine [cioè la tutela della società civile]” egli per sorvegliare la pace e l’ordine pubblico può opprimere e impedire quel “indiscriminato diritto di resistenza”¹²⁶. A ciò aggiunge ancora “se persistesse questo indiscriminato diritto di resistenza”, di rivolta contro il sovrano, “non ci sarebbe uno stato” bensì il caos, il disordine, lo sfacelo della comunità e così

¹²⁵ *Ivi* p.186

¹²⁶ *Cfr. Ivi* p. 187

dilagherebbero i pericoli per l'autoconservazione dovuti all'assenza di una società mutualmente fondata alla salvaguardia della vita, una confusione che l'autore definisce essere "simile a quella dei Ciclopi"¹²⁷. Se l'autoconservazione è un primo principio fondamentale nell'ordine naturale scritto da Dio, tutto ciò che è utile al suo mantenimento è anch'esso importantissimo. Se poi l'assenza di un fattore adatto al vivere sociale porta con sé delle nefaste conseguenze, tale mancanza diventa una minaccia all'autoconservazione, permettendo di incominciare una guerra per fermare un così terribile momento. Ripercorrendo per inverso quanto ora dichiarato, la rivolta dei sudditi contro i loro sovrani, intrinsecamente disgregatrice della comunità che è forza dell'autoconservazione, diventa una minaccia al primo principio stesso. Un simile moto bellico, non può essere legittimato in quanto in forte contrasto con la legge naturale.

De Groot non si ferma qui e corrobora con esempi biblici quali

“nella legge Ebraica, colui che disobbediva o al Sommo Sacerdote, o a colui che era stato eccezionalmente istituito da Dio guida del popolo, veniva condannato a morte. [...] Per questo si aggiunge che il popolo oppresso da questi torti deve implorare l'aiuto divino, poiché mancano i rimedi umani. Questo è chiamato dunque diritto, nello stesso modo in cui si dice che il pretore amministra la giustizia (*jus reddere*), anche quando assume una decisione ingiusta.”¹²⁸

Disobbedire alla guida del popolo, anche nel diritto positivo ebraico comportava una violazione gravissima punibile con la morte. Un'ingiustizia che fa parte dell'amministrazione della giustizia stessa. Un torto subito privo di rimedi. Nel contesto ebraico dunque l'unico rimedio contro un sovrano la cui condotta si ritiene nociva e viziata, è l'intervento divino, in quanto ogni altra azione umana contro l'autorità è vista come profondamente ingiusta.

Per quanto concerne il Vangelo riporta due passi fondamentali: il primo tratta di quando Gesù Cristo “prescrisse di dare a Cesare quel che è di Cesare” dicendo ai suoi apostoli che questi dovevano obbedire – anche- ai sovrani; in secondo luogo cita l'Apostolo Paolo il quale dichiarava che “chi si oppone all'autorità si oppone

¹²⁷ Cfr. *Ibidem*

¹²⁸ *Ivi* p.190

all'ordine stabilito da Dio" aggiungendo che "l'autorità è al servizio di Dio per il tuo bene" e dunque bisognava stare sottomessi non solo per timore della punizione, ma anche per ragioni di coscienza religiosa, in quanto l'amministratore terreno faceva anche il bene del credente¹²⁹. Infatti il giurista dei Pesì Bassi scrive

"Paolo allega due ragioni: la prima, che Dio ha approvato quest'ordine secondo cui alcuni governano e altri obbediscono, una volta al tempo della Legge Ebraica e ora del Vangelo. Per cui dobbiamo considerare le autorità pubbliche come se fossero state stabilite da Dio stesso. La seconda che quest'ordine serve al nostro bene"¹³⁰

Quanto fin qui delineato mostra con argomentazioni giusnaturalistiche e di diritto divino, che la guerra contro i sovrani, la ribellione, non è soltanto dannosa e nemica dell'autoconservazione – e quindi nemica della natura- ma è contraria al volere di Dio stesso. Autorità sovrana che è nella sua posizione in accordo con il volere divino, e che governa costruendo un ordine che "serve al nostro bene" perciò sarebbe anche socialmente dannoso – e quindi nuovamente si ritorna alla giustificazione naturale- eliminare una forma di sussistenza dell'autoconservazione, quale può essere l'ordine sociale instaurato dall'autorità pubblica.

4. Le cause della guerra giusta e chi può partecipare

Concludendo la trattazione Ugo Grozio individua tre cause efficienti alla guerra giusta: le cause principali, quelle ausiliarie e quelle strumentali¹³¹. La causa principale è il soggetto i cui interessi sono coinvolti nella questione. Nella guerra

¹²⁹ Cfr. *Ivi* p191

¹³⁰ *Ibidem* una grande differenza tra l'argomentazione biblica e quella evangelica è data dalla distanza temporale. Per quanto il messaggio riguardante l'ingiusta rivolta contro l'autorità sia comune ad entrambe, nell'evoluzione dello stesso la variabile dell'attore che governa non è una condizione necessaria. Rispetto ai tempi del Sommo Sacerdote, la predicazione di San Paolo pertiene ad una realtà dominata da un autorità pubblica addirittura pagana, non più ebraica. Dunque nel Vangelo occorre obbedire all'autorità in sé, quella che è lì presente, non obbligatoriamente a quella etnicamente predestinata, quale dovrebbe essere invece quella ebraica, che anzi dopo il 79 dopo Cristo – in piena epoca imperiale romana- sarà vittima della diaspora, e quindi fortemente indebolita.

¹³¹ Cfr. *Ivi* p.223

privata lo sono i privati stessi, in quella pubblica ad essere coinvolta è l'autorità pubblica, ovvero quella sovrana. Le cause principali dunque sono gli interessi soggettivi in conformità all'entità della guerra in cui sono implicati¹³². Gli interessi dei soggetti compromessi sono in primo luogo giustificatori di un conflitto.

Per quanto invece attiene alla seconda categoria, ovvero delle cause ausiliarie, si tratta di intervenire per aiutare gli altri, il che “non è soltanto lecito, ma degno di onore”¹³³. La guerra con cui si va in soccorso di amici, benefattori o parenti, in sede privata, o degli alleati, in sede pubblica, può essere considerata giusta¹³⁴. È giusto entrare in guerra pertanto se si tratta di salvare qualcuno in qualche modo a noi legato.

Infine stanno le cause strumentali con cui si intendono coloro che agiscono in un certo modo perché la loro volontà dipende dalla volontà di qualcun'altro¹³⁵. “Uno strumento di questo tipo è il figlio rispetto al padre, come sua parte naturale. [...] la cosa posseduta fa in qualche modo parte del possessore”¹³⁶. È dunque giusto impugnare le armi per rivendicare qualcosa che ci appartiene.

Per quanto riguarda chi deve andare in guerra, la risposta è semplice, nessuno deve essere esentato dall'andarci, salvo alcune categorie speciali, come lo stesso autore indica: nell'antica Roma gli schiavi, e nei suoi tempi correnti – diciassettesimo secolo- gli ecclesiastici¹³⁷. Tutti dunque devono partecipare al conflitto.

¹³² Cfr. *Ibidem*

¹³³ *Ibidem*

¹³⁴ Cfr. *Ivi* p.224 inoltre va segnalato che citando alla stessa pagina il poeta greco Menandro, Grotio sostiene che anche “la partecipazione alla stessa natura umana sarebbe sufficiente. Nulla di ciò che è umano è estraneo all'uomo” un concetto virtuoso che rende universale la lotta in ausilio delle vittime di ingiustizia.

¹³⁵ Cfr. *Ivi* p.225

¹³⁶ *Ibidem*

¹³⁷ Cfr. *Ivi* p.226

IV. IL NOVECENTO, LA TECNICA, LA GUERRA GIUSTA

I successi scientifici della seconda rivoluzione industriale impiegarono poco tempo per trovare spazio nei teatri bellici. I prodigi della chimica, della radiofonia, dell'elettronica e dell'ingegneria produssero risvolti importanti. La tecnologia militare tra l'Ottocento e il Novecento fece un enorme balzo in avanti. I sistemi di artiglieria divennero sempre più potenti e in grado di sparare a distanze maggiori, attraverso l'impiego dei treni i soldati potevano venire spostati più velocemente, i motori permettevano di produrre e impiegare sui campi di battaglia i cosiddetti "mezzi motorizzati", le navi iniziavano a ricoprirsi d'acciaio (da cui il termine corazzate), negli abissi iniziavano a viaggiare i sottomarini e i cieli venivano attraversati da aerei e dirigibili. Tutti questi fattori trovarono nella prima guerra mondiale un grande banco di prova. Comparirono le armi chimiche che asfissiarono le loro vittime e facevano tossire fiotti di sangue, i lanciafiamme che incenerivano i corpi, gli aerei che a volo radente potevano falciare intere schiere di nemici e all'occorrenza far piovere esplosivi su punti ben localizzati e i dirigibili infine incominciarono a volare sulle città per bombardarle (i famosi *zeppelin*) così da portare la morte anche a chi in battaglia non era. La guerra di uomini e cavalieri stava via via cedendo il passo ad una nuova guerra, meccanica, d'acciaio e più tecnologica. All'aumentare della portata distruttiva delle armi non è solo il campo di battaglia che muta ma le stesse conseguenze e implicazioni della guerra si trasformano. Col continuo progresso tecnologico, con il miglioramento delle proprie risorse belliche, le nazioni riuscirono a produrre strumenti di guerra titolari di sempre più grandi potenzialità distruttrici. Nella seconda guerra mondiale, dai missili V-1 tedeschi, al bombardamento di Dresda, alle bombe atomiche in Giappone, divenne sempre più evidente questo processo. La guerra tecnologica stava sviluppando una forza tale da sfuggire dai suoi confini e così anche dalle tradizionali legittimazioni che possedeva. A fronte del potenziale distruttivo di cui ora la guerra fruiva, il concetto di giustizia che ruotava attorno alla attività bellica iniziava a diventare insufficiente: non c'era modo di legittimare una lotta armata nel momento in cui si aveva coscienza di ciò che essa comportava. Questa difficoltà nella legittimazione divenne ancor più

evidente dopo l'impiego statunitense delle armi atomiche ad Hiroshima e Nagasaki. La guerra pareva non esistere più, e anzi si profilava solo "la distruzione totale". Occorre chiedersi come possa essere giustificato un conflitto nel corso del Ventesimo secolo nel momento in cui esso si profila come evento di sola distruzione o, poiché le forze in campo dispongono di sviluppi tecnologici asimmetrici e impari, è segnato dal divario tecnico e di conseguenza una potenza è in netta superiorità rispetto all'altra.

La guerra del Novecento dunque è una guerra estremamente fragile nelle sue caratteristiche dottrinali, che rischia facilmente di cadere nella definizione di "massacro". Per comprendere gli sviluppi teorici della giustificazioni della guerra, occorre partire nell'analisi dal filosofo tedesco Ernst Junger, che ben spiega come la guerra moderna proprio per via della sua componente tecnica è una guerra che travolge tutta la società. In seguito verrà analizzato il pensiero del filosofo e giurista tedesco Carl Schmitt, che muovendo dall'ostilità feroce insita nella guerra moderna, approdando al concetto del divario tecnologico trarrà la possibile giustificazione del conflitto. È in Norberto Bobbio, filosofo e giurista italiano, che il percorso incontrerà un punto di fermo finale. La guerra atomica trattata da Bobbio infatti è situata oltre il limite di qualsivoglia "guerra giusta" e segna la conclusione in termini quantitativi e qualitativi del come si può legittimare un conflitto: nel caso della guerra termo nucleare i termini sono mutati, ovvero si tratta di come è impossibile legittimare un conflitto in simili condizioni.

L'accorgersi che l'uomo, attraverso lo sviluppo tecnologico che ha sempre ricercato, sia giunto a paralizzare la sua storica propensione alla guerra, fa scaturire una riflessione. Partito dalla pietra affilata, dal bronzo, dal ferro lavorato ad arte, di fronte alle odierne armi di annientamento di massa si trova paralizzato nella sua fragile condizione. Il suo stesso progresso è previsione della sua tragica fine.

1. La nuova guerra

Per capire i mutamenti riguardanti le possibili legittimazioni della guerra nel periodo contemporaneo, occorre analizzare l'evoluzione sociale e materiale delle società occidentali. Il progresso tecnologico della seconda rivoluzione industriale

non si esaurì all'ambito esclusivamente civile ma ben presto invase la sfera militare. I nuovi principi democratici inoltre hanno permesso una sempre maggiore mobilitazione delle risorse umane in mano allo stato¹³⁸. Bisogna quindi in primo luogo delineare i mutamenti che hanno attraversato la società novecentesca fino a mutarne fundamentalmente la struttura, in ordine di capire in primo luogo come questi si sono ripercossi sugli scenari bellici e, di conseguenza a ciò, sulla sensibilità a riguardo della giustificazione della guerra.

Durante la prima guerra mondiale, - che vide l'impegno di Italia, Germania, Impero Austro-Ungarico, Russia, Gran Bretagna, Francia, Giappone, Stati Uniti, Impero Ottomano- le tecniche di combattimento e le strategie militari subiscono una violenta rivoluzione. L'impiego delle mitragliatrici vanifica tutte le precedenti tattiche basate sugli assalti frontali eseguiti caricando con una massa di fanti una postazione nemica. Per sfondare tali postazioni fortificate nemmeno la cavalleria basta più. Inizialmente la tattica prediletta sono i pesanti bombardamenti d'artiglieria, non più campale ma anzi ben più distante dalle linee del fronte, che sgretolano le difese nemiche e spianano la strada all'assalto frontale. Tra le varie tipologie di esplosivo compaiono anche le armi a gas: laddove non si poteva sfondare la fortificazione un'aria velenosa si infiltrava tra le fessure. Per migliorare l'efficienza delle tattiche di sfondamento si ricorre alla costruzione di "tank", dei primi carri armati, veicoli pesantemente armati e corazzati in grado di superare intatti il fuoco di sbarramento delle mitragliatrici ed arrivare così alle linee nemiche, e all'occorrenza durante tutta la carica rispondere al fuoco, attraverso i cannoni che possedevano. Non si ferma qui il percorso. I cieli come i mari diventano anch'essi teatri dei più cruenti combattimenti. Sotto l'oceano viaggiano i sottomarini, imprevedibili, invisibili, letali per tutte le imbarcazioni in superficie. Nei cieli compaiono i primi aerei, accompagnati dai dirigibili, impiegati tanto per danneggiare le postazioni militari, quanto per l'attacco e

¹³⁸ Cfr. Galli, Carlo, et al. *Guerra*. GLF Editori Laterza, 2004 p. 171. Per un excursus storico che approfondisce l'evoluzione della mobilitazione bellica democratica, vedere le pagine 172-173 dello stesso volume. A pagina 173 soprattutto il concetto della partecipazione democratica al conflitto è perfettamente esplicita "scompare contemporaneamente anche il concetto di casta guerriera; la rappresentanza armata del paese non è più dovere e prerogativa soltanto del soldato di professione, ma diventa compito di tutti coloro che in generale sono atti alle armi". Nella egualitaria società democratica, tanto è pari il diritto ad essere uguali cittadini, quanto è pari il dovere ad essere uguali soldati.

annientamento dei civili. La guerra moderna infatti non si limita più al campo di battaglia.

I *tank* hanno bisogno di operai per essere costruiti, e ancor più costosi sono gli aerei e tutte le altre macchine e tecnologie impiegate nei vari teatri bellici. Tutta la popolazione inoltre è in armi, e tutti vanno equipaggiati nel migliore dei modi. La guerra moderna quindi ha il suo *exploit* nel campo di battaglia ma è prima di tutto un “gigantesco processo di lavoro”¹³⁹ che parte dalle città e sfocia al fronte. Ernst Junger, scrittore tedesco, nato a Heidelberg, 29 marzo 1895 morto a Riedlingen, 17 febbraio 1998, visse in prima persona il primo grande conflitto globale. Egli si rese bene conto di come una guerra così grande potesse finire per diventare totale: un conflitto in cui una popolazione è interamente armata, ed è supportata dalle tecnologie – per l’epoca- più avanzate che necessitano costantemente approvvigionamenti e supporto, ha bisogno in primo luogo di un massiccio sforzo da parte della popolazione civile affinché l’impegno bellico possa essere mantenuto¹⁴⁰. La guerra diventa in questo modo una guerra totale, pervasiva di molti se non tutti gli aspetti della società, in quanto il fante al fronte è costantemente armato grazie al lavoro di tutti gli operai chiusi nelle fabbriche della città difesa dal militare, e il medesimo discorso, -se non addirittura in misura qualitativamente e quantitativamente maggiore- riguarda la costruzione di veicoli d’ogni specie. Junger descrive così la “totalità” della nuova guerra

“essa consiste nel fatto che l’intera società partecipa alla guerra e che tutta la produzione è finalizzata al consumo bellico: incorporando il conflitto ed orientandosi ad esso, l’economia non è più la dimensione della pace, ma della guerra e della potenza politica.”¹⁴¹

Va aggiunto inoltre che non si tratta solo della produzione materiale in senso stretto: le armi a gas come i lanciafiamme necessitano di un certo sapere chimico e i veicoli da guerra sono in costante miglioramento ingegneristico, anche tutte le forze della ricerca scientifica sono concentrate in questo processo.

¹³⁹ *Ivi.* p. 173

¹⁴⁰ *Cfr. Ivi.* p. 171

¹⁴¹ *Ivi.* p.171

Il “gigantesco processo di lavoro” trascende i tradizionali luoghi della guerra. Il conflitto militare non si esaurisce nello spazio che intercorre tra la punta della baionetta francese e la punta di quella tedesca a Verdun. Gli eserciti in uniforme sono accompagnati da altri eserciti, della logistica, dei trasporti, ma soprattutto dell’industria degli armamenti: un esercito del lavoro¹⁴². Junger scriverà “non è più sufficiente armare il braccio che porta la spada: è necessario essere armati fino alle midolla, fino nel più sottile nervo vitale”¹⁴³ e al fine di ciò occorre la “mobilitazione totale” dove tutte le energie civili devono confluire e diventare energia bellica¹⁴⁴, “siamo [...] tutti sottomessi a questo vivere nell’epoca delle masse e delle macchine”¹⁴⁵.

Questo processo fin qui delineato possiede un importantissimo corollario che modifica sostanzialmente qualsiasi posizione tradizionale sulla guerra. In seno al concetto della “mobilitazione totale” anche tutto ciò al di là delle linee nemiche è esso stesso nemico. Il soldato nemico possiede i suoi proiettili grazie al costante lavoro dei suoi compatrioti in officina. È approvvigionato grazie alle loro fatiche. L’aereo che gli fornisce copertura è progettato e migliorato dai suoi connazionali in patria. Tutte queste energie, di produzione e ricerca, a loro volta trascendono il confine urbano-civile e raggiungono il teatro bellico. Ne consegue che il nemico del soldato a Verdun non è solo il francese o il tedesco al di là della terra di nessuno, rannicchiato in una fangosa trincea, bensì lo è nella medesima misura il suo concittadino nelle – sicuramente meno scomode- sue città. Questi bersagli coi mezzi tradizionali non potevano essere raggiunti, ma ora la forza aerea può benissimo, durante una notturna azione di squadriglia, andare a colpire i nervi della produzione bellica nemica: ovvero i cittadini, le fabbriche, le città¹⁴⁶. L’ufficiale in questione “non è più in grado di distinguere fra combattenti e non combattenti, e la nuvola mortale di gas [deposta attraverso il bombardamento] trascorre come un elemento naturale su tutti gli esseri viventi”¹⁴⁷.

¹⁴² *Cfr. Ivi* p. 174

¹⁴³ *Ibidem*

¹⁴⁴ *Cfr. Ibidem*

¹⁴⁵ *Ivi* p.176

¹⁴⁶ *Cfr. Ivi* p.175

¹⁴⁷ *Ibidem* La caduta di questa distinzione sarà fondamentale nel corso della trattazione soprattutto in merito alle considerazioni di Carl Schmitt riguardanti la guerra aerea.

Nella guerra moderna il civile è in un teatro bellico in misura uguale a quella del soldato al fronte. Entrambi nella mobilitazione totale partecipano alla guerra. Entrambi dunque possono esserne vittima. La guerra allora si configura come trascendente delle sue ataviche vesti. Essa non appartiene solo ai “guerrieri” ma invece produce il rischio di una “generale distruzione della propria compagine statale”¹⁴⁸ in quanto è lo stato stesso il propulsore e artigiano di quella tecnica che alimenta la chimera bellica al fronte e ne intensifica la furia, e in quanto tale rischia di diventare il bersaglio della furia altrui.

In tale ottica sono i paesi più “progrediti” ad essere i più forti, in quanto maggiore è la loro evoluzione tecnico-materiale, in senso darwinistico, maggiori sono le loro capacità di vincere la guerra e di sopportarne i suoi costi¹⁴⁹. Junger cita appunto il caso di Italia e Russia, paesi che “appartengono al gruppo dei vincitori” i quali tuttavia hanno subito pesanti ripercussioni politiche, segno della mal sopportazione di uno sforzo militare simile¹⁵⁰: la prima nazione ebbe da lì a poco la rivoluzione fascista, e la seconda ancor prima “come un’infezione, lungamente soffocata”¹⁵¹ diede luogo alla rivoluzione bolscevica. Al contrario una nazione “priva di castelli in rovina, di basalti, di storie di cavalieri, di briganti e di fantasmi”¹⁵² come gli Stati Uniti d’America, nel merito della propria superiorità, del proprio progresso, sono risultati tra i vincitori della prima guerra mondiale che non solo non hanno sofferto alcun contraccolpo, ma hanno invece solidificato e corroborato la propria posizione internazionale¹⁵³.

Il Novecento dunque è stato il secolo della mobilitazione totale delle risorse statuali, e in forza di ciò è la guerra stessa di conseguenza ad essere resa totale: tutto serve alla guerra per essere espletata nel migliore dei modi ed in quanto tutto è necessario tutto diventa bersaglio. Il civile e il militare sono parimenti nel mirino delle artiglierie nemiche e degli aerei. Il sottomarino perde qualsivoglia valore civile in quanto assume soltanto forma bellica¹⁵⁴. Il progresso materiale

¹⁴⁸ *Ivi* p.177

¹⁴⁹ *Cfr. Ibidem*

¹⁵⁰ *Cfr. Ibidem*

¹⁵¹ *Ibidem*

¹⁵² *Ibidem*

¹⁵³ *Cfr. Ibidem*

¹⁵⁴ Schmitt, Carl, *Il nomos della terra : nel diritto internazionale dello Jus publicum Europaeum*. 4. ed, Adelphi, 2006 p. 419

infine diventa la condizione necessaria e a tratti sufficiente per il successo nei teatri previsti, e di conseguenza strumento di rafforzamento geopolitico internazionale.

Ernst Junger così sentenzia su questo processo, dalla meccanizzazione della guerra, alla massificazione dell'apporto, toccando infine la totalizzazione coinvolgente dei teatri bellici:

“si perviene così al risultato che ogni singola vita diventa sempre più inequivocabilmente una vita di operaio e che alle guerre dei cavalieri, dei re e dei borghesi seguono le guerre degli *operai*, guerre della cui struttura razionale e della cui spietatezza ci ha già dato un preannuncio il primo grande conflitto del XX secolo”¹⁵⁵.

La guerra del Ventesimo secolo trascende i limiti tradizionali e coinvolge l'intera società. Non distingue più tra il belligerante e non. Si caratterizza per la sua enorme capacità annientatrice, di tutto, di tutti. La giustificazione di un simile meccanismo non può esaurirsi in semplici norme o consuetudini internazionali. Essa passa invece per il concetto fondamentale di “ostilità”.

2. L'ostilità *schmittiana*: la superiorità tecnica come “*justa causa*”

“Con un'espressione spesso ripetuta, si dice che i popoli europei <<sono stati coinvolti nella guerra>> nell'estate del 1914. In realtà essi sono gradualmente scivolati nella totalità della guerra, nel senso che la guerra di combattimento continentale, militare, e la guerra inglese, extramilitare, marittima, economica e di blocco, si sono reciprocamente stimolate [...] ed hanno spinto verso la totalità. In tal caso quindi la totalità della guerra non scaturì da una precedente, totale, ostilità, ma anzi fu la totalità dell'ostilità a crescere da una guerra che gradualmente diveniva totale.”¹⁵⁶

Con questi termini il giurista e filosofo tedesco Carl Schmitt, nato a Plettenberg l'11 luglio 1888 e morto nella stessa località il 7 aprile 1985, si rifà al primo conflitto mondiale e specialmente al sistema delle ostilità che lo ha costruito ed

¹⁵⁵ Galli, *Guerra*. cit.p.176

¹⁵⁶ Schmitt, Carl, *Le categorie del politico : saggi di teoria politica*. Il mulino, 1972. p. 194

accompagnato. Emerge in questa sede il particolare concetto di “ostilità”. L’ostilità di cui parla è addirittura il presupposto della guerra totale¹⁵⁷, preesiste alla guerra, è dal suo grembo che quest’ultima nasce. Ma questa guerra non è esauriente dell’ostilità pregressa, bensì a sua volta la catalizza, creando un circolo vizioso che continuamente alimenta il conflitto, fino alla distruzione di una parte¹⁵⁸. Davanti a questo circolo vizioso che prende la forma di una spirale di violenza, che nel suo contorcersi rende sempre più chiara la realtà, appare impossibile trovare una giustificazione della guerra. Eppure l’autore tedesco in questione è proprio attraversando e superando questo meccanismo dell’ostilità che trae la legittimazione, intrinseca, della guerra moderna.

Esaminando dunque in profondità l’ostilità, Schmitt incomincia analizzando il concetto chiave di “nemico” e scrive:

“Nemico è solo un insieme di uomini che combatte almeno virtualmente, cioè in base ad una possibilità reale, e che si contrappone ad un altro raggruppamento umano dello stesso genere. Nemico è solo il nemico pubblico, poiché tutto ciò che si riferisce ad un simile raggruppamento, ed in particolare ad un intero popolo, diventa per ciò stesso pubblico. Il nemico è l’*hostis*, non l’*inimicus* in senso ampio; il *πολέμιος* non l’*εχθρός*.”¹⁵⁹

All’interno di un conflitto il primo elemento che compare è pertanto il “nemico”. Senza nemici che combattono “un altro raggruppamento” non potrebbe esistere la dinamica dello scontro. In quanto poi l’ostilità che si sta trattando è l’ostilità della guerra, i nemici sono appunto “raggruppati” in moltitudini e così facendo creano una lotta che è “pubblica”. Per spiegare meglio questo concetto Schmitt lo rinforza attraverso la definizione dell’attributo “politico”:

¹⁵⁷ Cfr. *Ivi* p.193

¹⁵⁸ Galli, *Guerra*. cit.p.195

¹⁵⁹ *Ivi* p. 182 la distinzione nei termini greci di *πολέμιος* (*polémios*, il nemico in senso pubblico) e l’*εχθρός* (*echthros* nemico in senso ampio, anche privato) ricalca e coincide in parte con quella, trattata nel primo capitolo, riguardante la guerra civile nel mondo greco antico.

“la contrapposizione politica è la più intensa ed estrema di tutte e [inoltre] ogni altra contrapposizione concreta è tanto più politica quanto più si avvicina al punto estremo, quello del raggruppamento in base ai concetti di amico-nemico.”¹⁶⁰

Assurge ad elemento fondamentale il carattere politico-pubblico dello scontro. Esso identifica il punto estremo della contrapposizione, la categoria massima entro cui il concetto di nemico può esprimersi. Il nemico dunque esiste nel momento in cui esso combatte per un altro raggruppamento e in questa dinamica egli diventa pubblico, quindi politico, delineando a sua volta la massima entità del conflitto. Ricalcando l'autore tedesco, “nel concetto di nemico rientra l'eventualità, in termini reali, di una lotta”:¹⁶¹ il nemico, che è un insieme di uomini, combatte contro un altro raggruppamento creando una dinamica di scontro fra insiemi che è dunque una dinamica politica; assumendo questo attributo la lotta che ne scaturisce è la più “estrema” tanto da poter diventare guerra. La guerra infatti stando alle parole del già citato giurista “è lotta armata fra unità politiche organizzate”¹⁶². Nel momento in cui lo scontro politico tra due insiemi di uomini raggiunge il suo apice e prende possesso delle armi, che altro non sono se non “strumento di uccisione fisica di uomini”¹⁶³ questo diventa guerra. “La guerra” dunque, “è solo la realizzazione estrema dell'ostilità”¹⁶⁴. Ecco che seguendo questo moto emerge in tutta la sua limpidezza il concetto di ostilità: essa è il massimo livello, il massimo grado, il luogo più elevato del conflitto. L'ostilità in Schmitt è pertanto la realizzazione tramite la guerra dell'estrema dinamica di scontro tra gruppi di nemici.

La guerra, perciò, come suo presupposto necessita l'ostilità: è quest'ultima che permette alle dinamiche di contrapposizione di tramutarsi in guerra¹⁶⁵. È il nemico che preesistendo allo scontro ne permette la nascita. Come si è visto in Junger¹⁶⁶, le ostilità in una guerra possono fortificarsi a vicenda a tal punto da superare la

¹⁶⁰ Cfr. *Ivi* p.183

¹⁶¹ Cfr. *Ibidem*.

¹⁶² Cfr. *Ibidem*.

¹⁶³ *Ibidem*.

¹⁶⁴ Cfr. *Ivi*, p.184

¹⁶⁵ Cfr. *Ivi*, p. 195

¹⁶⁶ Si veda il paragrafo precedente sulla mobilitazione totale: la guerra del novecento non si limita più ai campi di battaglia ma investe anche gli ambiti economico-civili.

sola azione del “combattimento”¹⁶⁷: così la guerra si estende al di fuori del campo di battaglia e invade altri luoghi della vita civile. L’ostilità diviene dunque totale, nel momento in cui nella sua spirale si rafforza al massimo, e si traduce in una belligeranza totale. Poi per il fatto che i presupposti del conflitto sono al loro grado più alto, allora lo sarà anche la trasposizione concreta di ciò: la guerra¹⁶⁸.

Una volta tratto il concetto di ostilità, ne discendono delle conseguenze. Riprendendo Schmitt:

“la cosiddetta guerra totale supera la distinzione tra combattenti e non combattenti e, accanto alla guerra militare, ne conosce anche una non militare (guerra economica, di propaganda,[...]), sempre come sbocco dell’ostilità. [...] La guerra viene ora condotta su un nuovo, più solido terreno, come attuazione non più semplicemente militare di ostilità. La sua totalizzazione consiste nel fatto che anche settori extramilitari (l’economia, la propaganda, le energie psichiche e morali dei non combattenti) vengono coinvolti nella contrapposizione di ostilità.”¹⁶⁹

In analogia col pensiero di Junger, l’ostilità totale della guerra totale – e quindi della guerra del Novecento- permea altri settori extramilitari. Tutto viene coinvolto nell’ostilità: applicando i concetti espressi sopra, tutto diventa nemico. La spirale della guerra si attorciglia in se stessa fino a sfociare e straripare dalle sue forme, intensificandosi:

“il superamento del dato puramente militare comporta non soltanto un ampliamento quantitativo, ma anche un rafforzamento qualitativo; esso non significa perciò un attenuazione, bensì un intensificazione dell’ostilità. Con la semplice possibilità di un simile aumento di intensità, anche i concetti di amico e nemico [...] si liberano [...] dalla sfera delle argomentazioni private e psicologiche.”¹⁷⁰

Qui si conclude il processo: l’ostilità, nella guerra totale, straripa e raggiunge la sua intensità massima, travolgendo il senso stesso del nemico. Questo

¹⁶⁷ Cfr. Galli, *Guerra*. cit.p.195

¹⁶⁸ Cfr. *Ibidem*.

¹⁶⁹ *Ivi* p.199

¹⁷⁰ *Ibidem*

sconvolgimento si concretizza perfettamente nell'elemento della guerra aerea. Se prima la guerra – terrestre- era una “*guerre en forme*”¹⁷¹ dove l'obbiettivo del conflitto e dell'esercito nemico era certamente occupare nuovi territori, ma sempre salvaguardare l'ordine pubblico di questi¹⁷², con l'avvenire della guerra aerea, che “non possiede più né teatro né spettatori”¹⁷³, questa arriva a possedere un carattere di puro annientamento¹⁷⁴:

“l'aereo arriva volando e getta le sue bombe, oppure attacca scendendo a volo radente e quindi riprende quota: in entrambi i casi adempie alla sua funzione di annientamento e abbandona quindi al suo destino (vale a dire: alle sue autorità statali) il territorio bombardato, con le persone e le cose che vi si trovano.”¹⁷⁵

La guerra aerea è l'estrema soluzione dell'ostilità. Il massimo grado del nemico che non vuole più occupare un nuovo territorio, cambiandone i parametri di obbedienza e di governo. È una guerra nata per distruggere e lasciare a se stessi i cittadini, nemici, che trovandosi sotto il roboante cielo di stormi d'acciaio si trovano come “un mollusco in fondo al mare” a subire l'annientamento condotto dai loro nemici¹⁷⁶. La guerra aerea, cancella il nesso tra “il potere che usa la forza e la popolazione che dalla forza è colpita”¹⁷⁷. Non ci sono relazioni tra le parti in combattimento, da una parte stanno gli aerei, dall'altra – a terra- la popolazione che inerme subisce il combattimento¹⁷⁸: la popolazione nemica nell'annientamento diventa il nemico assoluto. Perde infatti la “terrestre” connessione tra il subire la guerra e l'obbedire a coloro che la fanno subire¹⁷⁹, in quanto non c'è una nuova autorità pubblica che va a sostituirsi alla precedente. Se prima un esercito invasore subentrava al potere sovrano del luogo, invadendo

¹⁷¹ *Ivi* p.200

¹⁷² *Cfr.* Schmitt, , *Il nomos della terra* cit p.425 dunque in sostanza cambiavano le autorità di governo del territorio.

¹⁷³ *Ivi* p.426

¹⁷⁴ *Cfr.* *Ivi* p. 427

¹⁷⁵ *Ibidem*

¹⁷⁶ *Cfr.* p.428

¹⁷⁷ *Ibidem*

¹⁷⁸ *Cfr.* *Ibidem*

¹⁷⁹ *Cfr.* *Ivi* p. 429

quindi il territorio nemico una volta sconfitto l'esercito¹⁸⁰, ora questa connessione non è che semplicemente cade: non sussiste affatto.

In passato veniva prodotto un nesso tra la protezione offerta dall'esercito invasore e l'obbedienza che la popolazione invasa doveva a questi soggetti: nel momento in cui infatti un esercito occupante si sostituiva all'autorità sovrana che deteneva il potere in quel territorio, questo salvaguardava l'ordine pubblico e proteggeva la popolazione ivi residente, quindi quest'ultima era tenuta ad obbedire alle truppe occupanti¹⁸¹. Succede adesso al contrario che la popolazione - divenuta bersaglio nella guerra totale- colpita dal bombardamento aereo - frutto dell'intensità dell'ostilità totale- non avrà nuovi padroni, nuove autorità pubbliche, ma solo distruzione e morte. Nei casi peggiori non avrà nemmeno un'autorità pubblica in grado di fornire il supporto in seguito all'attacco. L'aereo non sostituisce il sovrano, rimane nel cielo e a stiva svuotata torna alla base. Esistono unicamente nemici che devono essere annientati, non esistono nemici da invadere e salvaguardare poi. Cede il nesso dell'obbedienza e quindi il rapporto tra nemico ed amico. Si può dire che "la guerra aerea non presenta una connessione fra combattente e spazio territoriale nemico, i cui cittadini sono così indifesi davanti al potere aereo"¹⁸². Non c'è un esercito invasore, una nuova autorità imminente, esiste soltanto morte. Da una simile dinamica sembrerebbe trascendere il concetto di guerra e sposare quello di distruzione totale. È proprio in questo acume di tragicità, violenza e odio, che Schmitt trae la giustificazione della guerra moderna. E la giustificazione discende proprio dall'elemento squisitamente tecnico della guerra aerea: il divario tecnologico. Il giurista tedesco così scrive a proposito:

"l'enorme divario di potere tecnico-militare che si manifesta attraverso il potere aereo distrugge il concetto di *justus hostis* e fa rinascere la guerra *ex justa causa*, cioè la guerra discriminatoria, che mira all'annientamento morale del nemico: i vincitori interpretano la propria superiorità tecnica come segno di superiorità morale e la propria guerra come guerra giusta"¹⁸³

¹⁸⁰ Cfr. Ivi p. 423

¹⁸¹ Cfr. Ivi p. 425

¹⁸² Galli, *Guerra*. cit.p.200

¹⁸³ *Ibidem*

Una guerra di annientamento, dove il paese nemico non deve essere conquistato ma distrutto, trascende qualsiasi giustificazione relativa all'inimicizia in sé, in quanto cede la connessione stessa tra le forze in ostilità. A questo punto la giustificazione di una guerra, che grazie al progresso tecnico è in grado di poter annientare il nemico senza doverlo invadere e cambiare autorità (e quindi proteggere poi), non può più nascere da una "non-relazione" e necessita bensì di una causa giustificante¹⁸⁴. In che modo, bisogna chiedersi, un nemico – in questo caso l'operaio che costruisce le bombe in una fabbrica, entro cui presto cadranno bombe assai simili ma provenienti da aerei stranieri- può essere considerato "giusto" a fronte di una disparità simile? Cade solennemente qualsivoglia reciprocità nell'azione bellica in analisi¹⁸⁵. Senza reciprocità, senza "un minimo di possibilità di vittoria", l'avversario diventa soltanto oggetto di coazione¹⁸⁶. Non è possibile per un'altra "moltitudine di uomini" essere considerata un nemico nel momento in cui questi non possono porre in essere atteggiamenti in grado di rispondere e danneggiare l'altra parte in causa, al contrario possono semplicemente venire distrutti. E se il nemico non può essere la causa della guerra in quanto tale, occorre identificarne una nuova:

"Chi è superiore vedrà invece nella propria superiorità sul piano delle armi una prova della sua *justa causa* e dichiarerà il nemico criminale, dal momento che il concetto di *justus hostis* non è più realizzabile. La discriminazione del nemico quale criminale e la contemporanea implicazione della *justa causa* vanno di pari passo col potenziamento dei mezzi di annientamento e con lo sradicamento spaziale del teatro di guerra. Il potenziamento dei mezzi tecnici di annientamento spalanca l'abisso di una discriminazione giuridica e morale altrettanto distruttiva."¹⁸⁷

Il cerchio dunque si chiude. La guerra totale, frutto e contemporaneamente alimentatore dell'ostilità totale, spalanca all'azione bellica nuovi confini, procurando come nuovi bersagli i non combattenti. Tale nuova prospettiva, tale nuova dinamica, supera a sua volta il concetto di nemico, in quanto non sarà più

¹⁸⁴ Cfr. *Ibidem*

¹⁸⁵ Cfr. Schmitt, , *Il nomos della terra* cit p.429

¹⁸⁶ Cfr. *Ibidem* su questo punto si ritornerà poi in merito al concetto di guerriglia e del partigiano

¹⁸⁷ *Ivi* p. 430

oggetto di un'invasione ma solamente di annientamento: discriminandolo a tal punto da renderlo criminale. E nel momento in cui il nemico perde questo suo status, non può essere attraverso l'espedito del *Justus hostis* (nemico giusto, che autorizza dunque una guerra giusta) che si produce la causa del combattere. La causa legittimante della guerra invece sarà la nuova disparità tecnica, frutto del progresso tecnologico e dunque di una maggiore capacità di disporre delle risorse, che in quanto tale renderà tecnico-militarmente superiore l'avversario del nemico criminalizzato¹⁸⁸. È una doppia giustificazione: da una parte come si può non essere giusti se si combatte un criminale? Dall'altra, nel momento in cui si possiedono tali mezzi che prescrivono un tale divario, la superiorità è evidente ed essa da sé può legittimare il conflitto. Riprendendo Schmitt per spiegare il processo di discriminazione-giustificazione:

“nella misura in cui oggi la guerra viene trasformata in azione di polizia contro i turbatori della pace, criminali, ed elementi nocivi, deve anche essere potenziata la giustificazione dei metodi di questo *police bombing*. Si è così costretti a spingere la discriminazione dell'avversario in dimensioni abissali. Per un solo aspetto le tesi medioevali della guerra giusta possono ancora oggi essere considerate d'attualità immediata. Abbiamo già parlato del divieto medioevale delle armi a distanza [...] per le guerre tra principi e popoli cristiani. Il fatto che il divieto fosse limitato alle guerre tra cristiani mostrava che le armi a distanza continuavano a essere ammesse nella lotta contro il nemico ingiusto, nella quale erano ovviamente usate, poiché la guerra contro un simile tipo di nemico era di per se stessa una guerra giusta.”¹⁸⁹

In una guerra totale, dunque di vasta scala, il nemico perde qualsiasi carattere di giustizia in quanto oggetto di annientamento. Di fronte alla disparità tecnica di chi annienta e chi l'annientamento subisce, la guerra non può essere giustificata altrimenti da chi la conduce se non dichiarando che, colui il quale viene annientato, è un “elemento nocivo”. Come la balestra era indice di una letale superiorità tecnica, essa poteva essere usata solo contro colui che non era

¹⁸⁸ Cfr. *Ibidem*

¹⁸⁹ *Ibidem* in merito al punto della disparità tecnica potrebbe salire alla mente l'elemento della guerra atomica. Verrà trattato in conclusione del capitolo, come *empasse* di qualsivoglia giustificazione della guerra.

semplicemente nemico, ma era soprattutto ingiusto¹⁹⁰ – mai pertanto *justus hostis* – e ragionando *ex negativo* colui il quale era in possesso di questa superiorità, era per forza di cose logicamente “giusto”.

3. Il nemico ingiusto: il partigiano

Fin qui sono stati analizzati il presupposto della guerra giusta e la legittimazione necessaria agli autori dell’annientamento. Occorre tuttavia delineare la parte di chi subisce la guerra in relazione alla capacità di reazione del “nemico discriminato”. Se per attuare un annientamento, la parte annientatrice necessita di definire il suo nemico “criminale” (inteso come elemento nocivo nei confronti della parte che annienta) qualsiasi sua azione sarebbe da considerarsi un crimine. La prospettiva è però unilaterale. Colui che, nel divario tecnico-militare, è in stato di inferiorità, non può certo rispondere con pari intensità alla coazione che subisce – altrimenti nemmeno avrebbe senso il meccanismo logico enunciato precedentemente- e decide di reagire, in altre sedi, ovvero nel “*bellum intestinum*”: la guerriglia, il terrorismo, ed altre azioni belliche asimmetriche¹⁹¹. L’artefice di questa lotta intestina, nella filosofia di Carl Schmitt diviene il “partigiano”:

“Se quando <<si passa a considerare il nemico che si combatte un vero e proprio criminale>> quando lo scopo primario della guerra <<diviene l’annientamento del governo dello Stato nemico, in quel caso l’esplosiva efficacia rivoluzionaria della criminalizzazione del nemico>> fa parlare di partigiano.”¹⁹²

Il partigiano – definito ormai criminale o elemento nocivo- è colui che compie atti di guerra usando qualsivoglia arma disponibile e qualsivoglia modalità operativa¹⁹³. La sua guerra quindi è ormai, proprio per via della disparità di forze che lo ha relegato nella definizione di criminale, diventata assoluta e così

¹⁹⁰ La balestra venne infatti usata largamente nelle crociate, in quanto i mussulmani erano considerati eretici e dunque, rispettando *in toto* il ragionamento fin qui delineato, meritevoli di uno strumento di guerra così letale.

¹⁹¹ Cfr. *Ibidem*

¹⁹² Predieri, Alberto. *La guerra, il nemico, l’amico, il partigiano : Ernst Jünger e Carl Schmitt*. La nuova Italia, 1999. p. 279

¹⁹³ Cfr. *Ivi* p.283

lui si fa portatore dell'inimicizia assoluta contro un nemico assoluto¹⁹⁴. Nel momento in cui ricorre alla guerra intestina, la guerriglia, egli accetta di combattere una guerra in altre forme che comprendono un vasto insieme di modalità: ciò gli è permesso in quanto è già trattato da nemico assoluto – da “oltre-nemico”, criminale- e sulla scia di questa estremizzazione dialettica, di questo estremo contrasto, egli può accedere ad una guerra assoluta. La guerra assoluta – da intendersi perciò come *ab-soluta* senza dunque limitazione di sorta, non relegata ad alcun confine- del partigiano è dunque la risposta all'annientamento. Il divario tecnico viola le distinzioni riguardanti i belligeranti, e la guerra totale è talmente pervasiva che “diventa ambiente”¹⁹⁵. La guerra moderna invade l'uomo costringendolo a parteciparvi passivamente, ma essendo questa – la guerra- totale, rende la partecipazione di chi la subisce anch'essa stessa totale¹⁹⁶. In altri termini: la guerra totale invade tutto e lo fa con estrema capacità distruttrice; in conseguenza a ciò il civile che subisce questo travolgimento anche psico-fisico oltreché spaziale, si troverà a dover reagire in maniera eguale a quanto subito. Questa reazione, sproporzionata rispetto ad una coazione sproporzionata, è disposta a sposare qualsiasi modalità di combattimento in perfetta congruenza alla categoria “schmittiana”: si tratta di un nemico assoluto contro un altro nemico assoluto, che per rendere possibile la guerra, e in forza di quest'ultima, è stato definito criminale. In quanto criminale al culmine di una guerra assoluta, senza limiti e confini di sorta, qualsiasi azione-reazione è possibile.

La guerra moderna è una guerra in pieno disorientamento spaziale e connotata da una forte funzione di annientamento, che fa perdere anche la minima connessione tra quel principio seicentesco di nuovo rapporto di protezione-obbedienza con l'esercito invasore: questo ora arriva per distruggere soltanto, non vuole sostituirsi

¹⁹⁴ Cfr. Ivi p.285

¹⁹⁵ Cfr. Ivi p. 238 in merito a ciò riprendendo dl libro citato: la guerra totale si espleta anche attraverso la propaganda, la comunicazione e i valori dichiarati. Così la sfera della guerra diventa anche la coscienza – politico-morale- dell'individuo. Quanto delineato è un elemento accentuante in primo luogo l'ostilità, nei termini descritti in precedenza, e in secondo luogo l'inimicizia: così facendo si comprende a maggior ragione la reazione partigiana nello sposare modalità di guerra ampiamente non convenzionali.

¹⁹⁶ Cfr. Ivi p. 239

all'autorità pubblica alcuna¹⁹⁷. Di fronte inoltre ad una condizione bellica così impari la conseguenza della guerra è la perdita di reciprocità¹⁹⁸. È una guerra di nemici assoluti e senza reciprocità, volta a fare zero di tutto ciò che può rimanere. In questa violentissima spirale che contempla solo la distruzione, l'unica risposta può essere solo la guerra partigiana, assoluta e senza vincoli, che contempla qualsiasi arma e modalità, tanto estrema nelle sue condizioni quanto lo è la potenza distruttrice nemica che l'ha fatta scaturire. Ecco pertanto che il partigiano in Schmitt diventa il protagonista ed elemento fondamentale nella logica del nemico assoluto, tanto da incarnarne l'idealtipo ontologicamente¹⁹⁹:

“egli [il partigiano] esegue sentenze di morte contro criminali e rischia, da parte sua, d'essere trattato come un criminale o un vandalo. È questa la logica di una guerra di *justa causa* che non riconosce un *justus hostis*. Grazie ad essa il partigiano diventa la figura centrale del conflitto.”²⁰⁰

La guerra partigiana è quindi una guerra perfettamente moderna e tanto giustificabile quanto quella espletata attraverso la superiorità tecnica. È una guerra terribile, svolta da criminali resi tali dalle azioni dei loro nemici assoluti, di risposta ad azioni altrettanto terribili. All'annientamento in forza del divario tecnico non si riesce a rispondere – logicamente- con gli stessi mezzi. La risposta avviene nel *bellum intestinum* che contempla altri mezzi, terribilissimi anch'essi, volti ad annientare colui che annienta. Non ci sono nemici giusti, ma solo cause giuste nate dalla vicendevoles criminalizzazione. Questa è stata resa tale dallo stesso divario tecnico che si rivela essere, nel Ventesimo secolo, il supremo autore di morte.

¹⁹⁷ Cfr. Schmitt, , *Il nomos della terra* cit p.429

¹⁹⁸ Cfr. *Ibidem*

¹⁹⁹ Cfr. Predieri . *La guerra, il nemico, l'amico, il partigiano* cit. p. 253

²⁰⁰ *Ibidem*

4. L'arma atomica come *empasse*: l'impossibilità della guerra giusta

Il 6 Agosto 1945, alle ore 8:15 la città di Hiroshima in Giappone fu travolta da una potentissima esplosione. Tre giorni dopo la stessa sorte accadde alla città di Nagasaki. Si stimano centinaia di migliaia di vittime, accompagnate da una distruzione pressoché totale delle città e notevoli conseguenze ambientali dovute dalle radiazioni. Questi furono gli effetti del primo utilizzo della bomba atomica. È stato prima delineato il rapporto di impotenza che caratterizzava nella dialettica dell'ostilità il bombardamento aereo sui civili non belligeranti. Il bombardamento atomico, raggiunge, attacca, sgretola e divora questa dialettica. È l'acume della distruzione, tale da superare definitivamente anche il concetto di criminalizzazione del nemico: infatti in Norberto Bobbio – Torino 18 ottobre 1909, Torino 9 gennaio 2004- la guerra atomica sarà l'*empasse* che non potrà più permettere le giustificazioni della guerra²⁰¹.

Per capire il pensiero e la conclusione dell'autore italiano, bisogna ricalcare il percorso analitico che conduce. Inizialmente, seguendo la prospettiva giuspositivistica – ovvero quella che analizza il diritto nella misura in cui è posto dall'autorità sovrana espressa nella legge che poi verrà applicata e fatta valere dallo stato, quindi non un diritto che discende dalla natura ma che viene creato dall'uomo e per l'uomo- procede a delineare l'unico tipo di guerra giustificabile universalmente: ovvero la guerra di difesa²⁰². La guerra offensiva, viene giudicata come sempre necessitante una *justa causa*, e definisce che lo scopo della guerra d'attacco è la riparazione di un torto o la punizione di un colpevole, concludendo che “in questo modo la guerra è stata assimilata ad una procedura giudiziaria”²⁰³. La guerra d'offesa viene da Bobbio vista come un espediente per risolvere una contesa, in cui chi vince quindi dovrebbe avere ragione: ma la guerra è prima di tutto strumento di forza, quindi il male che dovrebbe essere visto come sanzione – ragionando in termini giuridici- è inflitto non a chi è nel torto ma a chi viene

²⁰¹ Cfr. Bobbio, Norberto. *Il problema della guerra e le vie della pace*. Il mulino, 1979. p. 65

²⁰² Cfr. *Ivi* p.60

²⁰³ Cfr. *Ivi* p.58

sconfitto²⁰⁴. Se la forza dovrebbe essere al servizio del diritto, qui la vicenda si ribalta ed è il diritto ad essere al servizio della forza e qualora quest'ultima fosse nelle mani del vincitore diventa il martello e l'incudine attraverso cui viene preparato il diritto del vinto. Come scrive il giurista torinese: “in sintesi: una qualsiasi procedura giudiziaria è istituita allo scopo di far vincere chi ha ragione. Ma il risultato della guerra è proprio l'opposto: è quello di dare ragione a chi vince”²⁰⁵. A questo disegno va quindi aggiunto l'elemento ultra annientatore della guerra moderna cosicché sia evidente l'insostenibilità della guerra d'offesa atomica. Secondo la prospettiva positivista di Bobbio lo scopo della guerra come procedura giudiziaria – cioè la guerra d'offesa- dovrebbe essere quello di restaurare un ordine costituito²⁰⁶, in congruenza con la guerra *en forme* di Schmitt, dove l'esercito invasore sostituiva l'autorità pubblica dei territori invasi. La guerra atomica tuttavia, è una guerra che non può costituire nessun nuovo ordine in quanto è il massimo livello dell'annientamento, atto che riporta tutto allo stato di natura hobbesiano – dove governa il caos – ovvero ad una realtà antitetica al diritto²⁰⁷.

Definita dunque l'insostenibilità della guerra atomica d'offesa, l'autore procede dunque con la guerra di difesa che “viene giustificata in base ad un principio valido in ogni ordinamento giuridico e accettato da ogni dottrina morale”²⁰⁸: La guerra di difesa è pertanto considerata giusta, “*vi vim repellere licet*”²⁰⁹, ma solamente nella misura in cui non incontra il moderno. Bobbio delinea due categorie di guerra di difesa e dimostra come nessuna delle due sopravviva all'ingresso, nella ricerca filosofica, dell'elemento della guerra atomica. La guerra di difesa si articola: in guerra di difesa come reazione ad un'offesa; e guerra di difesa come prevenzione di un'offesa temuta²¹⁰.

Una volta considerato l'elemento della guerra atomica - dove vengono deposte bombe nucleari in grado di radere al suolo intere città in un batter d'occhio- la

²⁰⁴ Cfr. *Ivi* p. 59

²⁰⁵ *Ibidem*

²⁰⁶ Cfr. *Ivi* p. 60

²⁰⁷ Cfr. *Ivi* p. 66 si parla di uno stato di natura dove governa l'*homo homini lupus* ovvero un'efferata violenza dell'uomo contro l'uomo, in completa anarchia dove l'unico giudice, legislatore, e potere politico è la forza dell'uomo contro l'uomo.

²⁰⁸ *Ivi* p. 60

²⁰⁹ *Ibidem* significa: la forza per respingere altra forza è lecita

²¹⁰ Cfr. *Ivi* p. 61

guerra di difesa come reazione “ha perduto ogni ragion d’essere”²¹¹: ad una reazione spropositata come un bombardamento atomico, la reazione di risposta con un altro attacco nucleare della stessa entità è da considerarsi impossibile. I motivi di questa impossibilità sono due. Il primo appartiene ad una realtà dove, venendo colpiti da un attacco termonucleare, si sopravviva: il reagire qui comporterebbe, opponendo ad una distruzione atomica con un altrettanto distruttiva arma, un “suicidio universale”²¹² in quanto sarebbe una somma di annientamenti totali²¹³. L’altra prerogativa è invece tanto più semplice quanto tragica: dopo aver subito il primo colpo non si è più capaci di rispondere²¹⁴. In merito a questa seconda ipotesi il filosofo torinese la delinea in questi termini:

“la strategia atomica smentisce questo principio [dell’eguaglianza tra delitto e castigo]: per quanto le potenze atomiche siano solite dichiarare che i mezzi atomici hanno soltanto scopi difensivi e verranno usati non per l’attacco ma solo per la difesa, gli esperti hanno formulato a più riprese la dottrina secondo la quale ciò che conta in una guerra combattuta con armi termonucleari è il primo colpo. Pertanto, chi attacca per primo si trova nella condizione favorevole per rendere inattuabile il principio dell’eguaglianza tra delitto e castigo, e quindi una guerra di difesa nel senso tradizionale della parola.”²¹⁵

In altre parole, chi per primo usa un’arma nucleare mette l’altro nella condizione di non-rispondere. La distruzione sarebbe tale che colui che è stato per primo bersagliato non avrebbe fisicamente i mezzi necessari per rispondere. Come avrebbero potuto i cittadini di Hiroshima e Nagasaki continuare a combattere dopo essere stati così potentemente annientati?

Fin qui è stata analizzata la guerra come reazione. Trattando invece la guerra di difesa attraverso la prevenzione dell’offesa reale temuta, i termini sono diversi ma conducono allo stesso risultato. La guerra di prevenzione come condizione d’esistenza deve essere svolta in una realtà in cui esistono varie potenze atomiche in quanto la difesa preventiva deve essere proporzionata all’attacco che si teme²¹⁶,

²¹¹ *Ibidem*

²¹² *Ibidem*

²¹³ *Cfr. Ibidem*

²¹⁴ *Cfr. Ibidem*

²¹⁵ *Ibidem*

²¹⁶ *Cfr. Ibidem*

e non avrebbe altrimenti senso difendersi con l'atomica qualora l'avversario non ne fosse in possesso. Proseguendo la guerra atomica di difesa preventiva

“in tale sistema [bipolare o pluripolare di potenze atomiche] essa raggiunge il proprio scopo soltanto se riesce al primo colpo ad annientare l'apparato termonucleare dell'avversario, a impedire il contraccolpo, dal momento che la rappresaglia atomica, qualora sia ancora possibile, rischia di superare la soglia di distruzione tollerabile dalla potenza attaccante.”²¹⁷

La guerra di difesa preventiva atomica pertanto richiede come condizione d'esistenza che ci siano altre nazioni, in possesso di suddette armi, in grado di produrre il timore reale di un'aggressione atomica. In conseguenza di ciò l'obbiettivo di un'azione di prevenzione deve essere il “disarmare” la potenza termonucleare avversaria, distruggendo il suo arsenale nella maniera più immediata e risoluta, cosicché la nazione aggredita-disarmata non sia in grado di rispondere con la stessa potenza, in quanto l'ha appunto persa. Ciò eviterebbe un concatenarsi di attacchi e contrattacchi atomici producendo una somma di sola distruzione totale, globale. Il configurarsi di questa tipologia di guerra di difesa tuttavia può produrre due esiti. Il primo, qualora l'attacco preventivo non riesca, è la reazione parimenti termonucleare della potenza aggredita e di conseguenza si tornerebbe al “suicidio universale”. Il secondo esito, in caso di successo e di disarmo, si configurerebbe più come un castigo un quanto l'altra potenza non sarebbe in grado di rispondere in misura uguale e ne consegue che si è al di fuori del concetto di guerra di difesa e, trattandosi di un metodo atomico, sarebbe quindi un atto di distruzione totale fine a se stesso²¹⁸.

Sulla scia di quanto espresso, la guerra atomica è quindi insostenibile. Non è ne legalizzabile ne legittimabile²¹⁹. In quanto romperebbe qualsiasi principio di risposta eguale, o impedendola sul nascere o rendendola spropositata, essa si pone “al di fuori di ogni possibile legittimazione e legalizzazione”²²⁰, è incontrollata e

²¹⁷ *Ibidem*

²¹⁸ *Cfr. Ibidem*

²¹⁹ *Cfr. Ivi* p.65

²²⁰ *Ibidem*

incontrollabile dal diritto, la legge non ha nessun potere di fronte a qualcosa che, come è stato spiegato, si pone come illogico nei suoi termini intrinseci e concreti: torna ad essere l'antitesi del diritto²²¹. Concludendo vale la pena ribadire lo stesso concetto nei termini con cui lo stesso Bobbio sentenza:

“al principio dell'età moderna [...] la guerra [...] si è rivelata sempre di più di fatto come una somma di quei poteri devianti o straripanti, che la disciplina giuridica non riesce a raggiungere, o , dopo averli raggiunti, è costretta ad abbandonare per esserne stata travolta. A perfezionare questa evoluzione hanno contribuito in maniera definitiva l'invenzione, la costruzione e la proliferazione delle nuove armi, i cui effetti superano anche le più cupo previsioni dei profeti del nichilismo. Di fronte alla guerra atomica il diritto è impotente. La condotta di una guerra atomica è giuridicamente incontrollabile. Il diritto dopo aver mostrato la sua insufficienza rispetto al compito di legittimare la guerra, è anche impari al compito di legalizzarla. La guerra moderna è, in una parola, al di là di ogni principio di legittimazione e di ogni procedimento di legalizzazione. La guerra dopo essere stata considerata un mezzo per realizzare il diritto, [...] è tornata ad essere quello che era nella ricostruzione hobbesiana, l'antitesi del diritto.”²²²

Se nel Ventesimo secolo, la nuova guerra -prodigio della tecnica- per essere legittimata necessitava una “*justissima causa*” tale da criminalizzare l'avversario per rendere il proprio conflitto giusto, la guerra atomica sgretola questo ultimo vincolo. Non basta che l'avversario sia un criminale, un elemento nocivo. Qualsiasi atteggiamento offensivo nulla risolve, nessun ordine restaura, ma unicamente tutto distrugge. Per quanto riguarda la difesa, essa si concilia come esagerata in tutti i termini, ma soprattutto possiede l'elemento di far in potenza scaturire un conflitto ancora più grande dal risultare nel suicidio globale. E qualora dovesse avere l'efficacia preventiva sperata, diventa un semplice oggetto di punizione che non lascia capacità di risposta e dunque non contempla in sé la definizione di guerra. Tutto ciò che essa produce ha come risultato lo zero, la distruzione degli uomini e del loro creato, perfino la guerra con l'arma atomica potrebbe non esistere. L'effetto principale degli arsenali termonucleari è l'essere

²²¹ Cfr. *Ibidem*

²²² *Ivi* p.112

antitesi al diritto, è il produrre la decostruzione della giustizia stessa. Una guerra così devastante come quella nucleare, è così potente da distruggere il concetto stesso di guerra giusta.

CONCLUSIONI

Alla fine di questo percorso si può dichiarare con una certa fermezza che la guerra giusta è sempre esistita. È esistita fin tanto che era l'uomo contro un altro uomo, che fosse in servizio di Dio o in servizio del suo sovrano. Quando la guerra, nelle sue forme e nei suoi meccanismi, ha sposato lo sviluppo tecnologico, è tragicamente cambiata. La capacità distruttiva della guerra moderna l'ha portata al di fuori dei suoi confini storici.

Nell'antica Grecia la guerra era vestita di accezioni eroiche, era un ricalcare il prestigio dei miti fondatori della propria civiltà. Era una guerra contro il barbaro. Era, fintantoché non fosse guerra civile, giusta nei suoi termini. Lo scontro di civiltà degli antichi elleni era un conflitto giusto in quanto compiuto in nome della comune tradizione sacra che partiva dalle gesta degli eroi omerici. I discendenti di quegli stessi eroi avevano ancora da unirsi contro chi, come Troia, possedeva l'altra sponda dell'Egeo, così Agesilao condusse la sua spedizione in Asia minore. Ciò era però inconcepibile fra greci. La guerra non poteva essere fatta da un greco contro un altro greco, ciò sarebbe stato aberrante. Ecco che si delineano dei termini fortemente nazionalistici nel legittimare la guerra. Un discorso che scinde fortemente il mondo in due entità il "noi" e il "loro". La diversità stessa come motore del conflitto giusto.

In Roma la giustizia assume altri caratteri. La guerra giusta in Roma non è una guerra per la purezza della libertà del proprio popolo dagli altri minacciato. In Roma la guerra è un processo politico, in rispetto sempre della sfera divina e parimenti di quella giuridica. La guerra in Roma assume più i caratteri di una "nuova forma di diplomazia" volta a riparare con le armi quanto i *legati* non sono riusciti a fare con il dialogo. E anche nel periodo del tramonto imperiale, Agostino d'Ippona mostra la dinamica negli stessi termini. Cambia solo che Roma è lì per il volere di Dio, e la sua legge è ancora più forte perché in qualche modo essa stessa è di origine divina. La giustizia della guerra in Roma non appartiene insomma a connotati tradizionalisti-etnici come invece nel caso ellenico: no Roma possedé una giustizia autocratica nei suoi elementi giuridici, volta non a far primeggiare una discendenza eroica, bensì a mostrare il simbolo di

una civiltà raggiante e superiore. Civiltà che prima di tutto seppe essere impero e dunque armonizzare in sé gli altri popoli, non distruggerli.

L'Impero Romano portò in sé il seme del cristianesimo e quest'ultimo divenne uno strumento molto utile al fine di fare dell'*orbe* l'*urbe*. Questo senso di comunità religiosa, tenuto in vita nel Medioevo dalla Chiesa cattolica, cambiò il sistema di legittimazione di un conflitto. In principio era la tradizione etnica degli elleni, poi era la suprema legge di Roma, ora nell'età di mezzo la guerra giusta era tale in quanto santa. La guerra doveva essere uno strumento sacro, in mano agli imperatori cristiani, per fermare la venuta dell'Anticristo. Una lotta santa combattuta in terra. Tutto ciò che poteva essere l'eretico era il nemico, e come spiegava Schmitt nei termini dell'utilizzo della balestra, come tale indegno di pietà. La guerra giusta del Medioevo non è una guerra di civiltà ma una guerra di religione. Avrebbe senso quindi definire in caratteri maggiormente verticali la giustizia medievale in tal ambito: la guerra nel Medioevo non è giusta bensì santa. Lo stesso appartiene al mondo islamico contemporaneo nel suo costruirsi. Attraverso lo *jihad* anche al di là del mediterraneo prenderà piede il senso di un combattere per la volontà di Dio. Un senso di giustizia più alto rispetto a quelli visti in passato, perché non risponde direttamente al proprio popolo ma a qualcosa che sta al di sopra di esso. Sono guerre per la fede, per il trionfo della verità, per portare a giustizia di Dio e la sua parola nella terra dei miscredenti. Si concretizza quindi tanto in Europa quanto nel *Dar al-Islam* un trascendere della sensibilità prettamente umana nei termini di giustizia e legittimazione di un conflitto. Le guerre combattute secondo questi nuovi valori non sono fatte per semplici motivi terreni, la giustizia di questi conflitti discende dal fatto che siano ritenuti voluti da Dio.

Questo superamento del dato realista si trasforma con molta facilità nel fanatismo religioso. La guerra non è più politica ma strumento di religione. Nel mondo musulmano si assiste ancora a un perpetrarsi della violenza a carattere religioso, mentre scrivo questo testo in Iran la polizia sta reprimendo con molta forza le proteste che vanno contro il potere costituito dell'*Ayatollah* il quale si ritiene supremo interprete della volontà coranica. Nel mondo cristiano invece dopo un secolo e mezzo di sanguinosissimi conflitti la sensibilità europea riesce a darsi un

limite. A fronte dei milioni di morti della guerra dei trent'anni, con la pace di Westfalia la politica torna a primeggiare sulla religione, e di conseguenza si limita il fanatismo che da essa proveniva. È in questa sede temporale che l'opera di Ugo Grozio delinea nuovi parametri della giustizia della guerra, meno dottrinali nei loro termini religiosi, e più razionali nei loro termini teorici. La guerra è permessa dalla natura e anche da Dio, ma non siamo dei – citando Grozio- “ciclopi” e comportarsi in maniera barbara viola comunque questi principi. In Grozio si ha un ritorno ad una sensibilità concreta, umana, realista, ma soprattutto cosciente della ferocia che la guerra può portare con sé.

Le guerre del Novecento stravolgono il tutto. Nuove rampanti tecnologie solcano la società occidentale in tutti i sensi. La tecnica si fa padrona della guerra stessa e, come idoli abbandonati, getta al passato tutte le precedenti categorie legittimanti la guerra. La guerra si espande bersaglia qualunque cosa e in qualsiasi modo in suo possesso. Inizia a cambiare forma, diventare una minaccia stessa più che per il sistema internazionale, per l'umanità nel suo insieme. L'arrivo della potenza termonucleare getta un filo rosso che non si può né deve superare. Se in passato a scontrarsi erano eserciti in qualche piana desolata, e il loro combattimento rimaneva limitato a quelle stesse zone, ora la nuova potenza militare non riesce fisicamente a rispettare queste limitazioni. La guerra tende sempre di più ad abbandonare il campo di battaglia e diventare massacro in tutto e per tutto. In quest'ottica l'apporto di Carl Schmitt e Norberto Bobbio si fa cruciale. Il primo spiega in quali termini la demonizzazione stessa del nemico può produrre una causa della guerra giusta: d'altronde quando il nemico smette di essere tale e invece diventa qualcosa di moralmente pericoloso per la propria società, un criminale per l'appunto, l'utilizzo di qualsiasi mezzo sembra legittimo, in congruenza con quanto avvertito nella sensibilità medioevale per la lotta contro gli eretici. Per quanto concerne Bobbio, in lui si riscontrano tutti i limiti della non-guerra atomica. Un conflitto nucleare si pone al di là di tutte le giustificazioni fin qui trattate, è un puro atto di distruzione, non si parla più di guerra si tratta anzi di un'altra categoria, di un altro concetto. Non è possibile giustificare qualcosa come guerra, se non si tratta di guerra.

Rilevante ai fini di tutta l'analisi sin qui condotta è la perenne presenza di qualche moto giustificazionista della guerra. L'essere umano non rifiuta nei suoi termini la guerra. Si potrebbe pensare che anzi l'arrivi a trattare con riverenza. Che si tratti di Ares o Marte non stupisce che sin dall'antichità la guerra occupasse qualche posto divino. La leggenda di San Giorgio e la storia della lotta tra gli arcangeli e le armate di Lucifero nel Medioevo hanno costituito dei grandi punti di riferimento in ambito militare. Tornando un poco più indietro nel tempo, uno dei primi riferimenti letterari dell'epoca immediatamente successiva alla caduta dell'Impero Romano, sono appunto le gesta di Re Artù. Ma uscendo dagli ambiti bibliotecari e dirigendosi anche nella società reale, il combattimento, la lotta, il sangue, sono tutti elementi che sono rimasti nella sensibilità umana quotidiana. Dal Pancrazio dei primi agoni ellenici, alle arti marziali miste odierne, gli sport da combattimento richiamano a sé tutt'oggi grandi masse di spettatori. Nell'uomo la guerra costituisce un elemento irrinunciabile: il clangore, il caos, il dolore e tutto ciò che gli appartiene fanno emergere un altro lato della creatura umana. Siamo nati come esseri dotati di *logos* e di sensibilità, abbiamo nella nostra storia globale eccellenti figure artistiche, prodigi della capacità degli esseri umani di creare bellezza. Si hanno tuttavia, ovunque nel mondo, anche punti di riferimento che non hanno nulla a che fare con questa bellezza. Le loro storie appartengono al fango intinto di sangue, alla fatica delle marce, alle malattie e alle privazioni, che però, proprio attraversando grandi gesta militari, divengono l'oggetto di quella bellezza stessa. Nel celebre inno composto da Mameli, figura appunto l'elmo di Scipio, ovvero l'Africano, colui che sconfisse Annibale e i Cartaginesi nella seconda guerra punica. Un altro elemento che rappresenta l'Italia nel mondo è il Colosseo, dentro cui si svolgevano i più cruenti giochi gladiatori. E ogni città in qualche piazza ha qualche celebre esponente militare esposto nell'immortale bronzo, per fornire la memoria a tutti i cittadini. Ma la memoria di cosa? Se fosse così distante dall'essere umano la guerra, che senso avrebbe celebrarla in queste maniere? Perché il Colosseo è ancora lì e ci riporta alle folle romane estasiolate dalle virtù guerriere dei più prodi gladiatori, che nemmeno per difendere la patria bensì per la gloria personale, eccedevano nei

combattimenti più cruenti? Vale dunque la pena chiedersi guardando nel profondo di ciò che siamo, cosa sia veramente l'uomo.

La guerra in Ucraina ci spaventa tutti e mai si sarebbe pensato che un "mostro" simile si potesse riaffacciare in Europa. Forse non è qualcosa di così distante da tutti noi. Forse l'uomo moderno ha semplicemente dimenticato un qualche suo lato. Ciò può essere dovuto al trauma storico della seconda guerra mondiale: la presa di coscienza di simili capacità distruttive ci ha convinto di una realtà dove la guerra altro non è che questo. Non è con la paralisi della paura che simili cose si risolvono. Imparare a combattere la guerra infatti non vuol dire farla. E in congruenza col celebre motto "meglio essere un guerriero in un giardino che un giardiniere in guerra" bisognerebbe tenere a mente che l'essere umano è anche questo: marziale.

L'uomo nella sua storia ha sempre trovato giustificazioni per gli spargimenti di sangue, e se ciò fosse stato in qualche modo contrario alla sua natura avrebbe trovato molto prima dell'arma nucleare il modo per fermarsi. La verità è che l'uomo non è solo un animale più evoluto, ma appartiene a qualcosa di più alto. Gli esseri umani sono attratti dall'eroismo, e alcuni di essi hanno colto proprio le guerre per distinguersi nella storia, ancora oggi infatti tuona immortale il nome dei trecento di Sparta che fecero tremare un impero alle Termopili.

Più che costruire una società castrata, inerte e inerme, dimentica di ciò che è stata, bisognerebbe coltivare in interezza l'accettazione di sé stessi. La dignità umana non è costretta ad espletarsi unicamente nel pacifismo immobile e in sensazionalismi emotivi. Cercare di contenere la guerra da fuori si è visto che a Febbraio 2022 non basta più. Pure di fronte alla paura del nucleare qualcuno si ridesta per primo dalla paralisi. Bisognerebbe quindi ricordarsi che umano non è solo chi è sensibile e ha cuore gli ultimi e gli oltraggiati. Umano è anche, e forse soprattutto, chi come Ettore riesce, di fronte a tutti i suoi sentimenti, a legarsi la propria corazza e difendere la propria patria, i propri principi, e i propri valori. Allora forse bisognerebbe porre in essere un ripensamento dei termini della guerra, che la limiti da dentro, che prenda il controllo delle sue caratteristiche intrinseche, che metta al centro l'onore delle parti, la nobiltà storica dell'essere una casta guerriera, un'accettazione più matura, virile, solare della propria

umanità: perché gli esseri umani non sono solo artisti, letterati, scienziati o esploratori, ma nella storia hanno sempre saputo essere anche grandi guerrieri. Perché Achille ha saputo ridare la salma di Ettore al padre Priamo, ha saputo provare pietà per il genitore di colui che uccise la persona a sé più cara: Patroclo. Bisognerebbe pensare in questi termini la guerra, ovvero prestando attenzione a chi combatte: se si creassero guerrieri virtuosi, il conflitto stesso sarebbe condotto nel più virtuoso dei modi.

Bibliografia

- Bassani, Luigi Marco, e Mingardi Alberto. *Dalla polis allo Stato: Introduzione alla storia del pensiero politico*, Torino, G. Giappichelli editore, 2015.
- Bobbio, Norberto. *Il problema della guerra e le vie della pace*, Bologna, Il Mulino, 1997.
- Cacciari, Massimo. *Il potere che frena: saggio di teologia politica*, Milano, Adelphi, 2013.
- Calore, Antonello. *Forme giuridiche del «bellum iustum»: corso di diritto romano, Brescia, a. a. 2003-2004*. Milano, Giuffrè, 2003.
- Daverio Rocchi, Giovanna, e Nikos Birgalias, a c. di. *Dalla concordia dei Greci al bellum iustum dei moderni*. San Marino University press 1. Milano, Italy : FrancoAngeli ; San Marino University Press, 2013.
- Galli, Carlo. *Guerra / testi di Machiavelli ... [et al.] ; a cura di Carlo Galli. Guerra*. Biblioteca di cultura moderna. Roma [etc: GLF Editori Laterza, 2004.
- Grozio, Ugo. *Il diritto della guerra e della pace : prolegomeni e Libro primo / a cura di Fausto Arici e Franco Todescan ; introduzione di Guido Fassò. Il diritto della guerra e della pace : prolegomeni e Libro primo*. Lex naturalis. Padova, CEDAM, 2010.
- Loreto, Luigi. *Il bellum iustum e i suoi equivoci: Cicerone ed una componente della rappresentazione romana del Völkerrecht antico*. Napoli, Jovene, 2001.
- Merker, Nicolao. *La Germania: storia di una cultura da Lutero a Weimar*. 1. ed. I testi 44. Roma: Editori riuniti, 1993.
- Narducci, Emanuele, *Introduzione a Cicerone*, Roma - Bari, Editori Laterza, 1992.
- Pellicani, Luciano. *Jihad, le radici*. 1. Roma: Luiss University Press, 2004.
- Predieri, Alberto. *La guerra, il nemico, l'amico, il partigiano : Ernst Jünger e Carl Schmitt / Alberto Predieri. La guerra, il nemico, l'amico, il partigiano : Ernst Jünger e Carl Schmitt*. Scandicci: La nuova Italia, 1999.
- Schmitt, Carl. *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «Jus Publicum europaeum»*. Quinta edizione.. Milano, Adelphi edizioni, 2011.
- Schmitt, Carl. *Le categorie del politico : saggi di teoria politica / Carl Schmitt ; a cura di Gianfranco Miglio e Pierangelo Schiera. Le categorie del politico : saggi di teoria politica*. Bologna, Il mulino, 2013.

Vercellin, Giorgio. *Jihad : l'Islam e la guerra / Giorgio Vercellin. Jihad : l'Islam e la guerra*. Firenze, Giunti, 1997.

Zawāṭī, Ḥilmī. *Is Jihād a just war? war, peace, and human rights under Islamic and public international law*. Lewiston, N.Y: E. Mellen Press, 2001.

Sitografia

Documenti su Agostino d'Ippona in <https://www.augustinus.it/>, 11 Agosto 2022

La Russia ha invaso l'Ucraina, in *Il Post*, 24 Febbraio 2022
<https://www.ilpost.it/2022/02/24/russia-invaso-ucraina/>.

Marcel Detienne, *Eraclito. Il conflitto*, in *Rai cultura-filosofia*, 9 gennaio 2019
<https://www.raicultura.it/filosofia/articoli/2019/01/Eraclito---Il-conflitto-d308c4f2-19f3-4670-a6a3-ae4a6297b757.html>

S. Bernardi Clarævallensis, “*LIBER AD MILITES TEMPLI DE LAUDE NOVAE MILITIAE*” a cura di Robertus Ketelhohn, 2005, Civitate Berolinensi (Berlino) <http://www.deltacomweb.it/templari/bernardus-claraevallensis.de-laude-novae-militiae.pdf>

Valente Virginia. «732 d.C. *Quando è nata la parola “europei”*», in *linkiesta* 11 maggio 2020. <https://www.linkiesta.it/2020/05/quando-nata-parola-europei/>.