



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI ROMA TRE

SCUOLA DOTTORALE INTERNAZIONALE TULLIO ASCARELLI

SEZIONE DI DIRITTO EUROPEO SU BASE STORICO - COMPARATISTICA

XXVIII CICLO

Ambito di Ricerca: IUS 20 - Filosofia del Diritto

## I NOMI DELLA VIOLENZA

Tutor: Chiar.mo

Prof. Eligio Resta

Dottoranda

Dott.ssa Valeria Casciello

Coordinatore: Chiar.mo

Prof. Lorenzo Fascione

*A Patrizia e Peppe*



*Che cos'è la filosofia per il filosofo? Lo svegliare e il risveglio.*

J. Derrida, *Il sogno di Benjamin*

## INDICE

### INTRODUZIONE

<i>Bia e Blos</i> .....	p. 5
-------------------------	------

### CAPITOLO I

ORDINE .....	p. 15
1. <i>Ne cives ad arma ruant: la legge come «articolo di pace»</i> .....	p. 16
2. <i>Quel che resta del trascendente e della coscienza</i> .....	p. 39
3. <i>“La civiltà delle buone maniere” e lo scandalo</i> .....	p. 52
4. <i>L'altra faccia della medaglia</i> .....	p. 66

### CAPITOLO II

POTERE .....	p. 88
1. <i>Potere, forza, autorità e violenza</i> .....	p. 89
2. <i>Il potere ex parte populi: tradizione, legalità e carisma</i> .....	p. 110
3. <i>L' algoritmo della violenza</i> .....	p. 134
4. <i>L'eccezione e la regola</i> .....	p. 146

### CAPITOLO III

IDENTITÀ .....	p.168
1. <i>Sull'identità: lo stato nazione, “la paura dei piccoli numeri” e i “dispositivi immunitari”</i> .....	p. 170
2. <i>Noi e gli altri: il corpo sa tutto</i> .....	p. 189
3. <i>L'illusione dell'unicità</i> .....	p. 201

### CAPITOLO IV

GUERRA .....	p. 222
1. <i>La guerra: tra modernità e globalizzazione</i> .....	p. 224
2. <i>“Guerra al terrorismo” o “guerra terrorista”?</i> .....	p. 242
3. <i>Soluzioni razionali a conflitti irrazionali</i> .....	p. 262

CONCLUSIONI .....	p. 274
-------------------	--------

BIBLIOGRAFIA .....	p. 277
--------------------	--------

## INTRODUZIONE

### *Bía e Bíos*

Definire il concetto di violenza è un'operazione logica estremamente ardua, così come testimoniano le differenti teorie filosofiche e sociologiche che si sono confrontate con questo tema di discussione. Si tratta, infatti, di un concetto complesso e mutevole che viene utilizzato per descrivere una serie di fatti molto diversi tra loro.

In linea generale, per violenza si intende qualsiasi atto o comportamento che faccia uso della forza fisica per recare danno ad altri o sulle cose. Ma tale definizione deve fare necessariamente i conti con la mutevolezza del contesto in cui la violenza si manifesta e con le motivazioni che la generano: la tipologia degli eventi a cui si riconosce la qualità di violenza non è limitata alle sole situazioni che implicano l'esercizio della forza fisica, ma comprende anche categorie molto più elusive e non materialistiche, quali, ad esempio, la violenza psicologica, la violenza simbolica e la violenza strutturale delle istituzioni. Si assiste, in altri termini, alla restrizione semantica tra la violenza e il suo manifestarsi che attrae la prima nel mondo simbolico, un luogo in cui l'attenzione è catalizzata sul singolo evento: è il "non apparire" della violenza, la sua sublimazione, efficacemente descritta da Pierre Bourdieu come potere invisibile che si può esercitare solo grazie alla complicità incosciente delle vittime<sup>1</sup>.

Quello relativo all'analisi della violenza e alle sue varie fenomenologie è, quindi, in primo luogo un problema di linguaggio, è necessario, cioè, studiare l'ambito linguistico entro cui porre il problema stesso della violenza, per tracciare quella che può definirsi una semantica della violenza.

Nel porsi in quest'ottica il dato da cui partire è, e non può essere altrimenti, l'origine del

---

<sup>1</sup> Si veda sul punto P. BIURDIEU, *Sul potere simbolico*, in A. BOSCHETTI *La rivoluzione simbolica di Pierre Bourdieu*, Venezia, 2003, pp.120-124

termine violenza. Esso, come è noto, deriva dal latino *violo*, la violenza, quindi, è semanticamente associata all'attività del violare, dell'oltrepassare un limite e del trasgredire un divieto.

L'intima connessione tra la violenza e il concetto di limite, per vero, lo si rinviene già nella filosofia presocratica:

«Il sole non oltrepasserà la misura; altrimenti le Erinni, ministre della giustizia, lo scoprirebbero» (Eraclito, Diels Kranz, 94.)

Nella riflessione filosofica di Eraclito, infatti, la violenza insita nella natura segue i suoi limiti e potenzialmente è in grado di oltrepassarli, ma nel momento in cui ciò accade la violenza stessa viene “scoperta”, cessa di nascondersi e si manifesta per quello che è, ossia una trasgressione alla giustizia degli eventi.

Questo significato accomuna le varie forme di violenza, a prescindere dalle cause che la innescano e dai fini a cui essa è diretta.

La violenza, dunque, è un comportamento umano, si esplica nei rapporti umani e implica una relazione tra soggetti, l'esistenza di due poli di riferimento: l'aggressore e la vittima, l'oppressore e gli oppressi (E. Resta, 2007, p. 1366). Ed è proprio in questa caratteristica intrinseca della violenza che si coglie il suo legame indissolubile e al tempo stesso inquietante con la vita: la violenza è una dimensione della vita. Un legame che si intende ancora meglio se si fa riferimento al termine greco con cui la violenza viene indicata, *Bía*, strettamente correlato a quello di *Bíos*, vita.

Per vero, il termine *Bíos* esprime la vita nel suo particolare significato di vita qualificata, di «forma o maniera di vivere propria di un singolo o di un gruppo» (G. Agamben, 2005, p. 3), la *vita quam vivimus*; un significato, questo, assai diverso da quello che i Greci esprimevano con la parola *Zoé*, ossia la vita intesa come proprietà di

ogni essere vivente, che si contrappone alla morte, la vita naturale, la *vita qua vivimus*. Questa differenza semantica assume una rilevanza decisiva nell'analisi della violenza e degli approcci teorici che con essa si sono confrontati e si rinviene già in Aristotele, il quale colloca la *zoé* al di fuori della *polis* per confinarla nell'ambito dell'*oikos*, della casa. Nella *Politica*, Aristotele individua chiaramente la distanza tra *zoé* e *bíos* nel momento in cui individua la differenza tra il compito del capo famiglia e del capo di un'impresa da quello svolto dall'uomo politico non sul piano quantitativo, ma su quello qualitativo, di specie: i primi si occupano della riproduzione della vita e della sua sussistenza, mentre il secondo si preoccupa del modo di vivere degli individui, del *bíos*. La distinzione tra *bíos* e *zoé*, come si avrà modo di approfondire, verrà a complicarsi con l'affermarsi della modernità, quando cioè ogni aspetto della vita dell'uomo, intesa come esistenza naturale dello stesso, quindi anche la sua riproduzione e la sua sussistenza, verrà progressivamente politicizzato. Infatti, a partire dal *Writ di Habeas corpus* del 1215, che segna la nascita della democrazia moderna, la legge per la sua vigenza ha bisogno di un *corpus* e la democrazia obbliga la legge a prendersi cura di questo corpo, affiancando *zoé* a *bíos* nel discorso politico. Il binomio *bíos* e *zoé*, vita e “corpo vivente”, e il loro confondersi con la nascita dello Stato moderno, è sintetizzato, inoltre, nel concetto di *corpo politico* e nel suo duplice significato di corpo umano oggetto di decisioni politiche e di insieme di soggetti che tali decisioni sono legittimati a prendere, in virtù, come teorizzato da Hobbes, del potere che gli stessi hanno di rappresentare la moltitudine, posto che i *corpi politici* «sono quelli che sono fatti per l'autorità del potere sovrano dello stato» (Hobbes, 1976, p.218, ed. or. 1651)

Chiarito il significato del termine *Bíos*, si rende evidente il suo legame con *bía*: se *bíos* è una esistenza qualificata, una forma di vita propria dell'individuo o di un gruppo, tale modo di essere può essere violento, tra le qualificazioni della vita è ricompresa la

violenza. In questo senso la violenza è una dimensione della vita. Come insegna Socrate, ritenuto tradizionalmente il primo filosofo del *bíos*, è possibile distinguere “la vita”, intesa come esistenza, dalle “vite,” a seconda delle delle molteplici qualità e virtù che alla vita stessa possono essere attribuite.

*Bía* e *Bíos*, apparentemente antitetici, si mostrano così indissolubilmente avvinti. La violenza implica la vita, ne fa parte, è un suo aspetto e la vita è qualificata anche dalla violenza, che è una sua forma, uno dei suoi modi di essere.

E se il compito dell'uomo politico e, in generale della politica, è, come ci ricorda Aristotele, occuparsi del *bíos*, essa deve cercare di fare in modo che la vita degli uomini si svolga in armonia.

La storia dell'uomo può essere allora letta come la storia della violenza, di come cioè gli uomini hanno cercato di impedire che *bíos* si identificasse con *bía*, delle strategie che gli stessi hanno messo in pratica contro la propria violenza per garantire la sopravvivenza della loro comunità. Ecco, dunque, che ritorna in gioco il verbo latino *violo*, ossia la violenza intesa come attività di violare, trasgredire: si viola e si trasgredisce un divieto, una regola posta dagli uomini per neutralizzare la violenza, per impedire che essa prenda il sopravvento su *bíos*, elidendo le altre qualificazioni che la vita può assumere.

Come è stato efficacemente messo in rilievo da E. Resta (2007, p. 1371), nel divieto traspare la dimensione dell'auto-regolazione che i sistemi sociali hanno praticato nello scegliere i meccanismi della prevenzione e della cura della violenza che caratterizza gli uomini. Si tratta di dispositivi di auto-autoimmunizzazione che spesso si dimostrano inefficaci, ma che, soprattutto, si caratterizzano per la loro ambivalenza, in quanto tentano di regolare la violenza incorporandola. Tale riflessione, per vero, si rinviene già nel pensiero di Eraclito laddove identifica *Dike*, la giustizia, con il concetto di contrasto,

contesa necessaria.

la guerra è comune (a tutte le cose), che la giustizia è contesa e che tutto accade secondo contesa è necessità. (Eraclito, Diels Kranz, 80)

Generalmente si distinguono tre modelli di regolazione, di neutralizzazione della violenza (E. Resta, 2006, p.19, 2007, p. 1371)

Il primo è quello tipico delle società indifferenziate, caratterizzate da una forte aggregazione degli individui il cui legame sociale è costituito da quella E. Durkheim definiva solidarietà meccanica, dove vige il divieto assoluto della violenza che è affidato al sacro. Sul punto sono fondamentali gli studi di R. Girard che dimostrano come la mimesi che caratterizza la violenza, ossia la sua tendenza alla infinita replicazione tramite l'imitazione, che innesca la vendetta, viene anticipatamente interrotta dal sacrificio, dalla concentrazione della violenza di tutta la comunità in una vittima; una vittima che salva e protegge dalla violenza la comunità di cui fa parte anche se ne è espulsa, che diventa sacra proprio in virtù della sua uccisione. Il sacrificio, dunque, «è una violenza senza rischio di vendetta » (R. Girard, 2011, p.29), in quanto con esso si trasferisce al sacro quella violenza che non può e non deve essere propria della comunità. Si presuppone, infatti, che sia il dio a reclamare la vittima, a chiedere la violenza per interrompere la violenza stessa: la comunità non può e non deve essere portatrice della violenza. Come spiega Girard

l'operazione sacrificale presuppone un certo misconoscimento: i fedeli non sanno e non debbono sapere quale è il ruolo svolto dalla violenza. (R. Girard, 2011, p. 21)

In questo risiede, secondo R. Girard, la teologia del sacrificio. La società costruisce impedimenti alla propria violenza attraverso la trascendenza, quindi, come ci spiega E.

Resta, attraverso una differenza rispetto a se stessa. (E. Resta, 2006, p.17)

Altro meccanismo di neutralizzazione della violenza dal *bíos* è quello preventivo-curativo che risiede nella conciliazione e nell'impedimento della vendetta, è un modello che si sostanzia nella privatizzazione e individualizzazione della violenza, lasciata al singolo che può esprimerla nel duello e nella faida, senza l'intervento di un'entità terza, sia essa sacra o meno. È un modello che caratterizza le società feudali e pre-moderne, le attuali organizzazioni criminali, ma anche le relazioni internazionali, basate tendenzialmente sul meccanismo amico/nemico, sul patto lealtà/protezione e in cui lo scontro violento culmina con vincitori e vinti, alleati e nemici. Proprio nell'ambito delle relazioni internazionali è sorto quello che può essere definito "il problema del terzo", ossia la delicata questione della distinzione tra vittima, carnefice e soggetto terzo rispetto ad entrambi, un soggetto che non esercita la violenza, nel senso che non trasgredisce alcun limite, ma che al contrario regola o, a seconda dei casi, pone fine alla violenza intercorrente nelle relazioni tra i primi due soggetti. A tale fine negli ultimi 50 anni si è cercato di giuridicizzare i rapporti internazionali attraverso la costituzione di istituzioni sovranazionali, soggetti terzi rispetto allo schema amico/nemico, che trovano la loro giustificazione proprio nel voler evitare il ricorso alla violenza, ovvero nel regolare lo stesso, nelle relazioni internazionali.

Infine, l'ultimo rimedio è quello più propriamente curativo, tipico dello Stato moderno, in cui un soggetto terzo, il sovrano, ha monopolizzato l'esercizio della violenza e la ha amministrata attraverso le regole. In questo sistema la violenza viene neutralizzata dal diritto che la incorpora, trasformandola in legittima, perché autorizzata, diversamente da quella del singolo che è messa al bando, quindi illegittima. Si tratta dunque di un sistema che esercita la violenza



attraverso il meccanismo della individualizzazione giuridica dei comportamenti e mediante quella decisione performativa grazie alla quale il giudice dirà l'ultima parola sulla violenza. E, si dice lo farà in nome di tutti. (E. Resta 2007, p. 1372)

In tale meccanismo, dunque, la vendetta è negata al singolo, ma non viene espunta dalla società: è consentita se è esercitata dal sistema giudiziario, un sistema che nega la vendetta appropriandosene, attraverso la comminazione della pena.

La pena è, dunque, anch'essa esercizio di violenza, una violenza legittima perché autorizzata ed esercitata “in nome di tutti”. Una locuzione questa che persegue il meccanismo della giustizia e che si esplica in quello definito da Kant come l’“imperativo categorico della pena”, inteso come dovere dello Stato di ristabilire l'ordine violato dall'esercizio non autorizzato, e quindi illegittimo, della violenza, e da Hegel come “diritto alla pena” proprio del delinquente, il quale deve essere punito con una pena corrispondente alla violazione posta in essere, in virtù di un vero e proprio dovere nei suoi confronti, posto che solo tramite la punizione lo stesso viene riconosciuto come essere razionale. L'esercizio legittimo della violenza da parte dello stato per il tramite della pena, in ultima analisi, rappresenta la sintesi restauratrice dell'ordine giuridico violato e soddisfa le esigenze astratte di una giustizia intesa in senso puramente vendicativo e retributivo, che trascende completamente l'individuo che ha trasgredito alle regole, proprio perché si tratta di una giustizia esercitata in nome, ma, soprattutto, a beneficio di tutti. Del resto, come efficacemente posto in rilievo da Kant:

Se anche il consorzio civile si sciogliesse con il consenso di tutti i suoi membri (se ad esempio gli abitanti di un'isola decidessero di separarsi e di disperdersi nel mondo), dovrebbe prima essere giustiziato l'ultimo assassino che si trovi in prigione, affinché a ciascuno tocchi ciò che i suoi atti incutono e la colpa del crimine non resti impressa sul popolo che, non avendo reclamato la punizione, potrebbe essere considerato responsabile di questa pubblica lesione della giustizia.

(Kant, 2009, ed. or. 1797)

I rimedi alla mimesi della violenza sin qui esposti rendono evidente come i tentativi di esportazione della violenza dalla società, dal modo di essere di un gruppo di uomini, dal *bíos*, si fondino, in definitiva, sull'inganno, sul raggirio, sull'incorporazione della stessa, su strategie di metabolizzazione: in una parola, sul misconoscimento. *Bía* rimane parte *bíos*, ma si tenta con tattiche diverse di crederla al di fuori di esso. Il *bíos*, allora deve essere letto come il luogo in cui *bía* trova la sua origine e dove, allo stesso tempo, se ne sperimentano i rimedi. Questo è del resto il ruolo primario della politica, è lo stesso Aristotele, come si è visto, a suggerircelo.

Il legame indissolubile e per certi versi terribile che avvince *bíos* e *bía* suggerisce la necessità di evitare che essi scivolino nell'indistinzione, di scongiurare la possibilità che, secondo il modello platonico del *pharmakon* (J. Derrida, 2007, ed. or. 1972; E. Resta, 2006, ed. or. 1992), l'antidoto si confonda con il veleno, anche se il primo si compone del secondo. Un rischio questo che deve essere tenuto costantemente a mente nell'affrontare qualsiasi discorso sulla violenza. È questa la scommessa, non sempre vinta, della politica.

Come un cerchio destinato a chiudersi e a ripetersi all'infinito, il rapporto tra *bíos* e *bía* rimanda, a quanto detto all'inizio circa la necessità di analizzare il tema della violenza dalla prospettiva dell'ambito linguistico entro cui porre il problema della stessa.

Come posto in rilievo da J. Derrida (2007) analizzando Platone, il linguaggio costituisce il luogo in cui l'essere può essere posto e l'opposizione tra essere e non essere pensata e detta. Il *logos*, che secondo Platone si identifica con il linguaggio, è, dunque, l'espressione più profonda della vita, in quanto è l'espressione stessa della *dynamis* della vita, movimento continuo in cui gli identici si pongono e si superano, si differenziano e si rapportano senza sosta tra di loro.

Per tale ragione una semantica della violenza non poteva avere inizio che con l'analisi del suo rapporto con la vita, intesa come modo di essere degli individui.

In ultima analisi, *bíos* è il campo semantico entro cui analizzare il problema della violenza, all'interno del quale si esplicano continue differenziazioni e distinzioni di distinzioni. Con la precisazione che la nozione di *campo* a cui si fa riferimento è debitrice della riflessione di Pierre Bourdieu (2012), posto che s'intende evocare uno spazio semantico autonomo nel senso che ha una propria legge, un proprio *nomos*, che detiene al suo interno il principio e la regola del suo funzionamento; uno spazio abitato da persone che sono in relazione l'una con l'altra, spesso in rapporti di forza. Il fine principale che guida l'azione dei soggetti che agiscono nel campo, infatti, altro non è che quello di acquistare l'autorità per indicare agli altri membri la visione dominante da adottare all'interno del campo stesso, ossia per imporre le proprie categorie del mondo. E, come ci ricorda lo stesso Bourdieu (2012, s.p.), quella di categoria è un'etimologia interessante, proviene dal verbo greco *kategoréin*, che vuol dire accusare pubblicamente. In questo senso *bíos* è il campo semantico entro cui analizzare la violenza, perché è luogo in cui la violenza trova la sua origine e in cui si sperimentano continuamente differenziazioni da essa, tramite “pubbliche accuse”, categorie dominanti di valutazione e percezione della realtà; e

Se una verità esiste è perché la verità è la posta in gioco di una lotta. Questa affermazione vale in particolare per quegli universi sociali relativamente autonomi che chiamiamo campi, in cui dei professionisti della produzione simbolica si confrontano in lotte che hanno per posta l'imposizione di principi legittimi di visione e di divisione del mondo naturale e sociale. (P. Bourdieu, 2009, p. 81; ed. or. 1994)

Di cosa si parla quando si fa riferimento alla violenza? Questa è la domanda a cui si

vuole dare risposta attraverso un percorso che si snoda nei meandri delle parole e dei concetti che rimandano inevitabilmente al problema della violenza.

Ordine, potere, sovranità, identità e, naturalmente, guerra sono tutti concetti che implicano la violenza, ma al tempo stesso fanno parte di *bíos* in quanto luoghi in cui il problema della violenza è posto (nel senso di concepito, *conceptus*, appunto), talvolta superato, ma soprattutto, dove *bíos* e *bía* si rapportano continuamente tentando di differenziarsi. E se il linguaggio è l'espressione della vita, l'ambito in cui porre il problema della violenza coincide con il *bíos*: questo l'assunto, il punto di partenza imprescindibile per la costruzione di una semantica della violenza, nonché di qualsivoglia discorso sulla violenza.

## CAPITOLO I

### ORDINE

La violenza, come si è anticipato nell'introdurre il presente lavoro, è caratterizzata dalla *mimesis*, ossia dalla tendenza alla sua infinita replicazione attraverso la vendetta; si pone, allora, il problema di come sia possibile la pacifica convivenza degli individui nella società. Per tali ragioni, il primo concetto da porre in relazione alla violenza è quello di ordine sociale, inteso come necessità per il funzionamento di qualsivoglia comunità affinché il *bíos*, il modo di vivere, in primo luogo del singolo e, conseguentemente, del gruppo non sia qualificato dalla violenza.

Tutto il pensiero filosofico moderno è attraversato dalla consapevolezza della necessità di riconoscere la violenza come problema fondamentale della società, dalla cui soluzione deriva la realizzazione dell'ordine sociale. La teoria politica moderna ha, infatti, come punto di riferimento l'interruzione di una storia interamente segnata dalla violenza e dalla guerra, un problema questo che la società deve risolvere per sopravvivere a se stessa. L'ordine sociale, si osserva, non può più essere presupposto, la sua realizzazione non può continuare ad essere affidata al divino, come accade nelle società primitive tramite il meccanismo preventivo del sacrificio, ma deve essere creato artificialmente da una decisione che si legittima razionalmente e, soprattutto, deve essere in grado di aggirare la violenza che lo ostacola al fine di estirparla in via definitiva dal sistema sociale.

La tecnica per eliminare la violenza dalla società viene individuata, a partire dalla riflessione filosofica del Seicento, nella rinuncia da parte degli uomini alle loro quote di violenza individuale per consegnarle nelle mani del sovrano e, dunque dello Stato, al

quale è demandato il monopolio dell'esercizio della violenza che, da quel momento, diventerà l'unica lecita perché legittima.

In tale prospettiva la violenza assume una duplice valenza: da un lato è un problema da eliminare in quanto fattore di disgregazione delle forme consensuali di convivenza, dall'altro è una presenza inevitabile in quanto è necessaria a giustificare l'esistenza delle istituzioni sociali.

Come si avrà modo di analizzare, nel loro insieme le riflessioni filosofiche e politiche che si sono occupate della violenza come problema dell'ordine sociale, pur nelle loro intrinseche diversità, riconoscono in ogni caso che la violenza non può essere eliminata del tutto: va sicuramente esclusa dalla vita sociale e politica, sia nel pubblico che nel privato, in quanto contraria al senso di civiltà e di giustizia, ma allo stesso tempo la si accetta purché sia amministrata da istituzioni designate per questo scopo, partendo dal presupposto che i processi di socializzazione e di consenso garantiranno la fedeltà agli obiettivi condivisi da queste stesse istituzioni.

### *1. Ne cives ad arma ruant: la legge come «articolo di pace»*

Alla base della prospettiva teorica appena delineata si trovano le così dette *teorie contrattualistiche*, il cui precursore può senza ombra di dubbio identificarsi in Thomas Hobbes e dalla cui analisi è opportuno prendere le mosse per ricostruire il complesso rapporto tra violenza e ordine sociale.

Per comprendere pienamente le riflessioni filosofiche e politiche di Hobbes è necessario, in primo luogo, evidenziare la sistematicità del suo pensiero la quale va colta nel filo unitario che lega la filosofia della natura e la filosofia della politica, rappresentato dalla riconducibilità integrale del divenire ad un modello meccanicistico

rigorosamente deduttivo (F. Fusillo, 2003, p.501).

Tutto il discorso filosofico hobbesiano si fonda su di un principio di formalizzazione che ne garantisce la coerenza e la univocità, in cui «vero e falso sono attributi delle parole e non delle cose» (*Leviatano*, 1976, p. 34; ed or. 1651). Tale posizione teorica, quindi, rovescia il fondamento del *logos* posto dalla tradizione metafisica di Platone<sup>2</sup> caratterizzato dalla corrispondenza tra verità ed essere tesa a neutralizzare ogni connotazione soggettiva del discorso, riducendolo a funzione impersonale e oggettiva di «ciò che è». Diversamente, in quello che viene definito nominalismo hobbesiano diventa fondamentale la creatività della decisione soggettiva e la ragione non ha alcuna implicazione ontologica, ma è definita come un procedimento formale di connessione di nomi:

La ragione, in questo senso, non è che il *calcolo* [...] delle conseguenze dei nomi generali su cui c'è accordo per *contrassegnare* e *significare* i nostri pensieri (Hobbes, 1976, p.41)

E il sapere, in questa prospettiva, altro non è se non un'autolegislazione della ragione umana, è quindi autonomo rispetto alla realtà esterna e tale autonomia deve tradursi nel potere di previsione e di controllo dei processi reali. Nel *De corpore* (1972; ed. or. 1655), Hobbes illustra chiaramente il suo modello di pensiero scientifico secondo cui il reale va inteso esclusivamente come *corpo*, le cui determinazioni e trasformazioni sono da ricondursi ad una causa universale: il *movimento*, concepito come relazione matematica costruita deduttivamente, come principio formale di organizzazione dell'intero sistema scientifico. Il nucleo fondamentale della razionalità hobbesiana, dunque, è la possibilità di organizzare i fenomeni naturali in una dimensione artificiale e

---

2 Cfr. PLATONE che nel *Cratilio*, sostiene che «Vero è il discorso che dice le cose che sono come sono; quello che dice le cose come non sono è falso»

quindi interamente calcolabile e controllabile dalla dalla ragione umana, utilizzando come modello la geometria. Secondo Hobbes, infatti

L'ansietà per il futuro dispone gli uomini a ricercare le cause delle cose, perché la conoscenza di esse li mette meglio capaci di ordinare il presente per il loro miglior vantaggio (Hobbes, 1976, p.100).

L'originalità della operazione teorica posta in essere da Hobbes risiede nella generalizzazione di tale fondamento epistemologico all'universo dei rapporti sociali e politici.

Anche l'etica e la politica, d'altronde, cioè le scienze del del *giusto* e dell'*ingiusto*, dell'*equo* e dell'*iniquo*, si possono dimostrare *a priori*; in quanto che i principi grazie ai quali si conosce cosa siano il *giusto* e *l'equo* e per contro *l'ingiusto* e *l'iniquo*, cioè le cause della giustizia, e precisamente le leggi e i patti, li abbiamo fatti noi (Hobbes, 1970, p.145; ed. or. 1658).

Giusto e ingiusto, equo ed iniquo, devono essere costruiti, organizzati e analizzati come scienze. Sono le scienze giuridiche e politiche, le più complesse, ma, al contempo, le più necessarie di tutto il sapere umano. Necessarie in quanto grazie ad esse, e solo grazie ad esse, il diritto può essere sottratto al conflitto degli interessi particolari, potendosi realizzare la pace; complesse perché in esse la verità si oppone all'interesse e l'interesse alla verità. Ciò implica che le forze che tali scienze devono controllare sono le stesse che creano il più grande ostacolo alla loro realizzazione:

Questo è la causa per cui nella dottrina di ciò che è retto e di ciò che è torto si disputa perpetuamente sia con la penna che con la spada, mentre non è così nella dottrina delle linee e delle figure, perché di quale sia la verità in quel soggetto, gli uomini non si curano, dato che è una cosa che non si incrocia con l'ambizione, il



profitto o la concupiscenza di alcun uomo. (Hobbes, 1976, p. 99)

Hobbes, per vero, sviluppa il suo pensiero nel bel mezzo del Seicento inglese, è testimone della guerra dei Trent'anni, decisamente la più crudele tra le guerre di religione innescate dalla Riforma protestante, e della prima rivoluzione inglese. Vive, dunque, nel punto decisivo della crisi generale della sovranità, quello che segna la transizione allo stato moderno, un momento in cui, come mette in evidenza P. Costa (1999), la parabola della monarchia, che aveva condotto alla rivoluzione con la conseguente istituzione della repubblica parlamentare e, infine, di nuovo alla restaurazione della monarchia, porta alla luce il grande problema «di fondare un ordine capace di salvare i soggetti dalla distruttività del conflitto» (Costa, 1999, vol. I, p. 268)

In tale contesto storico Hobbes vede nella ricostruzione razionale dello Stato l'unica possibilità di pace e sviluppo. Gli eventi a cui assiste gli rendono, infatti, difficile aderire all'aristotelica naturale socialità dell'uomo e lo portano, invece, a porsi in senso critico nei confronti del pensiero di Aristotele (*Politica*) secondo cui lo Stato è un organismo morale che precede logicamente le parti<sup>3</sup>, ritenendo che in realtà lo Stato, e quindi l'ordinata convivenza degli individui, sia una creazione artificiale.

Poiché dall'arte è creato il gran LEVIATANO, chiamato COMUNITÀ, POLITICA o STATO (in latino CIVITAS), il quale non è altro che un uomo artificiale, sebbene di statura e di forza maggiore di quello naturale, alla cui protezione e difesa fu designato. In esso la *sovranità* è un'anima artificiale, in quanto dà vita e moto all'intero corpo; [...] l'equità e le leggi, una *ragione* ed una *volontà* artificiali [...]. Infine, i *patti* e le convenzioni da cui le parti di questo corpo politico furono per la prima volta fatte, messe assieme e unite, rassomigliano a quel *fiat*, o a quel

---

3 Sulla differenza tra la concezione organicistica, propria del modello aristotelico, e il modello hobbesiano cfr. S. ANASTASIA, *L'appello ai diritti. Diritti e ordinamenti, nella modernità e dopo*, Torino 2008, pp. 14-17. Nello specifico l'A. mette in rilievo come «Nel modello aristotelico all'inizio c'è la società (la società familiare come nucleo di tutte le forme sociali successive; nel modello hobbesiano al principio c'è l'individuo)»

*facciamo l'uomo*, pronunciato da Dio nella creazione (Hobbes, 1976, p. 6)

In queste poche righe che introducono il *Leviatano*, si rinviene il fondamento della filosofia politica di Hobbes. Secondo la prospettiva teorica da lui delineata lo Stato-Leviatano è il più importante prodotto della tecnica e del pensiero meccanicistico ed è innanzitutto un *corpo*, seppur artificiale: il *Common-wealth*, come Hobbes stesso lo definisce, il *body plitical* che, come efficacemente posto in rilievo G. Agamben (2015, p. 45) analizzando il frontespizio del *Leviatano*, non dimora nella città e non coincide con il corpo fisico della città. Ma di tale peculiare aspetto si avrà modo di parlare in seguito<sup>4</sup>. Per ciò che qui interessa, è necessario porre in rilievo che nel pensiero di Hobbes al corpo artificiale dello Stato è necessario applicare il metodo di Galileo della scomposizione negli elementi ultimi e della ricomposizione in un'unità razionale. Tale metodo porta alla definizione di un modello logico costruito sulla dicotomia stato di natura/stato civile.

Lo stato di natura è una situazione di totale isolamento degli individui, dominati, nelle loro relazioni, da sentimenti di paura e diffidenza. Ad avviso di Hobbes, infatti, gli uomini, per ciò che attiene alle facoltà del corpo della mente, si trovano in una condizione di eguaglianza da cui scaturisce l'eguale speranza di ciascuno di realizzare il proprio fine. Nel perseguimento di tale fine, che coincide principalmente con l'autoconservazione, e solo a volte con il piacere personale, gli uomini si distruggono o si sottomettono a vicenda.

Da ciò è manifesto che durante il tempo in cui gli uomini vivono senza un potere che li tenga tutti in soggezione, essi si trovano in quella condizione che è chiamata guerra; e che tale guerra è di ogni uomo contro ogni altro uomo. (Hobbes 1976, p. 120)

---

4 Si veda oltre, Capitolo II, § 4

Per Hobbes, dunque, lo stato di natura dell'uomo coincide con uno stato di guerra. Con la precisazione che per *guerra* non deve intendersi unicamente l'atto materiale del combattimento, ma un periodo in cui vi è una nota disposizione al combattimento stesso, un tempo<sup>5</sup> in cui non c'è sicurezza, mentre ogni altro tempo è pace. Lo stato di natura è, in sintesi, uno periodo in cui vi è una costante tendenza alla guerra di tutti contro tutti. Un tempo, in cui non è possibile alcuna forma di sviluppo e di industria e in cui

vi è continuo timore e pericolo di una morte violenta, e la vita dell'uomo è solitaria, misera, sgradevole, brutale e breve. (Hobbes, 1976, p. 120)

In questa lettura, alle miserie della condizione naturale corrispondono i vantaggi che le scienze possono assicurare ai popoli civili (Hobbes, 1970, pp. 74-78) e che l'uomo non può che conseguire entro lo Stato. L'ideale del dominio dell'uomo sulla natura, proprio della scienza moderna, per Hobbes è realizzabile, quindi, solo a condizione che gli uomini regolino razionalmente le proprie relazioni. Il che avviene, appunto, con l'istituzione dello Stato: la politica precede e rende possibili scienza e tecnica, non viceversa.

Ma la conseguenza più importante, per certi versi devastante, della condizione di costante tendenza alla guerra di tutti contro tutti, che certamente logicamente precede l'assenza della tecnica nello stato di natura, è che in tale situazione nulla può essere ingiusto: nella guerra le virtù fondamentali sono, infatti, la *Forza* e la *Frode*. *Giustizia* e *ingiustizia*, come si è anticipato, non sono facoltà del corpo e della mente dei singoli

---

5 Interessante la nozione di *tempo* che Hobbes fornisce nel definire lo stato di natura come una tendenza alla guerra. Hobbes, infatti, specifica che la nozione di tempo in tale contesto va intesa senso atmosferico: «la natura delle condizioni atmosferiche cattive non sta solo in un rovescio o due di pioggia, ma in una inclinazione a ciò di parecchi giorni consecutivi, così la natura della guerra non consiste nel combattimento effettivo, ma nella disposizione verso di esso che sia conosciuta e in cui, durante tutto il tempo, non si dia assicurazione del contrario» (Hobbes, 1976, p.120)

uomini, ma sono qualità che si riferiscono agli uomini in società, derivano dalla legge e secondo Hobbes «dove non c'è potere comune non c'è legge» (1976, p. 122).

La via d'uscita da questa infelice condizione e la possibilità di una convivenza priva di violenza risiede, da un lato proprio in quelle passioni che dominano l'uomo nello stato di natura, dall'altro nella ragione. Infatti la paura della morte, il desiderio di sicurezza e la speranza di poterla ottenere, fanno tendere gli uomini alla pace, mentre la ragione suggerisce adeguati «articoli di pace» (Hobbes, 1976, p. 123) su cui gli uomini possono accordarsi, ossia le leggi di natura. Sentimento e ragione, in sintesi, vanno a costituire le leggi di natura che, come si avrà modo di approfondire, hanno una valenza assai diversa dalle leggi civili.

Nell'analizzare le leggi naturali che governano lo stato di natura degli uomini, Hobbes introduce una fondamentale distinzione concettuale, quella tra *diritto* e *legge*. Il primo è concetto associato all'idea di libertà, mentre la seconda a quella di precetto: il diritto, cioè, consiste nella libertà di fare o non fare, mentre la legge determina e vincola ad uno dei due.

Ciò posto, il diritto naturale è la libertà propria di ciascun individuo di usare, senza alcun impedimento esterno, ma secondo il suo giudizio e la sua ragione, il suo potere per la conservazione della propria vita; mentre la legge di natura è un precetto, una regola generale, attraverso la quale si proibisce all'uomo di fare ciò che è dannoso per la propria vita o che lo priva dei mezzi per conservare la stessa.

Nello stato di natura, in cui l'uomo è in una costante condizione di guerra di tutti contro tutti, ognuno è governato esclusivamente dalla propria ragione e, di conseguenza, tutti hanno diritto a tutte le cose. In tale situazione, sottolinea Hobbes, nessuno può essere sicuro di conservare la propria vita, perciò

è un precetto o regola generale della ragione, che *ogni uomo debba sforzarsi alla pace, per quanto abbia speranza di ottenerla, e, quando non possa ottenerla, cerchi di usare tutti gli aiuti e i vantaggi della guerra.* (Hobbes, 1976, p. 125)

Si tratta di quella che Hobbes definisce la prima e fondamentale legge di natura, ossia *cercare la pace*, cui corrisponde la sintesi del diritto di natura che consiste nella *libertà di difendere se stessi con tutti i mezzi possibili*.

Da tale prima legge di natura ne deriva una seconda, quella in virtù della quale ogni uomo sia

*disposto, quando anche gli altri lo sono, per quanto egli penserà necessario alla pace e difesa, a deporre questo diritto a tutte le cose; e che si accontenti di tanta libertà contro gli altri uomini, quanta egli ne concederebbe ad altri uomini contro di lui.* (Hobbes, 1976, p.125)

Tale seconda legge di natura, per vero, può dirsi il punto focale della riflessione filosofico-politica di Hobbes.

Nello specifico, Hobbes ritiene che l'effetto del venir meno del diritto di un uomo implica per gli altri solo una corrispondente diminuzione degli impedimenti che ostacolano l'esercizio del loro originario di diritto su tutte le cose. Cedere o rinunciare ad un diritto, dunque, non equivale a costituire a favore dell'altro un diritto di cui quest'ultimo non sia già titolare, posto che, come si è visto, per natura non c'è alcuna cosa su cui ogni uomo non abbia diritto. Quello che, però, è più rilevante è che, nel modello meccanicistico e razionale proposto da Hobbes, gli uomini depongono i loro diritti non perché è un entità trascendente ad imporglielo, ma *volontariamente*, attraverso parole ed azioni che costituiscono *vincoli* rispetto ai quali gli uomini sono obbligati. *Vincoli*

che traggono la loro forza non dalla propria natura (poiché niente si infrange più agevolmente della parola di un uomo) ma dal timore di qualche cattiva conseguenza inerente alla rottura. (Hobbes, 1976, p. 127)

L'obbligazione vera e propria, dunque, riflette l'originaria libertà ed autonomia degli uomini e le azioni volontarie hanno sempre ad oggetto il bene del soggetto che le pone in essere. Quando il vincolo obbligatorio implica il mutuo trasferimento di diritti, è definito *contratto*.

Il punto problematico è la valenza che nello stato di natura assume il patto con cui gli uomini si trasferiscono o cedono reciprocamente diritti. Hobbes ritiene, infatti, che nella condizione di tutti contro tutti il contratto è reso nullo «da qualsiasi ragionevole sospetto» (Hobbes, 1976, p.131) di inadempimento di una delle parti: chi adempie per primo non ha alcuna garanzia che l'altro successivamente farà altrettanto, ma

Se c'è un potere comune, posto al di sopra di entrambe [le parti], con il diritto e la forza sufficienti per costringere all'adempimento [il patto] non è vano [...] e tale potere, nella condizione di mera natura, dove tutti gli uomini sono eguali e giudici della giustizia dei loro timori, non può affatto essere supposto. (Hobbes, 1976 p.132)

Nello stato di natura, dunque, i vincoli che sorgono tra gli uomini sono troppo deboli per porre un freno alle passioni degli stessi come l'ira, l'avarizia e l'ambizione, in quanto manca un potere coercitivo che imponga il rispetto degli obblighi assunti. E l'adempimento dei patti costituisce per Hobbes la terza legge di natura, senza la quale i patti sono inutili parole vuote. Si tratta di una legge fondamentale in cui risiede la fonte e l'origine della *giustizia*. In assenza di patti con cui gli uomini si trasferiscono diritti, infatti, ognuno ha diritto su ogni cosa e, quindi, non è possibile parlare di azioni ingiuste. Solo dopo la conclusione di un patto e che questo è infranto può parlarsi di

ingiustizia. Dunque,

la definizione dell'INGIUSTIZIA altro non è che il *non adempimento del patto*. E tutto ciò che non è ingiusto è *giusto*. (Hobbes, 1976, p.138)

Ma, si è visto, i contratti nello stato di natura sono nulli se stipulati in una condizione in cui ogni parte del patto vive nella paura e nel sospetto dell'inadempimento dell'altra; timore, questo, che solo un potere coercitivo, posto al di sopra delle parti può ragionevolmente eliminare. Da ciò ne consegue che anteriore al concetto di *giusto* e *ingiusto* è l'esistenza di un potere che costringa gli uomini all'adempimento dei loro patti, attraverso la minaccia di una punizione più grande rispetto al beneficio che essi otterrebbero dall'inadempimento. Un potere che, come Hobbes mette ripetutamente in rilievo, è assente nello stato di natura e, soprattutto, che non è presupposto, ma che è costituito, volontariamente posto dagli uomini nello stato che Hobbes definisce *civile*.

Quindi dove non c'è stato, non c'è niente di ingiusto. Cosicché la natura della giustizia consiste nel mantenimento dei i patti validi; ma la validità dei patti non ha inizio se non con la costituzione di un potere civile sufficiente a costringere gli uomini a mantenerli. (Hobbes, 1976, p. 139)

Le leggi di natura che riguardano la convivenza degli uomini in pace ed unità, ossia la giustizia, la gratitudine, la modestia, l'equità, il perdono e che possono essere riassunte nel compendio «*non fare agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te*», in definitiva, obbligano il solo *foro interno*, «vincolano a desiderare che si attuino» (Hobbes, 1976, p.152), ma non anche il *foro esterno* degli uomini, non obbligano, cioè, gli stessi alla loro attuazione effettiva. Per vero, si tratta di regole che impropriamente possono essere definite leggi, seppur corredate dell'aggettivo “naturali”, trattandosi in

realtà di «qualità che dispongono gli uomini alla pace e all'obbedienza» (Hobbes, 1976, p. 261), sono virtù morali, ovvero vizi contrari ad esse, che portano all'autoconservazione e alla difesa degli uomini,

mentre la legge, propriamente detta, è la parola di chi, per diritto, comanda sugli altri. (Hobbes, 1976, p. 154).

Le virtù morali, in realtà, indicano ciò che è *bene* e ciò che è *male* nelle relazioni umane, qualificano, cioè, la vita degli individui come *buona* o *cattiva*, non certo come *giusta* o *ingiusta*. E di ciò che è bene o male nella società, della virtù e del vizio, come efficacemente mette in rilievo Hobbes, si occupa la filosofia morale, non la scienza giuridica e la filosofia politica.

Le leggi di natura, dunque, implicano un vincolo il cui rispetto è condizionato e limitato e finisce con il coincidere con la coscienza, con la *recta ratio* del singolo, con la sua disposizione individuale ed empirica. È per questo che

nonostante le leggi di natura (alle quali uno si attiene quando ha la volontà di attenervisi e può farlo senza pericolo), se non è eretto un potere o non è abbastanza grande per la nostra sicurezza, ogni uomo può contare legittimamente sulla propria forza e sulla propria arte per garantirsi contro tutti gli altri uomini. (Hobbes, 1976, p. 163)

E, come si è anticipato, nella costruzione logica di Hobbes, l'unico modo in cui gli uomini posso costituire un potere comune che sia in grado di difenderli dalle aggressioni reciproche, ma anche da quelle provenienti dall'esterno, dagli stranieri rispetto alla loro comunità, e che, quindi, possa garantire loro pace e sicurezza, è quello di conferire tutto il loro potere e la loro forza ad un uomo o ad un'assemblea di uomini che, a maggioranza di voti, possano ridurre tutte le loro volontà ad una volontà unica. E'



necessario, cioè, che gli uomini nominino un uomo a un'assemblea a «sostenere la parte della loro persona» (1976, p. 167) e che tutte le azioni da essa compiute siano riconosciute dagli uomini stessi come proprie. E questo, per dirla con Hobbes

è più del consenso o della concordia; è un'unità reale di tutti loro in una sola e medesima persona, fatta con il patto di ogni uomo con ogni altro, in maniera tale che, se ogni uomo dicesse ad ogni altro: *io autorizzo e cedo a te il mio diritto di governare me stesso, a quest'uomo, o a questa assemblea di uomini a questa condizione, che tu ceda il tuo diritto, e autorizzi tutte le sue azioni in maniera simile.* (Hobbes, 1976, p. 167)

La galileiana ricomposizione in unità razionale degli elementi ultimi, a cui si è fatto riferimento nell'introdurre il pensiero di Hobbes, si realizza, dunque, attraverso la *rappresentanza* e il *contratto*.

La moltitudine di uomini, come si è posto in rilievo, reca con sé la pluralità di eguali poteri ed eguali diritti su tutto, a cui consegue il ricorso costante, anche solo potenziale, alla violenza, né le leggi di natura, per quanto razionali, hanno la forza necessaria per porre un freno a tale situazione. Solo la riconduzione ad unità reale di tali molteplici poteri individuali in unico potere può garantire pace e sicurezza. E una moltitudine di uomini diviene *una sola persona* quando questi sono *rappresentati* da una sola persona: l'unico modo, spiega Hobbes, in cui si può concepire l'unità della moltitudine è quello di riferire il concetto di unità non al rappresentato, ma al rappresentante che «sostiene la parte di una persona, e di una persona soltanto» (Hobbes, 1976 p. 159).

A proposito del concetto di rappresentanza introdotto da Hobbes G. Agamben (2015, p. 46-50) pone efficacemente in luce come nel frontespizio del *Leviatano* l'immagine del corpo del gigantesco «uomo artificiale» sia composta, attraverso un gioco

prospettico<sup>6</sup>, da innumerevoli piccole figure di uomini. Ciò rimanda certamente all'artificialità dello Stato-Leviatano, ma soprattutto, al fatto che tale artificio non è una realtà, ma un'illusione ottica. L'unificazione della moltitudine dei cittadini in un'unica persona, la *rappresentanza* politica, è, dunque, qualcosa paragonabile ad una rappresentazione prospettica, ad un'illusione. E, tuttavia, tale artificio si dimostra efficace, in quanto permette di conferire unità ad una molteplicità.

Il mezzo attraverso cui si realizza la suddetta unità è il *contratto* che ciascun uomo stipula con gli altri.

Fatto ciò, la moltitudine così unita in un'unica persona viene chiamato STATO, in latino CIVITAS. Questa è la generazione di quel grande LEVIATANO, o piuttosto [...] di quel *dio mortale*, al quale noi dobbiamo, sotto il *Dio immortale*, la nostra pace e la nostra difesa. [...] In esso consiste l'essenza dello stato, che (se si vuole definirlo) è una *persona unica dei cui atti ogni membro di una grande moltitudine, con atti reciproci, l'uno nei confronti dell'altro e viceversa, si è fatto autore, affinché essa possa usare la forza e i mezzi di tutti, come penserà sia vantaggioso per la loro pace e la comune difesa*

Chi regge la parte di questa persona viene chiamato SOVRANO e si dice che ha il *potere sovrano*; ogni altro è suo SUDDITO. (Hobbes, 1976, pp. 167-168)

Tale celebre definizione è stata fondamentale per il pensiero politico moderno. In primo luogo, infatti, come fa notare Otto von Guericke (2010, ed. or. 1934), l'idea che l'unità dei membri di una comunità sia da considerare una persona, ossia un soggetto vero e proprio capace di agire e di volere, è una conquista che ha consentito al pensiero politico moderno procedere dall'atomismo individualistico al concetto di personalità dello Stato. Inoltre, in essa si legge il fondamento della teoria formalistica della giustizia

---

6 G. AGAMBEN in *Stasis. La guerra civile come paradigma politico. Homo sacer II*, Torino, 2015, p. 46, pone in rilievo come Hobbes nello stesso periodo in cui lavorava alla stesura del *Leviatano* si interessasse agli studi di ottica; L'A. cita in proposito due trattati in cui Hobbes si è occupato di tale tema: il *Tractatus de refractione* del 1649 e il *Frist Draught of the Optiques* del 1646).

proposta da Hobbes, in virtù della quale nessun comando del sovrano può essere ingiusto, proprio in quanto comando del sovrano e, quindi, di tutti. Ma, soprattutto, dalle parole sopra citate traspare quella può essere definita la teologia hobbesiana<sup>7</sup>, ossia la considerazione che lo Stato e Dio hanno in comune la facoltà di rendere *giusto* tutto ciò che fanno, ma in Dio questo rappresenta l'esercizio del diritto naturale che si fonda sull'*onnipotenza*, mentre nello Stato tutto riposa sull'*autorizzazione* dei singoli cittadini, quindi, su di un rapporto precario, artificiale e mortale: un contratto, appunto.

È opportuno a tal proposito porre in evidenza come nella costruzione teorica di Hobbes, il patto con cui, nello Stato *per istituzione*, come lo definisce Hobbes stesso (1976, pp. 169-180), è conferito al sovrano il diritto di sostenere la persona di tutti, è un patto concluso tra tutti gli uomini e non tra di essi e il sovrano, in quanto, se così fosse, il sovrano dovrebbe concludere un patto distinto con ciascun individuo e tale ultima soluzione non porterebbe alla pace e alla sicurezza della comunità, posto che se uno più uomini ritengono che il contratto concluso con il sovrano, nel momento della sua istituzione, sia stato infranto, mentre altri o il sovrano stesso sono di contrario avviso

non c'è alcun giudice per decidere la controversia: perciò si torna di nuovo alla spada e ogni uomo ricupera il diritto di proteggersi con la propria forza e ciò è contrario al disegno che avevano al tempo dell'istituzione. (Hobbes, 1976, p. 171).

Per vero, il contratto non perde la sua rilevanza nemmeno nella costituzione dello Stato *per acquisizione* (Hobbes, 1976, pp. 194-204), quello, cioè, in cui il potere sovrano viene acquistato con la forza. Hobbes, infatti, chiarisce come anche in tale situazione gli uomini autorizzano «tutte le azioni dell'uomo o dell'assemblea che ha in suo potere la loro vita e la loro libertà» attraverso un patto che ciascuno stipula con l'altro e con cui

---

7 Per vero, espressione della teologia politica di Hobbes è anche l'introduzione del *Leviatano*, in cui l'A. Paragona i patti per mezzo dei quali trovano origine le parti del grande uomo artificiale che è lo Stato al «*fiat*, al *facciamo l'uomo*, che Dio pronunciò nella creazione».

scelgono di assoggettarsi proprio a colui che temono.

Non è perciò la vittoria che dà il diritto di dominio sul vinto, ma il patto fatto da lui. Né questi è obbligato perché è conquistato, vale a dire, perché è battuto e preso oppure posto in fuga, ma perché si consegna al vincitore e si sottomette a lui. (Hobbes, 1976, p. 198)

Ciò che accomuna lo *Stato per acquisizione* allo *Stato per istituzione*, in ultima analisi, è la paura: nel primo caso gli uomini sono mossi a concludere il contratto dalla paura del soggetto che esercita la forza, mentre nel secondo dalla paura l'uno dell'altro.

In entrambi i casi dal patto con cui è conferito al sovrano il diritto a sostenere la persona di tutti derivano delle necessarie conseguenze che qualificano la sovranità in quanto tale.

In primo luogo, posto che ogni suddito, in virtù dell'artificio della rappresentanza, è autore di tutte le azioni del sovrano, queste non possono tradursi in un torto nei confronti dei suoi sudditi, il che equivale a dire, come si è precedentemente accennato, che ogni comando del sovrano è giusto. Per le stesse ragioni,

nessun uomo che abbia il potere sovrano può giustamente essere mandato a morte o punito in qualsiasi altro modo dai suoi sudditi. Infatti dato che ogni suddito è autore delle azioni del sovrano, egli punisce un altro per le azioni commesse da lui stesso. (Hobbes, 1976, p. 173)

Spetta, inoltre, al soggetto che detiene la sovranità decidere cosa ostacola e turba la pace, per la cui garanzia la sovranità stessa è istituita dagli uomini, e conseguentemente scegliere i mezzi attraverso cui difenderla. Mezzi che ben possono essere violenti. In questo, del resto, consiste il monopolio della violenza legittima: il sovrano non solo decide quale violenza è *ingiusta*, perché si frappone alla pace, all'ordine, ma allo stesso

tempo può decidere di utilizzare la violenza per superare tale ostacolo. Una violenza, quest'ultima, *giusta* perché esercitata in nome di tutti, in quanto da tutti autorizzata.

Ed è proprio in virtù di tale autorizzazione che,

è connesso con la sovranità è l'intero potere di prescrivere regole per mezzo delle quali ogni uomo possa conoscere di quali beni può fruire e quali sono le azioni che può fare senza essere molestato da alcuno dei suoi consudditi; questo è ciò che gli uomini chiamano *proprietà*. (Hobbes, 1976, p. 175)

Un proprietà che non può nemmeno essere concepita anteriormente alla costituzione del potere sovrano, in ragione del fatto che nello stato di natura, come si è più volte posto in rilievo, tutti i gli uomini hanno eguale diritto su tutte le cose. E tale diritto di tutti su tutto è causa inevitabile di guerra. Quindi, nella prospettiva di Hobbes, il riconoscimento del diritto di proprietà al singolo, con il conseguente dovere in capo agli altri di astenersi da qualsiasi molestia, nella logica di libertà propria del diritto, è un atto necessario alla pace, un atto del potere sovrano in ordine alla pace. E

Queste regole della proprietà (o *meum e tuum*), e del *bene*, del *male*, di ciò che è *legittimo* e *illegittimo* nelle azioni dei sudditi, sono le leggi civili, vale a dire le leggi di ciascuno stato in particolare. (Hobbes, 1976, p. 175)

Le leggi civili, dunque, sono le leggi che gli uomini sono tenuti ad osservare in quanto membri di uno Stato, sono comandi, precetti in cui la locuzione “civile” sta ad indicare il soggetto di tale comando, ossia la civitas, lo Stato, e nessun altro, con l'autorizzazione di tutti. Nello specifico Hobbes afferma che la

LEGGE CIVILE è, per ogni suddito, quelle regole che lo stato gli ha comandato, con la parola, gli iscritti, o con altro sufficiente segno della volontà, di usare per

*distinguere ciò che è cosa retta da ciò che è torto, vale a dire, ciò che è contrario da ciò che non è contrario alla regola.* (Hobbes, 1976, p. 260)

Detto in altri termini, la legge civile è una norma che serve a distinguere ciò che è conforme a se stessa e ciò che non lo è. *Giusto e ingiusto*, si è detto, per Hobbes sono criteri formali, implicano la conformità alla legge, e non empirici; sono criteri che nulla hanno a che fare con la coscienza e con la religione.

Tale formalismo si mostra in tutta la sua razionalità e funzione curativa della violenza nel momento se si pone l'attenzione al fatto che nella costruzione teorica di Hobbes le leggi civili contengono le leggi di natura. La giustizia, infatti, intesa come l'adempiere ai patti e, quindi, come equità, ossia, il dare a ciascuno il suo, ciò che gli antichi greci chiamavano νόμος (che significa, appunto, *distribuzione*), è un dettame della legge di natura, ma l'obbligo di attenersi a tale regola deriva solo dal suo essere posta dallo Stato<sup>8</sup>, in quanto ogni cittadino in uno Stato ha concluso il contratto con cui si obbliga ad osservare la legge civile. La legge civile in questo senso è positiva, ossia è creata dalla volontà di chi ha ricevuto il potere sovrano sugli altri uomini, a differenza di quella naturale-morale che è in vigore da tutta l'eternità e la cui obbedienza è lasciata alla coscienza di ciascuno.

L'implicazione delle leggi di natura nella legge civile comporta, quindi, che l'obbedienza a quest'ultima è anche parte delle prime. Ciò che, però, caratterizza la legge civile, oltre la sua forza, è la sua capacità, proprio in virtù di tale forza, di limitare la libertà naturale degli uomini, ossia quello che in precedenza si è definito diritto naturale. Anzi,

---

<sup>8</sup> Che l'equità sia una legge di natura incorporata e resa precettiva dalla legge civile si rinviene anche nel Codice Civile italiano vigente (ma anche nella maggior parte dei codici europei) dove numerosi sono i riferimenti all'equità, soprattutto in relazione al diritto delle obbligazioni

il fine del fare le leggi non è altro se non tale restrizione, senza la quale non si può avere alcuna possibilità di pace. E non per altro la legge è stata introdotta nel mondo, se non per limitare la naturale libertà degli uomini particolari, in maniera che essi non si danneggiassero, ma si assistessero l'un l'altro, e si unissero contro un comune nemico. (Hobbes, 1976, p. 262)

Certo tale limitazione della libertà in talune situazioni può essere mal sopportata dagli uomini, ma essi

non considerano che lo stato dell'uomo non può mai essere senza qualche incomodo e che il più grande che in qualunque forma di governo possa capitare al popolo in generale, è appena sensibile rispetto alle miserie e delle orribili calamità che accompagnano una guerra civile, o a quella dissoluta condizione di uomini [...] senza soggezione alle leggi, e senza un potere coercitivo che leghi loro le mani distogliendoli dalle rapine e dalla vendetta. (Hobbes, 1976, pp. 179-180)

Le leggi positive sono distinte da Hobbes in distributive e penali. Le prime sono quelle che, come si è visto, determinano i diritti dei sudditi e prescrivono agli stessi come ottenere e mantenere la proprietà sui beni, nonché le azioni che il singolo è libero di compiere. Le leggi penali, invece prescrivono quale sarà la pena inflitta a colui il quale viola la legge. A proposito della punizione Hobbes, nel descrivere in cosa consiste l'ufficio del sovrano (Hobbes, 1976, pp. 329-347), precisa che è suo compito fare ricorso in modo corretto alle punizioni. Nello specifico egli ritiene che il fine della pena

non è la vendetta e lo sfogo della bile, ma la correzione o dell'offensore o di altri con il suo esempio. (Hobbes, 1976, p. 342)

Per tale ragione devono infliggersi le punizioni più severe per quei delitti che pongono maggiormente in pericolo il bene pubblico, ossia quelle azioni dell'uomo che esprimono

disprezzo per la giustizia, azioni che provocano l'indignazione degli altri uomini e che se restassero impunte sembrerebbe che siano state autorizzate, a discapito dell'ordine pubblico faticosamente raggiunto mediante il contratto che istituisce lo Stato. Si viene, così a delineare la distinzione tra vendetta e pena: la punizione è una violenza legittimata dalla legge, dal patto che gli uomini hanno stretto tra di loro nell'istituire il potere sovrano, mentre la vendetta è il frutto delle passioni degli uomini nel loro stato naturale. Per tale ragione la pena, per quanto possa essere severa, non può e non deve confondersi con la vendetta, altrimenti verrebbe meno lo stesso Stato civile e dunque l'ordine sociale.

Nell'atto di costituire uno Stato, gli uomini dunque, trasferiscono diritti, si privano di libertà ed in tale atto di sottomissione alla sovranità del grande Leviatano consiste sia l'obbligazione degli individui che la loro libertà (Hobbes, 1976, p. 212). Secondo Hobbes, infatti, la libertà del singolo risiede in ciò che il sovrano ha ommesso nel regolare le azioni degli individui. Tuttavia, tale concezione di libertà va rapportata al concetto di rappresentanza, nel senso che essa non implica la limitazione del potere sovrano di vita e di morte: il sovrano, infatti, in quanto rappresentante della moltitudine di uomini non può compiere nessuna azione che si traduca in un'ingiustizia o in un torto nei confronti di un suddito, nemmeno quando comanda di porlo a morte, in quanto si tratta di un comando imposto in nome di tutti (anche del condannato) e che tutti sono obbligati ad osservare. Nonostante ciò, c'è un diritto, ad avviso di Hobbes, che mai gli uomini possono cedere o trasferire mediante i contratti, nemmeno attraverso il contratto con cui è istituito il potere sovrano, pena la nullità del contratto stesso: si tratta del diritto di difendere il proprio corpo (Hobbes, 1976, p. 134 e p. 212). Un diritto questo irrinunciabile proprio per la logica sottesa alla stipulazione del contratto che, come si è visto, è azione volontaria tesa all'ottenimento della sicurezza della persona. Ciò implica



che

se il sovrano comanda ad uomo (per quanto sia giustamente condannato) di uccidere, ferire o mutilare se stesso o di non resistere a quelli che lo assaltano, o di astenersi dal prendere cibo, aria, medicine, o qualunque altra cosa, senza la quale non possa vivere, quell'uomo ha la libertà di disobbedire. (Hobbes, 1976, p. 212)

Secondo Hobbes, dunque, occorre distinguere il consenso dell'uomo a cedere al sovrano la propria quota di violenza affinché essa possa essere esercitata legittimamente dallo stesso, anche nei confronti dell'uomo che tale diritto ha ceduto, dall'obbligo dell'individuo ad uccidersi o ad uccidere se gli è comandato dal sovrano. Detto in altri termini nell'autorizzazione del suddito a fare proprie tutte le azioni del sovrano c'è anche quella ad uccidere il suddito stesso («uccidi me o il mio compagno, se vuoi»), ma non anche quella che lo obbliga a rispettare il comando di uccidersi («ucciderò me stesso o il mio compagno»). Ne consegue che nessun uomo è tenuto dai termini del contratto ad uccidere se stesso o un altro uomo: l'obbligo ad uccidere in cui un uomo può incorrere per comando del sovrano non deriva dal contratto con cui è istituita la sovranità, ma dal fine per cui il comando è dato, ossia il mantenimento della pace e dell'ordine.

Quando la difesa dello stato richiede subito l'aiuto di tutti coloro che sono in grado di portare le armi, ognuno è obbligato, perché altrimenti, infatti, l'istituzione dello stato [...] è stata vana. Nessuno ha la libertà di resistere alla spada dello stato in difesa di un altro uomo, colpevole o innocente che sia, perché tale libertà toglie al sovrano i mezzi per proteggerci ed è perciò distruttiva dell'essenza stessa del governo. (Hobbes, 1976, p. 214)

Ciò posto in relazione alle leggi civili e al loro rapporto con le leggi di natura, giova

porre in rilievo che annesso al diritto di sovranità è quello di giurisdizione, cioè il diritto di ascoltare e di decidere tutte le controversie che possono sorgere in relazione alle leggi civili e alle leggi di natura. Tale diritto è strettamente connesso in primo luogo alla finalità per cui è istituita la sovranità, nonché all'utilità della legge civile stessa, la quale sarebbe inutile se le controversie restassero indecise, con la conseguenza che ogni individuo conserverebbe il diritto di proteggersi con la propria forza. In altre parole, senza il conferimento del potere di giurisdizione al grande Leviatano, gli uomini si troverebbero in quella condizione di guerra a cui l'istituzione dello Stato vuole porre rimedio.

Il potere di giurisdizione viene esercitato dal sovrano tramite i giudici, che sono dei ministri pubblici, ossia soggetti impiegati nello svolgere un «affare del sovrano» (Hobbes, 1976, p. 235) con l'autorità di rappresentare la persona dello Stato e, di conseguenza, tutti gli uomini che lo stesso hanno istituito mediante il contratto. I giudici, dunque, sono *persone pubbliche* cui è conferito il potere di *dire*, in nome di tutti, ciò che è giusto o ingiusto rispetto alle leggi civili, ovvero ciò che è equo od iniquo rispetto alle leggi di natura,

sono quei membri dello stato che si possono paragonare in modo idoneo agli organi della voce in un corpo naturale. (Hobbes, 1976, p. 239)

Del resto, il compito del giudice nello Stato moderno, come mette in evidenza E. Resta (2008, p.159) è quello di *ius dicere*, di dire l'ultima parola sui conflitti affinché, in nome della comunità, non vi sia la propagazione della violenza.

A partire da tale riflessione filosofica che vede nella razionalizzazione e, quindi, nel diritto e nel sistema giudiziario, come delineati da Hobbes in poi, un meccanismo di soluzione dei conflitti, si sono sviluppati processi di proceduralizzazione della

decisione. Il sistema giuridico dello Stato moderno, infatti, si sostanzia in quella che può essere definita come «catena infinita di decisioni» (E. Resta, 2008, p. 162) strettamente connesse a costruzioni giuridiche della realtà, che nel sistema del diritto si manifestano come eventi. Affinché la decisione del giudice sia possibile è necessaria, cioè, una complessa rete di normatività che permetta di ridurre la cognitività eccessiva. Per tali ragioni il processo moderno attraverso cui si giunge alla decisione si caratterizza per l'eccedenza di regole: per differenziarlo dalla vendetta arbitraria e far sì che esso giunga ad una pronuncia in nome di tutti.

In conclusione, l'analisi svolta prendendo le mosse dal pensiero di Hobbes ci mostra come la modernità veda nello Stato civile, nella razionalizzazione delle relazioni umane, l'unica possibilità di eliminazione della violenza dal *Bíos* e, quindi, di ordine. Se nello stato di natura può parlarsi di *vita buona* contrapposta alla *vita cattiva*, nello stato civile la dicotomia è tra *vita giusta* e *vita ingiusta*. Lo stato di natura descritto da Hobbes, infatti, affida la neutralizzazione della violenza a sistemi preventivi, o preventivi-curativi, ma non propriamente curativi: la violenza è lasciata al singolo che può esercitarla o meno a seconda della sua morale, intesa nel suo significato latino di *mos*, costume. Ma solo i concetti di *giusto* e *ingiusto* permettono la neutralizzazione vera e propria della violenza, rendono possibile che la vita della comunità non sia qualificata dalla violenza. E *giustizia* e *ingiustizia*, si è visto, sono concepibili solo dopo che il contratto stipulato tra gli uomini ha istituito una sovranità, esterna, terza rispetto ad essi, ma che essi ricomprende, la quale appunto *decide*, in nome di tutti, ciò che è giusto e ciò che non lo è. A partire da questo momento le azioni del singolo che si pongono contro le razionali leggi di natura che gli impongono di tendere alla pace, e che sono trasposte nelle leggi civili, non lo qualificheranno più come *cattivo*, nel senso di ingiusto nelle maniere, ma faranno di lui un uomo *colpevole*, mentre le azioni giuste lo

renderanno *innocente*<sup>9</sup>.

Il primato del *giusto* sul *buono* è ciò che, in ultima analisi, caratterizza la modernità. Un primato che è conseguenza diretta del contrattualismo e del convenzionalismo e che reca sé la proceduralizzazione, ossia il controllo sul modo in cui si perseguono le scelte e le decisioni.

E la prima grande forma di proceduralizzazione, come ci ricorda E. Resta (2008, p.163), risiede proprio nella distinzione tra *nemico (cattivo)* e *criminale (colpevole)*. L'altra fondamentale proceduralizzazione è rappresentata dalla regolazione giuridica: la nascita del diritto penale e del processo sottraggono il meccanismo punitivo all'arbitrio e alla discrezionalità. La regolazione della tecnologia punitiva tramite norme sostanziali e processuali significa, in definitiva, sottrarre l'individuo, divenuto cittadino, alla vendetta della comunità e alla violenza del sovrano.

Tutta la vicenda della razionalizzazione può, allora, essere letta come il tentativo di dare adeguata soluzione ai conflitti continui che nella società si generano. Una soluzione che la modernità ha scelto di affidare al diritto e al sistema giudiziario, ma come si è visto nell'introdurre questo lavoro, la soluzione ai conflitti può essere affidata ad altri dispositivi, come il sacrificio e la faida. Dispositivi, questi ultimi, che la modernità ha scelto di non utilizzare nella convinzione di porre un rimedio curativo alla violenza e alla vendetta. Un rimedio che impedisca agli uomini parte di quella grande comunità, che è definita Stato, di ricorrere alle armi e che si pone come un imperativo necessario al mantenimento della pace: *ne cives ad arma ruant*.

---

9 Sul punto cfr. T. HOBBS, *Leviatano*, Firenze, 1976, p. 144

## 2. *Quel che resta del trascendente e della coscienza*

Il rimedio curativo alla violenza rappresentato dal sistema giudiziario a cui si rivolge la modernità ruota, come si è visto, intorno al colpevole e al principio di colpevolezza. Si tratta, però, come mette in luce R. Girard in *La violenza e il sacro* (2011, ed. or. 1972) ponendosi in senso critico nei confronti del contrattualismo, di un rimedio che ruota sempre intorno al concetto di retribuzione (che si accompagna alla vendetta), ma elevato ad astratto principio di giustizia che gli uomini sono tenuti a rispettare.

Lo spostamento del punto focale del sistema dalla prevenzione religiosa verso i meccanismi della retribuzione giudiziaria implica, infatti, che il misconoscimento, che ha sempre protetto l'istituzione sacrificale, si sposta su tali meccanismi tendendo a ricoprirli.

A partire dal momento in cui è solo a regnare, il sistema giudiziario sottrae agli sguardi la propria funzione. Al pari del sacrificio, dissimula – anche se al tempo stesso rivela – ciò che lo rende identico alla vendetta, una vendetta simile a tutte le altre, diversa soltanto per il fatto che non avrà seguito, che non sarà vendicata anch'essa. (R. Girard, 2011, p. 40)

Il sistema giudiziario, invece di sforzarsi di impedire la vendetta o di deviarla su di uno scopo secondario, come accade in tutti i procedimenti religiosi, la *razionalizza*, ne fa una *tecnica* estremamente efficace di guarigione e di prevenzione della violenza.

Il meccanismo preventivo del sacrificio, infatti, è distante dalla identificazione del colpevole e dal principio di colpevolezza per evitare di alimentare la vendetta, mentre il sistema giudiziario è più strettamente conforme al principio di vendetta<sup>10</sup> e l'insistenza

---

<sup>10</sup> Tali riflessioni di R. Girard, rendono evidente, come più avanti si approfondirà, l'influenza che sullo stesso ha avuto la costruzione sociologica di E. DURKHEIM, il quale ne *La divisione del lavoro sociale*, Milano, 1971 (ed. or. 1893), p. 108, ritiene che «la pena è rimasta almeno in parte un atto di vendetta; si dice che non facciamo soffrire il colpevole per farlo soffrire- ma è pur sempre vero che troviamo giusto che soffra»

moderna per la punizione del colpevole ne è testimonianza. Ed è proprio tale rispondenza al principio di vendetta che, ad avviso di Girard, ci fa apparire il sistema giudiziario più razionale degli altri.

Questa razionalizzazione della vendetta, come si è posto in rilievo, si basa sul presupposto che l'autorità giudiziaria ha ricevuto l'incarico, una volta per tutte, di prendere le decisioni in merito all'utilizzo della violenza, decisioni che non possono essere messe in discussione dalla comunità. Il sistema giudiziario, dunque, possiede il monopolio sulla vendetta e grazie ad esso riesce a soffocarla, liberando gli uomini dal «tremendo dovere» di esercitarla (R. Girard, 2011, p.39).

Il sistema giudiziario ed il sacrificio, quindi, hanno in base all'analisi svolta da R. Girard, il medesimo compito di frenare la violenza e il suo infinito replicarsi tramite la vendetta, ciò che però li differenzia risiede nella percezione da parte della comunità della loro funzione, della necessità ed urgenza dell'intervento di tali meccanismi per eliminare la violenza dalle relazioni sociali. Se il sacrificio si manifesta in tutta la sua terribile urgenza come strumento necessario ad arginare la vendetta, nel sistema giudiziario tale urgenza viene meno, fino a far offuscare del tutto il significato dello stesso. Ed è proprio questa caratteristica a renderlo la tecnica più efficace di neutralizzazione della violenza dalla società. Il sistema giudiziario, del resto, è al pari del sacrificio, un'istituzione sociale ed in quanto tale è destinato a funzionare tanto meglio, quanto meno si avrà coscienza della sua funzione<sup>11</sup>. L'istituzione sociale, come insegna il pensiero sociologico<sup>12</sup>, ha una funzione integrativa che risiede proprio nel rendere possibile e nel garantire l'ordine sociale, mantenendo coesa una società che evolve verso la differenziazione e la complessità. Le istituzioni, dunque, rappresentano un fattore di

---

11 In questo senso anche R. GIRARD in *La violenza e il sacro*, Milano, 2011, p. 39. (ed. or. 1972)

12 Per la disamina del concetto di istituzione nella sociologia del diritto si veda F. BELVISI, *Diritto e integrazione sociale: la teoria delle istituzioni. Materiali per una ricostruzione storica*, in E. SANTORO (a cura di), *Diritto come questione sociale*, Torino, 2010 (pp.1-57)

coesione della società che altrimenti sarebbe composta da individui che si atteggiavano hobbesianamente a lupi l'uno nei confronti dell'altro. E lo svolgimento di tale funzione di coesione dipende dalla loro stabilità e durata nel tempo, nonché dal consenso di cui devono godere per poter durare. Le istituzioni, in ultima analisi, rappresentano «quel complesso di comportamenti stabilizzati e generalizzati in modelli normativi comunemente condivisi» (F. Belvisi, 2010, p. 3).

Dall'analisi svolta da R. Girard si evince che il sistema giuridico, scelto dal contrattualismo per arginare la violenza dalla società, non condivide con il sacrificio solo la sua natura di istituzione sociale, seppur più efficace perché meno spettacolare, ma anche la trascendenza. I meccanismi che permettono agli uomini di moderare la loro violenza, infatti, presentano tutti delle analogie, posto che, come si è avuto modo di evidenziare, nessuno è estraneo alla violenza. Si tratta di sistemi che si basano, in modo differente, sul misconoscimento e sull'inganno; di procedimenti che si fondano tutti sul religioso, in senso lato inteso. Il momento religioso propriamente detto è certamente intimamente legato al meccanismo preventivo e rudimentale del sacrificio, ma non viene meno quando questo è sostituito dal sistema razionale giudiziario. Se, infatti, nel sacrificio la vittima è offerta alla divinità, il sistema giudiziario si rifà ad una teologia che garantisce la verità della sua giustizia, della sua decisione ed in questa verità risiede la trascendenza del sistema curativo moderno.

Senza una qualche forma di trascendenza, sia essa religiosa o umanistica, non è possibile definire la violenza legittima e, quindi, definirne la specificità rispetto alla violenza illegittima, con la conseguenza che ciò che è violenza legittima e ciò che non lo è sono lasciati all'opinione del singolo individuo, all'eterna oscillazione e, in definitiva, sono destinati a scomparire.

Solo una trascendenza qualunque, facendo credere ad una differenza fra il sacrificio e la vendetta o fra il sistema giudiziario e la vendetta, può ingannare durevolmente la violenza. (R. Girard, 2011, p. 43)

La differenza tra la vendetta e il sistema giudiziario, così come accade nel sacrificio, è solo un mito, dovendosi, al contrario, affermare l'identità positiva della vendetta, del sacrificio e della penalità giudiziaria.

Ed è proprio in questa identità, ossia nella mitica differenza tra vendetta e diritto, che risiede il punto debole della costruzione teorica propria del contrattualismo. Una costruzione che vuole porsi come razionale, che ricerca un fondamento dell'ordine sociale slegato dal trascendente, ma che dello stesso non può fare a meno. Solo un elemento fondatore unico a cui, secondo R. Girard, va dato il nome di *religioso*, seppur in senso diverso e più profondo di quello teologico, permette di interpretare l'ignoranza moderna a proposito della violenza e del momento religioso: quest'ultimo, infatti ci protegge della violenza, ma allo stesso tempo vi si nasconde dietro come dietro di esso si nascondono violenza e vendetta. Perciò,

Se non sempre comprendiamo il religioso non è quindi perché ne siamo fuori, ma perché, almeno per l'essenziale, ci siamo ancora dentro (R. Girard, 2011, p. 43)

Il pensiero di R. Girard, per vero, è debitore della tradizione sociologica francese, in particolare delle riflessioni di Emile Durkheim, considerato il fondatore della sociologia moderna, il quale ha avuto il pregio, come ricorda R. Treves (1996, p.60), di svolgere parallelamente la costruzione delle proprie teorie di sociologia generale e quelle relative alla sociologia del diritto.

E. Durkheim, esattamente come prima di lui aveva fatto A. Comte<sup>13</sup>, sostiene il

---

13 Si veda A. COMTE, *Corso di filosofia positiva* (1832-1842), edizione italiana a cura di F. FERRAROTTI,



fondamento positivistico delle scienze sociali, e ne *Le regole del metodo sociologico* (1963; ed or. 1895) definisce la sociologia come «la scienza delle istituzioni, della loro genesi e del loro funzionamento».

L'aspetto decisamente e più originale della teoria sociale di Durkheim consiste nel metodo, egli infatti ritiene che i fenomeni rilevanti che accadono nella società sono *fatti sociali* i quali, pur essendo immateriali, devono essere conosciuti e analizzati come i fatti naturali e le cose (Durkheim, 1963, p. 35), ossia dall'esterno, prescindendo da qualsiasi introspezione psicologica.

Durkheim definisce i fatti sociali come modi di agire, di pensare e di sentire che esistono al di fuori della coscienza del singolo individuo, sono fatti collettivi, obiettivi, non soggettivi, né mentali; sono fatti che costituiscono una realtà a se stante, che non dipende dalla volontà umana, che esercitano una forza coercitiva tale per cui se ci si attiene volontariamente ad essi non si avverte la loro coercizione, ma nel momento in cui sono violati la riaffermazione della coercizione è evidente.

Quando assolvo il compito di fratello, di marito o di cittadino, quando soddisfo agli impegni che ho contratto, io adempio doveri che sono definiti - al di fuori di me e dei miei atti - nel diritto e nei costumi. Anche quando sono d'accordo con i miei sentimenti ed io ne sento interiormente la realtà, questa non è perciò meno oggettiva: non li ho fatti io, ma li ho ricevuti mediante l'educazione [...] Ecco dunque un ordine di fatti che presentano caratteri molto specifici: essi consistono in modi di agire, di pensare e di sentire esterni all'individuo, e dotati di un potere di coercizione in virtù del quale si impongono ad esso [...] Essi costituiscono quindi una nuova specie, e ad essi soltanto deve essere data la qualifica di sociali (Durkheim, 1963, pp. 26-27).

Dunque, secondo Durkheim le caratteristiche che permettono il riconoscimento di un

---

Torino, 1967, che definisce la fisica sociale la scienza più recente ed importante del sistema positivo che si propone di individuare le leggi necessarie ed immodificabili della sussistenza e della dell'evoluzione dei singoli fenomeni sociali e della società nel suo complesso.

fatto sociale sono due: l'*esteriorità* e la *coercizione*.

Per *esteriorità* egli intende la caratteristica del fatto sociale di porsi al di fuori della coscienza individuale; mentre la *coercizione* dimostra come queste strutture si impongono all'individuo senza che lo stesso possa evitarle, pena una sanzione (*contrainte*) di tipo giuridico o sociale. Se si cerca di ignorare un fatto sociale, infatti, interverrà sempre una sanzione, non necessariamente giuridica, a ricordarci della sua esistenza: posso decidere di camminare per strada con le scarpe appese al collo, ma mi scoraggerà dal farlo non tanto il fatto in sé, quanto la riprovazione collettiva.

Trattandosi di fatti coercitivi ed esterni all'individuo, tali fatti non possono trovare altro fondamento che nella società. L'insieme di essi, cioè, forma quelle che si sono definite *istituzioni*, da intendersi come l'insieme di tutte le credenze e le forme di comportamento istituite dalla collettività, che, seppur inizialmente prodotte dagli uomini, si sono oggettivate e rese autonome, divenendo esse stesse elementi costitutivi della società.

La società, per Durkheim (1971, ed. or. 1893) dunque, è qualcosa di superiore all'individuo e si manifesta come un *tutto*, di cui il singolo è solo un elemento attivo. In tale prospettiva, la società non è il risultato della somma di individui o di gruppi, ma è un luogo in cui le norme sono funzione dell'interdipendenza delle sue componenti. In ciò si manifesta la visione *olistica*, caratteristica del pensiero durkheimiano, strettamente collegata alla pensiero *funzionalista*<sup>14</sup> che concepisce la società come un organismo vivente, ossia come un'insieme di parti, interconnesse tra loro, dove le relazioni tra i singoli componenti sono di tipo *funzionale*, in quanto ogni elemento svolge un particolare compito che, unito a tutti gli altri, concorre a creare e a mantenere funzionante quell'apparato chiamato società.

---

<sup>14</sup> Per quanto riguarda la concezione *funzionalista* della società si veda H. SPENCER, *Principi di Sociologia*, Milano, 1967 (ed. or. 1876)

Per Durkheim, che sviluppa il suo pensiero all'indomani dello choc provocato dal fallimento della Comune di Parigi, in un momento in cui l'Europa attraversa la prima grande crisi economica, la società non è riducibile solo ed esclusivamente ad un aggregato di contratti stipulati fra gli individui. Egli sottolinea l'esistenza di un'impalcatura di tradizioni e pratiche, i fatti sociali, appunto, che, pur essendo opera dell'azione umana, precedono l'esistenza di ogni singolo individuo, del quale forgianno la personalità e conseguentemente la natura stessa. In questo senso, dunque, si pone in senso critico rispetto al contrattualismo e, mentre gli economisti teorizzano un ordine prodotto dalle spontanee dinamiche del mercato, come libero scambio degli individui legati tra loro da una serie contratti, cerca altri elementi di coesione sociale, anche in quelle società nelle quali vengono privilegiati l'individualismo e la sua espressione per eccellenza nel diritto, ossia il contratto.

Partendo da queste considerazioni, l'impegno sociologico di Durkheim consiste, quindi, nel cercare di comprendere come può rimanere integrata, senza sfaldarsi nel conflitto perenne, una società sottoposta a continue forme di differenziazione e a crescenti processi di individualizzazione e, esaminando le forme d'organizzazione sociale in cui gli individui sono nati e le istituzioni dove essi operano, riconosce quali fattori di coesione la *solidarietà sociale* e la *coscienza collettiva*. Si tratta, per vero, di fattori di ordine sociale che possono definirsi di tipo morale. Infatti, la solidarietà sociale è il legame che unisce tra loro i membri di una determinata società, rappresenta cioè, il motore della vita sociale e la coscienza collettiva costituisce quel nucleo di valori, atteggiamenti, sentimenti e norme sociali condivisi all'interno di una società, ossia

l'insieme delle credenze e dei sentimenti comuni alla media dei membri della stessa società [...] un sistema determinato che ha vita propria [...] essa è, per definizione, diffusa in tutta l'estensione della società, ma non per questo manca di caratteri specifici che ne fanno una realtà distinta. Infatti essa è indipendente dalle

condizioni particolari nelle quali gli individui si trovano; questi passano e quella resta. [...] Essa non muta ad ogni generazione, ma al contrario vincola le une alle altre le generazioni successive. È dunque altra cosa dalle coscienze particolari, per quanto non si realizzi che negli individui; è il tipo psichico della società, dotato di proprietà, di condizioni di esistenza e di un modo di sviluppo che gli sono propri. (Durkheim, 1971, p. 101)

Per Durkheim, in ultima analisi, la coscienza collettiva ha un ruolo determinante in qualsiasi comunità di individui, di cui è fondamento reale, contrariamente all'artificio del contratto sociale, e in cui condiziona i meccanismi per la realizzazione della pacifica convivenza.

Ne *La divisione del lavoro sociale* (1971, ed. or. 1893) Durkheim mette in evidenza una tendenza di fondo della società verso una sempre maggiore complessità e differenziazione del lavoro, cui corrispondono due diverse forme di solidarietà sociale: una solidarietà di tipo *meccanico*, tipica delle società semplici, poco differenziate, per dirla in altri termini, delle comunità che si basano sullo status, dove il legame sociale è assicurato dall'empatia, dall'affettività e dove non vi è distinzione tra morale e diritto; e una solidarietà di tipo *organico*, caratteristica delle società complesse e differenziate, basate sul contratto, dove vi è il primato dell'individuo e il legame è assicurato dall'interesse (è il così detto utilitarismo). In questo tipo di società ciascuno si trova a dipendere da tutti gli altri e l'ordine sociale è, almeno in parte, assicurato dalla interdipendenza delle funzioni e dalla complementarietà dei ruoli sociali. È opportuno precisare che entrambi i modelli sono ideali, ma nell'idea del loro autore trovano riscontro e fondamento nella realtà storica.

Ciò posto e in considerazione del fatto che la solidarietà rappresenta un fenomeno morale e quindi un fatto interno, il diritto rappresenta il fatto esterno e visibile che la riproduce (Durkheim, 1971, p. 89-91). Il diritto, dunque, altro non è che la conseguenza

sociale di una causa non visibile, la solidarietà, e ciò che vale a distinguerlo dalle regole propriamente morali risiede nella sanzione, più nello specifico nel modo in cui essa è irrogata. Le regole morali, infatti, si accompagnano ad una sanzione diffusa in tutta la società, come l'opinione pubblica, mentre la sanzione per la violazione della norma giuridica è irrogata da istituzioni particolari, ossia dal sistema giudiziario.

Durkheim osserva come la società si organizza attorno a diverse forme di diritto a seconda del tipo di solidarietà che caratterizza una determinata società. Le società che prima si sono definite primitive, in cui il fattore di coesione sociale è rappresentato da una solidarietà meccanica, sono basate essenzialmente sul diritto penale-punitivo che ha la capacità di collegare senza intermediari la coscienza del singolo con la coscienza collettiva, ossia l'individuo e la società (Durkheim, 1971,p. 100). In tale contesto quello che offende gli stati forti e definiti della coscienza collettiva , ponendosi in contrasto con i sentimenti saldamente radicati in tutte le coscienze sane della società è un atto criminale, ossia un'offesa sferrata contro un'autorità in qualche modo trascendente, la coscienza collettiva, appunto. Per vero questa trascendenza spesso, osserva Durkheim nelle società primitive è riferita alla divinità da cui promanano comandamenti da rispettare, del resto, come egli stesso mette in luce in *Le forme elementari della vita religiosa* (2005, ed or. 1912), i fenomeni religiosi altro non sono se non la trasfigurazione simbolica dei valori idealizzati della società, la quale è essa stessa, in definitiva, un fatto religioso. Durkheim (1971, p.112) osserva come ogni diritto penale ha delle origini di stampo religioso posto che la sua essenza è costituita da un sentimento di rispetto per una forza superiore al singolo individuo e tale sentimento è alla base di ogni forma di religiosità. Ed è questo il punto di contatto più evidente tra la ricerca sociologica di Durkheim e le riflessioni successive di R. Girard, entrambe caratterizzate, seppur in modo diverso, da una lettura critica del contrattualismo. La

trascendenza, infatti, rappresenta il punto debole della costruzione teorica che fonda sulla razionalità del contratto l'ordine sociale. Una trascendenza che, anche nella prospettiva delineata da Durkheim, non viene meno nelle società differenziate, il cui legame sociale è rappresentato da una solidarietà di tipo organico. Certo, come lo stesso mette in rilievo, le società moderne e differenziate sono caratterizzate dalla preminenza non tanto del diritto penale-repressivo, ma del diritto civile e commerciale, ossia da un diritto cooperativo di tipo contrattuale, caratterizzato da sanzioni restitutive- risarcitorie, posto che la sempre crescente differenziazione e la conseguente divisione del lavoro sociale impongono relazioni basate sullo scambio e quindi di tipo negoziale. Ma la coscienza collettiva e il diritto penale non scompaiono dalle società, assumono solo un ruolo meno centrale nell'integrazione sociale. Sicuramente nelle società basate sulla solidarietà organica, il diritto penale è slegato dal religioso propriamente detto, dall'idea di peccato, ma non per questo, come osserva più tardi anche R. Girard, perde il suo legame il trascendente : esso rappresenta pur sempre la capacità reattiva degli stati forti e definiti della coscienza collettiva, di una forza, dunque, superiore all'individuo. Si tratta di quella che potremo definire una religione laica, che nell'analisi di Girard ha come punto focale la verità della giustizia e della decisione relativa ad essa, in nome della quale opera il sistema giudiziario, mentre nella ricerca di Durkheim nella coscienza collettiva che fonda e orienta i comportamenti umani e che nelle società moderne è basata sulla centralità dell'uomo, piuttosto che del divino, quello stesso uomo che fonda le proprie decisioni relative alla sanzione sull'autorità della giustizia positivizzata e quindi su un'entità al di fuori e al di sopra di esso. Non dobbiamo dimenticare che lo stesso Hobbes, nell'affidare per primo al razionale la costruzione dell'ordine sociale, definisce lo Stato Leviatano come un «Dio mortale» lo raffigura, come ci fa notare G. Agamben in *Stasis* (2015, p. 45), al di sopra e al di fuori della città.

Che il trascendente non abbandoni il meccanismo moderno di neutralizzazione della violenza lo si può constatare ponendo l'attenzione al mezzo attraverso cui opera il sistema giudiziario, ossia quello che ancora oggi è definito *rito giudiziario*, utilizzando cioè una locuzione connessa al sacro. Il *rito*, come suggerisce E. Resta (2008, p.137), è una pratica sociale che tra le sue funzioni ha quella di attenuare l'impatto con il non conosciuto, l'inconsueto, cioè con ciò che genera angoscia e incertezza, esattamente come il disordine e la violenza, rendendo prevedibile l'imprevedibile. E ciò grazie al fatto che il rito riflette su stesso in chiave di validità; una validità che

non è dell'oggetto né del soggetto del rito, ma del rito stesso, con un effetto simbolico non trascurabile che è quello della separazione tra meccanismo e contenuto del riferimento, o tra le regole e il loro gioco. (E. Resta, 2008, p.137)

Il processo proprio del sistema giudiziario delle società moderne differenziate ritualizza la verità e decide in base alla verità della giustizia; è un rito fondato su proprie regole, autonomo e diverso da ciò che deve accertare e che tende a differenziarsi dall'arbitrio del soggetto che decide o dalla irrazionalità della punizione della comunità, che sostituisce all'arbitrio di un dio il meccanismo delle parole e dei ragionamenti condivisi. (E. Resta, 2008, pp.157-164). È un rito che, in ultima analisi, è comunque intimamente legato alla coscienza collettiva, e in nome della quale è celebrato: ogni società, infatti, al di là dei diversi simboli di cui si serve, ha bisogno di

conservare e rinsaldare, a intervalli regolari, i sentimenti e le idee collettive che costituiscono la sua unità e la sua personalità. Orbene, questo rinnovamento morale non può essere ottenuto che per mezzo di riunioni, di assemblee, di congregazioni in cui gli individui, strettamente riuniti tra loro, riaffermino in comune i loro sentimenti comuni; da ciò, derivano cerimonie che, per il loro oggetto, per i risultati che producono, per i procedimenti impiegati, non differiscono per natura

dalle cerimonie propriamente religiose (E. Durkheim, 2005, p.491)

La *coscienza collettiva* di cui ci parla Durkheim, dunque, ha peso e contenuti diversi in relazione al tipo di società e muta sia in estensione sia in relazione ai contenuti: i riti collettivi, l'autorità morale che la società esercita sui singoli, i valori veicolati dalle religioni, sono tutti dispositivi utili a tenere unita la società, nonostante la modernizzazione abbia portato a forme di individualismo, di continua differenziazione e di rapido cambiamento.

In questa prospettiva il crimine e di conseguenza anche l'esplicarsi della violenza assumono una valenza positiva. La sanzione che ne deriva, infatti, altro non è che la risposta (più o meno passionale, a seconda del tipo di società, più o meno differenziata, in cui ci si trova) all'offesa legata agli strati profondi e determinati della *coscienza collettiva*; serve quindi a rinsaldare i sentimenti collettivi, a tracciare i confini tra ciò che in una determinata società è lecito e ciò che, invece, non lo è. La violenza, dunque, non rappresenta un fatto sociale patologico, ma al contrario, non solo è ciò che ha permesso la fondazione di quelle istituzioni sociali, il cui ruolo è proprio quello di impedire o risolvere le situazioni di crisi, ma è anche necessaria al mantenimento di queste stesse istituzioni, è un evento normale, fisiologico e spesso è anticipatore delle morali future.

E a questo punto dell'analisi entra in gioco un altro importante concetto introdotto da Durkheim, quello di *anomia*, che racchiude in sé la tensione irriducibile tra individuo e società.

Descritta come una situazione culturale che affonda la sue radici in processi sociali ed economici, l'*anomia* rappresenta l'inadeguatezza delle norme morali rispetto al livello raggiunto dallo sviluppo della divisione sociale del lavoro, quindi rispetto alla complessità e alla differenziazione della società; si tratta di una situazione in cui per



determinati individui o determinati settori della società viene meno o non è raggiunto il legame sociale della solidarietà organica. Secondo lo studioso francese, dunque, l'anomia si verifica quando non c'è equilibrio tra l'aumento della divisione del lavoro sociale e le forme di solidarietà e di coscienza collettiva: detto in altri termini, quando la solidarietà e la coscienza collettiva non riescono più a dar ragione all'individuo, del tipo di società in cui vive (Melossi, 2002, p. 75) . Se del resto la solidarietà si trasforma con il trasformarsi della società l'anomia non emerge. Il rapporto che tiene unito il procedere della complessità sociale con quello dell'evoluzione morale della società è quindi un rapporto di trasformazione progressiva: gli individui devono essere motivati dal ruolo che rivestono all'interno della divisione sociale del lavoro, altrimenti si creano situazioni di crisi che possono dar vita a fenomeni violenti.

Ecco, allora, che in questa prospettiva la violenza si trova ad assumere una diversa valenza: viene letta come un momento di crisi passeggera, di anomia appunto, che può riguardare sia il singolo individuo sia intere collettività. Nel primo caso (così detta *anomia soggettiva*), una divisione del lavoro imposta e non accettata si scontra con i desideri e le aspirazioni proprie di ogni singolo individuo, potendo spingere lo stesso al suicidio<sup>15</sup>, a contravvenire, dunque, all'hobbesiana legge di natura che impone all'individuo di mantenersi in vita e proteggersi, una regola che, come si è posto in rilievo, nemmeno il sovrano può sovvertire. L'anomia collettiva (*anomia* in senso *oggettivo*), è una situazione di crisi generalizzata che investe interi settori della società e che riguarda la tenuta dell'ordine sociale stesso, posto che si esplica nella perdita di senso e legittimità che può essere, ad esempio, causata da una rapida evoluzione sociale o da crisi economiche. L'anomia a cui fa riferimento Durkheim<sup>16</sup>, dunque, ci suggerisce

---

15 Sul punto si veda E. DURKHEIM, *il suicidio*, Milano, 2007, ed. or. 1897

16 Diverso è il concetto di anomia proposto da R.K. MERTON in *Teoria e struttura sociale*, Bologna, 2000, ed. or. 1957, secondo cui l'anomia nasce dal fatto che in determinate società vi è una forte spinta generalizzata ad interiorizzare alcuni fini (e a lottare per raggiungerli) che sono propri di una

la possibilità che la legge civile, per rimanere nella dicotomia proposta da Hobbes, ossia la costruzione artificiale e razionale dell'ordine sociale, può fallire. Anzi, l'anomia è la consacrazione di tale fallimento posto che genera violenza quando tale costruzione artificiale, per l'estrema complessità e differenziazione della società, non è in grado di stare al passo con l'evoluzione della morale della società stessa e quindi con la coscienza collettiva.

### 3. “La civiltà delle buone maniere” e lo scandalo

Norbert Elias, a distanza di quasi un secolo, parla del mutamento di quella che Durkheim definisce coscienza collettiva in termini di *processo di civilizzazione*. Oggetto della sua analisi sono, infatti, le trasformazioni a lunga scadenza delle strutture sociali e quindi anche della personalità degli individui.

La base teorica da cui muove Elias, per vero, va rintracciata nell'individualismo metodologico e nella sociologia comprendente di Max Weber<sup>17</sup> il quale, mentre la scuola positiva, di cui Durkheim era in Francia l'esponente a lui contemporaneo, si preoccupava di studiare la società nel suo complesso, le istituzioni e, quindi, l'azione collettiva degli individui di una comunità, pone al centro della sua analisi l'individuo, o meglio l'azione individuale. Solo l'individuo, sostiene Weber, è capace di un'azione sociale dotata di senso, le collettività sono astrazioni concettuali, mentre le persone agiscono con condotte che hanno degli scopi. Per tali ragioni se si vuole comprendere la società nel suo complesso, la sua evoluzione e le forme che nel corso del tempo ha

---

classe o strato, ma allo stesso tempo non esistono uguali opportunità di partenza né uguali mezzi istituzionali per tutti in ordine al loro raggiungimento. In questo senso l'anomia è radicata nella disuguaglianza delle opportunità, nei processi di sopraffazione e di esclusione, nel rifiuto di accordare consenso ai valori della classe egemone.

17 Sull'analisi del metodo weberiano si veda G. POGGI, *Incontro con Max Weber*, Bologna, 2004, pp. 27-43.

assunto il *Bíos*, il modo di vivere più o meno pacificamente degli uomini, è necessario prima di tutto studiare e comprendere l'individuo, le ragioni che muovono le sue azioni: la comunità, il gruppo, lo *Stände*, del resto, altro non è se non un insieme di individui che condividono, valori, scopi e preferenze. Nella prospettiva teorica delineata da Weber, definita anche «antropologia filosofica» (G. Poggi, 2004, p. 31), l'analisi degli accadimenti umani non può che rifarsi direttamente o indirettamente, ad eventi e a strutture che sono sempre e prima di tutto riconducibili ad un *facere* ed ad un *patis* propri dei singoli individui, i quali interpretano le circostanze, le necessità, le opportunità e le minacce che la realtà momentanea per essi comporta.

È possibile accedere intellettualmente all'altrui azione tramite un processo a sua volta interpretativo, ossia la comprensione. Una comprensione che deve avvenire in modo il più possibile valutativo, ossia scevro dalle preferenze personali dello studioso e che per tali ragioni si articola intorno a tipi ideali, ossia paradigmi esplicativi di fenomeni rilevanti nelle concreta e multiforme realtà dei fenomeni storici sociali.

La prima e fondamentale tipologia studiata da Weber in *Economia e Società* (1961, ed or. 1921) attiene proprio alla modalità dell'azione umana, in base alla quale, poi, è possibile analizzare qualsiasi aspetto o momento dell'esperienza storica e sociale. Chiedendosi in quanti modi diversi può un individuo orientare qualunque sua azione in qualsiasi circostanza, Weber individua (1961, vol. I, p. 21-22) come primo modo tipico dell'azione umana quello tradizionale, in cui l'individuo nell'agire è orientato dalla tradizione sull'assunto che ciò che stato fatto in passato merita di essere ripetuto nel presente e nel futuro. L'attore invece che affidarsi all'autorevolezza del passato, può anche comportarsi come gli suggeriscono i suoi sentimenti e le sue emozioni (agire affettivo). Infine, è possibile che l'individuo si chieda quali alternative d'azione esistono in una data circostanza e scelga, tra queste, quella che meglio realizza il proprio scopo

avendo riguardo alle sue preferenze e ai suoi valori ideali, oppure valutando le risorse che ha a disposizione. In entrambi i casi l'azione è razionale: nel primo rispetto al valore, nel secondo rispetto allo scopo.

Ebbene, Weber pone in rilievo come nel tempo, almeno in Occidente, i due tipi di azione razionale tendono a prendere il sopravvento. Si tratta del così detto processo di razionalizzazione che, a giudizio di Weber, caratterizza lo sviluppo economico e politico dell'Europa occidentale a partire dalla fine del XVI secolo e che vede l'agire degli individui conformarsi ad un modello deliberato volto alla ricerca di un ottimale rapporto tra mezzi a disposizione e fini da perseguire. Il processo di razionalizzazione va, dunque, inteso come la progressiva diffusione e accettazione di atteggiamenti razionali. E razionalità nel lessico weberiano significa prima di tutto massimizzazione, ossia organizzazione efficiente dei mezzi a disposizione e dunque razionalità economica. La diffusione di tale atteggiamento ha dato luogo al primo aspetto della razionalità occidentale che coincide con la distribuzione delle risorse non più in relazione allo status, ma secondo un'idea di razionalità distributiva, in virtù della quale a ciascuno spettano beni e risorse secondo le capacità di utilizzazione degli stessi. Un modulo distributivo, questo, che è la condizione che ha reso possibile il sorgere dello «spirito del capitalismo».

La razionalità viene, poi, intesa da Weber come atteggiamento slegato da ogni richiamo alla trascendenza anche se questo non implica che esso non si possa accompagnare a qualche fede religiosa: lo stesso Weber in *L'etica Protestante e lo spirito del capitalismo* (2012, ed. or.1904-1905) mette in evidenza come tale modalità d'azione individuale e collettiva sia stata fortemente influenzata dalla Protestantesimo.

Ancora, razionalità per Weber significa anche autocontrollo della condotta personale, da ciò deriva la razionalizzazione degli atteggiamenti pratici dell'individuo che si fondano

su regole comportamentali rigide e strumenti di autocontrollo.

Ed è proprio intorno a tale ultimo aspetto della razionalità weberiana che si concentra l'analisi N. Elias, il quale rileva come il mutamento nelle strutture affettive e di controllo degli uomini per un'intera serie di generazioni sia proceduto verso una medesima direzione, quella di un crescente irrigidimento e di una crescente differenziazione dei controlli. Quello che Elias definisce processo di civilizzazione, e che per certi aspetti coincide con il processo di razionalizzazione descritto da Weber, consiste da un lato nel mutamento a lunga scadenza delle strutture individuali verso un rafforzamento e una differenziazione dei controlli affettivi e, dall'altro, nel mutamento a lunga scadenza delle formazioni create congiuntamente dagli uomini, verso un più elevato livello di differenziazione ed integrazione, ossia il progressivo emergere di uno Stato nazionale capace di garantire l'ordine interno e il monopolio della violenza.

Ne *La civiltà delle buone maniere* (2004, ed. or. 1969) che è parte della più ampia opera *Il processo di civilizzazione*, Elias affronta il tema della correttezza ovvero delle regole e del disciplinamento sociale che sono alla base delle moderne società occidentali. Il concetto di civiltà, infatti, come egli stesso precisa in accordo con la precedente analisi di Weber, esprime l'autocoscienza dell'Occidente:

Con questo concetto la società occidentale cerca di indicare le peculiarità di cui tanto si vanta: il livello della *sua* tecnica, le macchine *in uso*, lo sviluppo della *sua* conoscenza scientifica o della *sua* concezione della vita, e via dicendo. (Elias, 2004, p. 113).

A tale proposito egli analizza i concreti processi storici per cui dal periodo in cui la violenza era privilegio di una massa di guerrieri in libera competizione reciproca, si è passati per gradi a quella centralizzazione e monopolizzazione dell'esercizio fisico della violenza e dei suoi strumenti. Rende evidente come, con tale monopolizzazione, mutano

in modo decisivo sia l'apparato che modella l'individuo, sia il modo in cui operano le richieste e le proibizioni sociali che plasmano nel singolo l'*habitus sociale*, sia soprattutto come muta il tipo di angosce, le quali hanno un ruolo decisivo nella vita dell'individuo.

La rilevanza dell'*habitus sociale* nel *Bíos* è chiara se si fa riferimento alle riflessioni di Pierre Bourdieu, il quale lo definisce come un insieme di principi generatori di pratiche, un sistema «di disposizioni acquisite, permanenti e generatrici» (2013, s.p.) e come una struttura strutturata e strutturante<sup>18</sup>, legata sia alle relazioni oggettive in cui gli agenti sono immersi, sia alle percezioni personali attraverso le quali ciascun individuo incorpora le situazioni sociali in cui vive e, contemporaneamente, agisce all'interno di esse. L'*habitus sociale* entra a far parte dell'individuo, si iscrive nel suo corpo, lo possiede ed è dallo stesso detenuto: il termine, del resto, deriva dal latino *habeo* che significa acquisire, possedere. L'*habitus* è per Bourdieu,

quel “poteressere” che tende a produrre pratiche oggettivamente adeguate alle possibilità, in particolare orientando la percezione e la valutazione delle possibilità inscritte nella situazione presente (P. Bourdieu, 1997, p. 228)

Delineato il concetto di *habitus* come un sistema di strutture cognitive e motivazionali, un prodotto della storia che produce pratiche individuali e collettive e, dunque, storia, è evidente il ruolo primario che esso gioca nella produzione e nel mantenimento dell'ordine sociale. L'*habitus*, infatti

tende a generare tutte le condotte, e soltanto quelle, “ragionevoli”, di “senso comune” [...] che hanno tutte le possibilità di essere positivamente sanzionate

---

18 Si veda sul punto M. CERULO, *Presentazione*, in P. BOURDIEU, *Sul concetto di Campo in sociologia*, Roma, 2012, il quale cita P. BOURDIEU, *La distinction. Critique social du jugement*, Edition de Minuit, Paris, 1979, p. 191.

poiché sono oggettivamente adatte alla logica specifica di un campo determinato di cui anticipano l'avvenire oggettivo; in tal modo l'habitus tende ad escludere «senza violenza, senz'arte, senza argomentazioni» tutte le “follie” (“questo non fa per noi”), cioè tutte le condotte destinate ad essere negativamente sanzionate quanto incompatibili con le condizioni oggettive. (P. Bourdieu, 2013, s.p.)

In quest'ottica è possibile comprendere al meglio la “teoria della civilizzazione” proposta da N. Elias, il quale sottolinea i nessi tra i mutamenti avvenuti nella struttura della società e quelli intervenuti nella struttura del comportamento e dell'habitus psichico degli individui.

La “civiltà”, che siamo soliti considerare come un patrimonio che ci è semplicemente pervenuto come fatto quale ora ci appare, senza chiederci come siamo arrivati a possederlo, è in realtà un processo, o parte di un processo, nel quale noi stessi siamo coinvolti. Tutto ciò che ne fa parte – le macchine, le scoperte scientifiche, le forme politiche – è testimonianza di una determinata struttura dei rapporti umani, della società, e di un determinato tipo di comportamento umano. (Elias, 2004, p. 181).

In altre parole, tutti questi processi storici sono composti unicamente di azioni di singoli uomini e tuttavia scaturiscono in essi istituzioni e formazioni che nessun singolo individuo si era proposto o aveva progettato.

Elias mette in evidenza il progressivo affermarsi delle “buone maniere”, ossia la generale attenuazione della violenza istintiva e il graduale nascondersi del lato oscuro dell'uomo: civilizzazione e razionalizzazione portano alla capacità di controllare le reazioni emozionali, pulsionali e affettive, diminuendo le possibilità dell'esercizio della violenza individuale. La violenza viene così identificata nel risultato degli istinti e delle passioni, mentre la creazione di uno Stato sovrano impedisce il verificarsi di una

violenza anarchica di tutti contro tutti<sup>19</sup>. Egli indaga sulle modificazioni intervenute nei modelli di comportamento partendo dal Medioevo, dove lo standard del “buon comportamento” serve allo strato superiore secolare, o almeno ad alcuni dei suoi gruppi al vertice, per esprimere la propria autocoscienza, ovvero tutto ciò che per essi rappresenta i loro sentimenti. Questa incarnazione dell’autocoscienza, del “comportamento adeguato alla società”, è la *cortesía* : sono determinati vertici dello strato superiore secolare, come ad esempio i gruppi cavalleresco-cortesi che circondano i grandi signori feudali, ad indicare con tale termine tutto ciò che li distingue per la loro sensibilità, le regole e le interdizioni che si sono create dapprima nelle grandi corti feudali e successivamente si sono diffuse in una cerchia più vasta. Tuttavia, il tutto è ancora molto semplice, impulsi e inclinazioni sono meno controllati di quanto non avverrà in seguito: il controllo che i nobili si danno gli uni sugli altri al fine di darsi un comportamento tale da differenziarli è scarso ed è, quindi, scarso l’autocontrollo che il singolo cavaliere deve imporsi, non ha alcun bisogno di bandire totalmente dalla sua vita la volgarità e la violenza.

Nel corso del XVI secolo l’uso del concetto di *cortesía* viene lentamente abbandonato, mentre diviene più frequente quello di *civiltà*, che nel XVII prenderà, almeno in Francia, il sopravvento. Da quel momento scompare la netta contrapposizione tra “buono” e “cattivo”, tra “pio” e “malvagio” che caratterizzava il Medioevo, si ha una visione più differenziata, cioè un maggior riserbo circa le proprie manifestazioni affettive: per poter essere “cortese” nel senso della *civiltà*, bisogna saper osservare, guardarsi intorno, tenere conto degli uomini e delle loro motivazioni. Durante il processo di trasformazione e innovazione, noto come Rinascimento, nei rapporti interumani si modificarono, infatti, le usanze ritenute “convenienti” e “sconvenienti” e

---

<sup>19</sup> In proposito si veda anche P. REBUGHINI, *La violenza*, Roma, 2004, p. 60.



questa più accentuata tendenza degli uomini ad osservare se stessi e gli altri indica come si vada trasformando il problema del comportamento: la coercizione che gli uomini esercitano gli uni sugli altri diviene più forte e cresce l'esigenza di una "buona condotta". Le antiche formazioni sociali, infatti, si sono indebolite, hanno subito delle modificazioni, vi è stato un rimescolamento tra individui di diversa estrazione sociale: nel XVI secolo si forma un nuovo strato superiore composto da elementi di diversa estrazione sociale, una nuova aristocrazia: nobiltà di spada e nobiltà di censo si trovano a convivere con la classe emergente dei nuovi ricchi. Tale mutamento della struttura sociale espone, in misura sconosciuta fino ad allora, il singolo individuo alla pressione degli altri membri e al controllo sociale; il problema del comportamento nella società a quell'epoca diviene evidentemente così importante, tanto che anche uomini di grande fama non sdegnano di occuparsene: è, infatti, in questo contesto che sono stati redatti i trattati sulle buone maniere di Erasmo, di Castiglione, di Della Casa e di altri (Elias, 2004, p. 193).

Gli uomini, costretti ad adottare forme nuove nei loro rapporti reciproci, diventano più sensibili alle reazioni altrui; il codice di comportamento diviene gradualmente più rigido e gli individui cominciano ad esigere reciprocamente maggiori riguardi. Ma anche se ora l'impiego della violenza fisica è escluso dai rapporti tra gli uomini, anche se ad essi non è più permesso nemmeno il duello, resta il fatto che ciascuno esercita sui suoi simili, in forme differenti e molteplici, la costrizione e la violenza. Elias, infatti, in relazione al proliferare dei trattati sulle buone maniere tipici di questo periodo, rende evidente come questo modo estremamente delicato e riguardoso di correggere sia molto più vincolante come mezzo di controllo sociale e più efficace nell'imprimere costumi duraturi, rispetto ad una qualsivoglia minaccia di esercitare la violenza fisica. In altre parole, si vanno creando società più pacifiche, ma i controlli sociali divengono più

vincolanti e soprattutto si modifica lentamente il meccanismo con cui la società modella le manifestazioni affettive.

In relazione al tema della violenza, è interessante l'analisi di Elias circa i mutamenti dell'aggressività come piacere<sup>20</sup>. Egli spiega come l'aggressività sia una determinata funzione pulsionale, la cui espressione provoca istintivamente piacere, che rientra nel complesso di un unico organismo e che le modificazioni di questa funzione rispecchiano quelle della struttura totale di questo organismo. Come tutte le altre manifestazioni degli istinti, l'aggressività nel mezzo dell'azione bellica, ad esempio, è stata condizionata dal più accentuato legame tra i singoli individui, dalla maggiore dipendenza degli uni dagli altri e di tutti dall'apparato tecnico: è stata limitata da tutta una serie di regole e divieti che sono diventati autocostrizioni. Nel Medioevo lo scatenarsi degli affetti in battaglia era decisamente più incontrollato e sregolato rispetto all'età moderna; oggi la crudeltà, il piacere di distruggere gli altri, come l'affermazione della propria superiorità fisica, sono stati posti sempre di più sotto un forte controllo sociale ancorato all'organizzazione statale e soltanto in particolari periodi di rivolgimenti sociali tale piacere esplode in maniera più diretta e incontrollata. Nella società medievale, invece, la vita quotidiana spingeva in direzione opposta: la rapina, la lotta, la caccia (agli uomini e animali) facevano direttamente parte delle necessità vitali e quindi erano tutte conformi alla struttura della società. Non esisteva, in quel tempo, un potere centrale tanto forte da costringerli ad essere più controllati; solo quando in un determinato territorio un potere centrale si consolida, quando su un territorio più o meno esteso gli uomini sono costretti a vivere in pace tra loro, allora, lentamente, muta anche la struttura degli affetti e cambia altresì lo standard dell'economia pulsionale. Nel momento in cui il monopolio della sopraffazione fisica passa al potere centrale, non è

---

<sup>20</sup> Le riflessioni che verranno di seguito riportate, sono in riferimento al capitolo *Mutamenti dell'aggressività come piacere* in N. ELIAS, *La civiltà delle buone maniere*, Bologna, 2004, p. 351-368.

possibile ad ogni individuo forte abbandonarsi alla «gioia dell'aggressione fisica» (Elias, 2004, p. 363): questo è concesso solo a pochi individui autorizzati dal potere centrale ed Elias fa l'esempio del poliziotto con il malfattore e delle grandi masse in periodi eccezionali, quali le guerre, le rivoluzioni, la lotta socialmente legittima contro nemici esterni e interni. Ma, come egli stesso rileva, anche tali situazioni temporanee della società "civile", in cui si concede una maggiore libertà di azione alla aggressività, soprattutto nel caso delle guerre tra nazioni, sono diventate più impersonali e consentono sempre meno di scatenare l'emotività con l'immediatezza e la violenza con cui ciò era possibile nel Medioevo: il combattimento diretto e fisico tra un uomo e il suo nemico si è trasformato in un combattimento meccanizzato che impone di saper controllare rigidamente l'affettività; nel mondo "civile" l'uomo non può dare libero sfogo alla propria aggressività, stimolata dalla vista del nemico, neppure in guerra, ma al contrario, qualunque sia il suo stato d'animo deve combattere rispettando ordini, solo in modo indiretto, di un capo gerarchicamente sovrastante, il più delle volte invisibile, contro un nemico indiretto visibile o invisibile.

Sicuramente queste pulsioni, anche nella società moderna, hanno il loro posto legittimo e soprattutto ben delimitato, più raffinato, come lo definisce Elias. L'aggressività e il piacere della lotta, ad esempio trovano la loro espressione socialmente accettata e consentita nelle competizioni sportive (la boxe ne è l'esempio più rappresentativo), soprattutto nel momento in cui si tratta di essere spettatori; la trasformazione di quella che in origine era una manifestazione di gioia attiva e spesso aggressiva nella più passiva e costumata gioia di far da spettatore, è un tratto caratteristico della società "civile", è ciò che ha contribuito allo sviluppo del libro, del teatro, ma soprattutto del cinema.

Secondo Elias il meccanismo psichico per cui avviene la trasformazione storica della

vita affettiva è molto semplice:

Manifestazioni dell'istinto o del piacere non desiderate dalla società vengono minacciate e punite mediante misure che suscitano l'avversione o la rendono comunque dominante. Nella costante ricomparsa dell'avversione suscitata da una qualsiasi minaccia di punizione, e nell'acquisita abitudine a questo ritmo, la dominante dell'avversione inevitabilmente si assocerà ad un determinato comportamento, che in origine poteva anche essere portatore di piacere. (Elias, 2004, p. 367).

Un meccanismo, quello descritto da Elias, che E. Resta in *Diritto vivente* (2008, pp. 169-176) definisce come una vera e propria forma di *metabolizzazione* della violenza. Un processo metabolico in cui la società dell'informazione e dello spettacolo giocano un ruolo decisivo.

I *media*, infatti, intrecciano con la violenza un rapporto complesso e intriso di complicità, che fa sorgere questioni pubbliche:

I *media* non sono soltanto «mezzi per», tecniche strumentali, ma indicano anche uno spazio «pubblico», inter-medio tra una narrazione e il suo destinatario (il suo pubblico). (E. Resta, 2008, p.168)

A tal proposito giova ricordare che le origini della modernità europea, di quella che Elias definisce *civiltà*, sono caratterizzate da un singolare doppio binario: alla segretezza entro cui si svolgono i processi giudiziari si contrappone l'esecuzione in pubblico della sanzione che si manifesta con «teatrale fastosità» (E. Resta, 2008, p.168). E l'elemento costitutivo di tale grande spettacolo della punizione è proprio il pubblico che legittima il potere del sovrano di punire e, allo stesso tempo, è destinatario del messaggio pedagogico. Detto in altri termini, il pubblico

Garantisce il potere di punire (il diritto di spada) del sovrano e contemporaneamente ne incorpora il messaggio violento che genera paura. Lo sguardo è doppio: a favore e contro, per il boia e per la vittima, contemporaneamente e nello stesso spazio.

Una tale dinamica lascia emergere una vera e propria architettura dello *sguardo*, perché nello stesso tempo mostra e nasconde: esibisce gli effetti dell'azione giudiziaria e occulta i percorsi e le motivazioni che a tali effetti hanno condotto (E. Resta, 2008, p. 168).

In tale sistema, prende forma, cioè, quella che comunemente è definita la funzione deterrente della pena.

Se nell'osservare lo spettacolo della violenza il pubblico svolge il doppio ruolo di testimone della legittimità della violenza e quello di spettatore della sua crudeltà, osservare la violenza mediata dai media non fa altro che accelerare e aumentare tale ambivalenza. L'ambivalenza, si è detto, è caratteristica della violenza, ma come ci ricorda E. Resta, anche di ogni *medium* che è «strumento per», ma anche entità che «sta tra», quindi che si pone nel mezzo. Ed in questo senso l'ambivalenza si raddoppia: c'è quella della violenza e della sua vittima e quella dei media e dei suoi soggetti. I media possono intensificare la legittimazione della violenza o, al contrario la sua deligitimazione, così come della sua vittima, ma possono anche condurre l'osservazione sulle ragioni di tale legittimazione:

i media non giocano un ruolo «mimetico», ma piuttosto creano le condizioni di possibilità perché il pubblico fruitore sia in grado di attivare dei processi attraverso i quali interrompere l'im-mediatezza della violenza. [...] I media riducono l'immediatezza della violenza (E. Resta, 2008, p.170)

Nel raccontare la violenza i media elaborano in nome e per conto del pubblico le

osservazioni del pubblico stesso e degli attori ed è proprio in tale procedimento che i media trovano la loro legittimazione. In questo senso il mediare dei media si pone come stare nel mezzo, nel porsi tra l'evento e la sua percezione e quindi in qualche modo tra conscio e inconscio. Una funzione, questa, che E. Resta ritiene assolutamente necessaria in quanto in grado di contenere la dinamica della violenza di tutti contro tutti.

La società dell'informazione e dello spettacolo, dunque, occupa uno spazio intermedio tra la violenza e i suoi osservatori, uno spazio che ha la possibilità di favorire la rielaborazione della violenza, la sua *metabolizzazione* intesa nel suo significato di mandare oltre, mandare attraverso e, soprattutto, trasformare (E. Resta, 2008, p.171). Si tratta di uno spazio che, ancora una volta nella logica dell'ambivalenza, ha una duplice funzione, quella di contenere la violenza, ma anche di stabilire una qualche forma di compatibilità con il *bíos*. Detto in altri termini, i media non solo raccontano la violenza, ma hanno la possibilità di far passare il messaggio che essa è solo una contingenza, che è un qualcosa che è, ma può anche non essere, che esistono nella vita pubblica istituzioni in grado di ingannarla.

L'analisi svolta prendendo le mosse dagli studi di Elias, in sintesi, dimostra come la nostra vita quotidiana sia regolata su una serie di norme sociali e culturali stratificatesi nel tempo, basta in fatti il contatto con civiltà diverse per rendersi conto di quanto siano relativi i nostri comportamenti, e di conseguenza la nostra idea di violenza; mostra come le nostre abitudini si collochino in determinati stadi di evoluzione culturale. Dall'ambiente di corte certe etichette sono entrate nella sfera del privato diventando abitudine: la spontaneità ha lasciato il posto alla regola. Tutto questo contribuisce a creare l'*angoscia* specifica delle società civilizzate, data proprio dalla costante paura che questo processo verso una sempre più raffinata civilizzazione possa venire interrotto improvvisamente con un nuovo irrompere della natura irrazionale dell'uomo, mai

totalmente repressa<sup>21</sup>. E all'angoscia si accompagna lo *stupore* per gli episodi di violenza e per il loro racconto pubblico. Uno stupore che, come sapientemente evidenziato da W. Benjamin in *Tesi di filosofia della storia* (2007b, p.p.75-79, ed. or. 1940) è generato dalla cecità con cui si guarda al progresso come entità completamente estranea alla violenza, come un processo che è stato in grado di superare e risolvere il disagio che essa provoca e in cui il suo riapparire sia solo un incidente eccezionale ed occasionale. Uno stupore, per dirla con le parole di Benjamin, che

Non è all'inizio di nessuna conoscenza, se non di quella che l'idea di storia da cui proviene non sta più in piedi (W. Benjamin, 2007b, p. 79)

Ed è proprio l'intimo rapporto della violenza con il *Bíos*, che qui si sta indagando, a suggerircelo: la violenza esiste e il suo luogo è la nostra vita quotidiana. Quanto più siamo portati a crederla completamente al di fuori di del nostro mondo civile, e quindi a percepire la sua comparsa come un'eccezione, tanto più le nostre paure e le nostre angosce aumentano in maniera indifferenziata. Per tali ragioni E. Resta (2008), partendo dalle riflessioni di W. Benjam, osserva che ciò di cui ci si dovrebbe veramente meravigliare è lo stupore stesso per la violenza; ci si dovrebbe, cioè, stupire del fatto che è del tutto fallimentare tentare di esorcizzarla con lo sbalordimento e di come lo stupore stesso sia l'unica risposta che la violenza suscita. E. Resta ritiene che meravigliarsi ed indignarsi di fronte alla violenza che si manifesta nel nostro mondo civilizzato altro non rappresenta se non delegare ad altri il problema stesso della violenza, secondo lo schema tipico dell'allarme sociale e dell'istituzione che di esso deve occuparsi. Una delega che , ancora una volta, si traduce in un «esorcismo rituale della violenza» (E. Resta, 2008, p.172) che in questo contesto di “buone maniere”

---

21 In proposito si veda anche P. REBUGHINI, *La violenza*, Roma, 2004, p. 61.

prende il nome di *scandalo*<sup>22</sup>, ma che, come il sacrificio, ha la funzione di esportare la violenza dalla vita quotidiana della comunità alla vittima.

E allora, per non restare ciechi dinnanzi alla violenza, occorre non dimenticare quella che, mutuando la locuzione da H. Arendt, può essere definita la banalità del male, la sua ordinarietà e la sua costante presenza nel modo di essere quotidiano degli uomini. È necessario, cioè, prendere spunto dal monito di Benjamin e cambiare la prospettiva attraverso cui guardare agli episodi di violenza dei quali la storia ci rende spettatori.

#### 4. *L'altra faccia della medaglia*

Si è fin qui osservato che l'interpretazione comune, e ampiamente condivisa, del *processo di civilizzazione* è quella che, riepilogando, implica due fattori decisivi: la soppressione delle spinte irrazionali e fondamentalmente antisociali e la graduale, ma costante eliminazione della violenza dalla vita sociale, attraverso la concentrazione di questa sotto il controllo dello Stato, che ne fa uso per salvaguardare i confini della comunità nazionale e le condizioni dell'ordine sociale. Questi due fattori decisivi sono riassunti dalla visione della *società civilizzata*, almeno nella sua forma occidentale e moderna, principalmente come forza morale, come sistema di istituzioni complementari cooperanti nell'imporre un ordine normativo e il primato della legge; elementi che a loro volta garantiscono le condizioni di pace sociale e sicurezza individuale, limitatamente difese nei sistemi che hanno preceduto la civilizzazione.

Secondo un noto autore, Zygmunt Bauman (2006, ed or. 1989), questa immagine, mentre da un lato tematizza importanti tendenze della storia recente, dall'altro preclude l'analisi di altri sviluppi allo stesso modo cruciali: concentrandosi su un determinato

---

22 E. RESTA in *Diritto vivente*, Roma-Bari, 2008, p.172, mette efficacemente in luce l'etimologia del termine *scandalo* che deriva dal greco *skàndalon*, parola con cui veniva indicato un ostacolo, un'insidia per far cadere. Un ostacolo, nel caso della violenza, rispetto alla società civilizzata.



aspetto del processo storico, traccia, infatti, un'arbitraria divisione tra norma e anormalità. In altre parole, tale lettura, trascurando alcuni aspetti persistenti della civilizzazione, suggerisce erroneamente che essi siano di natura occasionale e transitoria, distogliendo l'attenzione dalle tendenze alternative e distruttive del processo di civilizzazione, non considerando affatto la duplicità del sistema sociale moderno.

La modernità, si è visto, nasce proprio con la presa coscienza del problema dell'ordine, la cui realizzazione, come sostenuto anche da Hobbes, è del tutto demandata agli uomini, senza più alcun riferimento al sacro e al divino. Bauman mette in luce come in tale contesto l'ordine è concepito come volontà collettiva di autodeterminazione e di autocontrollo, sino a diventare una vera ossessione dell'uomo moderno, una condizione indispensabile al progresso, che ha bisogno di una struttura sociale in grado di classificare, controllare e prevedere ogni possibile deviazione dai piani stabiliti. Di conseguenza la modernità rifiuta per sua natura ogni forma di ambivalenza e preferisce un ordine basato su opposizioni dualistiche: bene e male, natura e cultura, vero e falso, legale e illegale. E l'Olocausto rappresenta la punta più estrema di questo tentativo di soppressione dell'ambivalenza e di affermazione di un ordine dominato da una razionalità cieca e dualistica.

Discostandosi dalla classica riflessione che vede nell'Olocausto il fallimento della modernità, attraverso una lettura critica al processo di civilizzazione, Bauman considera che più che una disfunzione della modernità, la quale, secondo il pensiero tradizionale, sarebbe stata incapace di sopprimere alcuni fattori di irrazionalità decisamente estranei al suo contesto, l'Olocausto è un prodotto della stessa.

La civiltà moderna non è stata la condizione *sufficiente* dell'Olocausto, ma ha rappresentato senza alcun dubbio la sua condizione *necessaria*. Senza di essa l'Olocausto sarebbe impensabile. E' stato il mondo della civiltà moderna a

renderlo pensabile (Bauman, 2006, p. 32).

Tale terrificante esperienza di omicidio di massa è, dunque, un diverso volto della società moderna della quale sono stati sempre considerati e ammirati altri e più consueti aspetti. Ci troviamo quindi di fronte a

Due facce che aderiscono perfettamente al medesimo corpo. Ciò che forse temiamo maggiormente è che ciascuna delle due non possa esistere senza l'altra, come accade per le due facce di una moneta (Bauman, 2006, p. 25).

In altre parole, Bauman considera l'Olocausto come un significativo ed affidabile «*test delle possibilità occulte insite nella società moderna*» (Bauman, 2006, p. 30) e a tal fine amplia il modello teorico del processo di civilizzazione fino ad includervi la tendenza a penalizzare, destituire di autenticità e delegittimare le motivazioni etiche dell'azione sociale. Come egli stesso ci ricorda, per comprendere questo passaggio logico è necessario tenere presente che il processo di civilizzazione si presenta anche, e soprattutto, come un processo che sottrae l'uso della violenza al giudizio morale, in cui i criteri di razionalità sono liberati dall'interferenza delle norme etiche e delle inibizioni morali. Quindi, se la promozione della razionalità come principio che esclude criteri di azione alternativi e la subordinazione della violenza al calcolo razionale vengono identificate come fattori costitutivi della civiltà moderna, come anche lo stesso Elias conclude <sup>23</sup>, i fenomeni che rientrano nella logica dell'Olocausto devono necessariamente essere riconosciuti come esiti legittimi del processo di civilizzazione e come suo costante potenziale.

La tendenza razionalizzatrice della società moderna è stata codificata nella moderna burocrazia: per quest'ultima mettere a tacere la morale è la principale preoccupazione,

---

23 Si veda § 3

rappresenta il presupposto fondamentale del suo successo in quanto strumento di coordinazione razionale dell'azione. E Bauman vede proprio nella burocrazia la condizione che ha reso possibile la realizzazione dell'Olocausto.

La cultura burocratica dalla quale siamo spinti a considerare la società come oggetto di amministrazione, come complesso di molteplici «problemi» da risolvere, come «natura» da «controllare», «dominare», «migliorare» o «rimodellare», come materiale su cui esercitare l'«ingegneria sociale» e in generale come giardino da progettare con la forza nella forma prevista [...] (ha) creato l'atmosfera appropriata in cui l'idea dell'Olocausto poté essere concepita, lentamente ma coerentemente sviluppata e infine portata a compimento (Bauman, 2006, p. 37).

Sono state, dunque, la forte spinta razionalizzatrice e la sua moderna, burocratica forma di istituzionalizzazione a rendere non solo possibili, ma fundamentalmente “ragionevoli” soluzioni che hanno portato all'Olocausto, il quale si trova a rappresentare il risultato della quotidiana attività di *problem-solving* (Bauman, 2006, p. 50) di una amministrazione che aspira al perfetto funzionamento, un calcolo di costi/benefici che porta alla combinazione ottimale. Non a caso il reparto delle SS incaricato alla soppressione degli ebrei era ufficialmente designato come «Sezione amministrativa ed economica» e solo parzialmente si trattava di finzione o di rispetto delle norme linguistiche imposte dal *Reich*, destinate a confondere gli osservatori: la definizione rifletteva fedelmente il significato organizzativo dell'attività svolta, la quale non differiva sotto alcun aspetto dalle altre attività organizzate, programmate e svolte all'interno delle normali sezioni amministrative.

A ciò si aggiunge che l'inserimento all'interno del contesto sopra descritto libera i persecutori da ogni responsabilità per ciò stanno facendo, in quanto in tale sistema anche le scelte più estreme diventano ovvie e naturali, fino a trasformarsi, appunto, in un mero compito burocratico, dove ciò che conta è fare bene il proprio lavoro, senza

risvolti morali di alcun tipo.

H.Arendt (2006b, ed. or. 1963-1964) in proposito sottolinea come la maggioranza di quanti presero parte al genocidio fosse costituita da persone normali, nel senso che non si trattava di individui sadici o assassini per natura. I nazisti, per vero, nell'arruolare i membri delle *Einsatzgruppen*, si sforzarono costantemente di scartare quei soggetti che si mostravano troppo entusiasti nell'uccidere ed emotivamente instabili; gli uomini che facevano parte di tale unità, ed in particolare i loro capi, erano stati scelti tra l'*élite* delle SS, si trattava di persone istruite, stabili mentalmente e nemmeno ideologicamente troppo zelanti. Ciò conferma che

la “concretezza” o “oggettività”- parlare dei campi di concentramento in termini di “amministrazione” e dei campi di sterminio in termini di “economia”- era tipica della mentalità delle SS [...]. Grazie ad essa le SS si distinguevano da certi tipi “emotivi” [...], “poveri idioti” che non avevano una visione realistica, e anche da certi “pezzi grossi teutonico-germanici” del partito, che “si comportavano da caproni” (H. Arendt, 2006b, p. 77)

Certo dei problemi di coscienza si posero anche nelle sfere più alte dell'organizzazione nazista, è sufficiente richiamare alla memoria l'interesse talvolta mostrato da Himmler nel preservare le coscienze dei suoi subordinati impegnati nello svolgimento di compiti «sovraumanamente inumani»<sup>24</sup>, ma raramente si fece ricorso ad argomentazioni ideologiche. I capi delle SS, facevano affidamento, piuttosto, sulla routine organizzativa, sulla disciplina, non sullo zelo individuale o sulla fede ideologica: la dedizione con cui venne svolto un compito così sanguinario fu il frutto della fede all'organizzazione. (Bauman, 2006, p.40). Ciò che muoveva le menti di quelli che si

---

24 La locuzione usata è di Himmler ed è citata da H. ARENDT in *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Milano, 2006, p. 113, insieme ad altre frasi emblematiche dallo stesso rivolte ai capi delle SS e della polizia, come, tra le altre: «L'ordine di risolvere la questione ebraica: questo era l'ordine più spaventoso che un'organizzazione potesse ricevere».

erano trasformati in assassini era l'idea di essere elementi costitutivi di un «processo grandioso, unico nella storia del mondo» (Arendt 2006b, p. 113) e, in quanto tale, gravoso. Il problema, allora, come mette in luce Arendt non è tanto quello di curarsi delle coscienze, di placarle per non farle rabbrivire dinnanzi alla disumanità dell'ordine ricevuto, quanto quello di soffocare

la pietà istintiva, animale, che ogni individuo normale prova di fronte alla sofferenza fisica degli altri. (Arendt, 2006b, p. 113).

La domanda da porsi, allora, è come sia stato possibile soppiantare quella pietà istintiva dinnanzi alla sofferenza altrui a cui fa riferimento Arendt, come sia potuto accadere che gli istinti degli individui siano stati deviati a tal punto da impedire che gli stessi si chiedessero come potevano rendersi autori di tali atrocità, rendendo possibile la sostituzione di tale domanda con la convinzione che tutto ciò fosse un fastidioso inconveniente nello svolgimento del proprio compito (Arendt, 2006b, p. 114)

H. C. Kelman (1973 pp. 25-61) studiando il contesto psicologico in cui avvengono gli stermini di massa e i genocidi, osserva come le inibizioni morali che solitamente impediscono all'individuo di commettere violente atrocità tendono ad essere erose in presenza di tre condizioni, le quali non necessariamente devono essere compresenti. La prima di esse è il processo di *autorizzazione* che definisce la situazione in cui il singolo agisce come una nella quale i principi morali standard non si applicano, con la conseguenza che l'individuo è assolto dalla responsabilità di operare scelte morali personali; vi è, poi, il processo *routinizzazione*, che organizza l'azione individuale a tal punto da non lasciare al soggetto la possibilità di sollevare questioni morali; infine, il processo di *deumanizzazione* delle vittime della violenza, priva la stessa dell'identità di essere umano, grazie ad una definizione e ad un indottrinamento di carattere ideologico.

Può con sicurezza affermarsi che tutte le condizioni a cui fa riferimento Kelman si verificarono nell'Olocausto e che esse, come ritiene Bauman, rientrino pienamente nella logica della modernità.

Ciò che permise, dunque, il venir meno della pietà verso la sofferenza fisica altrui è stata in primo luogo la disciplina organizzativa, quel fattore cioè che chiede di obbedire al comando dei superiori senza richiedere alcuna motivazione dell'azione e che implica la dedizione dell'individuo al completo servizio degli interessi dell'organizzazione stessa, così come essi sono definiti dagli ordini dei superiori. Anche in questo, del resto, consiste la burocrazia e la routine che l'accompagna. Come osserva Arendt (1996, p. 110, ed. or. 1964), scaricare la responsabilità fa parte della routine quotidiana di ogni sistema burocratico. Per meglio comprendere tale aspetto è necessario fare riferimento a quanto sostenuto da M. Weber in relazione all'agire del funzionario dello Stato moderno. Weber, infatti, mette in luce come al funzionario non spetta il compito di fare politica, ma quello di «amministrare», per tale ragione il principio di responsabilità che regola le sue azioni è opposto a quello del capo politico: se quest'ultimo è pienamente ed esclusivamente responsabile per le sue azioni, e in questo, del resto, consiste il suo onore, diverso è per il funzionario che

Quando l'autorità a lui preposta, insiste, nonostante le sue obiezioni, su un ordine che a lui sembra sbagliato, l'onore del funzionario consiste nella capacità di eseguirlo coscientemente e con precisione sotto la responsabilità di colui che comanda, come se esso corrispondesse ad una sua personale convinzione: senza questa disciplina morale [...] l'intero apparato andrebbe completamente in pezzi.  
(M. Weber, 2004, s.p., ed. or. 1919)

L'onore del funzionario pubblico della moderna burocrazia, dunque, sostituisce la responsabilità morale con la disciplina e ciò comporta, come osserva Bauman,

la delegittimazione di tutte le norme, eccetto quelle interne all'organizzazione, come fonte di garanzia e correttezza, e perciò la negazione dell'autorità spettante alla coscienza personale, divengono ora la più alta virtù morale (Bauman, 2006, p. 42)

Arendt ci ricorda che Eichmann durante il processo che si svolse a Gerusalemme più volte affermò di aver agito secondo i doveri di un cittadino ligio alla legge, dimostrando, come la stessa filosofa mette in luce, di aver completamente deformato ad uso privato l'imperativo categorico di Kant, in modo da farlo sembrare non più a favore dell'autonomia individuale, ma della subordinazione burocratica, traducendolo in «agisci come se il pensiero delle tue azioni fosse quello stesso del legislatore o della legge del tuo paese» (Arendt, 2006b, p.143). In questa prospettiva, ciò che resta dell'imperativo kantiano è che l'individuo deve andare oltre la semplice obbedienza alla legge e deve identificare la propria volontà con il principio che sorregge la legge stessa, ossia la sua fonte. Ma se per Kant tale fonte era la ragion pratica, «per Eichmann era la volontà del Führer» (Arendt, 2006b, p. 144). E' necessario considerare a tal proposito che in una dittatura totalitaria lo stretto numero di persone che in un regime normale sono autorizzate a decidere, i «politici di professione» secondo il lessico weberiano, si riduce ad uno e vengono abolite tutte le istituzioni e gli organi che normalmente sono preposti a controllare o ratificare tali decisioni. Durante il Terzo *Reich* un solo uomo decideva ed era pienamente responsabile delle proprie decisioni: Hitler, il quale disse di sé, non tanto per megalomania, ma per una corretta lettura dell'apparato statale di cui era a capo, che era l'unico uomo non sostituibile in tutta la Germania (Arendt, 1996, p.109).

Se tutto questo permise di superare l'istintiva pietà umana di fronte alla sofferenza fisica altrui, vi è un altro elemento che, secondo Bauman, in tale discorso merita di essere

tenuto in considerazione: la «*produzione sociale dell'invisibilità morale*» (Bauman, 2006, pp. 44-49). Il sistema burocratico, infatti, rese possibile che le persone che furono coinvolte nel genocidio (un numero molto ampio) non si trovarono mai ad affrontare consapevolmente difficili scelte morali, si rese, cioè, invisibile o quantomeno occultato il carattere morale dell'azione. La maggior parte dei burocrati non si dedicò mai personalmente all'omicidio degli ebrei, essi uccisero milioni di persone rimanendo comodamente seduti alle loro scrivanie, redigendo progetti, partecipando a conferenze, svolgendo, in altri termini, attività amministrativa. In tale contesto, sottolinea Bauman, le concatenazioni causali tra le loro azioni e l'omicidio di massa erano difficili da individuare e «la naturale inclinazione umana ad evitare di preoccuparsi più del necessario» (Bauman, 2006, p. 45) li induceva a non valutare l'intero processo causale fino agli effetti finali dello stesso.

La distanza fisica e psichica tra l'azione umana e le sue conseguenze, che nella prospettiva offerta da Bauman è uno degli aspetti più significativi e tipici della società moderna, annulla il significato morale dell'azione, prevenendo ogni conflitto tra lo standard personale di moralità e l'immoralità delle conseguenze delle azioni poste in essere, si tratta dell'impossibilità di sollevare conflitti che Kelman definisce come elemento proprio del processo di *routinizzazione* che rendere possibile gli stermini di massa. Un processo che contribuisce a rendere invisibili le vittime di tali terribili azioni, posto che uccidere a distanza elimina il legame tra vittima e carnefice. In proposito efficacemente Bauman ricorda che le modalità di sterminio degli ebrei durante il Terzo Reich subirono dei notevoli cambiamenti: se in un primo momento le vittime venivano condotte dinnanzi alle mitragliatrici e direttamente uccise dagli uomini delle *Einsatzgruppen*, successivamente si cercarono altre tecniche di assassinio, come le camere a gas, in grado di nascondere le vittime alla vista degli uccisori, almeno nel



momento della loro morte, e ciò avvenne anche per preservare le coscienze morali degli esecutori. In definitiva

Il successo tecnico amministrativo dell'Olocausto fu dovuto in parte alla sapiente utilizzazione dei «tranquillanti morali» messi a disposizione dalla tecnologia e dalla burocrazia moderne. Tra di essi i più importanti furono la naturale invisibilità delle connessioni causali interne ad un sistema di interazione complesso, e la collocazione «a distanza» degli esiti sgradevoli e moralmente ripugnanti dell'azione, fino al punto da renderli invisibili all'attore. (Bauman, 2006, pp. 45-46)

Ma non non è tutto. Com si è anticipato nell'Olocausto si verificarono tutte le tre condizioni che Kelman individua come proprie della violenza di massa priva di inibizione morale, compresa quella della deumanizzazione delle vittime. La privazione degli ebrei dell'identità di essere umani è spiegata da Bauman facendo ricorso al concetto di *universo degli obblighi* sviluppato da Helen Fein (1979, p. 4) che coincide con l'insieme di obblighi che ogni essere umano ha nei confronti dell'altro e che rimanda all'idea di Simone Weil (2012b, ed. or. 1957) di *dovere* verso l'essere umano, ossia il complesso dei doveri in rapporto ai bisogni vitali dell'essere umano stesso nella sua costituzione. Ma se per Weil, come si avrà modo di approfondire<sup>25</sup>, tale complesso di doveri assume una valenza positiva, impedendo il dilagarsi della violenza proprio perché consente di qualificare l'altro come essere umano e considerarlo come tale, così non è nella costruzione proposta da Fein e sviluppata da Bauman. Nella loro prospettiva l'universo degli obblighi segna i confini esterni del contesto sociale all'interno del quale possono sollevarsi questioni morali circa l'esito delle proprie azioni, al di là di tale confine ogni precetto o giudizio morale non ha nemmeno senso di essere posto. E nella Germania nazista gli ebrei sono stati espulsi, posti al di fuori dai confini degli obblighi,

---

25 Si veda Cap. III, § 3.

rendendo invisibile ai tedeschi la loro umanità. Tale operazione ha permesso che gli ebrei fossero privati dell'appartenenza alla nazione e alla comunità degli individui riunita nello stato tedesco il cui perno centrale, nella visione nazista, ruotava intorno al valore dei diritti spettanti alla germanicità. Ma se per privare gli ebrei della loro umanità agli occhi degli appartenenti alla SS bastava privare gli ebrei della loro germanicità, ciò non era sufficiente per ottenere la cooperazione o quanto meno l'indifferenza di altri stati europei, al fine di realizzare il progetto di un'Europa *judenfrei*. Da qui, secondo Bauman, il passaggio alla deumanizzazione totale degli ebrei, tramite lo spostamento della questione ebraica dal piano dell'autodifesa razziale a quello, prima di tutto linguistico, dell' «igiene politica» che ha presentato gli ebrei come dei veri propri parassiti di cui liberarsi per una questione di «pulizia personale» (Bauman, 2006, pp.48-49).

Il processo di civilizzazione, in sintesi, è riuscito a sostituire gli istinti naturali con modelli di condotta artificiali e flessibili, rendendo possibile la disumanità e la distruzione in proporzioni inconcepibili fino a che le inclinazioni naturali avevano guidato l'azione umana. Alla responsabilità *morale* si è sostituita quella *tecnica*, la quale differisce dalla prima in quanto non considera che l'azione è un mezzo in vista di uno scopo diverso da essa: l'azione del burocrate è divenuta un fine in sé, giudicabile solo in base ai parametri dell'adeguatezza, efficienza, economicità e buon andamento. Criteri esclusivamente razionali: le norme morali sono del tutto irrilevanti per valutare il successo dell'azione burocratica. Di conseguenza gli oggetti dell'attività burocratica sono stati a loro volta disumanizzati, considerati in termini puramente tecnici e neutri<sup>26</sup>.

---

26 Interessante in proposito è la descrizione del sistema burocratica fatta da M. WEBER in *Economia e Società*, Milano, 1980, p. 75 e ss. : «Nell'amministrazione burocratica [...] la precisione, la rapidità, l'univocità, la pubblicità degli atti, la continuità, la discrezione, la coesione, la rigida subordinazione, la riduzione dei contrasti, le spese oggettive e personali sono recate alla misura migliore [...] La burocratizzazione offre soprattutto la maggiore possibilità di attuazione del principio della divisione del

L'eliminazione degli ebrei ha rappresentato, quindi, un procedimento di "normale amministrazione", la soluzione "finale" a un problema che minacciava l'organizzazione della società e l'ordine. Quell'ordine, razionale, cieco, in cui non vi è spazio per alcuna forma di ambivalenza. E la tradizione ha sempre visto l'ebreo come il simbolo delle molteplici appartenenze.

Alle vittime dell'antisemitismo è stato da sempre attribuito lo status di "stranieri in patria". Ciò che quindi si trova alla base dell'antisemitismo, come mette in evidenza Bauman, è il rapporto tra una popolazione *ospitante* e una minoranza che vive al suo interno pur conservando la propria distinta identità e che per questo, in quanto parte debole, rappresenta l'oggetto designato dell'opposizione: i *loro* contrapposti a *noi*<sup>27</sup>, contrapposizione da cui nasce l'impulso che spinge a tracciare, definire e difendere i confini. Ma la diaspora ebraica si distingue da ogni altro fenomeno di migrazione e insediamento di gruppi, in primo luogo per la durata del tempo storico attraverso cui questo popolo ha conservato la propria separatezza, la quale ha permesso che le risposte in difesa dei confini di fronte alla presenza ebraica si sedimentassero e si istituzionalizzassero in rituali codificati, dotati di un'intrinseca capacità autoriproduttiva, che hanno a loro volta rafforzato il mantenimento della divisione. Altro aspetto che caratterizza la diaspora sin dalle sue origini, diventando parte integrante dell'identità ebraica, è la totale e permanente assenza di patria che contraddistingue gli ebrei : il legame con la terra di Israele è diventato nel corso dei secoli sempre più sottile, riducendosi alla sola dimensione spirituale.

Nell'Europa premoderna, però, come osserva Bauman, l'*alterità* degli ebrei non aveva impedito la loro accettazione nell'ordine prevalente. Questo perché l'intensità dei conflitti generati dai processi di demarcazione e di conservazione dei confini nazionali

---

lavoro amministrativo in base a criteri puramente oggettivi [...] L'adempimento *oggettivo* significa in primo luogo un adempimento *senza riguardo alla persona*, in base a *regole prevedibili*»

<sup>27</sup> Si veda oltre CAP. III

si trovava ancora ad un basso livello, la società era segmentata e la separazione dei suoi segmenti era percepita come la normalità. Era il periodo delle grandi divisioni: caste, ceti e via dicendo. E gli ebrei non erano altro che un ceto o una casta tra le molte altre. Il loro status, logicamente coerente al sistema delle caste,

[...] era definito ed efficacemente perpetuato e difeso dalle pratiche generali connesse alla conservazione della purezza e alla prevenzione della contaminazione. Per quanto diverse, queste pratiche erano unificate da una comune funzione: quella di creare una distanza di sicurezza e di renderla, nei limiti del possibile, invalicabile (Bauman, 2006, p. 61).

E la separazione tra i vari gruppi si otteneva con la separazione fisica degli stessi: per anni gli ebrei hanno vissuto in quartieri circoscritti nella città, prescritti dalla legge, i ghetti. Tali misure, apparentemente destinate a favorire l'antagonismo, hanno di contro rappresentato un veicolo di integrazione sociale, eliminavano il pericolo per l'identità e l'autoriproduzione che in, ogni caso, provoca uno "straniero in patria". In altre parole tali misure, creavano le condizioni per una convivenza senza attriti, comunque pacifica nonostante la situazione potenzialmente esplosiva.

Altra caratteristica del popolo ebraico, probabilmente quella che più di ogni altra lo ha reso incompatibile con la modernità, è l'aver rappresentato, in ogni contesto in cui si sono trovati, una "classe mobile". Essi svolgevano tutte le funzioni pubbliche impopolari richieste dal dominio politico ed economico dell'aristocrazia terriera (risuotavano affitti, tasse, ecc..), quindi, se da un lato gli aristocratici li trattavano allo stesso modo di tutti gli altri servitori appartenenti a classi inferiori, con ripugnanza sociale e disprezzo culturale, dall'altro per la plebe urbana rappresentavano il nemico, su di loro, in quanto intermediari, si catalizzava il malcontento popolare. A seconda del punto di vista da cui si osservavano, gli ebrei davano immagini diametralmente opposte:

quella di una rozza classe inferiore e quella di un'arrogante classe superiore. In altre parole, erano oggetto di due opposti e contraddittori antagonismi di classe: il simbolo vivente dell'ambivalenza, decisamente incompatibile con la tendenza all'uniformità della modernità, con la sua "missione civilizzatrice".

Proprio in ragione di tali peculiarità, gli ebrei che già dall'epoca premoderna erano percepiti, come afferma Bauman, mutuando l'espressione da Sartre, "*vischiosi*" sia sul piano religioso che di classe, erano sicuramente più vulnerabili all'impatto delle nuove tensioni e contraddizioni che gli sconvolgimenti sociali della modernizzazione producevano. Non bisogna dimenticare che per la maggior parte dei membri della società l'avvento della modernità (come ogni cambiamento) ha significato la destabilizzazione dell'ordine e della sicurezza e la percezione comune vedeva gli ebrei vicini al centro destabilizzante. Se per secoli gli ebrei erano rimasti chiusi nei loro ghetti, adesso emergevano dai loro luoghi di isolamento, diventando parte della realtà quotidiana, conquistando posizioni di prestigio grazie alle proprie doti intellettuali o economiche. E ciò era una conseguenza diretta dell'applicazione dell'idea di eguaglianza giuridica e sociale, prima impensabile, e della promozione dei diritti di cittadinanza da parte del liberalismo ereditati dal pensiero illuminista, a cui gli ebrei, a differenza di altri gruppi sociali, dimostravano di prestare interesse.

A. Arendt (2009a, ed or. 1932) in un breve e lucido testo scritto da giovanissima e prima ancora che lo sterminio degli ebrei assumesse i terribili caratteri dimensionali che ha contraddistinto l'Olocausto, rintraccia le origini della questione ebraica nell'Illuminismo, in specie nell'universalità del suo concetto di ragione e tolleranza religiosa, un pensiero che «pone tutti gli esseri umani come originariamente uguali e vuole pertanto renderli nuovamente uguali» (Arendt, 2009a, p. 28).

Sulla base di questo assunto, la filosofa ripercorre le riflessioni di G. E. Lessing<sup>28</sup> a cui si devono la diffusione di concetti come umanità e tolleranza, nonché la fondamentale distinzione tra verità storica e verità della ragione. Arendt mette in luce come per Lessing la ragione comune a tutti è il fondamento dell'umanità, in quanto è l'unica in grado di costituire l'autentico legame tra gli uomini. Ed è da tale insistenza sull'umano, fondata su ciò che è secondo ragione, che nasce l'ideale della tolleranza e la sua esigenza. Un concetto, quello di tolleranza, che è strettamente connesso a quello di verità. Nell'illuminismo tedesco espresso da Lessing, infatti, è fondamentale la continua ricerca della verità e perciò, per chi è veramente umano, tutte le confessioni religiose, ognuna con la propria rivelazione della verità, sono solo diverse denominazioni del medesimo uomo.

Le verità storiche, in questo contesto, non hanno alcuna forza probante, sono contingenti e diventano “vere”, ossia universalmente convincenti e vincolanti, solo in quanto confermano le verità di ragione. Tali riflessioni, come mette in luce Arendt, sono state sviluppate da Mendelssohn, ad avviso del quale la vera cultura non si nutre della storia e dei suoi fatti i quali sono addirittura superflui: a dominare è l'autorità della ragione del tutto autonoma dalla storia.

Il pensiero illuminista, dunque, con la sua universalità storica, ha fatto di quello ebraico un popolo come tutti gli altri, anche a costo di sacrificarne la sua specificità, costituita in primo luogo dall'essere, a partire dalla distruzione del Tempio, un popolo privo di nazione e costantemente oppresso e disprezzato. Più tardi Arendt stessa ne *Le origini del totalitarismo* (2009b, ed. or. 1951, p. 80), nell'affrontare il tema dell'antisemitismo, afferma che proprio il disprezzo e l'oppressione hanno fatto degli ebrei, nella «Berlino illuminata di Mendelssohn [...] la prova vivente che tutti gli

---

28 Per un'analisi delle riflessioni di tale Autore si veda G.E. LESSING, *La religione dell'umanità*, a cura di N. MERKER, Roma-Bari, 1991

uomini erano uomini».

La spinta illuminista di considerare gli ebrei al di fuori della loro realtà storica è stata alla base del processo di assimilazione, naturalizzazione ed emancipazione che ha interessato nel XVIII secolo gli ebrei intellettuali e «occidentalizzati» (Arendt, 2009b, p. 81), rispetto ai quali

La storia diventa per definizione storia altrui, storia di pregiudizi di cui erano prigionieri gli uomini prima dell'illuminismo: [...] storia di un passato maligno o di un presente ancora attaccato ai pregiudizi. Liberare il presente dal fardello e dalle conseguenze di questa storia è il compito della naturalizzazione e dell'emancipazione degli ebrei. (Arendt, 2009a, pp. 23-24)

Gli ebrei quindi si trovarono di fronte a quella Arendt definisce una «richiesta demoralizzante di staccarsi dal proprio popolo» (Arendt, 2009b, p. 81), riconoscendo così la loro netta differenza tra sé e gli altri; una richiesta legalizzata da quei governi che ne riconoscevano eccezionalmente l'emancipazione.

L'analisi di Arendt sulla questione ebraica mette in luce come nemmeno lo storicismo romantico, inaugurato in Germania dal pensiero di Herder, sarà favorevole agli ebrei.

L'assunto su cui si basa la riflessione di Herder è decisamente opposto rispetto a quello di Lessing: per Herder è la ragione ad essere sottomessa alla storia e non viceversa. E la irrevocabilità del passato di un popolo come quello ebraico necessariamente lo rende diverso dagli altri, in primo luogo per il legame che esso ha con la Palestina che lo rende un «popolo asiatico straniero nel nostro continente<sup>29</sup>». Un popolo che non va tollerato, ma, incorporato in un'altra nazione. Agli ebrei viene in questo modo riservata una posizione speciale, in ragione della loro storia, nell'intera «cultura dell'umanità»

---

29 H. ARENDT cita questa frase in *Illuminismo e questione ebraica*, Napoli, 2009, p. 37 e in *Le origini del totalitarismo*, parte prima, *l'antisemitismo*, Milano, 2009, p. 80 ed è tratta da J. G. HERDER, *Über die politische Bekehrung der Juden in Adrastea* (1801-3)

(Arendt, 2009a, p. 45), all'interno della quale occupano una posizione peculiare, proprio dopo che sono stati costretti a distaccarsi, grazie al processo di assimilazione, dai contenuti di tale peculiarità (Arendt, 2009a, p. 45). Come più tardi osserva Arendt (2009b, p. 81), ciò fece degli ebrei degli «eccezionali campioni di umanità», ponendo le basi dell'antisemitismo.

Sulla scia di tali considerazioni circa il ruolo svolto dal pensiero illuminista e dai suoi successivi sviluppi, Bauman (2006, p. 73 e ss.) sottolinea come la sorte degli ebrei ha funto da specchio dell'erosione che smantellava le vecchie certezze di classe e minacciava equilibri consolidati. In questo modo, gli ebrei rimasero intrappolati nel più feroce dei conflitti storici: quello tra il mondo premoderno e il rapido avanzare della modernità, divennero, cioè, il principale bersaglio della resistenza antimodernista.

La storia ha consentito, con il tempo, di neutralizzare le iniziali fobie antimoderniste attraverso sistemi che solo la modernità poteva sviluppare, ossia grazie all'organizzazione scientifica, ai raffinati prodotti della tecnologia e soprattutto grazie alla concentrazione del potere nelle mani dello Stato, alla nascita dello Stato-Nazione che traccia confini, innalza barricate per dividere<sup>30</sup> (o si è dentro o si è fuori, o si rientra nel *noi*, o si fa parte degli *altri*) e dove un gruppo di individui che si sposta a suo piacimento da una fortezza all'altra deve aver creato notevoli preoccupazioni. Le differenze che l'avvento della modernità stava smantellando dovevano quindi essere create, rafforzate per fronteggiare il potere dell'uguaglianza sociale e giuridica. E il razzismo fu il principale strumento di questa ricostruzione. Esso, infatti, come concezione del mondo, come strumento di azione politica è inconcepibile senza lo sviluppo della scienza, della tecnologia, e delle moderne forme di potere statale. Come

---

30 A tal proposito interessante è l'etimologia del termine *rex* che propone J. BENVENISTE in *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, vol. II, Torino, 1976 (ed. or. 1969), p. 295. : l'A. Sottolinea come *rex* viene da *regere*, che vuol dire reggere, dirigere e uno dei compiti principali di un re è proprio quello di *regere fines*, ossia di delimitare frontiere.



afferma Bauman, la modernità

Ha creato una domanda di razzismo: un'era che proclamava il successo come unica misura del valore umano aveva bisogno di una teoria dell'ascrizione per compensare le preoccupazioni legate alla demarcazione e alla difesa dei confini nel contesto di nuove condizioni che rendevano l'attraversamento dei confini stessi più facile di quanto non fosse mai stato in precedenza (Bauman, 2006, p. 96) .

Tuttavia, gli ebrei non costituivano una razza come le altre, erano al contrario un'anti-razza, destinata a minare ed avvelenare tutte le altre, a rendere instabile non solo l'identità di una qualche razza in particolare, ma lo stesso ordine razziale, proprio in quanto "nazione senza caratteri nazionali" e quindi nemico irriducibile dell'ordine fondato sulle nazioni, dove non era contemplato il vuoto privo di caratteri nazionali che essi rappresentavano. In quest'ottica la separazione degli ebrei, la loro espulsione non certo serviva a risolvere la questione, poteva tutt'al più rappresentare una tappa verso l'obiettivo finale: anche lontano dai confini tedeschi gli ebrei avrebbero continuato a minacciare la logica naturale dell'universo. Alla luce di questa concezione dell'ingegneria sociale come compito scientificamente fondato, finalizzato all'istituzione di un nuovo e migliore ordine e che quindi deve eliminare ogni fattore disgregante, il razzismo appariva pienamente conforme al punto di vista universalistico e alla pratica della modernità. Modernità caratterizzata dall'indagine oggettiva: l'idea dominante era che tutto, in linea di principio, poteva essere accertato in termini veritieri ed affidabili tramite la minuziosa osservazione scientifica. A partire dall'Illuminismo, infatti, il mondo moderno si è distinto per il suo atteggiamento attivo, di manipolazione tecnica della natura e del mondo: la scienza era considerata come uno strumento di potere che consentiva di migliorare la realtà, di rimodellarla secondo i progetti umani e di assecondarla verso il suo autoperfezionamento. Giardinaggio e medicina erano

modelli dell'atteggiamento costruttivo. La cultura moderna è, come la definisce Bauman (2006, p. 135), una «*cultura del giardinaggio*», è il progetto di una vita ideale e di un perfetto ordinamento della condizione umana. Che si tratti di medicina o di giardinaggio l'attività che sta alla base è sostanzialmente la stessa: quella di *separare* e *isolare* gli elementi *utili*, e quindi destinati a vivere, da quelli *nocivi* e *patologici*, i quali devono di conseguenza essere soppressi.

L'esistenza e la convivenza sono, in tal modo divenute oggetto di pianificazione e di amministrazione, esattamente come la vegetazione e gli organismi viventi esse non potevano essere lasciate alle loro spontanee tendenze e tanto meno si poteva lasciare che esse venissero minacciate da erbe infestanti o elementi cancerosi. Non a caso il linguaggio usato da Hitler nell'affermazione del *Reich* è colmo di immagini che si rifanno alla malattia. Come si è già avuto modo di porre in rilievo, gli ebrei vengono definiti bacilli, germi, parassiti: Goebbles, nel 1941, parla dell'obbligo per gli ebrei di portare la stella di David come segno distintivo in termini di «profilassi igienica» e nel 1942 Himmler definisce la scoperta del «virus ebraico» come «una della più grandi rivoluzioni che siano mai avvenute nel mondo».

L'eliminazione degli ebrei, in buona sostanza, avrebbe rappresentato un guadagno in salute per l'intero popolo tedesco.

Già molto prima che si costruissero le prime camere a gas i nazisti tentarono di sopprimere i propri compatrioti malfatti di mente o handicappati attraverso quella che veniva falsamente chiamata "eutanasia", e di selezionare una razza superiore attraverso meccanismi di eugenetica. Allo stesso modo, lo sterminio degli ebrei fu un esercizio di gestione razionale della società seguendo i precetti della filosofia e della scienza applicata (Bauman, 2006, p. 108).

Tale esercizio scientifico dice molto, ancora, circa l'implicazione della morale e della

responsabilità individuale in tale contesto. Come mette in luce Arendt (1996, p. 122), il fatto che tutto quanto accadeva nei campi di sterminio fosse trattato come una vera e propria questione di “ordine sanitario” rende evidente come l'intero popolo tedesco, indipendentemente dall'appartenenza al partito e alla diretta partecipazione all'attività politica, credesse a questa nuova tipologia di ordine per il semplice fatto che lo stesso si stava realizzando, come se la morale, nel momento stesso in cui tendeva a crollare in un mondo altamente civilizzato, si rivelasse nel suo significato più arcaico di codice di norme etiche, di usi e costumi in grado di essere cambiate con la stessa facilità con cui si cambiano le usanze conviviali di tutta una popolazione.

In questo clima si è passati da quella che era una *repulsione* per gli ebrei al loro *sterminio fisico*; prima della moderna, “scientifica” forma razzista essi erano solo dei peccatori destinati, come tutti i peccatori, a soffrire per le proprie colpe. La moderna ingegneria sociale con la sua fede nell'artificialità dell'ordine sociale, nelle istituzioni basate sulla competenza e nelle pratiche di gestione scientifica dell'ambiente e dell'interazione umana, ha reso possibile lo sterminio di un intero popolo ricorrendo all'immagine della razza, alla visione di un difetto innato e incurabile, in grado di espandersi se non arginato. Queste sono per Bauman le ragioni per cui la visione dell'antisemitismo che ha portato allo sterminio deve essere considerata un fenomeno interamente moderno, possibile solo in uno stadio avanzato della società. Quella modernità che teme le differenze e le mescolanze può imporre il suo ordine in modo estremamente violento.

In ultima analisi, la modernità è indissociabile dal problema dell'ordine e la violenza non si presenta solo come la sua antitesi, ma anche come lo strumento privilegiato e razionalmente volto alla realizzazione dell'ordine stesso. Ciò che è, infatti, avvenuto nel corso del processo di civilizzazione è il dislocamento della violenza e la redistribuzione

dell'accesso ad essa. L'uomo, come sostiene Elias, è stato educato ad eliminarla dalla propria vita quotidiana, ma la sottrazione della violenza dalla sfera circoscritta e privata dell'esperienza personale non ha comportato la sua totale soppressione. Essa è stata resa invisibile, confinata in luoghi inaccessibili ai comuni membri della società, controllata da forze che si collocano fuori dalla portata degli individui, ossia dalle istituzioni dello Stato moderno amministratrici della coercizione, salvaguardie di cui i membri della società, dopo essersi indeboliti per aver rinunciato all'uso della violenza nei rapporti interpersonali, si fidano. Quelle stesse istituzioni che hanno reso possibile l'Olocausto. E in questo senso Bauman mette in evidenza come nessuna delle condizioni che hanno reso possibile Auschwitz sia davvero venuta meno, non si è presa alcuna efficace misura per impedire il verificarsi di tali catastrofi. Lo stato territoriale sovrano rivendica, proprio in quanto parte integrante della sua sovranità, il diritto a ricorrere al genocidio, al massacro della popolazione soggetta al suo potere e le moderne istituzioni di diritto internazionale, come le Nazioni Unite, difendono a tutti gli effetti tale diritto. Sicuramente l'Olocausto fu il risultato di un'insieme di fattori sociali (quali l'ambizione tipicamente moderna alla progettazione e all'ingegneria sociale e la concentrazione di potere, risorse e capacità gestionali) che presi singolarmente non portano a conseguenze così catastrofiche. Ma loro "miscela" diventa omicida.

L'odio di un uomo e la concentrazione del potere non dovevano necessariamente combinarsi.[...]. Ma si combinarono. E potrebbero combinarsi di nuovo (Bauman, 2006, p. 115) .

Gli avvenimenti di questo primo decennio del XXI secolo ne sono forse la testimonianza principale. Gli equilibri economici, sociali e culturali sono notevolmente cambiati, scatenando conflitti devastanti che hanno lasciato il campo libero all'uso della

violenza.

Sarà, dunque, compito della democrazia dimostrare di essere capace a mantenere la pacificazione interna, senza cadere in nuove forme di totalitarismo, rispettando il pluralismo delle differenze e delle culture.

## CAPITOLO II

### POTERE

Si è fin qui analizzata la violenza in relazione alla questione dell'ordine, ossia a quei meccanismi sociali che impediscono il dilagare della violenza in una comunità di individui, attraverso una prospettiva che insiste sul bisogno di adeguamento dell'azione individuale ai valori e ai riferimenti culturali dell'ambiente sociale in cui il soggetto è inserito. Adeguamento che risponde al processo di socializzazione, che porta gli esseri umani ad abbandonare l'uso della violenza nei rapporti interpersonali per consegnarla nelle mani dello Stato il quale si trova in una posizione di monopolio nella gestione e nell'utilizzo di essa.

Diventa, a questo, punto fondamentale riflettere sul concetto di potere, sul suo rapporto con la violenza e con il *bíos*. Il potere, infatti, rappresenta il luogo dove, forse più che altrove, si manifesta la *mimesis* della violenza e in cui la vita *quam vivimus* subisce le implicazioni maggiori del misconoscimento della violenza.

La vicenda del potere, come ha di recente messo in luce anche B. Montanari (2013, p.11.), è un aspetto che attiene all'esistenza umana, esattamente come la violenza, presuppone una relazione tra soggetti. Senza il *bíos* il potere non può esistere, ma quest'ultimo può essere annientato dal potere, così come il potere può essere esaltato dalla vita. E l'equilibrio tra potere e vita dipende dalla violenza, dal ruolo e dal peso che essa svolge nella configurazione del *bíos* e del potere stessi.

### *1. Potere, forza, autorità e violenza*

Affrontare il tema della violenza in relazione a quello del potere implica in primo luogo il problema della sua distinzione dai concetti di *forza*, *autorità* e *potere*, soprattutto quando si guarda alla violenza come capacità di ottenere consenso. I confini tra il significato e il contenuto di tali concetti, infatti, sono piuttosto labili e spesso, nell'interpretazione che di essi dà la letteratura, tendono a confondersi.

Ancora una volta, è guardando all'antica Grecia che si può comprendere meglio come le categorie di potere, forza, autorità e violenza tendono semanticamente a scivolare l'una nell'altra. E. Benveniste ne *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee* (1976, p. 344; ed. or. 1969), evidenzia come il termine greco *krátos* abbia una portata semantica del tutto peculiare, al pari dell'insieme lessicale che si è costruito intorno ad esso che non è omogeneo, ma può essere diviso in due gruppi. Il primo si articola sulla nozione fisica o morale di “preminenza”, di “vantaggio” in battaglia o nell'assemblea e si sviluppa in una serie di termini che indicano il potere come una facoltà individuale o come potenza territoriale o politica: ciò che accomuna tale sviluppo è il concetto di “autorità”, sia essa individuale o collettiva, con cui sostanzialmente il significato del termine potere viene in tale contesto semantico a coincidere.

Il secondo gruppo di significati da assegnare a *krátos* e ai suoi derivati attiene alla nozione fisica di “duro” (contrario di “molle”) che in senso figurato deve intendersi come “brutale”, “crucele”, “penoso”: si tratta di contenuti semantici che si caratterizzano per una connotazione negativa e che non evolvono mai verso un valore sociale e politico.

I due campi semantici del *krátos* di cui parla Benveniste sono, dunque, nettamente distinti: l'uno attiene al possesso dell'autorità, l'altro a tutto ciò che è duro, penoso, crudele. Entrambi però, come lo stesso Autore ci ricorda (1976, p. 337 e p. 345), non

devono essere confusi con la forza, né fisica né morale. In questo senso, dunque, forza e violenza si equivalgono e nulla hanno a che fare con il concetto di potere.

Proprio sullo sfondo dell'assimilazione, tipica del pensiero greco, tra forza e violenza S. Weil nella prima metà del secolo scorso, riflette sul concetto di forza e sul vuoto che l'accompagna, analizzando il più grande poema epico occidentale, l'*Iliade* di Omero, definito dalla stessa Weil «il poema della forza» (S. Weil, 2012a, ed. or. 1940-1941). Un poema al cui centro c'è la distruzione di una città, non anche la fondazione di un'altra<sup>31</sup>; un racconto che ci insegna come la fondazione di una città e, quindi, della politica in quanto tale, è e resta strettamente vincolata al vuoto della distruzione. Nella prospettiva che ci offre S. Weil, la violenza, la guerra, il *polemos*, sono elementi portanti della politica, la quale si identifica con lo scontro violento dentro la città, tradotto in *stasis*<sup>32</sup>. In questo senso, l'*Iliade*, la storia della città di Troia, è l'inizio della politica dell'occidente e del suo processo di addomesticamento del potenziale di violenza insito nel *bios*. La violenza è una costante universale della natura umana, che può variare nella misura in cui si manifesta, ma non è un fattore che il progresso della storia può illudersi di eliminare. Per tali ragioni quella narrata nell'*Iliade* è una storia fondamentale, perché è la narrazione della forza e

Chi aveva sognato che, grazie al progresso, la forza appartenesse ormai al passato, ha potuto scorgere in questo poema solo un documento; chi invece oggi come allora, individua nella forza il centro di ogni storia umana, trova qui il più bello, il più puro degli specchi. (S. Weil, 2012a, p. 39).

La forza, in tale prospettiva, altro non è che la violenza usata dagli uomini e che allo stesso tempo li sottomette, che ha la capacità di rendere chiunque vi è soggiogato al pari

---

31 Si veda in proposito R. ESPOSITO, *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Roma, 1996, p. 72

32 Si veda oltre, cap. IV



di una cosa, nel senso letterale del termine, posto che, se esercitata fino in fondo, la violenza rende l'uomo cadavere. Questo è il quadro che, secondo Weil, ci presenta l'Iliade. E la forza

annienta tanto impietosamente, quanto impietosamente inebria chiunque la possiede o crede di possederla. Nessuno la possiede veramente. Nell'Iliade gli uomini non sono divisi in vinti, schiavi, supplici da un lato e in vincitori, capi dall'altro; non vi è un solo uomo che non sia in qualche momento costretto a piegarsi alla forza. (S. Weil, 2012a, p. 51)

Tanto il vinto che il vincitore, dunque, una volta entrati in contatto con la violenza, ne subiscono l'inevitabile effetto di rendere tutti «muti o sordi» (S. Weil, 2012a, p. 71), ossia cose, non-esseri privi di pensiero. Secondo S. Weil, questa attitudine della forza è duplice e si esercita su due versanti, in quanto «pietrifica» (S. Weil, 2012a, p.71), seppur in modo diverso, sia chi la subisce che chi la usa.

Nell'*Iliade* si racconta di come l'uomo sia destinato a patire violenza, la quale guadagna spazi illimitati laddove manca il pensiero. Weil ritiene, infatti, che l'unico elemento di rottura tra la dialettica vinto/vincitore sia «quel breve intervallo in cui abita il pensiero» (2012a, p.55), quel tempo di sospensione tra l'impulso ad agire e l'azione stessa. In ultima analisi, *Iliade* narra di come

la violenza schiaccia chi la tocca e alla fine appare estranea a chi la usa e a chi la subisce. Nasce allora l'idea di un destino per il quale i carnefici sono altrettanto innocenti delle vittime, i vincitori e i vinti si ritrovano fratelli nella stessa miseria. Il vinto è causa di sventura per il vincitore come il vincitore lo è per il vinto. (S. Weil, 2012a, p. 62)

Weil a tal proposito mette in evidenza come il pensiero greco abbia molto mediato

intorno a questa sorta di castigo che in maniera automatica punisce chi abusa della forza. Proprio questa punizione riparatrice di un'ingiustizia, di una colpa, del resto, è l'anima dell'epopea e prende il nome di *nemesi*<sup>33</sup>; si tratta, per vero, di una nozione che, se da un lato è stata conosciuta da tutte le culture che in ogni modo sono state influenzate dall'ellenismo, dall'altro, osserva Weil, è stata smarrita dal pensiero occidentale che in nessuna delle sue lingue ha una parola per esprimerla<sup>34</sup>. Nel moderno Occidente

le idee di limite, misura, equilibrio, che dovrebbero determinare il comportamento della vita, hanno solo un uso strumentale nella tecnica. Siamo geometri solo dinanzi alla materia, i Greci furono innanzitutto geometri nell'apprendere le virtù.  
(S. Weil, 2012a, p. 57)

Se, come suggerisce Weil, nell'*Iliade* può rinvenirsi l'essenza della violenza, ossia la sua attitudine a rendere cose gli essere pensanti, nel *Prometeo incatenato* di Eschilo si possono leggere i tratti che da essa distinguono il potere. Tale tragedia, come è noto, mette in scena la punizione di Prometeo, incatenato ad una rupe in balia delle forze della natura, perché colpevole di aver tradito il potere di Zeus rubando il fuoco per donarlo agli uomini e, quindi, di aver rotto gli equilibri, di aver infranto un patto di governo che ha istituito Zeus sovrano della società divina dopo che lo stesso ha sconfitto Crono e i Titani conquistando così il Cosmo, di cui ora vuole mantenere il controllo. Si tratta di un partita che si gioca in maniera cruenta tra pari, tra soggetti che appartengono alla stessa dimensione divina, posto che il titano Prometeo schierandosi dalla parte di Zeus si era a suo tempo guadagnato l'accesso all'Olimpo; è un dramma,

---

33 È opportuno porre in rilievo come *Nemesi* sia anche il nome della dea greca della giustizia distributrice; il termine deriva dal verbo greco *némein* che, appunto, significa *distribuire*

34 Al contrario, come la stessa Autrice mette in rilievo (2012b, p. 56), nell'oriente buddista, essa viene indicata con il termine *kharma*.

dunque, che si esplica in un teatro di signori, gli dei, che disputano tra loro per il potere e la supremazia e che usano la violenza per rispondere alla violenza e assicurarsi il regno. E' è proprio la tenuta del potere ad essere messa in causa nella vicenda di Prometeo<sup>35</sup> che, confinato nel deserto, immobilizzato ad una rupe a patire le torture inflitte delle forze della natura, vere proprie armi divine di cui il re degli dei si serve per neutralizzare i suoi avversari e perseguire i suoi nemici, confrontandosi con i suoi visitatori ripercorre le sue azioni e fa risuonare la minaccia di trame destabilizzanti.

Il racconto di Eschilo si apre con la scena di Efesto intento a dare esecuzione alla pena che Zeus ha inflitto a Prometeo, al suo fianco Bia (Violenza) e Kratos (Potere) emissari del sovrano, il cui compito è vigilare che Efesto non si faccia impietosire dal fatto che lui e il condannato, in fondo, sono fratelli, sono entrambi due divinità. Ebbene, l'unico a dialogare con Efesto, ad incitarlo ad incatenare con cura Prometeo affinché non fugga dalla sua condanna è Kratos, mentre Bia rimane muta. Il silenzio di Bia sulla scena mette in evidenza l'incapacità di farsi discorso della violenza che, come appunto osserva Weil, rende muti, pietrificati. Al contrario, il potere implica dialogo e, quindi la possibilità di decisione, anche se questa può essere spietata. È Kratos stesso, il potere, a definirsi «duro» e «ostinato» (vv. 80), ad urlare (vv. 73) ad Efesto gli ordini di «battere» sul martello per «stringere» a dovere le catene impiegando tutta la sua «forza» per piantare nella roccia i ceppi e il cuneo (vv. 55,65, 76), ma nel suo essere cruento e freddo torturatore Kratos dialoga con il condannato e con il suo boia, ricordando loro le ragioni di quanto sta accadendo. Bia non parla e non può farlo perché nulla ha a che fare con il pensiero e, quindi, con la possibilità di discorso: è un mero strumento per attuare quella decisione resa possibile dal potere di Zeus e di cui Kratos è il portavoce.

Questa visione strumentale della violenza è condivisa da H. Arendt (2004, 2006a) che

---

35 Interessante in proposito la lettura di D. SUSANETTI, *Opera al nero: Il dramma di Prometeo* in ESCHILO, *Prometeo*, Milano, 2010, pp. 7-47

delimita con estrema chiarezza potere e violenza, considerandoli elementi puramente antitetici. Nello specifico, Arendt guarda alla violenza come elemento tipico della modernità in quanto espressione della razionalità strumentale e per ciò la ritiene nettamente distinta dalla categoria della forza, decisamente più generica, ma anche dalla categoria politica del potere. La violenza ha, dunque, carattere prevalentemente strumentale e di conseguenza mai potrà essere irrazionale, è innanzi tutto un mezzo e in quanto tale necessita di un fine: più questo fine è lontano, più l'uso della violenza è un mezzo poco opportuno, difficile da giustificare.

Concentrandosi sull'analisi della violenza nella sua dimensione collettiva, intesa come fattore che può influenzare la vita politica e i destini sociali di una comunità, la filosofa tedesca considera il potere come portatore di una capacità di azione e di costruzione sociale, mentre la violenza è uno strumento ambiguo e storicamente perdente. In questa prospettiva, dunque, il potere si associa alla libertà degli uomini, alla fiducia nella decidibilità e alla negoziazione collettiva di individui liberi del bene comune, possibile negli ordinamenti sociali. E' una nozione di potere legata alla fede nella ragione e alla convinzione che il consenso non necessariamente si ottenga in modo coercitivo. La violenza, di contro, testimonia il fallimento della negoziazione, è ciò che mette la razionalità strumentale al servizio di interessi di parte che distruggono il potere creatore della libertà collettiva. In altre parole, secondo Arendt, il potere, come la pace, è un fine in se stesso e la violenza è solo un possibile strumento delle relazioni di potere. L'idea di potere si associa alla possibilità di decidere e di costruire e per questa ragione va tenuta nettamente distinta dalla violenza che è muta, incapace di generare un discorso e quindi di costruire uno spazio di azione politica:

Il potere è realizzato solo dove parole e azioni si sostengono a vicenda, dove le parole non sono vuote e i gesti non sono brutali, dove le parole non sono usate per

nascondere le intenzioni ma per rivelare la realtà, e i gesti non sono usati per violare e distruggere, ma per stabilire relazioni creare nuove realtà. Il potere è ciò che mantiene la sfera pubblica, lo spazio potenziale dell'apparire fra uomini che agiscono e parlano. (Arendt, 2006a, pp. 146-147)

In questo suo ragionamento la Arendt prende in considerazione la filosofia greca e, richiamandosi alla *Politica* di Aristotele, mette in evidenza come l'idea di contratto sociale sia sempre stata presente nel pensiero politico: alla tirannia dell'antica Grecia, così come alle moderne forme di totalitarismo, si è sempre opposto un pensiero basato sul patto sociale tra liberi cittadini, la polis, dove il consenso e non l'obbedienza sottomessa rendevano possibile la convivenza tra gli individui liberi.

Quando la città stato ateniese chiamava la sua costituzione *isonomia*, o i romani parlavano della *civitas* come della loro forma di governo, avevano in mente un concetto di potere o di legge la cui essenza non si basava sul rapporto comando/obbedienza e che non identificava il potere col dominio né la legge col comando (Arendt, 2004, p. 42-43)

E' a questa idea che si sono richiamati gli artefici delle rivoluzioni del XIII secolo quando hanno costituito la Repubblica come forma di governo in cui il dominio della legge, basato sul potere del popolo, avrebbe posto fine al dominio dell'uomo sull'uomo. Anche se in questo contesto si continua a parlare di obbedienza (alla legge anziché agli uomini) quello che si intende effettivamente è il riconoscimento di quelle leggi alle quali i cittadini hanno dato il loro consenso. Questo riconoscimento non è mai indiscusso e, per quanto riguarda la sua affidabilità, non può di certo essere messo sullo stesso piano dell'obbedienza indiscussa che può ottenere un atto di violenza (Arendt fa l'esempio dell'obbedienza che ottiene un criminale quando svaligia una banca con l'ausilio di una pistola o che priva un individuo del suo portafogli per mezzo di un

coltello).

È il sostegno del popolo che dà potere alle istituzioni di un paese, e questo appoggio non è altro che la continuazione del consenso che ha dato originariamente vita alle leggi (Arendt, 2004, p. 44) .

Una delle più grandi e differenze tra violenza e potere è, infatti, che il potere ha sempre bisogno di numeri, mentre la violenza può farne a meno in quanto si affida agli strumenti di cui dispone:

L'estrema forma di potere è Tutti contro Uno, l'estrema forma di violenza è Uno contro Tutti. E quest'ultima non è mai possibile senza strumenti (Arendt, 2004, p. 44).

Anche se *potere*, *potenza*, *autorità*, *forza* e *violenza* possono apparentemente sembrare sinonimi, in quanto non sono altro che parole per indicare i mezzi attraverso i quali l'uomo domina sull'uomo, essi rappresentano realtà differenti, comprensibili soltanto nel momento in cui si rinuncia a ridurre gli affari pubblici all'esercizio del dominio, ossia lasciando apparire i fenomeni originali nella loro diversità nel campo degli affari umani. Ed è seguendo questa logica che Arendt (2004) definisce il *Potere* come la capacità umana di agire in concreto, come qualcosa che non può appartenere ad un solo individuo, ma appartiene ad un gruppo e continua ad esistere solo fino a che il gruppo rimane unito: nel momento in cui il gruppo da cui il potere ha avuto origine scompare anche il suo potere viene meno. Questo concetto non è da confondere con quello di *Potenza* la quale, già letteralmente, è un'entità individuale, una proprietà relativa ad una persona, ad un oggetto, al singolare:

La potenza del più forte degli individui può sempre essere sopraffatta da molti, i

quali spesso si mettono d'accordo senza avere altro scopo se non quello di abbattere questa potenza proprio a causa della sua peculiare indipendenza [...] E' nella natura di un gruppo e del suo potere rivolgersi contro l'indipendenza, che è propria della potenza individuale (Arendt, 2004, p. 48).

Altra cosa ancora è la *Forza* che, anche se spesso nel linguaggio quotidiano viene usata come sinonimo di violenza, indica l'energia sprigionata dai movimenti fisici e sociali («la forza della natura», «la forza delle circostanze»).

L'*Autorità*, invece, sostiene la Arendt, è sicuramente il concetto più difficile da afferrare e per questo viene usato in molte occasioni a sproposito. La sua peculiarità è il riconoscimento indiscusso da parte di coloro cui si chiede di obbedire, senza coercizione né persuasione. L'autorità risiede nelle persone, nelle cariche, nelle funzioni gerarchiche della Chiesa e per poterla conservare è necessario il rispetto per la persona o per la carica stessa, ciò che quindi può minarne le basi è il disprezzo.

La *Violenza* si distingue dai fenomeni fin qui descritti per il suo carattere strumentale. Fenomenologicamente è sicuramente molto vicina alla forza, in quanto gli strumenti della violenza (come ogni strumento) sono creati ed usati con lo scopo di aumentare la forza naturale finché, nello stadio finale del loro sviluppo, possono arrivare a sostituirsi ad essa.

Queste distinzioni non sono arbitrarie, ma nemmeno sono riferibili a settori completamente separati e isolati. Niente è più comune della combinazione di violenza e potere, che spesso si trovano nella loro forma più pura e quindi più estrema. Questo, però, come Arendt mette in evidenza, non implica che violenza e potere siano la stessa cosa. La violenza può apparire come una facciata del potere, un suo pre-requisito se si prende in considerazione che nei rapporti con l'estero, così come negli affari interni, la violenza rappresenta l'ultima risorsa a cui un governo fa riferimento per mantenere intatta la struttura del proprio potere. Ma considerando il divario tra teoria e realtà, si

nota come questa argomentazione perda di significato. E il fenomeno della rivoluzione ne è la testimonianza maggiore. Se i teorici della rivoluzione<sup>36</sup> hanno da sempre sostenuto che le possibilità di realizzare una rivoluzione sono notevolmente diminuite con l'aumentare della capacità distruttiva delle armi di cui dispongono unicamente i governi (in quanto detentori del monopolio della violenza), Arendt ritiene che questa osservazione indica esattamente il contrario:

Il fatto è che il divario fra i mezzi di violenza in possesso dello Stato e quello che il popolo può mettere assieme da solo – dalle bottiglie di birra alle bombe molotov, ai fucili - è sempre stato talmente enorme che i progressi tecnici si avvertono a mala pena (Arendt, 2004, p. 51).

Sicuramente in un contesto di violenza contro violenza, la superiorità dello Stato è sempre assoluta, ma tale superiorità dura solo fintantoché la struttura del potere del governo è integra, ossia finché permane l'obbedienza agli ordini e le forze di polizia sono pronte a fare uso delle armi in loro dotazione. Quando questa obbedienza viene meno, la situazione cambia notevolmente: la rivolta non viene sopita, il governo al potere si disintegra e ciò permette ai ribelli di armarsi. Solo in tale situazione si può parlare di insurrezione armata e non è detto che essa debba sempre verificarsi. Il crollo improvviso del potere che lascia il via libera alle insurrezioni mostra come l'obbedienza civile alle leggi, alle istituzioni, ai governi, altro non è che la manifestazione esteriore del consenso: l'obbedienza non dipende dal rapporto comando/obbedienza, ma dall'opinione e quindi dal numero di coloro che la condividono.

In proposito la Arendt sottolinea come un governo basato esclusivamente sulla violenza

---

<sup>36</sup> La Arendt fa riferimento a F. BORKENAU, il quale riflette sulla rivoluzione spagnola degli anni '30 e alle più recenti riflessioni sull'intervento americano e francese nella guerra civile in Vietnam di N. CHOMSKY.



non sia mai esistito. Anche il dittatore totalitario, che fa della violenza uno dei suoi principali strumenti, necessita di una base di potere (polizia segreta, rete di informatori...ecc):

Gli uomini soli senza appoggio di altri non hanno mai potere a sufficienza per usare la violenza con successo (Arendt, 2004, p. 54).

Mentre il potere fa senz'altro parte di tutti i governi, la violenza no. Come si è osservato, in questa lettura, la violenza appare per natura strumentale e come tutti i mezzi ha bisogno di una giustificazione per realizzare il fine che persegue. La guerra ad esempio, ha come fine la pace o la vittoria, ma alla pace non si può attribuire un fine, è essa stessa un fine. Allo stesso modo il potere è un fine in sé, precede e supera in durata tutti gli scopi, è la condizione stessa che permette ad un gruppo di individui di pensare ed agire in termini di mezzi-fini, in quanto la sua profonda ragione di essere è la costruzione della «scena dell'azione e del discorso, dell'intreccio delle relazioni umane e delle storie che vengono così prodotte» (Arendt, 2006a, p. 150). E il discorso, come si è osservato nell'introdurre il presente lavoro<sup>37</sup>, è ciò che caratterizza la *dynamis* della vita, è, per usare le parole di Arendt (2006a, p. 151), «il tratto distintivo decisivo tra la vita umana e quella animale»

Ciò che serve al potere non è una giustificazione, ma la legittimazione. La violenza può essere giustificata, ma mai legittimata. La legittimazione del potere deriva dal fatto iniziale che più persone si trovano assieme piuttosto che da qualche azione che ne può di seguito derivare. Il rapporto tra la legittimazione e potere è basato su un “appello al passato”, mentre la giustificazione di un fine guarda al futuro. Tanto più il fine perseguito è rivolto ad un futuro lontano, quanto più la sua giustificazione perde

---

37 Si veda retro, p.8

ammissibilità. L'uso della violenza nell'autodifesa, infatti, non è messo in discussione in quanto il pericolo, oltre ad essere certo, è presente e il fine che giustifica il mezzo è istantaneo.

La violenza è, dunque, strumentale quando è considerata un mezzo per raggiungere uno scopo considerato superiore e in proposito si può dire che esistono due tipi diversi di violenza strumentale in tal senso: la violenza legittima delle istituzioni come mezzo di tutela dell'ordine condiviso e la violenza necessaria ai dominati per ottenere la loro liberazione. La legittimazione della violenza delle istituzioni permane solitamente per un lungo periodo, mentre quella finalizzata alla liberazione è contingente proprio perché mira ad uno scopo preciso. Nel caso in cui, poi, tale violenza permane anche dopo la fase rivoluzionaria, significa che non si è costruito un nuovo spazio politico, lasciando il campo libero al caos o a nuove forme di totalitarismo. Esattamente quello che è successo in Russia, come nota Arendt, quando la rivoluzione si è trasformata nel totalitarismo staliniano. Il dominio per mezzo della violenza pura entra in scena quando il potere sta venendo meno: la violenza può sempre potenzialmente distruggere il potere, ma non può crearlo. In altri termini, quando la violenza non è più controllata dal potere vuol dire che ha avuto luogo un rovesciamento dell'individuazione di quelli che sono i mezzi e quelli che rappresentano i fini, in cui è il mezzo (la violenza) a determinare il fine, con la conseguenza che il potere verrà distrutto. A tal proposito Arendt (2006a, p. 149) mette in rilievo come il grande pregio di Montesquieu fu quello di comprendere che la caratteristica dominante della tirannia era l'isolamento (l'isolamento del tiranno dai suoi sudditi e quello dei sudditi tra loro a causa del reciproco timore e sospetto) e che di conseguenza la tirannia non era una forma di governo tra le altre in quanto contraddiceva l'essenziale condizione umana della pluralità, dell'agire e del parlare insieme, che costituisce la *condicio sine qua non* di

tutte le forme di organizzazione politica. In questo senso la tirannia genera impotenza e «sviluppa i germi della propria distruzione nel momento in cui comincia a esistere» (Arendt, 2006a, p. 149).

Il fattore di autodistruzione insito nella vittoria della violenza sul potere è più che mai evidente nell'uso del terrore per il mantenimento della dominazione. Arendt (2004, pp. 59-60) efficacemente sottolinea la differenza strutturale tra terrore e violenza, specificando che il terrore è la forma di governo che si realizza quando la violenza, dopo aver distrutto tutto il potere, non abdica, ma rimane in una posizione di controllo assoluto. E il terrore è ciò su cui si basa la dominazione totalitaria.

La tesi centrale di Arendt (1996, 2004, 2006b, 2006c, 2006d, 2009b) è che il totalitarismo è una forma politica del tutto nuova ed essenzialmente diversa dalle altre forme di autoritarismo e potere personale che la storia ha conosciuto, come il dispotismo, la tirannide e la dittatura. La dittatura secondo gli antichi romani, infatti, ha sempre indicato una misura eccezionale, adottata da un'autorità formalmente legale ed era, soprattutto, sempre rigorosamente delimitata nel tempo e nelle modalità di esercizio del potere (Arendt, 1996, pp. 111-112). Le dittature moderne, ossia quelle nelle quali i militari hanno preso il potere, destituito il governo civile e privato i cittadini delle libertà civili e politiche, nonché quelle, come il fascismo italiano<sup>38</sup>, in cui un partito che fa parte dell'apparato statale si è impadronito del potere a spese degli altri partiti, eliminando ogni forma di opposizione politica, hanno certo implicato la fine della libertà politica, ma non anche quella della vita privata e delle attività non politiche. La tirannide, nella tradizione politica, si caratterizza per il potere arbitrario, non limitato dal

---

38 È interessante notare come Arendt (2006c, p. 148) con riferimento a Mussolini ritenga che lo stesso pur avendo coniato la locuzione “stato totale” non abbia compreso il significato del totalitarismo. Ciò che non consente di definire il fascismo italiano come un movimento propriamente totalitario è non solo l'uso minore della violenza terroristica, ma anche e soprattutto la sua natura di movimento di massa organizzato nell'ambito dello stato esistente, nonché la sua convivenza con altre istituzioni come la Chiesa cattolica. Secondo l'A. Mussolini fu piuttosto un nazionalista, un vero e proprio «adoratore dello stato con forti inclinazioni imperialiste» (Arendt, 2006d, p.197) e se l'Italia avesse avuto un esercito migliore sarebbe diventato con ogni probabilità un dittatore militare.

diritto, esercitato nell'interesse del governante e contrario a quello dei governati, e, come si è visto, per la paura come principio di azione. Il terrore della tirannide, così come quello che spesso accompagna le rivoluzioni, sono diretti verso una fine e hanno una fine nel momento in cui hanno paralizzato o completamente azzerato la vita pubblica dei cittadini, trasformandoli in «individui privati» (Arendt, 2006c, p.147) privi di ogni interesse per gli affari pubblici e, quindi, di ogni legame con la politica. Detto in altri termini, il terrore tirannico termina nel momento in cui ha imposto una pace, seppur innaturale, così come il terrore rivoluzionario ha fine con l'instaurazione di un nuovo *corpus* di leggi o con la controrivoluzione; si tratta di un terrore che termina nel momento in cui ha distrutto ogni forma di opposizione ovvero quando la rivoluzione ha esaurito le proprie energie.

Arendt osserva come erroneamente si può essere portati a considerare il totalitarismo come una forma estrema di autoritarismo, in quanto i regimi totalitari spesso si sono sviluppati dalle guerre civili e dalle dittature del partito unico e all'inizio hanno utilizzato le stesse forme di terrore proprie dei regimi dispotici che si sono affacciati nel corso della storia, ma rispetto ad essi quello totalitario è un tipo di governo completamente diverso, la cui comprensione non è agevole in quanto

non solo tutti i nostri concetti e le definizioni politiche sono insufficienti per una piena comprensione del fenomeno totalitario, ma anche tutte le nostre categorie di pensiero e i nostri criteri di giudizio sembrano sfuggirci di mano nel momento stesso in cui cerchiamo di applicarli ad esso. (Arendt, 2006c, p. 150)

Anche la categoria mezzi e fini, a cui si è in precedenza fatto riferimento, risulta fallace se applicata al terrore totalitario. Se, infatti, si intende tale terrore come un mezzo per mantenere il potere ci si accorge che esso non è meno efficace di altri strumenti, posto che, come osserva Arendt, la paura non può essere affidabile se tutto ciò che si teme

costantemente può capitare a prescindere dalle azioni che si pongono in essere. Anche sostenere che il terrore nel regime totalitario si trasforma in un fine a cui gli individui sono sacrificati implica porre la questione del significato del terrore nel totalitarismo in maniera diversa, prescindendo dalle categorie di mezzi e fini (Arendt, 2006c, p. 152).

Analogamente non è possibile comprendere il fenomeno totalitario attraverso l'applicazione delle definizioni dell'essenza dei governi adottati dagli uomini su cui, da Platone in poi, per millenni si è basata filosofia politica, ossia l'alternativa fra governo legale e governo illegale, fra potere legittimo e potere illegittimo.

Il totalitarismo, nella lettura di Arendt, è un forma politica radicalmente nuova in quanto dovunque ha conseguito il potere

ha creato istituzioni assolutamente nuove e distrutto tutte le tradizioni sociali, giuridiche e politiche del paese. [...] Ha trasformato le classi in masse, sostituito il sistema dei partiti non con la dittatura del partito unico, ma con un movimento di massa, trasferito il centro del potere dall'esercito alla polizia e perseguito una politica estera apertamente diretta al dominio del mondo. (Arendt, 2009b, p. 631)

In tale contesto il terrore e la violenza non sono mezzi né dei fini, ma sono l'essenza stessa di tale tipo di regime, il cui obiettivo politico finale è quello di creare e mantenere in vita una società dominata da una razza o dove le classi non esistono più<sup>39</sup>, così come le nazioni, e in cui il singolo individuo sia solo un «esemplare della specie» (Arendt, 2006c, p. 155). In questo senso il regime totalitario non è arbitrario, in quanto non opera in assenza di una legge, anzi pretende di obbedire rigorosamente alla legge della natura o della storia da cui, da Hobbes in poi, si sono fatte derivare le leggi positive. Il regime totalitario, non si cura del diritto positivo perché ritiene di non averne bisogno in quanto si basa sulla convinzione

---

39 Arendt sviluppa le sue riflessioni sul totalitarismo facendo riferimento al regime totalitario nazista e a quello stalinista.

di poter fare a meno di qualsiasi *consensus iuris*, pur non rassegnandosi allo stato tirannico di mancanza di ogni legge. [...] Può farne a meno perché promette di liberare l'adempimento della legge dall'azione e dalla volontà dell'uomo; e promette di fare giustizia sulla terra perché pretende di fare dell'umanità stessa l'incarnazione del diritto. (Arendt, 2009b, p. 633)

Nel riflettere sulle peculiarità della concezione totalitaria di legge e di legalità, Arendt (2009b, 2006c, 2006d) pone in luce come tradizionalmente la storia e la natura sono state intese come fonti autoritative per le leggi positive, ma mai hanno fatto degli individui le incarnazioni viventi di tali precetti. Al contrario, tali leggi, al pari dell'autorità che rappresentano, sono sempre state distinte dalle azioni degli uomini in quanto quest'ultime si presentano mutevoli rispetto alla permanenza della legge che deriva dall'autorità della loro fonte. Tale logica è completamente stravolta nell'interpretazione del totalitarismo: tutte le leggi, in tale prospettiva, sono «leggi di movimento» (Arendt, 2006d, p. 191; 2009b, p. 634), in cui storia e natura cessano di essere fonti autoritative stabilizzatrici delle azioni umane, per diventare anch'esse dei movimenti, dei processi che nulla hanno a che fare con la stabilità e con la ragione. Si tratta di una situazione in cui domina la concezione darwiniana dell'uomo, inteso come prodotto di un'evoluzione non destinata ad arrestarsi al presente, e in tale contesto la legge dismette il suo ruolo performante, ossia quello di determinare la cornice in cui le azioni degli uomini possono e devono avere luogo, per trasformarsi essa stessa nell'espressione di questi movimenti. E il terrore è l'esecuzione della legge di movimento della storia e della natura, legge che come fine ultimo non ha né il benessere degli uomini né l'interesse di un singolo individuo, ma la creazione di un'umanità.

Allo stesso modo in cui le leggi positive definendo le trasgressioni ne sono indipendenti, il terrore nel regime totalitario, pur essendo uno strumento per la

soppressione dell'opposizione, non necessita di questa per potersi esplicare. Detto in altri termini, il terrore diventa totale nel momento in cui prescinde dall'esistenza di qualsiasi opposizione. In questo senso il terrore è, come si è osservato, l'essenza stessa dei governi totalitari in quanto non rappresenta solo un mezzo di soppressione degli avversari politici, ma finisce con il rendersi indipendente da tale scopo per dominare incontrastato anche quando oppositori non sono più da ostacolo alla sua supremazia. Ed è proprio in questo che può cogliersi la distinzione decisiva tra la dominazione totalitaria, basata sul terrore e le tirannidi e le dittature fondate con la violenza:

La prima si rivolge non solo contro i nemici, ma anche contro gli amici e i sostenitori, avendo paura di qualsiasi potere, anche del potere dei suoi amici.  
(Arendt, 2004, p. 60)

Ciò che nel regime totalitario viene meno è la distinzione stessa tra amici e nemici, colpevoli e innocenti, in quanto, è la legge del movimento, ossia la storia o la natura, ad individuare gli amici e i nemici dell'umanità contro cui esercitare il terrore. Viene, quindi, ad essere impedita qualsiasi azione libera, sia essa di simpatia per il regime o di opposizione avverso lo stesso, che possa interferire con la stessa legge del movimento. Il concetto di nemico diventa quindi «oggettivo» (Arendt, 2009b, p. 636): si è nemici della natura e della storia, in vista della creazione dell'umanità nuova. Può, quindi, comprendersi come, in questa prospettiva, colpevolezza e innocenza sono categorie che perdono completamente di significato:

«colpevole» è chi è d'ostacolo al processo naturale o storico che condanna le «razze inferiori», gli individui «inadatti a vivere», o le «classi in via di estinzione» e i «popoli decadenti». (Arendt, 2009b, p. 636)

Il terrore che esegue questa legge non distingue tra colpevoli ed innocenti, anzi come efficacemente mette in luce Arendt, dinnanzi a lui tutti sono dal punto di vista soggettivo innocenti, sia le vittime, perché nulla hanno fatto contro il sistema, che i carnefici, perché si limitano a dare esecuzione alla sentenza stabilita dalla legge della storia o della natura. I governanti stessi non hanno la pretesa di essere giusti o saggi, ma semplicemente di eseguire tali leggi in modo scientifico. La logica del terrore, in ultima analisi, consente il sacrificio degli uomini per il bene dell'umanità, le parti per il tutto (Arendt, 2006d, p. 193; 2009d, p. 637). È l'inarrestabile processo della storia o della natura a pretendere questo sacrificio. E tale processo può anche decidere che i «boia di ieri» diventino le «vittime di oggi»: questo è il punto in cui, secondo Arendt, il terrore raggiunge il culmine (2004, p. 60-61).

Ciò che permette agli individui di essere adatti all'interpretazione del ruolo ambivalente di vittime e carnefici è un principio di azione nuovo che va a sostituirsi ai principi di azione che, nella costruzione di Montesquieu,<sup>40</sup> guidano le varie forme di stato, influenzando le forme di governo e l'azione dei cittadini nella loro attività pubblica. Si tratta dell'ideologia.

L'ideologia, nel suo significato neutro, costituisce un'insieme di idee e valori coerente e logico al suo interno, è, per usare le parole di Arendt (2009b, p. 642), «la logica di un'idea». In quanto tale, l'ideologia non è statica, ma dinamica, nel senso che la sua applicazione si sostanzia non nella qualificazione di un qualcosa che è, ma in un processo in continuo divenire: l'ideologia pretende di conoscere il passato, spiegare il presente e di prevedere il futuro in virtù della logica sottesa alla sua idea. Ha pienamente ragione, dunque, Arendt, quando ritiene che se di per sé non tutte le

---

40 Come è noto, Montesquieu nel Libro terzo de *Lo spirito delle leggi* (1748) individua nell'onore il principio d'azione della monarchia, nella virtù quello della repubblica e la paura nella tirannide. L'A. specifica che se la natura di un governo è ciò che lo fa essere ciò che è, il principio di azione è ciò che lo fa agire: «l'una è la sua struttura particolare, l'altro le passioni umane che lo fanno muovere»



ideologie sono totalitarie, esse contengono, tutte, degli elementi totalitari che le accomuna. Il primo sicuramente è , come si è accennato, la loro pretesa di spiegazione totale non tanto di ciò che è, quanto piuttosto di ciò che avviene. Il pensiero ideologico, inoltre, si emancipa dalla realtà, in quanto è indipendente da qualsiasi forma di esperienza, che non introduce nulla di nuovo nella sua logica. Questa completa indipendenza dalla realtà conduce tale pensiero a considerare l'universo dei fatti come qualcosa di inesistente e, dunque, a non disporre più di criteri per distinguere ciò che è vero da ciò che è falso (Arendt, 2006d, p. 200). Infine, le ideologie, proprio perché non hanno alcun potere di modificare la realtà, riescono ad emanciparsi da essa in base ad una dimostrazione dei fatti che, basandosi su un metodo assolutamente logico, parte da una premessa accettata in modo assiomatico, deducendo da essa ogni altra cosa con una coerenza sconosciuta alla realtà (Arendt, 2009b, p. 645).

Ciò che rende totalitaria l'ideologia è la sua natura politica, ossia il suo trasformarsi in criterio guida del *bíos*. La novità più rilevante dell'ideologia totalitaria, infatti, è la trasformazione del contenuto ideologico in «realtà vivente» (Arendt, 2006d, p. 201) per mezzo dell'organizzazione totalitaria. La propaganda ideologica del totalitarismo non si limita a conformare l'opinione e la mentalità degli individui<sup>41</sup>, ma rende realtà effettiva l'idea e la logica ad essa sottesa<sup>42</sup>. In tale contesto, come mette in luce Arendt, l'idea che all'origine è alla base dell'ideologia perde il suo potere di attrattiva il quale si concentra

---

41 Sul tema della propaganda si veda B. MONTANARI, *L'induzione al conformismo: propaganda e pubblicità*, in *La fragilità del potere. L'uomo, la vita, la morte*, Milano-Udine, 2013, pp. 41, il quale descrive la propaganda come «una rappresentazione immateriale che esprime un progetto di società, il quale, prima della sua diffusione propagandistica, può attrarre solo alcune classi o ceti sensibili ai profili intellettuali. Per comunicare l'ideologia ad un ambiente sociologicamente più articolato, appare più efficace usare la suggestione, alla quale provvede appunto, la forma comunicativa della propaganda. Essa è volta a conformare una “opinione pubblica”o, più genericamente, la “mentalità” di un ambiente sociale promiscuo, attraverso una rappresentazione funzionalmente orientata di quegli eventi umani che comunque si definiscono “storia” e “verità”».

42 Arendt (2006d, p. 201-202) mette in luce come nella Germania nazista tutto, dalla quantità di cibo disponibile, alla scelta della professione da intraprendere o della donna da sposare, dipendeva effettivamente dalla fisionomia e dalla discendenza razziale. Analogamente, quando in Stalin intraprese lo sterminio metodico di tutti gli strati sociali che in qualche modo potevano trasformarsi in classi, realizzò la credenza ideologica dei socialisti nella scomparsa delle classi stesse.

piuttosto sul processo logico che da esso si può sviluppare e che giunge fino a distruggere l'idea su cui si fonda l'ideologia.

Il principio di azione del regime totalitario è quindi la logicità intrinseca dell'ideologia che ha come propulsore coercitivo il timore insito in qualsiasi uomo di contraddirsi. Si può così comprendere come tale logicità prepari gli individui ad essere sia vittime che carnefici: essa, distruggendo i legami con la realtà, inserendo l'uomo nell'enorme ed eterno movimento della storia o della natura, impedisce lo sviluppo di un pensiero libero, esatto opposto del processo coercitivo della deduzione.

Questa combinazione di terrore ed ideologia è ciò che contraddistingue, in ultima analisi, il regime totalitario dalla tirannide. Certo il governo totalitario, al pari della tirannide, annulla libertà come realtà politica, isola gli uomini dalla sfera pubblica distruggendo le loro capacità politiche, ma va ben oltre: elimina il presupposto di ogni libertà, comprime ogni forma di movimento «premendo gli uomini l'uno contro l'altro» (Arendt, 2009b, p. 638), distruggendo anche la sfera privata degli stessi. L'isolamento che caratterizza la tirannide, infatti, implica, come si è detto, la distruzione della sfera pubblica dell'individuo, ma lascia spazio alla vita privata, alla capacità di esperienza, alla possibilità di creazione e di pensiero. L'ideologia come principio di azione e il terrore come mezzo di esecuzione della legge della storia o della natura, implicano l'estraneazione dell'individuo, ossia la sua collocazione in un universo privo di ogni rapporto con gli altri, come esperienza quotidiana che preclude anche l'esperienza creativa che può derivare dall'isolamento e che, soprattutto, consente di adattare l'uomo al «ferreo vincolo del terrore anche quando è solo» (Arendt, 2009b, p. 655). Anche se, il dominio totalitario tende a non lasciare mai solo l'individuo, posto che si sostanzia in una società «monolitica» (Arendt, 1996, p. 112) in cui tutti gli ambiti della vita sociale sono irregimentati.

Non si può, allora, che condividere Arendt quando afferma che

Se si considera questa pratica con quella della tirannide, si ha l'impressione che si sia trovato modo di mettere in moto il deserto, di scatenare una tempesta di sabbia capace di coprire ogni parte di terra abitata. (Arendt, 2009b, p. 655)

Questo «deserto» prodotto dal totalitarismo, però, è anche ciò che autodistrugge tale regime, esattamente come accade per la tirannide.

Se il potere, nella costruzione di Arendt, è lo spazio politico del discorso, è possibilità di azione, è evidente come laddove tale spazio e tale possibilità sono distrutti, desertificati dal terrore, anche il potere scompare del tutto (Arendt, 2004, p. 61; 2009b, p. 655)

Le riflessioni di Arendt sul rapporto tra potere e violenza, dunque, qualificano il potere come categoria politica e per tale ragione portano alla conclusione che non solo potere e violenza non sono la stessa cosa, essi sono opposti: quando uno dei due è assente, l'altro governa incontrastato. La violenza, qualunque sia il suo fine ultimo o la sua giustificazione segna il limite e la fine della politica: nel momento in cui la rivoluzione oppure l'ordine totalitario producono violenza significa che la loro ragion d'essere politica ha fallito. E questo fallimento non si limita ad essere un'esperienza passata e sconfitta, che ha riguardato la Germania di Hitler e la Russia di Stalin, ma è potenzialmente destinato a ripetersi ogni qual volta la violenza prenda il sopravvento sul potere. La strada per evitare che ciò accada ce la indicano le riflessioni di Arendt e Weil che si sono appena analizzate e passa per ogni singolo uomo, attraverso la sua suprema capacità di pensiero e, quindi, sul piano politico, attraverso la sua libertà.

## 2. *Il potere ex parte populi: tradizione, legalità e carisma*

L'analisi di Arendt sulla struttura e sulle origini del totalitarismo, così come le definizioni che essa propone di potere, potenza, autorità e violenza, sono state spesso contrapposte alla sociologia del potere elaborata da M. Weber tra la fine dell'Ottocento e primi anni del Novecento<sup>43</sup>. In realtà le riflessioni della filosofa tedesca presuppongono la costruzione weberiana del potere per poter escludere una qualsiasi forma di legittimazione del terrore e della violenza che lo accompagna.

Come è noto, Weber è stato un giurista, storico dell'economia e del diritto ed è considerato un dei fondatori della sociologia moderna poiché ha cercato di mettere a punto gli strumenti dello studio della scienza sociale. Tuttavia, pur non essendo propriamente un filosofo, la sua opera è stata fortemente condizionata dalle problematiche intorno a cui rifletteva filosofia del suo tempo, soprattutto per ciò che riguarda l'analisi del potere e dello Stato.

Il potere negli studi di Weber assume un ruolo centrale in quanto egli muove dalla considerazione che le forme in cui esso si manifesta influenzano l'evoluzione storica della società. Queste sono le ragioni che inducono a considerare la sociologia del potere dalla stesso elaborata una vera e propria teoria generale del potere.

L'aspetto innovativo della teoria di Weber, rispetto alle precedenti costruzioni filosofico-politiche, è l'analisi concetto di potere *ex parte populi*, ossia quello di aver considerato il potere in relazione alla capacità dei sudditi di riconoscerlo.

Certamente, dal punto di vista definitorio, diversamente da quanto farà Arendt più tardi, Weber in *Economia e Società* (1961, ed. or., 1921) stabilisce una sorta di *continuum* concettuale tra violenza/forza/potenza (*Gewalt*), potenza/potere (*Macht*) e

---

43 Il netto rifiuto di utilizzare la costruzione gli idealtipi di potere teorizzati da Weber, in specie, quello carismatico, è posto in evidenza da A. MARTINELLI, *Introduzione*, in H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, Torino 2009, p. XX.

Anche P. REBUGHINI, *La violenza*, Roma, 2004, p. 69, mette in evidenza come Arendt si ponga in una posizione critica dell'approccio weberiano quanto all'individuazione dei confini tra violenza e potere.

potere/autorità/dominio (*Herrschaft*), ma mai prescinde dal consenso per definire il potere nella sua dimensione politica. Anzi, nella costruzione di Weber, la forza del potere deriva proprio dalla capacità di ottenere il consenso.

Nello specifico, Weber delinea la potenza come un concetto che egli stesso definisce «sociologicamente amorfo» (1961, vol. I, p. 52), in quanto designa

qualsiasi possibilità di far valere entro una relazione sociale, anche di fronte ad un'opposizione, la propria volontà, quale che sia la base di questa possibilità.  
(Weber, 1961, vol. I, p. 51)

Mentre il potere è «la possibilità di trovare una disposizione ad obbedire ad un certo comando» (Weber, 1961, vol. I, p. 52) da parte di un determinato gruppo di persone.

La potenza, dunque, in tale contesto è semanticamente affine alla forza, è un atto di coercizione e può rappresentare la dimensione effettuale del potere. Ciò che caratterizza il potere è, invece, la *chance* di trovare obbedienza, a prescindere dall'esercizio della forza, da parte di colui o di coloro che lo detengono.

Weber, come si è già avuto modo di evidenziare<sup>44</sup>, osserva come nella realtà sociale i gruppi (*Stände*) vengono in rilievo quando più individui condividono valori, scopi e preferenze. Naturalmente gli *Stände* entrano in rapporto tra loro e ognuno di essi cerca di affermare i propri interessi (ideali o materiali). In virtù del processo di razionalizzazione tipico dell'età moderna occidentale, che vede l'agire degli individui conformarsi progressivamente ad un modello deliberato, volto alla ricerca di un ottimale rapporto tra mezzi a disposizione e fini da perseguire, i fini condivisi dal gruppo vengono perseguiti ricorrendo a strumenti il più possibili tecnici ed efficaci, anche perché, in un contesto caratterizzato dall'agire sempre più razionale, si muovono più

---

44 Si veda retro, Cap. I, § 3

singoli e più gruppi in concorrenza e, quindi, in potenziale conflitto tra loro. Tipicamente uno di essi prevale sull'altro imponendo la propria priorità di interessi, privilegio il cui conseguimento dipende dai rapporti di potere tra i vari gruppi.

Lo *Stände* assume le caratteristiche di gruppo politico quando

la sussistenza e la validità dei suoi ordinamenti entro un dato territorio con determinati limiti geografici vengono garantite mediante l'impiego e la minaccia di una coercizione fisica da parte dell'apparato amministrativo (Weber, 1961, vol. I, p. 53)

Il potere politico, di conseguenza, come delineato ancor più precisamente da Weber ne *La politica come professione* (2004, ed. or. 1919), in continuità con il pensiero filosofico inaugurato Hobbes<sup>45</sup>, si basa sulla coercizione, sulla capacità di incutere timore, di mettere in gioco l'altrui sopravvivenza e incolumità fisica, coincide con il potere di coercizione, con il potere di esercitare o regolare l'esercizio della violenza.

Diretta conseguenza di tale concezione di gruppo politico e la definizione di stato, espressione istituzionale dominante del potere politico nell'età moderna, inteso da Weber come

un'impresa a carattere istituzionale di carattere politico nel quale- e nella misura in cui- l'apparato amministrativo avanza con successo una pretesa di monopolio della coercizione fisica legittima, in vista dell'attuazione degli ordinamenti. (Weber, 1961, p. 53)

Così inteso, il potere assume le caratteristiche tipiche della potenza, ossia coincide con la capacità di un gruppo di neutralizzare la resistenza degli altri per la realizzazione dei propri interessi e nel, caso del potere politico, nell'affermazione della propria superiorità

---

45 Si veda retro, Cap. I § 1.

nell'esercizio della coercizione. In tal senso il potere coincide con un atto di forza, di imposizione. Senonché, lo stesso Weber nella sua analisi mette in evidenza come nelle relazioni sociali la supremazia di uno *Stände* non si afferma attraverso l'esercizio della potenza di fatto su altri uomini, quanto piuttosto attraverso, come si è accennato, la capacità di imporre comandi che verranno obbediti dagli altri uomini senza l'esercizio della forza e, quindi, il potere si fonda sulla possibilità che tali comandi hanno di trovare obbedienza. In questo senso il potere assume i connotati del dominio, per ciò che attiene all'imposizione di comandi, e coincide con l'autorità, in relazione alla possibilità che i comandi trovino obbedienza (Weber, 1961, vol. I, p. 207; vol. II, p. 245). Per usare le parole di Weber

il potere («autorità») può fondarsi, nel caso singolo, sui più disparati motivi di disposizione ad obbedire, cominciando dalla cieca abitudine fino a considerazioni razionali rispetto allo scopo. Ad ogni autentico rapporto di potere inerisce un minimo di volontà di obbedire, cioè un interesse (interno o esterno) all'obbedienza.(Weber, 1961, vol. I, p. 207)

Ed è proprio in questa volontà di obbedire da parte di coloro che sono soggetti al potere che si coglie l'aspetto consensualistico del potere come delineato da Weber: il potere coincide, cioè, con la capacità di ottenere la volontà dei sudditi di obbedire.

L'obbedienza, infatti,

indica che l'agire di colui che obbedisce si svolge essenzialmente come se egli, per suo stesso volere, avesse assunto il contenuto del comando per massima del proprio atteggiamento- e ciò semplicemente a causa del rapporto formale di obbedienza, senza riguardo alla propria opinione sul valore o non valore del comando in quanto tale. (Weber, 1961, vol. I, p. 209)

A questo punto, si inserisce l'aspetto forse più innovativo dell'analisi di Weber che risiede, come si osservato, nel guardare al potere *ex parte populi*. Weber, infatti si interroga su quali siano le motivazioni che inducono all'obbedienza. E mette in luce come la possibilità di trovare obbedienza si fonda sull'opinione diffusa che un comando provenga da un soggetto che a giusto titolo, ossia legittimamente, può emetterlo. Le sue riflessioni sul potere partono dalla constatazione che l'agire sociale, e in particolare le relazioni sociali, sono orientate in base alla «rappresentazione della sussistenza di un ordinamento legittimo» (Weber, 1961, vol. I, p. 28) e la possibilità che ciò si verifichi consiste nella validità dell'ordinamento stesso.<sup>46</sup>

L'essenza del potere, dunque, coincide con la credenza nella doverosità dell'obbedienza, ossia con la «credenza della legittimità» (Weber, 1961, vol. I, p. 208): in questo risiede il potere costituito in virtù dell'autorità<sup>47</sup>. Ogni potere, sostiene Weber, cerca di suscitare e coltivare la credenza nella propria legittimità, con la precisazione che

la «legittimità» di un potere può naturalmente essere considerata soltanto come la possibilità che esso sia ritenuto tale in una misura rilevante, e che da ciò derivi una corrispondente azione pratica (Weber, 1961, vol. II, p. 209)

A seconda del tipo di legittimità a cui pretende di appellarsi, corrisponde un diverso tipo di obbedienza, diversi strumenti di cui il potere si serve per mantenerla, nonché diversi caratteri di esercizio del potere stesso. L'esercizio del potere, infatti, ha bisogno di un'amministrazione di un apparato, necessita di poter contare sull'agire di uno specifico gruppo di persone disposte ad obbedire a loro volta a coloro che pretendono di essere investiti del potere legittimo, un apparato che disponga dei mezzi che all'occorrenza

---

46 Weber, precisa che l'individuo può orientare il proprio agire in base alla validità di un ordinamento non soltanto mediante la sua stretta osservanza, ma anche attraverso la sua elusione: anche in tale situazione, infatti può operare la «chance della sua validità in qualsiasi ambito (come norma vincolante)» (Weber, 1961, vol. I, p. 29)

47 Cfr. WEBER, 1961, vol. II, p. 245.



sono necessari per porre in essere l'esercizio della forza fisica (Weber, 2004, s.p.)

Tutta l'analisi di Weber, dunque, poggia sull'idea che il fondamento di ogni tipo di potere vada ricercato nelle ragioni per le quali viene obbedito. In questo la sua costruzione teorica si discosta dalla dottrina giuspositivistica a lui contemporanea, ad avviso della quale il potere dello Stato riceve obbedienza in quanto "potere posto", così come si discosta dalle definizioni di potere politico che dà la dottrina giuridica, da Hobbes in poi, considerando lo stesso come tipico del solo Stato moderno, il quale solo, secondo tale costruzione, è in grado di organizzarsi intorno al potere inteso come dominio<sup>48</sup>. In realtà, sostiene Weber, lo stato moderno è solo uno dei possibili modi di organizzarsi del potere.

La teoria generale del potere di Weber, quindi, si articola sull'analisi dei modi in cui si costituisce l'obbedienza, ossia sulle ragioni che argomentano la richiesta di sottomissione e su quelle che argomentano la sottomissione stessa. E a questo tipo di osservazione corrisponde l'individuazione e la descrizione di tre tipi di potere, strettamente correlata ai tipi di agire individuale e sociale che si sono individuati nel capitolo precedente<sup>49</sup>. Si tratta del potere tradizionale, di quello a carattere razionale e del potere carismatico. Va precisato che Weber (1961, vol. I, p. 211) è esplicito nel chiarire che nessuna delle delle forme di potere appena elencate si è mai realizzata storicamente nella sua forma pura, in quanto esse rappresentano dei tipi ideali, ma tutte le forme di potere riscontrabili nella realtà sono caratterizzate dal presentarsi come una mescolanza dei caratteri delle stesse e, soprattutto, dalla trasformazione da una forma all'altra. Ciò non di meno, l'analisi delle forme pure di potere legittimo si rende utile al fine di comprendere le caratteristiche del potere nella sua dimensione reale e i possibili sviluppi che dello stesso, in un determinato contesto storico, possono presagirsi.

---

48 Per l'analisi del rapporto tra la sociologia del potere di Max Weber in rapporto alla scienza del diritto si veda G. REBUFFA, *Max Weber e la scienza del diritto*, Torino, 1989

49 Si veda retro, Cap. I, § 3.

Nello specifico, il potere tradizionale si caratterizza per l'obbedienza a ciò che si ritiene conforme alla tradizione, ha il suo fondamento in quello che Weber definisce agire tradizionale, ossia l'agire nel rispetto della tradizione e dell'eterno ieri, che si traduce in una vera e propria santificazione della tradizione stessa, la quale finisce per assumere connotati magici e sacrali. Una sacralità che caratterizza anche il titolare del potere, il signore, e che rischia di far diventare arbitrario il potere. Per vero, tale rischio è limitato dal fatto che lo stesso sovrano si mostra rispettoso della tradizione: osserva, infatti Weber come

Esiste [...] il duplice ambito dell'attività del signore vincolata materialmente alla tradizione, e dell'attività del signore libera materialmente dalla tradizione.

Entro quest'ultimo ambito il signore può concedere il proprio «favore» con libera grazia o disgrazia, con inclinazione personale o avversione, e con arbitrio personale che nel caso particolare può essere procacciato mediante donativi- le fonti delle «tasse». (Weber, vol. I, p. 221)

E' un potere che si fonda su una credenza di tipo fortemente fideistico, che poggia sull'onore del signore, dove non si obbedisce a statuizioni, ma alla persona del detentore del potere, designata dalla tradizione.

Weber (1961, vol. I, pp. 225-233) distingue due tipi di dominio tradizionale, quello patriarcale e quello patrimoniale. Nel modello patriarcale l'obbedienza è assicurata, oltre che dall'agire individuale di tipo tradizionale, anche da quello affettivo, si tratta di un'obbedienza che deriva dal fatto che l'individuo si sente parte di un contesto familiare, di un unico *oikos*, seppur allargato. Tale tipologia di potere, proprio perché obbedito in virtù di tale motivazione, non necessita di apparati per il suo mantenimento: la fedeltà al capo è massima.

Diversa è l'ipotesi del potere tradizionale patrimoniale, di cui il feudalesimo è

espressione evoluta. Ciò che caratterizza il patrimonialismo, infatti, è la circostanza che la titolarità del potere discende dalla proprietà personale, è considerato un vero e proprio diritto patrimoniale del signore:

A questo punto, per la prima volta, i «consociati» diventano «sudditi», e il diritto del signore, fino allora inteso come diritto preminente del gruppo, si trasforma in diritto personale, appropriato [...] allo stesso modo di qualsiasi oggetto suscettibile di possesso e quindi, in linea di principio, realizzabile nel suo valore (vendibile, ipotecabile, ereditabile) come qualsiasi altro bene economico. (Weber, 1961, vol. I, pp. 226-227)

Inoltre, tale modello non è limitato alla comunità domestica, ma è esteso ad un ambito territoriale più vasto, da ciò ne deriva la necessità di una qualche forma di apparato di potere che ne consenta il mantenimento. Si rende, cioè, necessario un apparato che serva da collettore di tasse, in quanto la struttura diventa più complessa e si deve finanziare, uno di polizia, ossia di repressione, che controlli che la signoria del sovrano rimanga inalterata e, infine, un apparato di giustizia che garantisca il rispetto degli ordini.

Tale apparato, che Weber denomina *staff*, è reclutato dal detentore del potere sulla base di un sistema di concessioni e privilegi che lo stesso attribuisce a chi lo sostiene: ogni ufficio pubblico è proprietà del signore patrimoniale ed è attribuito sulla base di specifici rapporti personali, si assiste, in altri termini, ad una vera e propria personalizzazione dei rapporti giuridici e politici, basati sul valore dell'onore e della fedeltà. Il potere patrimoniale, in ultima analisi, considera tutti i poteri e i diritti economici di signoria come «possibilità economiche appropriate a titolo privato» (Weber, 1961, vol. I, p. 232), sostanziandosi in un sistema che si basa sulle venalità delle cariche, in cui l'esercizio della funzione amministrativa è un privilegio di determinati soggetti, di gruppi, di clan fedeli al signore proprietario perché da esso

hanno ottenuto concessioni o benefici.

In tale contesto l'ordine giuridico è totalmente irrazionale, in quanto imprevedibile: i precetti non si ricavano da procedimenti logici, ma da derivano dal libero arbitrio e dalla grazie del signore, inoltre si tratta di un ordine giuridico labile in quanto non formale: i precetti giuridici non sono enunciati e applicati in modo generale e astratto, ma secondo un modello che Weber (1961, vol. II, p.263) chiama la «giustizia del cadi», ossia secondo il sentire momentaneo del signore.

Si tratta di un sistema instabile, formato da signorie diffuse. Del resto ricorda Weber (1961, vol. II, pp. 315-384), nell'esperienza storica del patrimonialismo il problema tipico e ricorrente è il fronteggiarsi di un sovrano con un ceto di proprietari terrieri alla ricerca di una definizione stabile delle concessioni e delle prestazioni. Una definizione che si avrà nella forma più evoluta di patrimonialismo, il feudalesimo, dove non solo l'apparato del potere è reclutato sulla base di concessioni, ma tali concessioni saranno formalizzate nell'istituzione dei feudi all'interno dei quali i vassalli avranno dei propri poteri autonomi rispetto al detentore del potere centrale e riusciranno ad emanciparsi da esso. Scrive, infatti, Weber

La garanzia della propria posizione di detentore del potere [...] viene pagata, con il pieno sviluppo del sistema feudale, che è la forma più conseguente di decentralizzazione sistemica del potere, al prezzo di uno straordinario indebolimento del signore sui vassalli. (Weber, 1961, vol.II, p. 395)

In questo senso si può, quindi, leggere l'esperienza storica del feudalesimo come l'emancipazione di uno *staff* rispetto al monarca detentore del potere centrale.

Il potere assume carattere razionale quando si fonda sulla credenza nella legalità di ordinamenti statuiti e sul «diritto di comando» (Weber, 1961, vol. I, p. 210) di coloro che sono chiamati ad esercitarlo in base ad essi. Si tratta, pertanto, di un potere legale,

in cui la legittimazione poggia sulla credenza a leggi impersonali uguali per tutti e dove

Non si obbedisce alla persona, in virtù di un suo diritto personale, bensì alla regola stabilita, la quale decide a chi e in che cosa si deve obbedire. Anche colui che comanda, in quanto stabilisce un comando, obbedisce ad una regola, cioè alla «legge» o al «regolamento», vale a dire ad una norma formalmente astratta. (Weber, 1961, vol. II, pp. 258-259)

Si tratta della forma di potere che caratterizza la struttura dello stato moderno, ma anche la relazione di potere nell'impresa capitalistica privata, anche se in tale ultimo contesto il potere, osserva Weber (1961, vol. II, p. 259), in parte è eteronomo in quanto l'ordinamento in parte è prescritto dallo stato.

Ciò che caratterizza lo stato moderno per Weber, dunque, è in primo luogo la regola giuridica totalmente positivizzata che trova la sua fonte esclusivamente nelle prescrizioni del detentore del potere. Lo stato moderno è, dunque, caratterizzato dal potere legislativo e dalla monopolizzazione della sua titolarità (monopolizzazione della legislazione). Ciò che garantisce obbedienza a tale monopolio è la sua razionalità che si traduce nella predeterminazione e nella controllabilità dei modi in cui si produce la volontà dei titolari del potere normativo. Detto in altri termini, la legittimazione dello stato moderno è possibile quando sono conoscibili i meccanismi procedurali della produzione di norme. Il potere dello stato moderno è in, questo senso, razionale, perché legale.

L'idea weberiana di legalità coincide, dunque, con una produzione di regole «formalmente corrette e stabilite nel modo consueto» (Weber, 1961, vol. I, p. 35): si tratta della legalità procedurale. E un insieme di norme legali serve a garantire la prevedibilità degli esiti delle relazioni sociali e a costituire «la disposizione ad obbedire a statuizioni» (Weber, 1961, vol. I, p. 35), ossia la credenza che un potere sia

legittimo perché legale.

Nella costruzione di Weber, quindi, il potere legale poggia su un serie di presupposti connessi ritenuti, nel loro insieme, validi. Questi sono: l'idea che «qualsiasi diritto possa essere statuito razionalmente» (Weber, 1961, vol. I, p. 212); la concezione del diritto come insieme di regole generali e astratte, il che reca con sé una giurisdizione e un'amministrazione che si sostanziano nell'applicazione, entro limiti regolati, di regole generali e astratte al caso concreto; l'idea che il potere sia impersonale, nel senso che il detentore del potere legale «mentre dispone e insieme comanda, da parte sua obbedisce all'ordinamento» (Weber, 1961, vol. I, p. 212) e al tempo stesso coloro che obbediscono lo fanno solo nei confronti del diritto e in quanto consociati.

Il potere legale, in ultima analisi, è tale perché giuridicamente definito e limitato. È quindi il tipo di potere in cui al massimo grado si manifesta la funzione del diritto che trasforma dei meri comandi in regole tecniche, eticamente neutre (G. Rebuffa, 1989, p. 64).

Accanto a tale caratteristica del potere legale razionale ve ne è un'altra sulla quale Weber concentra una larga parte della sua riflessione: il potere legale razionale si basa su di un apparato amministrativo burocratico complesso.

Come si è in precedenza osservato, Weber focalizza la sua analisi sul dato che ogni tipo di potere, anche quello tradizionale patrimonialistico, si serve di un apparato amministrativo, di una «impresa politica», come al chiama Weber, per il suo mantenimento e, dal punto di vista strutturale, ogni tipologia del potere può essere identificata sulla base del tipo di amministrazione di cui si serve.

I caratteri che distinguono l'amministrazione del potere legale razionale sono il suo essere burocratica e monopolistica. Monopolistica, nel senso che l'amministrazione è sottratta a quei soggetti che la esercitavano in quanto investiti dal sovrano di un potere

indipendente, come accade nel potere tradizionale, per convergere in un unico centro, lo Stato. Come scrive Weber in *La politica come professione*

Lo sviluppo dello stato moderno ha ovunque inizio nel momento in cui il principe mette in moto il processo di espropriazione di quei «privati» che accanto a lui esercitano un potere amministrativo indipendente: di coloro cioè che possiedono in proprio i mezzi dell'amministrazione, della guerra, delle finanze e beni di ogni genere che siano utilizzabili in senso politico. (Weber, 2004, s.p.)

Per amministrazione burocratica, Weber intende professionale, assegnando all'aggettivo burocratico una valenza positiva: nell'amministrazione del potere legale razionale l'esercizio dell'ufficio pubblico è una professione, svolta con competenza dal funzionario preposto. Ed è proprio il carattere professionale la condizione necessaria per un'amministrazione intesa come applicazione imparziale di norme predeterminate, generali e astratte.

Ciò che caratterizza l'amministrazione burocratica è una differenziazione dei lavori e delle competenze, che, del resto, rispecchia la complessità e la differenziazione della società moderna delle competenze: ogni ufficio è preposto allo svolgimento di uno specifico compito e l'esercizio di tali mansioni è regolato da specifiche norme che regolano l'azione del funzionario, in virtù della legalità che è alla base della legittimazione del potere razionale legale e di cui l'amministrazione burocratica è specifica caratteristica.

La burocrazia è organizzata sulla base di principi fondamentali, ciascuno dei quali, oltre a configurare la struttura organizzativa del sistema burocratico, determina le modalità dell'azione burocratica (Weber, 1961, vol. I, pp.213-214;vol. II, pp. 271-273). Il primo è il principio di continuità: l'azione amministrativa non è casuale o episodica, come nell'apparato del potere tradizionale, ma è ininterrotta e coordinata, in modo tale che

ogni singolo atto si inserisca in una catena diacronica. In secondo luogo, l'azione amministrativa non è mai totalmente discrezionale, ma è sempre predeterminata da regole giuridiche (principio di giuridicità). Fondamentale è, poi, il principio di gerarchia, in virtù del quale ogni decisione si inserisce all'interno di una struttura piramidale, in modo tale che sia sottoposta al controllo di un soggetto sovraordinato, un controllo che conferisce alla decisione amministrativa il carattere della legalità. Dai suddetti principi deriva, quale necessaria conseguenza, il principio di competenza, secondo cui ogni atto può essere compiuto solo all'interno di specifici confini prestabiliti, per cui il sistema degli uffici è organizzato sulla base di attribuzioni distinte. Infine, nella moderna amministrazione burocratica, ogni attività non deve coinvolgere gli interessi personali del soggetto agente (principio di imparzialità). Da tali principi deriva che il soggetto preposto al singolo ufficio dell'apparato burocratico, il funzionario, debba avere una preparazione specializzata relativamente al compito che svolge; compito che è svolto in maniera professionale: l'ufficio è una «professione» (Weber, 1961, vol. II, p. 273) che deve essere svolta in maniera esclusiva, proprio al fine di garantire quella competenza e quell'imparzialità che sono i principi cardine della burocrazia, il cui rispetto è assicurato anche dalla formalizzazione dell'incarico e dalla remunerazione del suo svolgimento. La necessaria continuità che deve caratterizzare l'azione amministrativa comporta, inoltre, che il funzionario deve poter essere sempre sostituibile con un altro di eguali competenze, ragione per cui non può appropriarsi dell'incarico e deve costantemente separare i propri interessi privati da quello dell'apparato burocratico di cui è parte. Il funzionario, infine, non è proprietario dei mezzi che utilizza nello svolgimento delle proprie mansioni.

I caratteri dell'amministrazione burocratica che si sono appena analizzati sono quelli che consentono all'azione degli apparati, di cui si serve il potere, di orientarsi razionalmente.



Scrive, infatti, Weber

La burocrazia è di carattere «razionale»: la regola, lo scopo, il mezzo, l'impersonalità «oggettiva» dominano la sua condotta. Il suo sorgere e la sua espansione hanno perciò avuto ovunque un senso «rivoluzionario» [...] come di solito avviene per la penetrazione del razionalismo in tutti i campi. Essa annientò le forme strutturali di potere che non avevano carattere razionale in questo senso specifico. (Weber, 1961, vol. II, p. 314)

Il carattere oggettivo-razionale dell'organizzazione burocratica è anche l'essenza della legalità. In questo senso, dunque, la burocrazia, nell'analisi di Weber, è il tratto saliente dello stato moderno, espressione del potere legale-razionale. La burocrazia contribuisce a legittimare il potere politico in quanto è essa stessa, per come funziona, immagine della legalità (Rebuffa, 1989, pp. 122-123): l'apparato burocratico che è organizzato e che opera legalmente mantiene ed incrementa la disposizione ad obbedire, quindi gli apparati burocratici dello stato moderno hanno la funzione di rendere legale l'immagine del potere e, in ultima analisi, di incrementare la *chance* di ottenere consenso.

Profondamente diversa è la legittimazione su cui si fonda il potere che Weber definisce come carismatico e che

poggia sulla dedizione straordinaria al carattere sacro o alla forza eroica o al valore esemplare di una persona, e degli ordinamenti rivelati o creati da essa. (Weber, 1961, vol. I, p. 213)

Il potere carismatico, dunque, ruota attorno alla figura del capo politico, del leader e si fonda sulla credenza nelle sue qualità eccezionali, sul suo carisma. Una credenza assume i caratteri del magico e del religioso: il termine carisma, infatti deriva dal greco *kàris*, termine con cui si indica il dono, ragione per cui le qualità personali ed

eccezionali del capo vengono percepite da coloro che sono soggetti al suo potere come un dono divino. In tale contesto, la legittimazione si traduce nella credenza nelle eccezionali qualità del capo. Quello carismatico è un potere che sussiste

in virtù di una dedizione affettiva alla persona del signore e ai suoi doni di grazia (carisma)- che sono in particolare le qualità magiche, le rivelazioni o l'eroismo, la potenza dello spirito e del discorso. Le fonti della dedizione personale sono in questo caso ciò che è sempre nuovo, che è inconsueto, che non è mai esistito- nonché l'adesione emozionale a tutto questo. (Weber, 1961, vol. II, p. 264)

Si tratta, dunque, di un potere strettamente personale, in cui l'apparato amministrativo serve al mantenimento nella fede del leader e le persone che comprendono lo *staff* del capo politico sono scelte direttamente dallo stesso sulla base di rapporti strettissimi di fiducia. Mancano, cioè, sia il concetto razionale di «competenza» che quello del «privilegio» di ceto, né il rapporto personale tra capo e *staff* si basa su rapporti di tipo domestico, come accade nel potere tradizionale di tipo patriarcale: nel potere fondato sul carisma gli individui che vanno a costituire il seguito del capo sono dei veri e propri «discepoli» (Weber, 1961, vol. II, pp. 264-265).

Quello carismatico è un modello di potere non formalizzato in quanto l'emanazione delle regole e l'attribuzione delle funzioni amministrative necessarie al suo mantenimento non sono sottoposte a regole prefissate; gli stessi precetti emanati dal capo politico sono privi di limiti e imprevedibili. In sostanza si tratta di un sistema di potere che fa scarsissimo uso di regole giuridiche generali ed astratte e al contrario usa regole emanate in relazione al caso concreto:

Il potere genuinamente carismatico non conosce [...] né principi né regolamenti astratti, e neppure una produzione «razionale» di diritto. Il suo diritto «oggettivo» è l'emanazione concreta di un'esperienza vissuta, assolutamente personale, della

grazia celeste e della forza divina degli eroi; esso comporta un rifiuto del vincolo ad ogni ordinamento esterno a favore dell'esclusiva trasfigurazione della pura intenzione profetica ed eroica. (Weber, 1961, vol.II, p. 435)

Per tale ragioni, quello carismatico, è un potere specificamente irrazionale (Weber, 1961, vol. I, p. 240; vol. II, p. 265). Da questo punto di vista, non solo è l'esatto opposto del potere razionale-legale, ma si discosta profondamente anche dal potere tradizionale. Scrive Weber,

il potere burocratico è specificamente razionale nel senso che è vincolato a regole che si prestano ad essere analizzate discorsivamente; il potere carismatico è specificamente irrazionale nel senso che manca assolutamente di regole. Il potere tradizionale è vincolato ai precedenti che si sono avuti in passato e in quanto tale è egualmente orientato in base a regole. (Weber, 1961, vol. I, p. 240)

Tale modello di potere, proprio per tali caratteristiche, è altamente instabile: non solo perché manca di una sua formalizzazione, ma anche e soprattutto perché è difficile assicurare la sua continuità. Ciò dipende dal fatto che la sua legittimazione è strettamente legata alla persona del leader, che è costretto continuamente a riaffermare le proprie qualità. Il potere carismatico, infatti, è riconosciuto come legittimo solo finché dura l'attribuzione di dette qualità da parte di coloro che ad esso sono soggetti, ossia finché dura la fiducia nel carisma del capo.

Per queste ragioni quello carismatico è un modello di potere che non può essere destinato ad avere una lunga durata, in quanto è di carattere straordinario (Weber, vol. I, p. 240; vol. II, p. 267) ed è proprio di situazioni eccezionali e contingenti: è un potere che «rovescia [...] il passato ed è in questo senso specificamente rivoluzionario» (Weber, vol. I, p. 240) e spesso anticipa l'instaurarsi di altri modelli di potere, come quello tradizionale e quello razionale legale. Nello specifico, Weber osserva che se il

potere carismatico non si esaurisce con la scomparsa del titolare personale, esso tende a trasformarsi in «pratica quotidiana» (Weber, 1961, vol. II, p. 267), acquistando carattere durevole e trasformando il proprio carattere in senso tradizionale o razionale-legale, oppure in entrambe le direzioni (Weber, 1961, vol. I, p. 243). La trasformazione del carisma in «pratica quotidiana» è, quindi, determinata dalla necessità di assicurare la successione del potere a seguito della scomparsa del leader e il motivo più forte che induce tale metamorfosi risiede nell'interesse dei discepoli che compongono l'apparato amministrativo a mantenere la propria posizione, la quale deve smettere di poggiare su un contingente fondamento straordinario, per strutturarsi intorno ad una base durevole di carattere ordinario.

Il modo in cui viene risolto il problema della successione influisce sulla natura che il potere andrà ad assumere e sulla sua legittimità.

Nello specifico, la successione può avvenire mediante la ricerca di un altro soggetto portatore del carisma, qualificato come tale in virtù di segni caratteristici: in tale caso, sono proprio questi segni, che diventano vere e proprie regole del potere su base personale, a fondare la legittimità del nuovo capo. Il nuovo leader può essere anche rivelato, attraverso il sorteggio, l'oracolo o altre tecniche di scelta, dalla cui legittimità deriva la legittimazione del nuovo portatore del carisma. Ancora, la legittimità del nuovo detentore del potere può derivare dalla designazione dello stesso da parte del leader precedente, ovvero dall'elezione dell'apparato amministrativo qualificato come carismatico, ipotesi quest'ultima di cui l'elezione del Papa nella Chiesa Cattolica è un chiaro esempio. La successione nel potere carismatico, inoltre, può basarsi sulla credenza che il carisma sia una qualità afferente il sangue e, quindi, la dinastia, del leader: è il caso del carisma ereditario, che spesso dipende dall'ordine di successione e che stravolge completamente il concetto di «dono di grazia» di carattere personale,

posto che designa il detentore del potere per diritto proprio, indipendentemente dal riconoscimento da parte dei sudditi del carisma. Infine, il carisma può oggettivizzarsi nel «carisma dell'ufficio» (Weber, 1961, vol. I, p. 245), in virtù della concezione che le qualità straordinarie possono essere trasmesse dal portatore in altri con mezzi rituali: in questo caso la legittimazione del potere risiede non nella persona, ma nelle qualità acquisite e nell'efficacia degli atti rituali, attraverso un modello di stampo razionale e legale.

Il potere carismatico, dunque, secondo l'analisi di Weber, è alla base di ogni processo di trasformazione giuridica e politica, a cominciare dal processo rivoluzionario che ha condotto in occidente all'affermazione del capitalismo, il quale non è solo una delle conseguenze del processo di razionalizzazione, ma anche l'opera di personalità carismatiche<sup>50</sup> (Weber, 1961, vol. II, p. 439).

Proprio il ruolo di propulsore della trasformazione giuridica e politica del potere carismatico conferma che i modelli di potere sono destinati in qualche maniera a mescolarsi e possono anche convivere:

il potere carismatico non esiste semplicemente in stadi primitivi di sviluppo; e pertanto i tre tipi fondamentali di struttura del potere non possono essere posti l'uno dietro l'altro in una linea di sviluppo, ma si presentano combinati tra di loro nel modo più svariato. (Weber, 1961, vol. II, p. 455)

E ciò, precisa Weber, avviene anche se il destino del potere carismatico è quello di retrocedere con il progressivo sviluppo di formazioni istituzionali permanenti.

In particolare, nello stato moderno, in talune ipotesi, aspetti del potere carismatico

---

50 Weber, nello specifico pone in rilievo come l'economia nel suo progressivo razionalizzarsi attraverso l'affermazione dell'impresa, anche di carattere burocratico, non è estranea al carisma e cita come esempio emblematico la vicenda di Herry Villard che, a fine Ottocento, in vista di un colpo azionario realizzato in borsa, costituì il famoso *blind pool* sul possesso azionario della Northern Pacific Railroad, presentandosi davanti al pubblico per ottenere cinquanta milioni di dollari per un'impresa non ancora determinata ed ottenendoli sulla base della sua sola fama, senza alcuna garanzia.

permangono anche laddove il potere si struttura intorno ad un modello razionale e legale. Nello specifico, Weber fa riferimento alle monarchie parlamentari in cui la figura del sovrano viene «conservata» (1961, vol. II, p. 472), nonostante la sua impotenza, in virtù del suo carisma, il quale contribuisce a mantenere la credenza nella legittimità nell'ordinamento. In questo caso, quindi, il potere carismatico ha la funzione di rafforzare e di incrementare la credenza, e, quindi, la legittimità, del potere legale razionale.

Ma l'aspetto più interessante delle riflessioni di Weber attiene all'analisi dello scivolamento da un potere razionale ad uno di tipo carismatico che si verifica nelle moderne democrazie. Weber, infatti, osserva come nelle fasi di espansione del processo democratico e di allargamento del suffragio elettorale, il potere carismatico tende a riespandersi.

L'avvento dei regimi democratici di massa, segnato dal suffragio universale e dall'organizzazione della politica intorno ai partiti politici, organizzati anch'essi sul modello burocratico, introduce nel potere legale, in specie nella leadership politica, elementi emozionali. Elementi che si riverberano anche nella concezione della legalità, in cui si avanzano richieste di giustizia sostanziale, spesso incompatibili con la legalità formale propria del modello di potere legale razionale. In *La politica come professione* Weber osserva acutamente come nelle moderne democrazie di massa il ruolo del capo politico è svolto dal demagogo, ossia da colui che riesce ad ottenere il favore del popolo facendo leva sull'agire emozionale dell'individuo. Analoga riflessione la si legge nei suoi studi sul rapporto tra parlamento e governo (1961, vol. II, pp. 751- 767, ed. or. 1918):

Democraticizzazione e demagogia vanno assieme. Ciò avviene però del tutto indipendentemente [...] dal genere di costituzione dello stato, in quanto le masse

non possono più venire trattate come oggetto puramente passivo di amministrazione, ma nella loro presa di posizione fanno sentire in qualche maniera il loro peso (Weber, 1961, vol. II, p. 757)

Per comprendere meglio tale passaggio è necessario partire dalla considerazione che Weber muove dall'idea che i partiti politici rappresentino delle vere e proprie imprese di interessi (Weber, 1961, vol. II, p. 723) che, anche se si presentano come portatori e rappresentanti di interessi generali, sono strumenti di dominio finalizzati alla propria autoconservazione. A causa dell'allargamento del suffragio e, quindi della progressiva democraticizzazione politica, i partiti politici moderni si trasformano in autentiche «macchine» elettorali, imprese sempre più razionalizzate, (Weber, 2004, s.p.), volte a reperire consenso anche in vista della realizzazione del proprio interesse alla partecipazione al potere politico che, come si è visto, si sostanzia nell'esercizio legittimo della forza, ovvero nella regolazione dello stesso.

Scrive Weber,

In tutti i gruppi politici di una certa ampiezza [...] e nei quali il detentore del potere viene periodicamente eletto, l'attività politica si configura necessariamente come un'attività di interessati. Ciò significa, in altre parole, che un numero relativamente ristretto di persone interessate in modo primario alla vita politica, e dunque alla partecipazione al potere politico, si procurano un seguito attraverso un reclutamento volontario, presentano se stessi e i propri protetti come candidati alle elezioni, raccolgono mezzi finanziari e vanno a caccia di voti. (Weber, 2004, s.p.)

Se in precedenza il numero di coloro i quali si interessavano alla politica era ristretto ai deputati eletti, ossia a una cerchia relativamente ristretta di notabili, la democrazia di massa amplia la platea dei «politici di professione tempo pieno» (Weber, 2004, s.p.), i quali, sostanzialmente, esercitano la politica al di fuori dei parlamenti, come dei veri e

propri imprenditori. In tale contesto

Non è più la frazione parlamentare a fissare la linea del partito, e non sono più i notabili locali ad avere il controllo delle candidature. Sono piuttosto le assemblee dei membri organizzati del partito a scegliere i candidati [...]. Di fatto, tuttavia, il potere si trova naturalmente nelle mani di coloro che, nell'ambito dell'attività politica svolgono il lavoro in modo continuativo, oppure di coloro dai quali tale attività, nel suo svolgimento, dipende per ragioni personali o finanziarie [...]. L'elemento decisivo è che tutto questo apparato di persone- la «macchina» [...]- o piuttosto coloro che lo dirigono tengono in scacco i parlamentari e sono in grado di imporre loro la propria volontà in modo abbastanza continuativo. (Weber, 2004, s.p.)

Il ruolo di vertice del partito, dunque, viene assunto solo da colui il quale dispone di tale impresa elettorale, con il conseguente avvento di quella che Weber definisce «democrazia plebiscitaria».

Ruolo decisivo, svolge quindi la scelta del dirigente del partito, che avviene da parte dei funzionari dello stesso sulla base dell'efficacia demagogica di colui che sarà il capo, ossia in base al suo carisma. E spesso l'inefficace selezione del ceto politico dirigente da parte del «notabilato» di partito, può condurre all'eclissi della legittimità razionale, posto che pur di mantenere il «posticino di presidente o di membro del comitato di cui sono in possesso» (Weber, 2004, s.p.) tali individui sono portati a scegliere colui che maggiormente fa leva sulla massa, il che avviene sempre più frequentemente facendo leva «su mezzi puramente emozionali», con il rischio che prendano piede vere e proprie dittature che si fondano sull'emotività delle masse (Weber, 2004, s.p.). In un tale contesto l'elemento carismatico può condurre all'eclissi della legittimità razionale legale, e il detentore del potere politico può trasformarsi in un mero «politico della potenza» (Weber, 2004, s.p.) che opera nel vuoto. Se, infatti l'«istinto di potenza» è una qualità



naturale dell'uomo politico, l'aspirazione al potere non deve mai divenire priva di causa e, quindi, mai deve trasformarsi in un'autoesaltazione. E ciò vale ancora di più per il demagogo, costretto costantemente a badare all'effetto delle sue azioni sulla massa e, quindi, a preoccuparsi principalmente dell'impressione che suscita, piuttosto che delle conseguenze del proprio agire, trasformandolo in un mero attore che aspira all'«apparenza luccicante del potere» (Weber, 2004, s.p.) invece che all'effettività dello stesso. E

non vi è deformazione più pericolosa della forza politica che il vantarsi del potere come un parvenu, del vanitoso compiacimento nel sentimento del potere e soprattutto di ogni culto del potere in se stesso. Il «politico della potenza» [...] può esercitare una certa influenza, ma in effetti opera nel vuoto e nell'assurdo. (Weber, 2004, s.p.)

L'estrema lucidità e lungimiranza delle riflessioni di Weber è di tutta evidenza. La sua analisi sembra aver perfettamente chiaro quella che, a di distanza di poco più di un decennio, sarà la deriva del partito nazista. È allora evidente come Arendt, nell'analizzare la struttura della forma di governo totalitario, non faccia riferimento al paradigma del potere carismatico: per quanto esso, infatti, poggi sullo strato emozionale delle masse e si traduca, nella sua razionalizzazione, nell'esercizio del potere politico in forme demagogiche, implica pur sempre, nella costruzione weberiana, la legittimazione di coloro che a tale potere soggiacciono e, quindi, una qualche forma di consenso. Ma la legittimazione del potere, e, quindi il consenso, implicano una volontà che possa formarsi in libertà, condizione assente nel contesto di terrore in cui opera il totalitarismo.

Le riflessioni di Weber, inoltre, si mostrano estremamente attuali se solo si guarda alle dinamiche della politica nella democrazia contemporanea, sempre più attente a logiche

di tipo carismatico, volte a delegittimare la legalità formale a vantaggio di esigenze di giustizia sostanziale che si trasformano nei principali strumenti della «macchina elettorale» degli odierni partiti politici.

Infine, come mette efficacemente in luce B. Montanari (2013. p.47), l'analisi weberiana del potere permette di fare luce su un'importante connotazione del nostro tempo, ossia il cedimento strutturale dello spazio politico a vantaggio di quello economico. Montanari, a tal proposito, pone in rilievo come la contemporanea democrazia sia caratterizzata dal prevalere dell'ottica negoziale rispetto a quella ideologica, nonché da partiti che sono diventati dei «meri comitati elettorali» (Montanari, 2013, p. 48) che si muovono utilizzando la logica economica -pubblicitaria, ossia cercando un consenso fondato sulla capacità attrattiva della soddisfazione privata. Il linguaggio pubblicitario consumistico ha come conseguenza lo stravolgimento del messaggio politico, posto che il modello pubblicitario segue i canoni di una razionalità individualistica ed è diretto a stimolare reazioni libertarie. Del resto, come mette in evidenza Weber (1961, vol. II, p. 245) il potere economico, costituito in virtù di una «costellazione di interessi, si fonda sull'agire formalmente libero degli individui, guidato soltanto dall'interesse personale». Se tale modello di azione guadagna spazio sul campo di azione politica, ossia se il detentore del potere politico è un soggetto dominante sul piano economico, osserva Montanari, il tessuto sociale si sgretola. Questo detentore del potere politico, infatti, per ottenere consenso si servirà della pubblicità in luogo della propaganda politica e

Se la “propaganda” [...] orienta i consociati verso l'adesione ad un progetto di società e la “pubblicità”, invece, ha come oggetto la soddisfazione dei *bisogni privati* e dell'interesse ad essi connesso, ne segue che, nel momento in cui la *pubblicità* opera con le stesse finalità della *propaganda*, la società perda sensibilità per gli aspetti *pubblico-sociali*, costitutivi dell'appartenenza ad una collettività, e si frammenti in una semplice costellazione di *interessi privati*. (B. Montanari, 2013,

p. 48)

Lo sviluppo di tale strategia si serve sostanzialmente degli strumenti del potere carismatico individuato da Weber. Il detentore del potere, infatti, fa leva sullo strato emozionale della collettività, presentandosi vittorioso e affidabile sul piano economico-impresoriale e, quindi, anche su quello politico che, narrato attraverso la pubblicità, coincide con la soddisfazione degli interessi privati (Montanari, 2013, p. 48)

Ciò conduce a quella che Montanari (2013, p. 49) definisce «destrutturazione *sistemica* dell'obbedienza per le istituzioni in quanto tali»: quando l'impiego di mezzi economici diventa preponderante per la conservazione del potere politico, le istituzioni, cioè, perdono di qualsiasi valenza simbolica e la loro obbedienza si traduce in un «pallido riflesso di una libera scelta (puramente formale, dunque apparente) dettata dalla soddisfazione contingente di interessi privati di natura economica».

Le riflessioni di Montanari inducono a porci un fondamentale interrogativo sull'attuale scenario politico.

Se, infatti, il potere politico coincide, secondo la costruzione weberiana, con la pretesa di esercitare legittimamente la violenza e la politica è il luogo in cui si compete per tale potere, quando logiche economiche entrano in tale competizione la violenza si trasforma in uno strumento legittimo per il perseguimento di interessi sostanzialmente privati. Ma se quando tali fini entrano nel discorso e nell'azione politica il risultato è, come ci suggerisce B. Montanari, la «destrutturazione *sistemica*» delle istituzioni, è allora inevitabile domandarsi se si possa ancora, in tale contesto, definire come legittimo l'esercizio della violenza di cui il potere politico detiene il monopolio.

### 3. *L'algoritmo della violenza*

L'analisi di Max Weber sulla legittimità del potere introduce la distinzione tra potere legittimo e potere illegittimo e, quindi, quella tra violenza legittima e violenza illegittima. Il carattere strutturale del potere, infatti, ricorda lo stesso Autore (1961, vol. II, p. 11), è quello di «piegare la disobbedienza» e lo stato moderno è quell'impresa istituzionale a carattere politico che avanza con successo la pretesa di monopolio dell'esercizio della violenza legittima (Weber, 1961, vol. I, p. 53)

La legittimità, come si è osservato, implica il consenso, il riconoscimento della validità dell'ordinamento, o meglio la *chance* della validità dello stesso come norma vincolante. Nello stato moderno tale *chance* si fonda sulla razionalità della decisione, ossia sulla legalità. E sugli stessi presupposti si basa la legittimità della violenza amministrata dalle istituzioni statali. Weber (1961, vol. II, p. 10), a tal proposito, mette in luce come ciò che distingue la «signoria domestica» dal razionale stato moderno sia proprio il diritto penale. Nell'ambito della prima, infatti, «ogni repressione è compiuta in virtù del potere domestico del signore» (*ibid.*), manca una repressione «d'ufficio» dei delitti e non c'è un'esecuzione ufficiale delle sentenze. Una sorta di primitivo diritto punitivo si sviluppa solo in quella che Weber denomina «pena interna» (*ibid.*), destinata ad operare nel momento in cui l'agire dell'individuo mette in pericolo il gruppo a cui appartiene tramite il delitto religioso, ovvero quello militare. Il primo rappresenta la trasgressione ad un precetto religioso o magico, ad esempio un tabù, capace di suscitare l'ira divina e quindi di mettere in pericolo tutta la comunità. Una comunità indifferenziata, che è sorretta da quella che Durkheim ha denominato solidarietà meccanica, dove la reazione al comportamento deviante trova una giustificazione magica o religiosa<sup>51</sup> e si traduce nella «messa al bando (perdita della pace) o con il linciaggio [...] o ancora con un

---

51 Si veda *retro*, Cap. I, §2

procedimento sacrale di espiazione» (Weber, 1961, vol. II, p. 10) su iniziativa di maghi o sacerdoti. Diversamente, il delitto militare ha origine politica in quanto si sostanzia nel tradimento, ovvero in un atto di viltà che mette in pericolo la sicurezza all'interno del gruppo militare alla cui tutela provvede la reazione punitiva del capo militare a seguito di un sommario accertamento dei fatti.

Ciò che contribuisce alla formazione del razionale diritto penale non è però, secondo Weber, la pena interna, ma, come osserverà più tardi Girard (2011), la vendetta. Nella vendetta, infatti, l'esercizio della violenza si esplica tra parti equivalenti che, come mette in luce E. Resta (2006, p. 76), non presuppongono l'esistenza di un potere comune, ma ne esprimono necessità: la vendetta che si realizza tra simili, tra appartenenti alla medesima comunità implica il dissolvimento della comunità stessa. Come ci ha insegnato Hobbes, la violenza simmetrica tra uomini uguali, rende necessario l'affermazione di un potere terzo, che sia capace «di differenziarsi e di differenziare» (E. Resta, 2006, p. 76), che sia, cioè, in grado di rilevare le differenze tra le violenze che si contendono il campo. Il potere che ha tale forza è quello razionale di cui ci parla Weber, un potere, cioè, che tramite le regole generali e astratte e, quindi, impersonali, su cui si fonda è in grado di superare la vendetta tra simili. In tale contesto «l'universale esperienza che la violenza genera sempre dal suo seno la violenza» (Weber, 1961, vol. I, p. 580) non è risolta dal meccanismo etico della fraternità proprio della religione, ma tramite le

conseguenze di fatto della razionalizzazione della violenza – che in grado diverso, e con diversità anche di forme, si presentarono ovunque ebbe luogo l'evoluzione della violenza da mentalità personale di eroi e di società a «stato» nazionale. (Weber, 1961, vol. I, p. 588)

Uno stato nazionale dove «*l'homo politicus*, non diversamente dall'*homo oeconomicus*»

(Weber, 1961, vol. I, p. 587) svolge le proprie funzioni, come si è visto, professionalmente, conformandosi alle regole razionali del moderno ordinamento del potere e, quindi

Non per ira personale o per bisogno di vendetta, ma su un piano personalmente neutro e in base a norme e scopi oggettivi la giustizia moderna condanna a morte il criminale, esclusivamente in forza della sua immanente legalità razionale, in modo analogo al *karma*, di contro alla feroce sete di vendetta di Jahvè. Progressivamente l'uso delle forza all'interno si risolve nell'«ordinamento dello stato di diritto». [...] l'intera politica si orienta verso la concreta ragion di stato [...] della conservazione del potere interno ed esterno. Soltanto così la politica ottiene un proprio *pathos* fabulistico propriamente razionale [...]; essa appare allora radicalmente estranea ad ogni etica della fraternità, alla stessa stregua degli ordinamenti economici razionali.(Weber, 1961, vol. I, p. 587)

La risposta razionale alla vendetta è dunque il diritto, che rende legittima la violenza. Il diritto, infatti, come mette in evidenza Weber (1961, vol. II, p. 11) acquisisce una sua autonomia, anche scientifica, nel momento in cui le regole di cui si compone «si lasciano accertare come complesso di norme valide effettivamente vincolanti». Tali norme costituiscono il limite del potere e, dunque, segnano i confini all'interno dei quali la violenza è valida, quindi, legittima.

Il diritto, in ultima analisi, neutralizza la violenza limitandola, regolandola, ma non attraverso la sua eliminazione: il processo di razionalizzazione, infatti, lungi dal bandire la violenza dal *bíos*, la capitalizza nelle mani di colui che detiene il potere, la sovranità, sia esso un singolo o un'assemblea di uomini.

È Walter Benjamin (2007a, ed. or. 1921) che per primo coglie la mimesi tra la violenza e il diritto, un legame che si comprende facendo riferimento, in primo luogo, alla parola *Gewalt*, che in tedesco, lingua madre di Benjamin, ha l'ambiguo significato di violenza

e di autorità e che rinvia al verbo *walten* che significa governare. Un circolo semantico che mette in luce la possibilità di governare solo in presenza di un potere legittimo (autorità) che non è estraneo alla violenza: l'autorità del diritto si fonda cioè sulla violenza, è questa la «forza di legge» (J. Derrida, 2010, ed. or. 1994). Il legame tra violenza, autorità e diritto si coglie anche nell'etimologia della parola autorità che ha origine nel latino *auctor*, che a sua volta deriva dal verbo *augeo* che, come evidenzia E. Benveniste (1976, p. 397), nel suo primitivo senso indica il «far nascere», il «promuovere»:

Ogni parola pronunciata con autorità determina un cambiamento nel mondo, crea qualche cosa; questa qualità misteriosa è quello che *augeo* esprime, il potere che fa nascere le piante, che dà esistenza a una legge. (E. Benveniste, 1976, p. 398)

Il potere della violenza, si potrebbe aggiungere leggendo Benjamin. Egli, infatti, osserva come

Ogni violenza è, come mezzo, potere che pone o che conserva il diritto. Se non tende a nessuno di questi attributi rinuncia da sé ad ogni validità. Ma ne consegue che la violenza come mezzo partecipa, anche nel caso più favorevole, alla problematicità del diritto in generale. (Benjamin, 2007a, p. 16)

In questo risiede la «demoniaca ambiguità del diritto», nel ruolo fondante e conservativo che in esso svolge la violenza.

Proprio la funzione creatrice della violenza spiega «L'interesse del diritto a monopolizzare» (Benjamin, 2007a, p. 9) la stessa: quando la violenza non è «in possesso del diritto di volta in volta esistente» (ibid.), rappresenta per lo stesso una minaccia perché può essere fonte di una nuova creazione, di un nuovo ordinamento. È questa la ragione per cui il diritto tende ad espropriare la violenza alla persona singola,

come soggetto giuridico, e risponde con la sanzione nel caso in cui il divieto dell'uso della violenza è trasgredito. E in tale ultimo aspetto si coglie il ruolo di conservazione dell'ordine stabilito che interpreta la violenza sulla scena del diritto.

Il diritto, nella riflessione di Benjamin, finisce per essere illuminato dalla sua «luce morale così equivoca» (2007a,p. 16) da far sorgere il dubbio se la violenza sia l'unico mezzo per comporre i conflitti che inevitabilmente sorgono tra esseri umani. Anche l'emblema del consenso, ossia il contratto, rinvia, infatti, alla violenza. Non solo il contratto, per quanto sia pacificamente concluso, conferisce alla parti il diritto di ricorrere alla violenza nel caso una di esse trasgredisca il patto, ma, soprattutto, lo stesso ha origine proprio dalla violenza:

Anche se non è necessario che essa sia immediatamente presente nel contratto come violenza creatrice di diritto, vi è pur sempre rappresentata, in quanto potere che garantisce il contratto è a sua volta di origine violenta (Benjamin, 2007a, p. 17)

Analogamente avviene nei moderni Parlamenti, dove il compromesso che si raggiunge tramite la discussione, che precede la decisione, implica pur sempre la *forma mentis* della violenza, ha essenzialmente un carattere coattivo<sup>52</sup> (*ibid.*).

Il sistema moderno, dunque, utilizza il diritto come nuovo *pharmakon* (E. Resta, 2006; J. Derrida, 2007), più precisamente una parte del diritto, il sistema giuridico-penale, il quale mantiene tutta la sua originaria ambivalenza in quanto capace di racchiudere la violenza come “veleno” e la violenza come “antidoto”, se a giuste dosi, proporzionali, «legali»:

La violenza «giusta», legalmente prevista dentro codici che girino fra le mani di

---

52 Benjamin in tale riflessione cita un passo di E. Unger, *Politica e metafisica*, trad. it., Napoli, 2009, ed. or. 1921, p. 8: «Ogni compromesso, anche se liberamente accettato, ha essenzialmente carattere coattivo”Meglio sarebbe altrimenti”, è il sentimento fondamentale del compromesso»



tutti, che è certa perché «scritta» nelle leggi, esatta perché frutto di un calcolo scientifico e quindi capace di governare il gioco delle proporzioni, soltanto per questa via ridiventa antidoto: né troppo né troppo poco (Resta, 2006, p. 49).

Il punto cruciale di tale costruzione, come suggerisce la critica alla violenza di Benjamin (2007a, p. 17), è la consapevolezza della presenza latente della violenza nel diritto: se essa viene meno ogni istituto giuridico è destinato a decadere. È soltanto tenendo sempre a mente il ruolo della violenza, con il suo meccanismo mimetico, «prendendola sul serio, non misconoscendola» (E. Resta, 2006, p. 27) che se ne possono comprendere i limiti e il diritto può svolgere efficacemente la sua funzione di antidoto capace «di operare *differenze* tra la propria *identità* e la propria *differenza*» (E. Resta, 2006, p. 54). L'analisi di E. Resta (2006) sul punto è illuminante, posto che riflette sul fatto che tutta la modernità abbia avuto a che fare con «la scommessa della differenza tra il diritto e la violenza da regolare» (p. 52)

Il diritto, che si presenta agli uomini come diverso dalla pura violenza, non può contraddirsi, non può deviare dalla legittimità che pone con le sue norme, non può negarsi, se non perdendo la sua essenza.

Prendendo le mosse dalle riflessioni di Weber sulla legittimità del potere, può allora affermarsi che la possibilità per il diritto di superare il nucleo di vendetta di cui si compone risiede nella possibilità di rendere valida la sua differenza. La validità della violenza legittima ne delimita anche i suoi confini e indica i suoi limiti. Tutta la regolazione razionale dello stato moderno rimanda all'idea di limite, scrive, infatti Weber che

Lo stato moderno è nella sua essenza un'associazione istituzionale di detentori [...] di determinati *imperia* parimenti delimitati dall'esterno da regole generali di divisione dei poteri, i quali, nello stesso tempo, incontrano tutti dei limiti interni

alla legittimità del loro potere di comando per effetto di una limitazione di potere stabilita. (Weber, 1961, vol. II, pp. 11-12)

Il diritto, il limite al potere e, quindi, alla violenza, serve, dunque a stabilire il confine della violenza legittima. Un confine che, come ci ricorda J.P. Sartre (1991, ed. or. 1983, p. 169), è estremamente labile e che rimanda al divario tra conosciuto e sconosciuto, alla differenza tra la «certezza» e la «speranza». Scrive Sartre:

Se io batto con sempre maggiore forza su un chiodo, non è violenza. Ma arriva un momento in cui non controllo più esattamente i miei gesti. A quel punto conto sulla statistica: venti colpi sul martello cadranno a caso, ma ve ne sarà uno che cadrà sul chiodo. Non conto sul conosciuto, ma sullo sconosciuto. (J. P. Sartre, 1991, p. 99)

Il diritto è la certezza della legge, mentre la violenza è la speranza che è connaturata al caso. E il confine tra la speranza e la certezza è rappresentato dalla legalità, quale forma tipica della legittimità del potere dello stato moderno. Detto in altri termini, la legalità differenzia la forza (della legge) dalla violenza pura e rende legittima tale differenza posto che presuppone una normazione di carattere razionale<sup>53</sup>.

Il punto nevralgico di tale costruzione è rappresentato dal rischio di ricadere in una crisi di indifferenziazione che è sempre in agguato, anche nei sistemi moderni se non rendono performativa e valida la pratica di scomposizione e di contenimento della violenza. I meccanismi di differenziazione e di neutralizzazione, infatti, sono per loro natura, provvisori, artificiali, strategici e richiedono un continuo aggiornamento: è la performatività a stabilire la differenza tra giusto e ingiusto, ma allo stesso tempo è la capacità di riaffermare continuamente tale differenza a produrre performatività.

La violenza amministrata «è sempre lì ad un passo dal fornire argomenti per la sua

---

53 Cfr. C. SCHMITT, *Abbozzo di storia del rapporto legalità e legittimità*, in *Le categorie del "politico"*, Bologna, 2015, ed. or. 1972, p. 292.

decostruzione» (E. Resta, 2006, p. 86). Nelle organizzazioni complesse, infatti, il sistema della violenza amministrata si compone di una intricata rete di comunicazione tra i sistemi ed ha come caratteristica il diffondersi tra le molteplici sfere politico-istituzionali, tra le innumerevoli pratiche dell'azione. Proprio per questo motivo, anche se è meno visibile è ancora più facilmente esposta alla mimesi e quindi più incontrollabile. Come sostiene anche Ferrajoli (1990), lo Stato di diritto è una forma giuridico-politica che vive esclusivamente della differenza rispetto ad un potere senza regole con una violenza simmetrica, imprevedibile, incontrollabile (uno stato, quindi, selvaggio) e rispetto ad un potere massimo, quello dello Stato disciplinare, che si caratterizza per un potere che disciplina preventivamente le condotte, utilizzando una violenza preventiva, nascosta. Lo stato di diritto quindi, minimalizzando la violenza, è una struttura di garanzie che non devono essere solo validamente affermate, ma costantemente garantite attraverso un complesso azioni positive che le realizzino. Lo stato di diritto, in altre parole, per fondarsi come luogo del bene collettivo, deve porsi come la tecnica sociale più idonea per il riconoscimento dei diritti fondamentali del cittadino e, come Beccaria per primo sottolinea, è il rispetto della legalità il bene di una collettività. La legalità infallibile diventa il mezzo più idoneo per il raggiungimento di uno stato ben ordinato, in cui il bene di tutti è, per paradosso, la minore infelicità per tutti i cittadini. La sovranità dunque si concentra sulla legalità contrattata proceduralmente da tutti i cittadini, ma garantita dall'alto attraverso la minaccia e l'uso di una violenza minima in quanto certa. In questo modo il bene condiviso si riduce al solo meccanismo della sovranità. Una volta, infatti, che la modernità sceglie la differenza tra il diritto e la morale, la legalità si riferisce solo alle sue regole. Le costituzioni moderne, scegliendo la via del convenzionalismo, sottraggono il diritto dalla dipendenza dai valori (E. Resta, 2006, p. 200): l'esclusiva dipendenza da decisioni

politicamente variabili seguono il criterio della riflessività, ossia della legge regolata da un'altra legge e questo è sicuramente garanzia di un'autonomia relativa del diritto rispetto alla morale. Il diritto moderno, detto in altri termini, è il tentativo di stabilire il primato del giusto, nel senso di una giustizia procedurale più o meno coerente, sul buono. Tentativo nato da una necessità storica, dalla consapevolezza che la società non può essere regolata dalle virtù.

Proprio la dissoluzione dell'etica delle virtù incorporata nella modernità ha prodotto l'aumento di riflessività interna del tema della giustizia; questa è andata sempre più «riducendosi» ad una dimensione procedurale.

Ora, proprio questa dimensione procedurale [...] ha uno spazio ben preciso: quello del rifiuto della violenza. Ma nella maniera meno sacrificale possibile, accettandone tutto il contenuto convenzionale e artificiale e «scommettendo» sulla sua difficile differenza (E. Resta, 2006, p. 214).

Una scommessa che non sempre il moderno stato di diritto riesce a vincere. La dimensione procedurale che caratterizza la sua legalità, rischia, infatti, come ben ha messo in evidenza Carl Schmitt (2015, ed. or. 1972), di portare alla crisi della legalità stessa e, quindi, alla crisi della differenza tra diritto e violenza. Sulla scia del pensiero di Weber, Schmitt pone in rilievo come ciò che caratterizza lo stato di diritto è, appunto, il potere legislativo e il monopolio che tale potere possiede circa la possibilità di incidere sui diritti fondamentali di libertà assicurati dal moderno diritto costituzionale:

il legislatore, e la procedura legislativa da lui manipolata, è l'ultimo custode di ogni diritto, l'ultimo garante dell'ordine costituito, l'ultima fonte di ogni legalità, l'ultima sicurezza e l'ultima difesa contro il torto. [...] Il legislatore di uno Stato legislativo degno di questo nome deve tenere nelle sue mani il «monopolio» della legalità (C. Schmitt, 2015, 226)

La legalità che, come si è visto si sostanzia nella razionalità della decisione e del meccanismo decisionale, è una forma tipica di legittimità, è cioè la forma con cui lo stato moderno ottiene il riconoscimento quale detentore del potere politico. Per tali ragioni la legalità, come sistema di limiti, è destinata ad avere successo finché resta viva la fiducia nella razionalità e nel normativismo dello stato legislativo (C. Schmitt, 2015, p. 219). Questa fiducia è il presupposto di qualsiasi stato di diritto organizzato nella forma dello stato legislativo, che altrimenti si trasformerebbe in un assolutismo in cui la pretesa di obbedienza incondizionata equivarrebbe ad una pura manifestazione di violenza. Il problema che Schmitt pone in evidenza, e che è condiviso da Benjamin (2007a), è che nello stato legislativo parlamentare la legittimità tende a confondersi con la legalità, minando la prima e producendo di fatto quella delegittimazione delle istituzioni a cui si faceva riferimento nel paragrafo precedente. Nello specifico, il «funzionalismo e formalismo senza motivazione e senza riferimenti concreti» (C. Schmitt, 2015, p. 218) rischiano di spogliare il contenuto del concetto di legge di ogni riferimento alla razionalità e alla giustizia. E

Se il concetto di legge viene spogliato di ogni riferimento contenutistico alla ragione e alla giustizia e se contemporaneamente viene mantenuto lo stato legislativo, con il suo concetto specifico di legalità, uso a concentrare nella legge tutta l'autorità e dignità dello Stato, ogni disposizione di qualsivoglia natura, ogni comando, ogni ordine, a qualsiasi impiegato o soldato ed ogni singola direttiva ad un giudice può essere intrapresa, in modo del tutto legale e giuridico, in virtù della «sovranità della legge», per mezzo di una delibera parlamentare o attraverso le altre istanze previste dalla procedura legislativa. In tal caso, il «puramente formale» si riduce al vuoto termine e all'etichetta di «legge» e vien meno il nesso con lo Stato di diritto. (C. Schmitt, 2015, p. 228)

Detto in altri termini, quello che Schmitt definisce efficacemente come lo «svuotamento

formalistico-funzionalistico» (2015, p. 236) dello stato legislativo parlamentare conduce allo svuotamento del concetto di legalità che diventa neutrale anche nei confronti della sua stessa validità, ma, soprattutto, nei confronti della «differenza tra diritto e non diritto» (ibid.) ossia tra la violenza pura e il suo antidoto. E tale differenza può essere eliminata grazie ad un artificio formale che consente alla violenza pura di non essere più definita come tale, trasformandosi essa stessa in diritto, allo stesso modo in cui

si può eliminare la guerra definendola un «provvedimento pacifico accompagnato da battaglie di portata più o meno grande» e considerando questa come una «una definizione puramente giuridica della guerra». In tal caso allora il potere legale non può semplicemente più, «per necessità concettuale», commettere alcun non-diritto. (C. Schmitt, 2015, pp. 236-237)

Il meccanismo attraverso cui la pretesa di legalità può condurre ad invertire i rapporti tra “legale” ed “illegale” risiede, ad avviso di Schmitt, nella maggioranza parlamentare, la quale può arbitrariamente disporre della legalità fino ad escludere i concorrenti politici dal sistema democratico. Osserva Schmitt che il partito politico che detiene il possesso legale del potere legale, in quanto maggioranza parlamentare

potrà legalmente chiudere dietro di sé la porta della legalità, attraverso cui è entrato, e trattare come delinquente comune l'avversario che bussa dietro la porta chiusa con gli stivali. (C. Schmitt, 2015, p. 237)

Questo corto circuito della legalità, inevitabilmente, priva la stessa di ogni credibilità. L'unico modo per scongiurare la crisi della legalità, che è destinata a privare il potere politico della sua legittimità, è, ad avviso di Schmitt, quello di mantenere credibile il principio di giustizia che è a fondamento dell'uguaglianza di *chances* nella conquista del potere politico. Ma se tale uguaglianza è facilmente assicurabile in «tempi

tranquilli e normali» (C. Schmitt, 2015, p. 239), lo stesso non è a dirsi in situazioni anormali e di emergenza. Uno dei corollari del potere statale, infatti, è quello che Schmitt (*ibid.*) definisce «premio super legale al possesso legale del potere legale ed alla conquista della maggioranza», che si aggiunge al potere legislativo. Si tratta, in primo luogo, della possibilità, che ha il detentore del potere legale, di interpretare monopolisticamente concetti per loro natura indeterminati come quelli di «pericolo», «sicurezza ed ordine pubblico», «stato di necessità», «provvedimenti di emergenza», «reati contro lo stato» e via dicendo, senza considerare che tale interpretazione, in casi dubbi, gode della presunzione di legalità. Lo stesso concetto di «uguaglianza di *chances*» che presidia la credibilità della legalità, del resto, è un concetto indeterminato il cui impiego è nelle mani di chi detiene il potere legale, ossia del partito politico di volta in volta dominante:

È quest'ultimo a stabilire da sé quali *chances* d'azione consentire all'avversario politico interno; è sempre lui quindi a decidere dove inizia l'illegalità del concorrente. Ciò non rappresenta evidentemente più libera concorrenza e uguaglianza della *chances* di tutti. (C. Schmitt, 2015, p. 241)

La critica di Schmitt al sistema parlamentare, come si è accennato, è condivisa da Benjamin (2007a, pp.17-18), il quale, nell'evidenziare «decadenza dei parlamenti», ritiene che essa sia essenzialmente dovuta al fatto che essi hanno perso la consapevolezza delle «forze rivoluzionarie a cui devono la loro esistenza» (*ibid.*). In altri termini, i parlamenti hanno perso, nel tempo, il senso della violenza creatrice che rappresentano e, quindi, hanno progressivamente ignorato la presenza latente della violenza in ogni istituto giuridico. E in un simile contesto la differenziazione del diritto dalla violenza di cui si compone è inevitabilmente e costantemente messa a rischio.

In conclusione quindi, il problema non è tanto quello di definire l'«algoritmo della

violenza”, ossia quale sia la violenza giusta e quale invece sia illegittima, ma quello di saper costantemente mantenere la differenza del diritto rispetto alla violenza da cui origina e di cui è allo stesso tempo rimedio. La legge aurea della violenza è, infatti, quella della mimesi, della imitazione e un diritto che si confonde con essa ne è un potente veicolo di riproduzione. Il vero algoritmo, l’unico ottenibile, quindi risiede nella possibilità, che allo stesso tempo è anche una necessità, di mantenere sempre netta e valida questa differenza tra il diritto e l’oggetto che regola.

Compito assai difficile, soprattutto in quei «tempi inquieti», come E. Resta li definisce, attraversati da vicende tragiche, dagli orrori delle guerre che rendono la scommessa sempre più aleatoria, in quanto la differenza su cui ha investito il diritto è terribilmente indebolita. La volontà del diritto di poter regolare la guerra, e di conseguenza anche la decisione del detentore del potere politico, assume gli sfumati connotati dell’illusione: la legge che pretende di regolare il caso, sembra diventare caso essa stessa e «la certezza ricade nella speranza» (E. Resta, 2006, p. 93). Tempi inquieti come quelli che stiamo vivendo.

#### *4. L’eccezione e la regola*

Carl Schmitt nella sua *Teologia Politica* (2015, p.33, ed. or. 1922) afferma che è *sovrano* «colui che decide sullo stato di eccezione». E lo *stato di eccezione* è una condizione in cui lo Stato di diritto con tutte le sue garanzie è sospeso, in virtù di quello che si afferma essere un «diritto di autoconservazione» (Schmitt, 2015, p. 39). In esso rimane sospesa, quindi, anche quella necessaria differenziazione che il diritto deve costantemente mantenere valida rispetto alla violenza da cui origina.

Il caso di eccezione è quello non descritto nell’ordinamento giuridico vigente ed è solo



con riferimento ad esso, sostiene Schmitt, che può essere analizzata la questione della sovranità, ossia il problema di chi sia competente per il caso per cui non è prevista alcuna competenza, che equivale sostanzialmente ad individuare il soggetto titolare di un potere non delimitato. Il sovrano, infatti

decide tanto sul fatto che sussista il caso estremo di emergenza, quanto sul fatto di che cosa si debba fare per superarlo. Egli sta al di fuori dell'ordinamento giuridico normalmente vigente e tuttavia appartiene ad esso perché a lui tocca la competenza di decidere se la costituzione *in toto* possa essere sospesa. (Schmitt, 2015, p. 34)

E' questo, come lo chiama G. Agamben (2005, p. 21) nell'analizzare le riflessioni di Schmitt, il «paradosso della sovranità»: il sovrano, avendo la capacità di sospendere la legge, si pone legalmente fuori dalla legge stessa. Dunque la sovranità segna il principio e la fine, in una parola, il limite dell'ordinamento giuridico.

Nel caso di eccezione i due elementi del concetto di «ordinamento-giuridico» vengono in contrapposizione e trovano una loro autonomia concettuale (Schmitt, 2015, p. 39). Dal punto di vista giuridico, infatti, lo stato di eccezione è qualcosa di diverso dall'anarchia, in esso esiste ancora un ordinamento, seppure non giuridico e ciononostante anche l'eccezione è e resta accessibile alla conoscenza giuridica, poiché permane nell'ambito giuridico. Come pone in rilievo Schmitt, l'eccezione nel momento in cui si sottrae dall'ipotesi generale, mostra un elemento formale specificamente giuridico, quello della decisione. L'eccezione infatti, si verifica solo quando è necessario creare la situazione all'interno della quale le norme giuridiche possono avere efficacia.

Non esiste nessuna norma che sia applicabile ad un caos. Prima deve essere

stabilito l'ordine: solo allora ha un senso l'ordinamento giuridico. Bisogna creare una situazione normale, e sovrano è colui che decide in modo definitivo se questo stato di normalità regna davvero. Ogni diritto è «diritto applicabile ad una situazione». Il sovrano crea e garantisce la situazione come un tutto nella sua totalità. Egli ha il monopolio della decisione ultima. In ciò sta l'essenza della sovranità statale, che quindi propriamente non dev'essere definita come monopolio della sanzione o del potere, ma come monopolio della decisione [...]. Il caso d'eccezione rende palese nel modo più chiaro l'essenza dell'autorità statale. Qui la decisione si distingue dalla norma giuridica, e [...] l'autorità dimostra di non aver bisogno di diritto per creare diritto. (Schmitt, 2015, pp. 39-40)

Nella sua forma archetipa lo stato di eccezione è, dunque, il principio di ogni «*localizzazione giuridica*» (Agamben, 2005, p. 24), in quanto apre lo spazio in cui la fissazione di un certo ordinamento e di un determinato territorio diventa per la prima volta possibile. E il sovrano per mezzo della sua decisione crea e garantisce la situazione di ordine di cui il diritto ha bisogno per la propria vigenza. Ecco perché il sovrano nel frontespizio del *Leviatano* di Hobbes<sup>54</sup> non è raffigurato nella città, ma fuori, al di sopra, di essa e del suo stesso territorio, in una «terra di nessuno» (Agamben, 2015, p.45): perché il sovrano con la sua decisione rende possibili quel territorio, quella città e il loro ordinamento giuridico.

Queste sono le ragioni per cui

L'eccezione è più interessante del caso normale. Quest'ultimo non prova nulla, l'eccezione prova tutto; non solo essa conferma la regola: la regola stessa vive solo dell'eccezione. Nell'eccezione la forza della vita rompe la crosta di una meccanica irrigidita nella ripetizione. (Schmitt, 2015, p. 41)

L'eccezione, spiega Agamben (2005), è un caso singolo che rimane escluso dalla norma

---

54 Si veda *retro*, Cap. I, § 1.

generale, ma che rimane in relazione con essa attraverso la sua sospensione: «*la norma si applica disapplicandosi, ritirandosi da essa*» (Agamben, 2005, p. 22). La situazione che viene creata nell'eccezione, quindi non è né una situazione di fatto, in quanto è creata dalla sospensione della legge, né tanto meno una situazione di diritto anche se rende possibile la vigenza del diritto stesso. La decisione del sovrano sull'eccezione non riguarda una *quaestio facti*, né una *quaestio iuris*, ma la relazione stessa tra il diritto e il fatto. E questo, ad avviso di Agamben (2005, p.31), ha a che fare con la natura più intima e profonda della legge, non si tratta solo dell'irruzione della vita reale nell'astrattezza della legge e nella sua meccanica ripetizione, come apparentemente può suggerire la lettura di Schmitt. Nell'eccezione sovrana si tratta di creare e definire lo spazio in cui l'ordine giuridico-politico può avere origine.

Il sovrano non decide il lecito e l'illecito, ma l'implicazione originaria del vivente nella sfera del diritto [...]. Il diritto ha carattere normativo, è «norma» (nel senso proprio di «squadra») non perché comanda e prescrive, ma in quanto deve innanzitutto creare l'ambito della propria referenza nella vita reale, *normalizzarla*. (Agamben, 2005, p. 31).

Se, come si è analizzato nel paragrafo precedente, il diritto trae origine dalla violenza, allora il sovrano è il punto di indifferenza tra violenza e diritto, il punto, cioè, in cui la violenza diventa diritto e il diritto incorpora la violenza; detto con le parole di Agamben «*il nomos sovrano è il principio che, congiungendo diritto e violenza, li rischia nell'indistinzione*» (2005, p.37). La sovranità si presenta, dunque, come un inglobamento dello stato di natura nella società, come soglia di indifferenziazione tra violenza e legge, tra natura e cultura. E questa indistinzione costituisce la violenza sovrana: il sovrano, come sostiene Hobbes è l'unico a conservare il suo naturale *ius contra omnes*, in lui sopravvive lo stato di natura. In proposito Agamben osserva come

il *nomos*, in quanto sovrano, sia necessariamente connesso sia con lo stato di natura che con lo stato di eccezione. Quest'ultimo infatti non gli è semplicemente esterno, ma è implicato in esso come suo momento fondamentale.

Il nesso localizzazione-ordinamento contiene, cioè, già sempre al suo interno la propria rottura virtuale nella forma di una «sospensione di ogni diritto». Ma ciò che allora appare [...] è, in verità, non lo stato di natura (come stadio anteriore in cui gli uomini ricadrebbero), ma lo stato di eccezione. Stato di natura e stato di eccezione sono soltanto le facce di un unico processo topologico in cui [...] ciò che era presupposto come esterno (lo stato di natura) ricompare ora all'interno (come stato di eccezione), e il potere sovrano è appunto questa impossibilità di discernere esterno ed interno, natura ed eccezione, *physis* e *nomos*. Lo stato di eccezione non è, cioè, tanto una sospensione spaziotemporale, quanto, una figura topologica complessa, in cui non solo l'eccezione e la regola, ma anche lo stato di natura e il diritto, il fuori e il dentro transitano uno nell'altro (Agamben, 2005, p. 43-44).

Il nesso fra localizzazione e ordinamento di cui ci parla Agamben, citando Schmitt (1991, ed. or. 1974), contiene dunque al suo interno una fondamentale ambiguità, una zona non localizzabile d'indifferenza o eccezione che finisce necessariamente con l'agire contro di esso come un «principio di dislocazione infinita» (Agamben, 2005, p. 24).

Lo stato di eccezione costituisce sostanzialmente uno «spazio giuridicamente vuoto» (Agamben, 2003, p. 56). Osservato nella sua veste di «stato di emergenza», in cui il sovrano sospende il diritto vigente, se ne può rintracciare l'archetipo, come suggerisce Agamben, nell'*istitium* del diritto romano. L'*istitium* era proclamato dopo che, in una situazione di pericolo per la Repubblica, il senato, sulla base di un decreto che dichiarava il *tulmultus*, emetteva un *consultum ultimum* con cui chiedeva ai consoli e, se del caso, anche ai pretori, ai tribuni della plebe e ad ogni singolo cittadini (nei casi limite), di prendere qualsiasi misura necessaria per la salvezza dello stato. Il termine

*istitium*, strutturalmente analogo a quello di *solstitium*, significa «arresto», «sospensione», appunto, sospensione del diritto:

Esso implicava [...] una sospensione non semplicemente dell'amministrazione della giustizia, ma del diritto come tale.(Agamben, 2003, p. 56)

Quello che è accaduto e che sta ancora accadendo è che lo spazio giuridicamente vuoto dello stato di eccezione, come struttura politica fondamentale, ha infranto i suoi confini spazio-temporali, è emerso sempre di più in primo piano, finendo con il coincidere con l'ordinamento normale, nel quale tutto diventa possibile. Come efficacemente afferma Benjamin (2007b, p.79.), «la tradizione degli oppressi ci insegna che “lo stato di eccezione” è diventato la regola».

Agamben (2003), in linea con questa interpretazione, mette in evidenza come lo stato di eccezione sia in stretta correlazione con l'insurrezione, la resistenza, la guerra civile, ossia con situazioni di conflitto estremo. Questo ha fatto sì che nel XX secolo si è assistito e si continua ad assistere, a situazioni di emergenza prolungate, quasi permanenti. E' sufficiente pensare che Hitler non appena al potere ha proclamato il *Decreto per la protezione del popolo e dello Stato* che sospendeva la Costituzione di Weimar, facendo sì che, dal punto di vista giuridico, il Terzo Reich possa essere considerato come uno stato di eccezione lungo dodici anni, all'interno del quale il campo di concentramento, retto giuridicamente appunto dalla legge marziale, dallo stato d'assedio, si presenta come uno spazio di eccezione, a cui corrisponde la struttura originaria del *nomos*, in cui il nesso tra localizzazione e ordinamento è spezzato.

Da quel momento in poi si è avuta un'inarrestabile progressione di quella è stata definita una «guerra civile mondiale» (Arendt, 2009c, ed. or. 1961) e lo stato di eccezione si è sempre più frequentemente presentato come il paradigma di governo

dominante nella politica contemporanea, trasformando in maniera radicale il senso della tradizionale distinzione delle forme di costituzione, in quanto si presenta, in questa prospettiva, come una soglia di indeterminazione tra democrazia ed assolutismo.

Per capire quali sono i meccanismi che portano a tale situazione è necessario rifarsi a M. Foucault, alla sua *biopolitica*, ossia alla crescente implicazione della vita naturale dell'uomo nei calcoli del potere. Si può infatti comprendere la rapidità con cui nel secolo scorso le democrazie parlamentari hanno potuto trasformarsi in stati totalitari e gli stessi convertirsi, quasi senza soluzione di continuità, in democrazie parlamentari, solo spiegando come la vita biologica, naturale, la «nuda vita» come la chiama Agamben, mutuando il termine da Benjamin, con i suoi bisogni sia diventata con il tempo un fatto *politicamente* decisivo.

Con l'affermarsi della modernità la vita diventa la posta in gioco nella politica, ogni aspetto della vita dell'uomo, anche quello apparentemente più neutrale, è stato progressivamente politicizzato. La nascita della democrazia moderna, del resto, ha come suo fondamento il *writ* di *Habeas corpus*, che altro non è se non la prima presentazione della nuda vita come soggetto politico. A partire da quel momento, infatti, la legge per la sua vigenza non ha bisogno di un semplice *homo*, ma di un *corpus*. Il corpo, dunque, diventa il «soggetto della politica» (Agamben, 2005, p. 137) e la democrazia moderna rappresenta la rivendicazione di questo corpo:

in questo modo [...] la nascente democrazia europea poneva al centro della sua lotta con l'assolutismo non *bios*, ma *zoé*, la nuda vita nel suo anonimato, presa come tale. (Agamben, 2005, p. 137)

La democrazia moderna, quindi, non elimina la nuda vita, ma la scompone in ogni singolo corpo, facendone la posta in gioco del conflitto politico. E se la legge ha

necessariamente bisogno di un corpo, la democrazia obbliga la legge a prendersi cura di questo corpo (il discorso non è poi così distante dalla nostra situazione attuale, se si pensa che e il corpo di ogni singolo individuo è oggi oggetto di un'ampia regolazione normativa, la disciplina dell'aborto e della fecondazione assistita sono solo alcuni tra gli esempi più rappresentativi<sup>55</sup>).

Anche se se Foucault nella sua analisi non mette in relazione il dato della politicizzazione progressiva della vita biologica dell'individuo con l'ascesa degli stati totalitari, leggendo Agamben (2005) si può ben comprendere come questo processo di trasformazione della politica in «spazio della nuda vita» (p. 132) abbia legittimato e in un certo senso reso necessario il dominio totale.

Sicuramente la contiguità tra democrazia e stati totalitari non ha la forma di un improvviso ribaltamento, ma quella di un progressivo mutamento.

E' come se, a partire da un certo punto, ogni evento politico decisivo avesse sempre una doppia faccia: gli spazi, le libertà e i diritti che gli individui guadagnano nel loro conflitto con i poteri centrali preparano ogni volta simultaneamente, una tacita, ma crescente iscrizione della loro vita nell'ordine statale, offrendo così una nuova e più temibile assise al potere sovrano da cui dovrebbero affrancarsi (Agamben, 2005, p. 133-134).

In altre parole, in un contesto dove la politica si è trasformata in biopolitica, ciò che appare determinante è quale sia la forma di organizzazione più efficace ad assicurare la cura, il controllo e il godimento della nuda vita. Ma se il decidere sulla nuda vita altro non rappresenta, come si è fin qui osservato, che lo stato di eccezione, con l'affermarsi della biopolitica si assiste allora ad un progressivo, allargarsi al di là dei limiti dello stato di eccezione, della decisione sulla vita naturale in cui consisteva la sovranità.

---

55 Interessante in proposito la lettura di T. PITCH, *Corpi e diritti*, in *I diritti fondamentali: differenze culturali, disuguaglianze sociali, differenza sessuale*, Torino, 2004, p. 141-168.

Se, in ogni stato moderno, vi è una linea che segna il punto in cui la decisione sulla morte e la biopolitica può così rovesciarsi in tanatopolitica, questa linea non si presenta più oggi come un confine fisso che divide due zone chiaramente distinte; essa è, piuttosto, una linea in movimento che si sposta in zone via via sempre più ampie della vita sociale, in cui il sovrano entra in simbiosi sempre più intima non solo col giurista, ma anche col medico, con lo scienziato, con l'esperto, col prete. (Agamben, 2005, p. 135)

Auschwitz ieri e Gauntanamo oggi ne sono la conferma.

Il significato biopolitico dello stato di eccezione come struttura originale in cui il diritto include in sé il vivente attraverso la propria sospensione è chiaro nel «*military order*» emanato dal presidente degli Stati Uniti il 13 novembre 2001, che autorizza la «*indefinite detention*<sup>56</sup>» («*detenzione indefinita*») dei non-cittadini sospetti di essere implicati in attività terroristiche.

L'ordine del presidente Bush è stato quello di cancellare radicalmente ogni statuto giuridico degli individui detenuti a Guantanamo, producendo così esseri radicalmente inclassificabili. I talebani catturati in Afghanistan, infatti, non solo non godono dello *status di prigionieri di guerra*, secondo la Convenzione di Ginevra, ma nemmeno quello di imputati di un comune processo secondo le leggi americane. Non sono né prigionieri né accusati, sono soltanto *detenuti*. Sono oggetto di una pura signoria di fatto, di una detenzione non solo indefinita temporalmente, ma anche giuridicamente<sup>57</sup>, in quanto non sottoposta ad alcun controllo giudiziario e di fatto sottratta alla legge. Sono soggetti ad un processo da parte di una «*military commission*», che non è un tribunale militare previsto dal diritto di guerra, ma semplicemente un organo militare il cui processo sostanzialmente ha una funzione consultiva, la decisione ultima è, infatti, presa dal ramo

---

56 Si veda in proposito J. BUTLER, *Detenzione infinita in Vite precarie*, Roma, 2004.

57 Cfr., G. AGAMBEN, 2003, pp. 12-13



esecutivo: i processi di coloro che sono detenuti a tempo indeterminato sono periodicamente esaminati non da corti di giustizia, ma da funzionari. Come afferma Judith Butler,

Ci troviamo davanti ad una vera e propria sospensione del diritto nelle sue forme nazionali ed internazionali. E insieme con la sospensione del diritto emerge un nuovo modo di esercitare la sovranità dello stato, che si realizza al di fuori della legge e attraverso un'evoluzione delle burocrazie amministrative, per cui i funzionari ora non solo decidono chi processare e chi detenere, ma si arrogano il potere inappellabile di giudicare la possibilità di tenere in carcere qualcuno a tempo indeterminato (Butler, 2004, p. 73-74).

Ed è evidente come questo abbia delle notevoli conseguenze politiche e legali. Prima tra tutte la trasformazione del carcere come luogo di detenzione non-legale, immettendolo in uno spazio extra-legale, quello del «campo», mantenuto dal potere extra-giudiziario dello Stato, cioè dal potere esecutivo, dando vita ad una nuova configurazione del potere stesso. A tal proposito Agamben (2005, pp. 185-201) mette in evidenza come la prima apparizione dei campi sia da far risalire alle guerre coloniali<sup>58</sup>, situazioni nelle quali ad un'intera popolazione civile era esteso lo stato di eccezione. I campi, quindi, non nascono, come si sarebbe portati a pensare, da un'evoluzione del diritto carcerario, ma dallo stato di eccezione e dalla legge marziale. La base giuridica dei lager nazisti, del resto, fu la *Schutzhaft* (custodia protettiva), un istituto giuridico di origine prussiana, classificato dai giuristi tedeschi come una misura di polizia preventiva che permetteva di «prendere in custodia» degli individui, indipendentemente da un contegno penalmente rilevante, al solo fine di evitare un pericolo per la sicurezza statale. L'aspetto interessante, efficacemente messo in rilievo da Agamben, è che l'origine

---

58 AGAMBEN (2005, p. 184) specifica che non è certo se la prima apparizione dei campi sia da far risalire ai *campos de concentraciones* creati nel 1896 dagli spagnoli a Cuba, ovvero ai *concentration camps* in cui gli inglesi ammassarono i boeri.

dell'istituto si rinviene in un legge prussiana sulla «protezione della libertà personale», del 1850 e su un'altra del 1851 sullo stato di assedio, che nel 1871 fu estesa a quasi tutta la Germania. Il fondamento giuridico dello *Schutzhaft* era, dunque, lo stato di assedio, lo stato di eccezione a cui corrispondeva la sospensione degli articoli della costituzione tedesca posti a garanzia delle libertà personali<sup>59</sup>. La protezione della libertà personali che è in questione nell'istituto dello *Schutzhaft* è protezione contro la sospensione della legge che caratterizza l'emergenza (Agamben, 2005, p. 188). La novità del regime nazista consiste nell'aver slegato tale istituto dallo stato di eccezione su cui era fondato per farlo vivere nella situazione normale.

*Il campo è lo spazio che si apre quando lo stato di eccezione comincia a diventare la regola. In esso, lo stato di eccezione, che era essenzialmente una sospensione temporale dell'ordinamento sulla base di una situazione fittizia di pericolo, acquista ora un assetto spaziale permanente che, come tale, rimane però costantemente al di fuori dell'ordinamento normale. (Agamben, 2005, p. 188)*

Il campo, in quanto «spazio di eccezione» (Agamben, 2005, p. 189) è una porzione di territorio che viene posto al di fuori dell'ordinamento giuridico, ma non per questo può definirsi uno spazio esterno: ciò che in esso è escluso è incluso proprio attraverso la sua esclusione (*ibid.*). Questo fa sì che nell'ordinamento si cattura lo stato di eccezione stesso: il fatto che lo stato di eccezione sia scientemente deciso implica che esso inaugura un nuovo paradigma giuridico-politico in cui la norma non è più distinguibile dall'eccezione. Nel campo, dunque, lo stato di eccezione, sulla cui possibile decisione si fonda il potere sovrano, viene realizzato *normalmente*; in esso il sovrano non si limita a

---

59 L'art. 48 della Costituzione di Weimar recitava, infatti: «Il presidente del Reich può, quando la sicurezza pubblica e l'ordine siano gravemente disturbati o minacciati, prendere le decisioni necessarie per il ristabilimento della sicurezza pubblica, in caso di bisogno con l'ausilio delle forze armate. A questo scopo può provvisoriamente sospendere i diritti fondamentali contenuti negli artt. 114, 115, 117, 118, 123, 124 e 153»

decidere sulla sussistenza dell'eccezione, ma produce la situazione di fatto come la conseguenza della decisione sull'eccezione. Ciò implica che nel campo la *quaestio iuris*, a cui prima si è fatto riferimento, non è in alcun modo distinguibile dalla *questio facti*

e, in questo senso, ogni domanda sulla legalità o illegalità di ciò che in esso avviene è priva di senso. *Il campo è un ibrido di diritto e di fatto, in cui i due termini sono diventati indiscernibili.* (Agamben, 2005, p. 139)

Il campo rappresenta, quindi, uno spazio in cui è impossibile distinguere tra norma e sua applicazione, tra l'eccezione e la regola. La sua essenza consiste, in ultima analisi, nella «materializzazione dello stato di eccezione» (Agamben, 2005, p. 195), dove la nuda vita e la norma sono in una situazione di indistinzione. In questo senso, la nascita del campo appare come un evento che segna profondamente lo spazio politico della modernità. Essa, infatti, viene in rilievo nel momento in cui il sistema dello stato nazione moderno, che si fondava sul nesso localizzazione-ordinamento, entra in una crisi duratura e lo stato decide di assumere tra i propri compiti la cura della vita biologica della nazione: il campo è il nuovo regolatore dell'iscrizione della vita nell'ordinamento e lo stato di eccezione, che si presentava come la sospensione dell'ordinamento, diventa un nuovo stabile assetto spaziale in cui abita la nuda vita che non può più essere iscritta nell'ordinamento. Scrive Agamben

Lo scollamento crescente fra la nascita (la nuda vita) e lo Stato-nazione è il fatto nuovo del nostro tempo e ciò che chiamiamo *campo* è questo scarto. A un ordinamento senza localizzazione (lo stato di eccezione, in cui la legge è sospesa) corrisponde ora una localizzazione senza ordinamento (il campo, come spazio permanente di eccezione). Il sistema politico non ordina più forme di vita e norme giuridiche in uno spazio determinato, ma contiene al suo interno una *localizzazione dislocante* che lo eccede, in cui ogni forma di vita e ogni norma possono virtualmente essere prese. (Agamben, 2005, pp. 196-197)

Ci troviamo, per tanto, in una forma di campo ogni qualvolta viene creata una struttura in cui la nuda vita, la *zoé* e la norma entrano in uno stadio di indistinzione, a prescindere dal nome che esso assume e dai crimini che all'interno vi sono commessi. Ed è in quest'ottica che va letta l'attuale ricomparsa dei campi di cui quelli per i profughi, che in Europa stanno dilagando a seguito delle nuove ondate migratorie, sono un esempio. Il campo, come acutamente suggerisce Agamben (2005, p.198) è «il nuovo *nomos* biopolitico del pianeta».

Per meglio comprendere quest'aspetto è necessario rifarsi al concetto di *governamentalità* teorizzato da Foucault (2014, ed. or. 1978). Con esso il filosofo francese intende l'insieme costituito di istituzioni, procedure, analisi, calcoli e tattiche che permettono di esercitare quella che consiste in una forma di potere complessa e specifica che ha «per bersaglio» (Foucault, 2014, p. 65) intere popolazioni, per «forma di sapere» (*ibid.*) l'economia politica e per strumenti tecnici i dispositivi di sicurezza. Tale peculiare forma di potere, incentrata sul governo, ha mostrato la sua tendenza a porsi come forma di potere preminente in Occidente. Foucault mette in rilievo come a partire dall'espansione demografica del XVIII secolo, connessa ad un nuovo corso dell'economia caratterizzato dall'abbondanza monetaria, legata all'aumento della produzione agricola, l'arte del governo ha avuto una costante espansione, in quanto si è venuta a creare «l'emergenza del problema della popolazione» (Foucault, 2014, p. 60). In questo contesto la popolazione appare non tanto ciò che, con la sua legittimazione, costituisce la weberiana potenza del sovrano, ma come il fine del governo,

come soggetto di bisogni, di aspirazioni, ma anche come oggetto nelle mani del governo, cosciente di fronte al governo di ciò che vuole e inconsapevole di quel che si fa fare. [...] La popolazione sarà il punto intorno al quale si

organizzerà quella che nei testi del XVI sec. veniva chiamata la pazienza del sovrano, nel senso che la popolazione sarà l'oggetto di cui il governo dovrà tener conto nelle sue osservazioni, nel suo sapere; per arrivare effettivamente a governare in modo razionale e consapevole. (Foucault, 2014, p. 62)

La governamentalità di cui parla Foucault, si sostanzia nel modo in cui il potere politico gestisce e regola popolazioni e beni, si occupa della conservazione dei corpi e li controlla. Opera attraverso politiche e dipartimenti, attraverso istituzioni burocratiche che agiscono a livello diffuso. Utilizza “tattiche”, non leggi, oppure quando si serve di queste ultime lo fa all'interno di un piano più ampio di tattiche per raggiungere un determinato fine politico: è il loro scopo che giustifica l'azione, non un insieme di principi o di funzioni legittimanti. Le azioni governamentali quindi sono principalmente extra-legali senza essere illegali (Butler, 2004).

Per Foucault l'ambito extra-legale della *governamentalità* emerge quando il «problema della sovranità» perde la sua prevalenza nell'ambito del potere, in altre parole opera per rivitalizzare lo stato, quando esso non è più reso vitale dalla sovranità, intesa tradizionalmente come ciò che legittima il governo della legge e garantisce le istanze di rappresentatività del potere statale. La governamentalità, come forma di potere tipicamente tardo-moderna, distinta dalla sovranità, emerge laddove quest'ultima, nel suo senso tradizionale, perde credibilità. La «governamentalizzazione dello Stato» (Foucault, 2014, p. 66), se da un lato ha permesso che le tecniche di governo diventassero la sola posta in gioco della politica, dall'altro è stata il fenomeno che ha permesso allo stato di «sopravvivere» (*ibid.*). Nel momento in cui la sovranità, legata alla legittimità e al governo della legge entra in crisi, essa riemerge nella governamentalità.

Si tratta, quindi, di una forma di potere posteriore, anche se non è escluso che queste due forme possano coesistere in vari modi (in particolar modo in quella forma di potere

che Foucault definisce *disciplina*).

Partendo da queste considerazioni Butler mette in evidenza come la sovranità nelle situazioni di emergenza, in cui lo stato di diritto è sospeso riaffiora nella *governamentalità*.

Lo stato di emergenza riporta l'esercizio del potere da un'insieme di leggi (giuridiche) a un insieme di regole (governamentali), e le regole ripristinano il potere sovrano: regole che non sono vincolanti in virtù di una legge promulgata o di altri modi di legittimazione, ma che sono totalmente discrezionali, persino arbitrarie, manovrate da funzionari che le interpretano unilateralmente e decidono quando e come invocarle (Butler, 2004, p. 85).

La gestione di una popolazione è quindi esterna alla legge e nel momento in cui la sovranità si auto-preserva nello stato di eccezione, diventa essa stessa una tattica della *governamentalità* che viene usata sia nella gestione delle popolazioni, sia per la conservazione dello stato nazionale e per fare entrambe le cose, sospendendo la legittimità. In questa prospettiva la *governamentalità* diventa il luogo in cui la sovranità si ricompone acquistando una nuova forma. E guardando Guantanamo ci si trova di fronte al

Dispiegarsi della sovranità come tattica, una tattica che presenta come scopo la propria efficacia. La sovranità diventa lo strumento di potere attraverso il quale il diritto viene usato tatticamente o sospeso, le popolazioni controllate, imprigionate, regolamentate, ispezionate, interrogate, uniformate nei comportamenti, ritualizzate ed esposte a controlli e norme nella loro vita quotidiana (Butler, 2004, p. 122).

La prigione di Guantanamo dunque è un esempio estremo della *governamentalità*.

Lo scopo della sovranità, secondo la Butler, è diventato quello di continuare ad esercitare e accrescere il proprio potere di esercitare se stessa e nelle attuali circostanze

sembra poter raggiungere questo scopo solo gestendo la popolazione al di fuori del diritto. La sovranità è sì un «insieme di tattiche governamentali», ma finisce per operare all'interno della *governamentalità* stessa. Per di più, in una situazione come quella che si verifica a Guantanamo Bay «gestire una popolazione» si trasforma da un processo attraverso il quale il potere regolativo produce un insieme di soggetti, a un processo di de-soggettivazione, in quanto fa di una parte di popolazione «un insieme di creature al di sotto dell'umano, senza diritti, umanamente irricognoscibili» (Butler, 2004, p. 123). Si assiste, in altri termini, ad una degradazione dell'umano ad animale, un animale rappresentato fuori controllo e che quindi va del tutto privato della sua libertà. Sicuramente alcune di queste persone sono responsabili di azioni violente, ma è altrettanto vero che all'interno del diritto penale ed internazionale esistono altri modi di trattare soggetti che delinquono. Il trattamento che gli Stati Uniti riservano ai detenuti di Guantanamo indica che essi vengono considerati come eccezioni, non come individui: devono necessariamente essere imprigionati affinché non uccidano. Sono quindi considerati unicamente come «brama di uccidere» (Butler, 2004, p. 102) a cui non sono applicabili le leggi nazionali o internazionali, *esseri* che possono essere trattenuti in base ad un semplice sospetto, ad una supposta pericolosità. Se un individuo viene ritenuto pericoloso non è necessario fornire alcuna prova: del prigioniero si può supporre la pericolosità. Supposizioni che, in quanto tali, seguono criteri extra-legali. Lo Stato decide unilateralmente la sua detenzione, sottraendolo così all'autorità della legge nazionale ed internazionale. I prigionieri di Guantanamo sono visti come puri «contenitori di violenza » (Butler, 2004, p. 113) e la loro violenza diventa costitutiva, senza ragione e quasi innata.

Tra le numerose tattiche di cui dispone la *governamentalità*, quindi, vi è anche quella che modella e deforma ciò che viene inteso per «umano», con il rischio di cadere nel

concetto di «vita indegna di essere vissuta» (Agamben, 2005, p. 150-159) , che non è un concetto etico, concernete le aspettative e i legittimi desideri del singolo, ma un concetto politico, in cui è in questione la vita uccidibile e insacrificabile dell'*homo sacer* di cui ci parla Agamben (2005). Se infatti è la sovranità che decide sullo stato di eccezione, ad essa spetta anche il potere di decidere quale vita possa essere uccisa senza che sia commesso omicidio, quale sia quella vita politicamente non rilevante, «sacra» e quindi impunemente eliminata.

La vita, che con le dichiarazioni sui diritti era stata investita del principio di sovranità, diventa essa stessa il luogo di una decisione sovrana. Di una sovranità che opera fuori dal diritto, nell'ambito di uno stato di eccezione temporalmente indefinito. La guerra per gli Stati Uniti sembra, infatti, aver determinato uno stato di emergenza nazionale quasi permanente in cui il diritto sovrano all'autodifesa giustifica l'eliminazione di qualsiasi ricorso al diritto.

Il pericolo, come osserva la Butler, è che Guantanamo diventi un modello di gestione dei così detti terroristi in varie parti del mondo, dando vita di fatto ad un espansione del potere slegato dal diritto, in quanto operante in un costante stato di emergenza che lascia riaffiorare una sovranità violenta. L'attuale condizione dei migranti che dal Medio Oriente e dall'Africa arrivano in Europa, la risposta politica degli stati del Vecchio Continente, inducono a trasporre le riflessioni di Butler su Guantanamo ai vari campi profughi e centri di identificazione temporanea europei: campi in cui «non-persone» (A. Dal Lago, 2005, ed. or. 1999) sono considerate unicamente nella loro nuda vita, ma non nel loro *bíos*; campi dove lo stato di eccezione è la regola; campi in cui la vita è oggetto di una decisione sovrana. Campi che, appunto, sono «il nuovo *nomos* biopolitico del pianeta» (Agamben, 2005, p.198). Non è un caso che uno dei principali campi profughi europei, quello di Calais in Francia, dove attualmente sono letteralmente bloccati i migranti che



cercano di raggiungere il nord Europa, sia denominato la Giungla.

Come, nel riflettere sulla biopolitica, mette in luce R. Esposito,

il corpo che sperimenta sempre più intensa l'indistinzione tra politica e vita non è più quello dell'individuo, né quello, sovrano, delle nazioni, ma quello, contemporaneamente lacerato e unificato, del mondo. (R. Esposito, 2004, p. XV)

Se l'essenza della biopolitica risiede in un insieme di operazioni, tecniche, logiche di governo e regolazione politica delle vite, di decisioni sulla nuda vita e, quindi in uno stato di eccezione allargato al di là dei suoi confini, nell'ordine biopolitico la politica si traduce essenzialmente nell'amministrazione e nell'attribuzione di valori differenziali alle vite: a corpi diversi si attribuiscono valori diversi, con la conseguenza terribile che alcune vite sono considerate «già-morte<sup>60</sup>» (Butler, 2013, p. 20), molto prima della loro morte e per tali ragioni non degne nemmeno del lutto. Vite che certamente saranno piante,

Ma le forme di persistenza e resistenza con cui vengono piante [...] si manifestano all'interno di una sorta di penombra della vita pubblica, facendovi occasionalmente irruzione e contestando gli schemi attraverso cui esse vengono svalutate, tramite l'affermazione del loro valore collettivo. (Butler, 2013, p. 21)

«Vite precarie», come le definisce Butler (2004, 2013), prodotte dallo schema biopolitico che costantemente minaccia di svalutare alcune categorie di persone, privando il loro essere dell'aggettivo umano. E quando entra in discussione il concetto stesso di *umanità* riferito ad alcuni soggetti o popolazioni,

---

60 Cfr. BUTLER, 2004, pp. 39-72

È segno che abbiamo usato uno schema troppo angusto per comprendere l'umano e non abbiamo saputo espandere la nostra concezione dei diritti umani, fino a potervi includere anche coloro i cui valori possono mettere alla prova i limiti dei nostri (Butler, 2004, p. 113).

In tale situazione ad essere paradossalmente escluso, incapace di essere pensato, è il *bíos*, ossia la vita, non nel suo essere corporea sopravvivenza, ma nel suo modo di essere vissuta. Del resto,

Come si può chiedere in che modo vivere una vita nella maniera migliore quando non si ha il potere di guidare la propria vita, quando non si è certi di essere vivi, o quando si combatte per provare la sensazione di essere vivi, ma al tempo stesso si teme questa sensazione, e si teme il dolore derivante dalla propria condizione di vita? (Butler, 2013, pp. 29-30)

Il passo dalla biopolitica alla tanatopolitica è breve, il regime nazista ne è la conferma diretta.

Come si è avuto modo di porre in rilievo, nel nazismo «il trascendentale [...] è la vita, il soggetto è la razza e il lessico è la biologia» (R. Esposito, 2004, p. 117): se è vero che da Hobbes in poi il lessico politico ha utilizzato metafore biologiche, prima tra tutte, come si è visto, quella di «corpo politico», il nazismo ha eliminato ogni forma di mediazione concettuale tra politica e biologia. Come mette bene in evidenza R. Esposito, i politici assunsero quali criteri guida della proprie azioni i processi biologici. La medicina, si è detto, ha svolto un ruolo fondamentale nell'ideologia e nelle pratiche naziste ed in proposito R. Esposito (2004, p. 121 e ss.) avanza la tesi che tra l'attitudine terapeutica del regime nazista e il quadro tanatologico in cui essa si è iscritta non vi fosse contraddizione, ma profonda connessione:

proprio in quanto preoccupati della salute del corpo tedesco, i medici operavano, nel senso specificatamente chirurgico dell'espressione, l'incisione

mortifera della sua carne. [...] È per eseguire la propria missione terapeutica che essi si fecero carnefici di coloro che reputavano inessenziali o nocivi all'incremento della salute pubblica. [...] Concludere che nella visione biomedica del nazismo sia saltato il confine tra guarigione ed assassinio è ancora poco. Bisogna arrivare a concepirli come due versanti di uno stesso progetto che fa dell'uno la condizione necessaria dell'altra (R. Esposito, 2004, p. 121)

Il regime nazista, dunque, ha mostrato alla storia come la trasformazione della nuda vita in oggetto primario della politica, e, quindi, del potere, ha condotto ad un «allargamento progressivo del cerchio della morte» (R. Esposito, 2004, p. 115). Si è così sperimentata un'inedita forma indistinzione tra biopolitica e sovranità, in cui l'uno è diventato il rovescio e, al contempo, il completamento dell'altro. E lo strumento di questo processo di indistinzione è stato il razzismo che nelle pratiche del biopotere ha svolto una doppia funzione: da un lato ha prodotto una separazione biologica tra coloro che dovevano restare in vita e quelli da respingere alla morte; dall'altro, ha stabilito una correlazione tra queste due condizioni, nel senso che è la morte dei primi a consentire una vita agevolata agli altri. Va, inoltre, considerato il fatto che il potere di uccidere fosse distribuito tra varie parti del corpo sociale, con la conseguenza che, come nell'*istitium* romano, ciascuno è stato legittimato ad uccidere ciascun'altro. La morte è diventata, in altre parole, il motore dell'intero meccanismo e ciò ha implicato la necessità di produrla in misura sempre maggiore.

L'analisi svolta induce a concludere che affinché la biopolitica non scivoli nella tanantopolitica appare necessaria, come suggerisce Butler (2004), in primo luogo una cooperazione a livello mondiale che appoggi e ridistribuisca in modo nuovo i diritti che dovrebbero appartenere a qualsiasi essere umano, non solo a quelli di cui arbitrariamente si decide che abbiano una «vita degna di essere vissuta». E questo è

realizzabile solo abbandonando quella *politica della potenza*<sup>61</sup> a cui faceva riferimento Weber. Solo così è possibile capovolgere la deriva mortale della biopolitica e profilare i contorni di quella che R. Esposito (2004, p. XVI) definisce come una «biopolitica affermativa». Una politica non più *sulla* vita, ma *della* vita, dove non è tanto la vita ad essere pensata in funzione della politica, quanto la politica ad essere pensata nella forma della vita. Un passaggio che implica la decostruzione della biopolitica per come finora è stata concepita e che suggerisce di rapportarsi con la stessa non dall'esterno (guardando alle modalità della sua accettazione o del suo rifiuto), ma dall'interno, guardando alla sua possibilità di essere una protezione positiva per la vita, intesa come *bíos*, come modo di essere comunitario, piuttosto che come protezione negativa per la vita, intesa come *zoé*, sopravvivenza corporea.

Se il biodiritto nazista, come sottolinea R. Esposito (2004, pp. 202-203), si è sostanziato in una «miscela esplosiva tra un eccesso di normativismo e un eccesso di naturalismo» e, quindi in una «norma sovrapposta alla natura e una natura presupposta alla norma» (*ibid.*), al suo dispositivo di «normativizzazione della vita» (*ibid.*) è necessario contrapporre un «tentativo di vitalizzazione della norma». E per fare ciò Esposito suggerisce di rifarsi al pensiero di Spinoza<sup>62</sup>, che fa della norma la regola immanente che la vita dà a se stessa per raggiungere il punto massimo della sua espansione: la norma non investe dall'esterno il soggetto, ma ma scaturisce dall'esistenza dello stesso.

Il processo di normativizzazione è, insomma, l'esito mai definitivo del confronto, e anche del conflitto, tra norme individuali che si misurano secondo la differente potenza che le tiene in vita, pur senza mai smarrire la misura della loro relazione reciproca. (R. Esposito, 2004, p. 206)

---

61 Vedi *retro*§1.

62 Il riferimento a B. SPINOZA, *Trattato politico*, Pisa, 2011, ed. or. 1677

La norma giuridica va pensate e costituita all'interno della dinamica della vita: è la vita ad essere la fonte primaria della norma, il soggetto della stessa. E ogni essere vivente deve essere pensato nell'unità della sua vita che non può essere scomposta in parti, alcune delle quali suscettibili di essere annientate in favore di altre.

### CAPITOLO III

## IDENTITÀ

L'analisi della violenza nella prospettiva semantica del *bios* non può non comprendere l'esame del concetto di identità, intimamente connesso quello di ordine e di potere. Uno dei modi attraverso cui si produce l'ordine nel *bíos* é, infatti, l'identità. Il meccanismo dell'identificazione serve a classificare, a stabilire confini che si accompagnano a quelli territoriali. Si tratta, quindi, di una questione che rimanda alla categoria del potere: l'identità ha a che fare con l'idea di appartenenza al gruppo di soggetti che detiene il potere e a quello che ad esso è sottoposto, è strettamente correlata con il concetto di legittimazione. Sono sostanzialmente queste le ragioni per cui l'identità è avvinta alla violenza.

Per vero, l'analisi della violenza in relazione all'identità richiede un mutamento di prospettiva, ossia l'utilizzo di un paradigma teorico di tipo *relazionale*. Se, infatti, nelle categorie di ordine e potere il singolo individuo si disperde nel *bíos*, proprio al fine di porre rimedio al problema della violenza, nell'identità il soggetto torna al centro del discorso e la violenza emerge come impossibilità di riconoscere l'*Altro* con le sue differenze.

Nel corso del tempo le migrazioni e i flussi di comunicazione hanno moltiplicato le occasioni di incontro con la *differenza*, sia sotto la forma di incontro individuale con l'*Altro-da-sé*, sia dal punto di vista collettivo con le diversità di altre culture. E in tale contesto il concetto di *identità* è interpretato come un qualcosa che va scoperto e difeso di fronte al confronto con l'*Altro*. L'incontro sempre più frequente con la differenza culturale ha, infatti, favorito un tipo di violenza dettata dal gioco della costituzione

dell'identità in negativo, attraverso, cioè, la negazione dell'*Altro*, del suo spazio vitale, sociale e culturale. La differenza culturale dell'*Altro*, se da un lato lo trasforma in un nemico da interiorizzare e annientare, dall'altro è anche uno specchio la cui utilità è quella di ribadire e cristallizzare la propria identità (Dal Lago, 1999). Guardato da questa prospettiva l'individuo si trasforma in un soggetto che è parte di una comunità di *simili* che si confronta e si scontra con un'altra comunità di *differenti*. Nella società contemporanea caratterizzata dalla globalizzazione dei flussi informativi, economici e dalle mobilità delle persone la relazione con l'alterità è non solo è inevitabile, ma si dimostra indispensabile a creare il senso del *Noi*.

Sicuramente il problema della violenza preso in considerazione a partire dal tema della relazione con l'*Altro* e della sua differenza non esclude una prospettiva più ampia, che guarda al di là della relazione interpersonale tra soggetti: le identità si esprimono, infatti, in strutture sociali, istituzioni e valori collettivi che, proprio in quanto reputati migliori di altri, sono difesi con la violenza. Quelle che si possono definire “politiche dell'identità”, portano alla costruzione di barriere che separano l'identità del *Noi* e la rappresentazione, il più delle volte demonizzata, dell'*Altro*. In tal senso la proposta politica del multiculturalismo si pone come un'alternativa volta ad impedire che l'incontro con la *differenza* diventi una nuova occasione di produzione della violenza. Un'alternativa che però merita di essere valutata con estrema cautela: le società contemporanee, infatti, che già di fatto sono multiculturali, si trovano in bilico tra la tentazione di creare mondi culturali tra loro separati e il tentativo di elaborare soluzioni organizzative e normative tali da rendere possibile la pacifica convivenza tra la *differenze*. Il vivere in condizioni di multiculturalismo, in altre parole, moltiplica i punti di vista che devono essere riconosciuti e tutelati. E, nonostante il limite ad esso connotato, il diritto, deve svolgere un ruolo determinante nel suo essere farmaco in

grado di arginare la violenza, in particolare i diritti fondamentali, veri e propri strumenti che possono regolare il *bios* globale, andando oltre la questione dell'identificazione e dell'appartenenza ad una determinata comunità.

*1. Sull'identità: lo stato nazione, “la paura dei piccoli numeri” e i “dispositivi immunitari”*

In una nota *Intervista sull'identità* alla domanda su quale sia il ruolo dell'identità nei legami sociali, Bauman (2005, ed. or. 2003) risponde che probabilmente essa è «qualcosa che va inventato piuttosto che scoperto» (p. 139). Secondo la sua lettura l'identità, o meglio il bisogno di poter classificare e di conseguenza di *identificarsi*, è un problema recente, sorto in concomitanza alla nascita dello stato moderno. È da lì che è necessario partire se si vuole comprendere anche l'attuale ruolo che riveste il problema dell'identità che continua a generare violenza.

Il nascente Stato moderno, messo di fronte all'esigenza di creare un ordine che non veniva più automaticamente rigenerato all'interno delle ben radicate e strettamente intrecciate «società di familiarità reciproca», ha posto tale questione a fondamento delle sue nuove ed inusuali rivendicazioni di legittimità (Bauman, 2005, p. 17-18).

Lo stato moderno, infatti, ha tracciato monopolisticamente i confini tra «noi» e «loro», confini che non sono, non possono essere, solo territoriali. Come efficacemente osserva Bauman, l'idea che il semplice fatto di nascere entro un dato territorio significhi automaticamente e inequivocabilmente *appartenenza ad una nazione* è una convenzione laboriosamente costruita: la nazione è un'entità immaginata, totalmente differente da quella che si può definire una società *semplice* di familiarità reciproca, retta da quella



che Durkheim chiamava *solidarietà meccanica*<sup>63</sup>, ossia un luogo in cui le donne e gli uomini pre-moderni si trovavano a vivere naturalmente per la loro vita intera, dalla nascita alla morte.

Lo stato-nazione, come spiega Agamben (1996, p. 25-25) fa della «natività della nascita» il fondamento della propria sovranità; l'idea di *identità nazionale* appare quindi come un elemento dato, una *finzione* che ha svolto un ruolo decisivo tra le formule messe in atto dallo stato moderno per legittimare la propria richiesta di subordinazione completa dei suoi sudditi.

Non fosse stato per il potere dello Stato di definire, classificare, segregare, separare e selezionare, difficilmente l'aggregato di tradizioni locali, dialetti, leggi consuetudinarie e modi di vita, si sarebbe spontaneamente riforgiato in qualcosa di simile alla necessaria unità e coesione, che è il presupposto di una comunità nazionale (Bauman, 2005, p. 20).

La sovrapposizione della comunità nazionale coesa con l'aggregato di sudditi dello Stato ha richiesto un grande sforzo, una vigilanza continua che si è potuta realizzare solo grazie alla coincidenza tra il territorio di residenza e l'indivisa sovranità dello stato che, come si è osservato nel capitolo precedente, consiste nel potere di *esenzione* (Agamben 2005, 2003), la cui ragione di essere è appunto quella di tracciare e sorvegliare i confini tra il *dentro* e il *fuori*, tra *Noi* e *Loro*.

Nel tempo il senso di *appartenenza* di cui necessitava lo stato moderno è stato duramente selettivo al fine di preservare la sua funzione di integrazione/disciplina grazie alla minaccia della pratica dell'*esclusione*.

L'apparenza di naturalezza e la credibilità dell'asserita *appartenenza* è stata il prodotto di lunghe battaglie, così come la sua perpetuazione.

---

63 Vedi *retro* Cap. I, §2

L'Italia, del resto, ne è l'esempio migliore: ad un secolo e mezzo dalla vittoria del Risorgimento a malapena può dirsi un paese con una lingua unica e una piena integrazione degli interessi locali, dove la priorità dell'*identità nazionale* è ancora, come prima dell'unificazione, una questione aperta che suscita vivi contrasti e dibattiti accesi (è sufficiente pensare ai consensi che ha ottenuto e continua ad ottenere un partito come la Lega Nord, nato con lo scopo di ottenere l'indipendenza dal governo di Roma).

Come sostenuto dai maggiori teorici della politica, in maniera particolare da Hannah Arendt (2009b), l'idea di *popolo nazionale* è il tallone d'Achille delle moderne società liberali.

Nello specifico, Arendt mette in luce come lo stato-nazione contenga una logica contraddittoria che trova fondamento nella tensione tra i suoi due elementi costitutivi: lo stato come organizzazione razionale-legale e la nazione che si nutre dell'idea di una comunità sostanziale ed omogenea con riferimento all'*ethos* e all'*ethnos*. Quindi se lo stato, dal punto di vista teorico, è una struttura volta a garantire i diritti di tutti, la nazione, al contrario, si regge sul presupposto di una comunità escludente. Solo coloro che condividono il suolo, il sangue e la lingua di una nazione possono, paradossalmente, pretendere di godere della piena protezione dello stato.

In questo discorso la nascita del concetto di diritti umani svolge un ruolo fondamentale. A tal proposito Arendt (2009b, p. 402-403) spiega come la dichiarazione dei diritti dell'uomo alla fine del XVIII secolo abbia rappresentato una vera e propria svolta nella storia del *bíos*. Essa, infatti, ha sancito per la prima volta che l'uomo e non il precetto divino o gli usi imposti dalla tradizione, sarebbero stati la fonte del diritto. Ma, nello stesso tempo, ha avuto un'altra implicazione:

Essa intendeva essere una garanzia per gli individui che, con l'inizio della nuova epoca, non erano più sicuri della condizione acquistata con la nascita o

dell'eguaglianza di fronte a Dio come cristiani. (Arendt, 2009b, p. 403)

Detto in altri termini, quell'uguaglianza degli uomini di fronte alla divinità e quei diritti che da essa naturalmente derivavano, nella società secolarizzata entra a far parte dell'ordinamento politico ed è garantita, non più da forze spirituali o religiose, ma, appunto dal riconoscimento dei diritti umani.

Perciò, durante il XIX secolo, fu opinione concorde che i diritti umani dovessero essere invocati ogni qualvolta gli individui avevano bisogno di protezione contro la sovranità dello stato e l'arbitrio della società. (Arendt, 2009b, p. 403)

In questo contesto i diritti umani, considerati inalienabili e irriducibili, derivavano la loro validità non da altre leggi, ma dall'uomo stesso che, oltre ad esserne la fonte, ne era il fine ultimo. L'uomo era considerato sostanzialmente l'unico sovrano e la sovranità popolare era proclamata non come accadeva con quella del principe, ossia per grazia di Dio, ma in nome dell'uomo. Ciò rese naturale che gli inalienabili diritti umani trovassero la loro garanzia nel «diritto del popolo all'autogoverno» (*ibid.*). L'uomo, dunque, si era affermato come essere emancipato da qualsivoglia vincolo e la sua dignità non aveva bisogno di un ordine superiore: l'unico ordine a cui fare riferimento era l'essere membro di un popolo. Ed è proprio questa idea di appartenenza al popolo che lega il sorgere dei diritti umani alla questione dell'emancipazione nazionale: solo la sovranità del popolo, o meglio, del proprio popolo sembrava capace di garantire tali diritti. Ecco allora che si comprende il ruolo dello stato-nazione, ossia il suo presentarsi come garante di quei diritti individuali pensati come una continuazione dei diritti di natura e, al contempo, il suo riconoscere questi stessi diritti solo a coloro i quali si trovino in possesso dei requisiti richiesti per l'appartenenza nazionale. Saranno proprio le minoranze etniche e gli apolidi, che sono per così dire il prodotto degli

sconvolgimenti geo-politici che si ebbero tra la fine del XIX secolo e l'inizio XX secolo, a far riaffiorare questo paradosso insito nella costruzione dello stato-nazione. In particolare Arendt mette in rilievo come la disgregazione interna dello stato-nazione comincia a patire dalla fine della prima guerra mondiale, con la contestuale comparsa delle minoranze create dai trattati di pace e con il crescente afflusso di profughi a causa delle rivoluzioni. I trattati di pace, infatti, tentarono di risolvere il problema delle nazionalità nell'Europa orientale e meridionale attraverso la creazione di stati nazionali e la conclusione di trattati sulle minoranze.

Raggruppati i popoli in uno stato, i trattati affidarono il governo ad uno di essi, promosso al rango di «popolo statale», tacitamente presumendo che gli altri importanti (come gli slovacchi in Cecoslovacchia, i croati e gli sloveni in Jugoslavia) avessero una parte adeguata nell'amministrazione del paese, il che naturalmente non fu. Altrettanto arbitrariamente formarono poi col resto un terzo gruppo di nazionalità definite «minoranze», aggiungendo così alle molte gravose incombenze dei nuovi stati la briga di osservare speciali norme per parte della popolazione. (Arendt, 2009b, p. 376)

In un simile contesto era inevitabile che i popoli che avevano ottenuto la sovranità nazionale si trovassero ad interpretare il ruolo degli oppressori e che i gruppi che di tale privilegio non avevano goduto si trovassero frustrati, animati da ostilità nei confronti di un governo a loro imposto e convinti del fatto che la libertà non fosse possibile senza autodeterminazione e sovranità nazionale, senza la quale erano defraudati dei diritti umani (Arendt, 2009b, p. 379).

I trattati sulle minoranze che seguirono il primo conflitto mondiale rivestono, nel discorso sul rapporto tra violenza, *bíos* e identità, un ruolo di fondamentale importanza. Essi, infatti, si caratterizzavano in primo luogo per essere garantiti da un organismo internazionale, la Lega delle Nazioni, dato questo che ha sostanzialmente implicato il

riconoscimento delle minoranza come «istituzione permanente» (Arendt, 2009b, p. 382) composta da milioni di persone che vivevano costantemente al di fuori della normale protezione giuridica che lo stato accorda ai suoi membri e che necessitavano per il riconoscimento dei loro elementari diritti di una garanzia ulteriore fornita da un organismo esterno allo stato stesso. I trattati sulle minoranze, dunque,

dicevano a chiare lettere quel che fino ad allora era stato implicito nel sistema degli stati nazionali, cioè che soltanto l'appartenenza alla nazione dominante dava veramente diritto alla cittadinanza e alla protezione giuridica, che i gruppi allogeni dovevano accontentarsi delle leggi eccezionali finché non erano completamente assimilati e non avevano fatto dimenticare la loro origine etnica. (Arendt, 2009b, p. 382)

Si ammetteva così che la legge di uno stato non potesse essere estesa a persone che non potevano essere assimilate, perché fortemente legate ad una diversa nazionalità. E ciò testimonia la compiuta trasformazione dello stato da strumento giuridico a strumento nazionale. Scrive Arendt

«la nazione aveva conquistato lo stato», gli interessi nazionali avevano preso il sopravvento sul diritto molto prima che Hitler potesse proclamare: «Diritto è quel che giova al popolo tedesco». (Arendt, 2009b, p. 383)

L'evoluzione, o forse sarebbe meglio dire l'involuzione, dello stato-nazione sicuramente era già insita nella sua nascita, la cui struttura si basava, come si è visto, sull'autorità della legge volta ad impedire un potere arbitrario e dispotico. Dal momento in cui il precario equilibrio tra stato e nazione ha cominciato ad infrangersi, ossia da quando si è incrinato il rapporto tra interesse nazionale e istituzioni giuridiche, è iniziata quella che Arendt efficacemente denomina «disintegrazione dello stato nazionale» (ibid.).

L'esistenza di un vero e proprio stato nazionale non può essere predicata laddove è infranto il principio di eguaglianza di tutti di fronte alla legge. Senza l'eguaglianza dinanzi alle leggi impersonali, destinata a soppiantare l'irrazionalità degli ordinamenti premoderni, lo stato nazione, infatti,

si dissolve in una massa di privilegiati e di diseredati. Le leggi che non sono uguali per tutti danno luogo a privilegi, qualcosa che contrasta con la stessa natura dello stato nazionale. (Arendt, 2009b, p. 402)

Ciò è ancora più evidente se si guarda al fenomeno dell'apolidicità che, ad avviso di Arendt, è il fenomeno di massa più moderno e più caratteristico della società contemporanea: a partire dalla fine della prima guerra mondiale, infatti, ogni avvenimento politico, guerra o rivoluzione ha regolarmente aggiunto un nuovo gruppo a quelli (le minoranze) che già vivevano nell'eccezione alla legge. Si tratta di soggetti costretti da vicende rivoluzionarie a lasciare il loro paese d'origine di cui perdono la cittadinanza. Già dall'inizio della loro comparsa sulla scena dell'Europa delle nazioni fu chiaro il problema della loro gestione. Le soluzioni che si prospettarono furono il rimpatrio e la naturalizzazione, entrambe impraticabili. Per ciò che attiene alla prima, ci si rese subito conto della difficoltà di trovare paesi disposti ad accogliere queste persone. Ecco perché tutte le discussioni sul problema dei profughi, come nota Arendt (2009b, p. 394), ruotano intorno ad un fondamentale interrogativo, ossia quello di come si possa rendere nuovamente esiliabile un profugo:

L'unico surrogato pratico del territorio di cui è privo sono sempre stati i campi di internamento. Già negli anni trenta questa era l'unica patria che il mondo aveva da offrire all'apolide. (Arendt, 2009b, p. 394)

Analogamente, la naturalizzazione si è rivelata impraticabile sin da subito, dato l'enorme numero di persone che avrebbe dovuto interessare: un'operazione che, anche dal punto di vista amministrativo, nessun apparato statale europeo era in grado di fronteggiare.

La storia degli apolidi del primo dopoguerra, in ultima analisi, rende evidente come un enorme numero di individui possa perdere non tanto specifici diritti, quanto una comunità disposta e capace di garantire qualsiasi diritto (Arendt, 2009b, p. 412). E la perdita della comunità politica esclude l'individuo dall'umanità. Ecco allora che i diritti umani in questo contesto si rivelano per il loro essere finzione e astrazione. Se «il diritto ad avere diritti» (Arendt, 2009b, p. 413) dovrebbe essere garantito dall'umanità stessa, l'esperienza ha mostrato che, in realtà, la perdita dei diritti nazionali porta con sé la perdita dei diritti umani. In questo senso, dunque, può dirsi che

La concezione dei diritti umani è naufragata nel momento in cui sono comparsi individui che avevano perso tutte le qualità e relazioni specifiche, tranne la loro qualità umana. Il mondo non ha trovato nulla di sacro nell'astratta nudità dell'essere-uomo. (Arendt, 2009b, p. 415)

Gli individui che sono costretti a vivere al di fuori di ogni comunità sono confinati nella loro dimensione naturale e appaiono unicamente nella loro diversità. Una diversità che è lì costantemente a rimarcare la limitazione dell'attività e dell'organizzazione umana e quindi il limite intrinseco all'idea di eguaglianza su cui si fonda la vita e l'organizzazione politica dell'uomo. Un'idea che è essa stessa il risultato dell'ordine che hanno deciso di darsi gli uomini, è il frutto della loro stessa organizzazione, nella misura in cui questa si fa guidare dal principio di giustizia:

Non si nasce eguali; si diventa eguali come membri di un gruppo in virtù della

decisione di garantirsi reciprocamente eguali diritti. (Arendt, 2009b, p. 417)

Questo, ad avviso di Arendt, spiega perché le comunità politiche evolute (le antiche città-stato, così come i moderni stati-nazione), insistono sull'omogeneità etnica: solo così è possibile eliminare, per quanto è possibile, le sempre presenti differenze naturali che suscitano odio, diffidenza e discriminazione. La diversità e l'individualità sono quelle sfere in cui l'uomo non può agire e trasformare e in cui, quindi, ha la tendenza a distruggere. L'esistenza, di un'ampia categoria di persone escluse dalla comunità, estranee alla logica dell'eguaglianza, racchiude in sé, secondo Arendt, un duplice pericolo. In primo luogo, tali persone rappresentano un «invito all'omicidio» (Arendt, 2009b, p. 418), posto che l'uccisione di uomini esclusi da ogni rapporto di natura giuridica, sociale e politica, può logicamente rimanere priva di conseguenze. Ma soprattutto il numero crescente di persone che non hanno diritto ad avere diritti minaccia la «decomposizione interna» (Arendt, 2009b, p. . 419) del mondo politico, costringendo «milioni di persone a vivere in condizioni che, malgrado, le apparenze, sono quelle delle tribù selvagge» (*ibid.*)

L'analisi di Arendt mette in luce come la visione di Weber, secondo cui con l'avvento della modernità le forme sociali del passato caratterizzate dall'intimità sarebbero svanite per lasciare il posto ad ordinamenti burocratico-legali rigidamente strutturati, sottoposti ad un costante incremento delle attività normalizzate e, quindi, della prevedibilità, male si accorda con il nuovo tipo di incertezza e l'intensificarsi a livello planetario di violenza che ha accompagnato negli anni la storia dello stato-nazione. E l'avvento della globalizzazione ha amplificato tale fenomeno.

I principi e le pratiche del moderno stato nazionale, quali l'idea di un territorio sovrano e certo, di una popolazione contenibile e quantificabile e il desiderio di categorie di appartenenza stabili e trasparenti, nell'epoca della globalizzazione sono stati, infatti, del



tutto messi in discussione. Come afferma Bauman

Globalizzazione significa che lo Stato non ha più il potere o la volontà per mantenere inespugnabile il suo matrimonio con la società (Bauman, 2005, p.29).

Il significato di cittadinanza è stato in buona parte svuotato dei suoi reali o presunti contenuti con il progressivo smantellamento delle istituzioni gestite o autorizzate dallo stato; istituzioni sulle quali lo stesso fondava la sua credibilità. Le ragioni principali per cui le identità dovevano possedere contorni chiari e privi di ambiguità (come quelli che può garantire la sovranità di uno stato sul proprio territorio) si sono dissolte, hanno perso, il loro «potere di seduzione» (Bauman, 2005, p. 31).

I diritti economici sono ormai fuori dal controllo dello Stato, i diritti politici che gli Stati possono offrire sono strettamente limitati e compressi all'interno di quello che Pierre Bourdieu ha definito *pensiero unico* del neoliberismo e del libero mercato senza regola, mentre i diritti sociali vengono rimpiazzati uno per uno dal dovere individuale di provvedere a se stessi ed essere sempre un passo avanti agli altri (Bauman, 2005, p. 30)<sup>64</sup>.

Non più controllate, protette e rinvigorite da istituzioni che dovrebbero essere monopolistiche, le gerarchie di identità solide e durevoli sono non solo poco ricercate, ma anche difficili da costruire.

L'identità [...], quella particolarità che distingue il sé dal non-io e il “noi” dal “loro”, non viene più “data” dalla struttura prestabilita dal mondo, né decretata dall'alto. Bisogna costruirla e ricostruirla sempre daccapo da tutte e due le parti del confine nello stesso tempo, poiché nessuna può vantare una o anche solo un'evidenza maggiore dell'altra.(Bauman, 2007, p. 31, ed. or. 1997)

---

<sup>64</sup> Riguardo al dovere individuale di provvedere a se stessi è interessante la lettura di T. PTCH , *La società della prevenzione*, Roma 2006.

In breve, con la globalizzazione lo stato-nazione cessa interpretare il ruolo di depositario della fiducia del popolo. E la messa al bando della fiducia dal luogo dove ha risieduto per la maggior parte della storia moderna genera incertezza. In un mondo di flussi globali di ricchezza e potere la ricerca dell'identità è diventata l'unica fonte di significato. Detto in altri termini, La «voglia di identità nasce dal desiderio di sicurezza, esso stesso un sentimento ambiguo» (Bauman, 2003, p. 31)

Come osserva A. Appadurai (2005) nella sua analisi dei rapporti tra globalizzazione e violenza, sicuramente nel corso della storia dell'umanità la linea di demarcazione tra *noi* e *loro* è sempre stata sfumata e confusa, soprattutto nel caso di vasti territori e grandi numeri, ma la globalizzazione ha esasperato questa incertezza e la perdita da parte di un crescente numero di nazioni dell'illusione della sovranità economica nazionale, ha provocato un nuovo impulso alla purificazione culturale.

Le frontiere finanziarie permeabili, le identità mobili e le tecnologie rapide di transazione e comunicazione, producono una serie di dibattiti, dentro e attraverso i confini nazionali, che costituiscono un nuovo potenziale di violenza.

La violenza su larga scala, quindi, non è la semplice contrapposizione tra identità diverse, ma diventa essa stessa uno dei modi attraverso cui viene prodotta l'«illusione di identità univocamente definitive ed emotivamente coinvolgenti» (Appadurai, 2005, p. 12), per attenuare le incertezze che i flussi globali producono continuamente.

Come mette in evidenza Appadurai, valutate in questa prospettiva le varie forme di fondamentalismo religioso e culturale possono essere considerati come tentativi di produrre nuovi livelli di certezza, di cui prima non si sentiva l'esigenza, su temi quali l'identità sociale, la dignità, la sopravvivenza. In particolar modo, la violenza, soprattutto quella spettacolare, diventa un modo per produrre quella che l'antropologo indiano definisce «adesione totale» (Appadurai, 2005, p. 12) quando le ragioni

dell'incertezza sociale si aggiungono ad altre paure sulla crescita dell'ineguaglianza o sulla perdita della sovranità nazionale, a minacce alla sicurezza nazionale, alla vita stessa. Come ha acutamente sottolineato il giornalista de "The New Yorker" Philip Gourevitch (1998, p. 95) a proposito del massacro dei *tutsi* da parte degli *huto* avvenuto in Ruanda all'inizio degli anni Novanta, «il genocidio, dopo tutto, è una pratica di costituzione della comunità».

L'aumento della macro-violenza intrastatale rispetto a quella interstatale, a cui si è assistito negli ultimi due decenni, ne sono la testimonianza maggiore.

In linea con quanto sostenuto da H. Arendt, Appadurai fonda le sue riflessioni sul dato che l'idea di stato nazionale nasconde un concetto essenziale quanto pericoloso: quello di *ethnos* nazionale. Dove per *ethnos* si deve intendere quella forma identitaria che pretende di stabilire in modo "naturale" il criterio che legittima per alcuni soggetti la priorità d'accesso alla fruizione e gestione delle risorse e della cosa pubblica (P. Vereni, 2005). Secondo questa lettura, quindi, qualsiasi forma di appartenenza collettiva organizzata secondo i principi del moderno stato nazionale, anche la più "civile", produce, o nei casi più estremi vi si basa direttamente, un nucleo etnicista che pretende di essere il legittimo proprietario e rappresentante della nazione. Numericamente parlando, la *maggioranza*.

In proposito è necessario considerare *maggioranze* e *minoranze* sono il prodotto del mondo moderno, delle statistiche, dei censimenti e di tutti quegli strumenti statali/burocratici creati a partire dal XVII secolo. Sono la conseguenza diretta di quel processo storico che ha reso possibile la sedimentazione dell'idea di *numero*, *rappresentanza* e *diritto di voto* in tutte quelle aree del pianeta che in un modo o nell'altro sono state influenzate dalla rivoluzioni democratiche del XVIII secolo (quindi anche nelle zone così dette coloniali). *Maggioranze* e *minoranze* sono categorie sociali e

demografiche recenti. Ma ciò che più interessa sottolineare in questa sede è che

L'idea di maggioranza non precede né è indipendente da quella di minoranza, soprattutto nelle elaborazioni discorsive della politica moderna. [...] In realtà le maggioranze hanno bisogno delle minoranze per poter esistere in quanto tali, anche più di quanto non sia vero il contrario (Appadurai, 2005, p. 138).

Quella che si può definire “pregiudiziale etnicista”, oltre a produrre *minoranze*, porta con sé «*ansia da incompletezza*» (Appadurai, 2005, p. 140). *Incompletezza* che non riguarda tanto il controllo, la sovranità in senso effettivo, quanto piuttosto la *purezza* e la sua relazione con l'identità: il gruppo maggioritario reagisce con rabbia nel momento in cui riconosce che tra essere *maggioranza* e essere la *pienezza etnica* c'è un minimo scarto. La *minoranza interna* quindi viene osteggiata in quanto incarna lo scarto che separa la maggioranza dalla *purezza totale*. Quanto più è piccola, tanto più la *minoranza* è nemica, perché minore è la distanza dalla perfezione nazionale. E' quella che Appadurai (2005, p. 137) definisce in una espressione «paura dei piccoli numeri».

Paura che genera «identità predatrici» (Appadurai, 2005, p. 141), identità, cioè, che si attivano come istanze purificatrici pretendendo la cancellazione totale e violenta dell'*Altro*. Le «identità predatrici» quindi sorgono in contesti in cui l'idea di nazione è ridotta al principio di singolarità etnica, così che persino l'esistenza della più piccola minoranza all'interno dei confini nazionali rappresenta una macchia per la purezza nazionale.

L'esempio decisamente più rappresentativo del XX secolo, ma non l'unico (il riferimento è agli altri casi di sterminio delle minoranze interne più recenti come il Ruanda e il Kosovo), di questo sentimento di purezza frustrata è quello della “germanicità” mobilitata come identità predatrice da parte dei nazisti nei confronti degli ebrei e non solo. Nel momento in cui il progetto della “germanicità” venne definito in

termini di etnoraziali, dando spazio quindi alla logica della *purezza*, una serie di minoranze (omosessuali, malati, disabili ecc..) divennero, infatti, bersaglio della rabbia suscitata dalla *purezza incompleta*.

Il progetto di genocidio nazista, come si è già avuto modo di osservare, è caratterizzato da due aspetti contrastanti quali la dimensione tecnologica e l'inserimento della "Soluzione finale" all'interno del sistema burocratico (quella che efficacemente Arendt definisce «banalità del male») da un lato, e le forti umiliazioni, i terribili abusi e le violenze inflitte dai soldati tedeschi, dall'altro. Una delle interpretazioni che può essere data a questa contraddizione prodotta dalle «identità predatrici» è quella, come si è visto, secondo la quale la disumanizzazione della popolazione perseguitata, la sua interpretazione come appendice parassita del corpo nazionale, creando la distanza tra vittima e carnefice, facilita lo sterminio. Secondo la lettura di Appadurai, le umiliazioni che si uniscono alla violenza etnocida su larga scala sono, invece, la conseguenza diretta dell'«ansia da incompletezza», della frustrazione provocata dalla minoranza che rievoca la ristrettezza dello scarto che separa dalla totalità della nazione.

Se tutti i maggioritarismi sono strettamente collegati alla concezione dell'*ethnos* nazionale unico che aspira naturalmente alla completezza, come fin qui descritto, il nodo gordiano è quello di capire quali sono le condizioni in base alle quali i maggioritarismi liberali si trasformano in regimi illiberali potenzialmente genocidi.

L'indagine di Appadurai si articola sull'ipotesi che

Il pensiero liberale soffre di una sostanziale ambiguità riguardo la legittimità delle collettività come soggetti politici e di conseguenza sia sempre incline ad essere manipolato con argomenti di natura qualitativa che si travestono da considerazioni di tipo quantitativo (Appadurai, 2005, p. 146).

Se si osservano, poi, gli aspetti storici per cui una *purezza incompleta* assume la veste di

minaccia di genocidio é necessario considerare i denominatori comuni storici di tale trasformazione, quali la presa del potere statale dei partiti o altri gruppi che hanno posto alla loro base ideologie nazionaliste connotate in senso razziale, la disponibilità di tecniche e strumenti di rilevazioni statistiche che hanno facilitato la delimitazione delle comunità enumerate come paradigma dell'idea di "comunità", la percezione dell'inadeguatezza dei confini territoriali nazionali rispetto alla disposizione della popolazione mondiale (migranti, stranieri, rifugiati, ecc), riuscite campagne politiche sul rischio di estinzione a causa delle minoranze che "traggono vantaggi" dall'apparato della politica liberaldemocratica.

L'esempio del genocidio nazista è certamente eccezionale per le sue dimensioni e per la sua burocratica coerenza, ma se lo si osserva come ideologia del maggioritarismo diventato «predatore» testimonia come il liberalismo non è immune dalle condizioni che provocano genocidi di stampo, appunto, maggioritario. L'attivazione di quel sentimento di *appartenenza* ad un «noi» nella sua variante più estrema, quella propria delle «identità predatrici», dipende quindi dalla tensione tra due idee: quella della *totalità del demos nazionale*, che Appadurai, (2005, p. 146) definisce «sacra», e quella statistica di *maggioranza*.

Il maggioritarismo prospera lì dove le maggioranze si lasciano conquistare dalla fantasia delirante della purezza nazionale, in quella zona dove la quantità incontra – senza definirla completamente- la qualità. Questo punto rivela un'ulteriore dimensione del problema dei piccoli numeri, che possiamo definire come il legame tra numero, quantità e voce politica (Appadurai, 2005, p. 147).

Nella teoria sociale liberale i numeri hanno da sempre svolto una funzione ambivalente e attualmente il rapporto tra numeri e categorie costituisce il punto focale della maggior parte dei contrasti tra tale approccio teorico e norme democratiche. Come mette in

evidenza Appadurai, il numero fondamentale per il pensiero liberale è il numero *uno*: la collettività non è altro che un agglomerato di individui, una somma di *uno*, un'aggregazione di attori singoli con interessi specifici che cercano di trovare una soluzione al fatto che sono obbligati ad interagire tra loro. In quest'ottica l'aspetto critico della democrazia è rappresentato dall'eventualità che essa possa favorire la legittimità politica dei grandi numeri associata all'idea di "massa" che ha perduto quella razionalità insita nell'individuo. Secondo il pensiero liberale le masse sono la base ideologica e il prodotto dei regimi totalitari, in quanto composte da non-individui (individui cioè che hanno perso la loro capacità intellettuale di perseguire i propri interessi razionali) e coordinate da forze esterne (un dittatore o uno stato), non prodotte dall'interazione decisionale degli individui. Coerentemente con quanto fin qui osservato si potrebbe essere portati a pensare che il pensiero liberale sia caratterizzato dalla paura dei grandi numeri, ma alla luce di un'analisi più approfondita si può comprendere come in realtà siano i «piccoli numeri» quelli più temuti. E per spiegare questo fenomeno Appadurai ricorre alla distinzione tra *minoranza procedurale* e *minoranza sostanziale*. Mette, cioè, in rilievo come il valore positivo attribuito in prima battuta alla minoranza dal pensiero liberale sia essenzialmente di tipo procedurale, ossia relativo al *diritto al dissenso* proprio del dibattito razionale. Tale diritto rappresenta il valore più generale della libertà di opinione e di parola, la libertà di poter esprimere opinioni dissenzienti su questioni di rilevanza pubblica senza il rischio di alcun tipo di ritorsione. La pratica della redazione della *dissenting opinion* (opinione dissenziente) nelle sentenze della Corte Suprema degli Stati Uniti, ma soprattutto il rilievo che ad essa viene dato, ne è l'esempio più emblematico. Nel momento in cui il pensiero liberale si lega con la democrazia elettorale e con procedure legislative di tipo deliberativo, l'idea di minoranza acquisisce un'importante valenza. Ma è una valenza procedurale attribuita a

causa e in ragione di un'opinione, che dipende quindi dall'idea di *dissenso*, non da quella di *differenza*. Le minoranze oggetto di attenzione, dunque, non sono né culturali né sociali, ma sono temporanee, *procedurali* appunto.

Le minoranze culturali, quelle cioè che Appadurai definisce *sostanziali*, sono, al contrario, permanenti, sono cioè quelle che si sono trasformate in sociali, che non si limitano più ad essere solo dissensi sul piano procedurale. Come si è avuto di porre in rilievo, nella storia del diritto occidentale moderno le minoranze hanno raggiunto la propria connotazione liberale sostanzialmente dopo la nascita delle Nazioni Unite e successivamente alle varie conferenze e dichiarazioni sui diritti umani che hanno svolto il ruolo da protagoniste nella seconda metà del XX secolo. Fino alla Dichiarazione del 1948 l'universalità dei diritti umani è parziale, per usare le parole di Ferrajoli (1992, p. 39) è «viziata dal suo stampo statalistico», e quindi è caratterizzata da meccanismi di esclusione nei riguardi dei non cittadini. Come sostiene Tamar Pitch (2004, p. 35) la dichiarazione del 1948 e i Patti del 1966 aprono una nuova epoca: i diritti fondamentali diventano “positivi”, ossia non più fonti di legittimazione, ma di delegittimazione degli ordinamenti statuali. È a partire da questo momento, ossia da quando i diritti umani diventano la principale moneta di scambio negli accordi internazionali sui diritti fondamentali del genere umano, che le minoranze sociali e sostanziali sono divenute oggetto di grande attenzione dal punto di vista costituzionale e politico in molte democrazie del mondo. I diritti delle minoranze considerati alla luce dei diritti umani hanno costituito la base delle principali lotte giuridiche e costituzionali riguardo temi quali la cittadinanza, la giustizia, la partecipazione politica e l'uguaglianza (Appadurai 2005). Tale processo per cui le minoranze divengono universalmente portatrici di diritti ha trasferito il valore normativo delle *minoranze procedurali* di tipo temporaneo alle *minoranze sostanziali*, collettività sociali e culturali permanenti. Questa trasformazione



dell'intento liberale di proteggere le opinioni dissenzienti delle *minoranze procedurali* in diritti di *minoranze permanenti e sostanziali* è per Appadurai una delle principali ragioni della profonda ambivalenza nei confronti delle minoranze che si evidenzia anche attualmente nelle più diverse democrazie. Come si avrà modo di notare in seguito, gli accesi dibattiti sul multuculturalismo hanno come caratteristica principale l'attenzione per i diritti delle minoranze culturali in rapporto agli stati nazionali. Attenzione che nasconde sempre una posizione di conflitto quando tali diritti si rapportano ai temi dell'*appartenenza* e della *cittadinanza* in senso nazionale. E nella maggior parte dei casi questi conflitti sono strettamente collegati con l'emergere di identità etniche «predatrici» che si sforzano di coinvolgere le maggioranze in progetti di pulizia etnica. A partire dagli ultimi due decenni del XX secolo ostilità di questo tipo sono notevolmente aumentate in quanto numerosi stati nazionali hanno dovuto far fronte ad una duplice pressione: quella di *aprire* i mercati agli investimenti, beni ed immagini provenienti dall'esterno e quella di *gestire* la capacità delle minoranze culturali interne di usare il linguaggio globalizzato dei diritti umani per sostenere le loro richieste di rispetto e riconoscimento culturale. Questa duplice pressione è responsabile in molti paesi diversi tra loro della crescita di razzismi maggioritari, in quanto ha provocato una percezione incerta e critica dei confini nazionali, della sovranità e della purezza dell'*ethnos* nazionale.

La logica della globalizzazione si fonda essenzialmente su di un compromesso sistematico che limita la sovranità economica nazionale e proprio questo compromesso spinge gli stati a legittimare la loro posizione presentandosi come garanti degli interessi di un *popolo* definito e delimitato in senso territoriale. In questo contesto le *minoranze* diventano il luogo privilegiato su cui molti stati possono riversare i loro timori di essere marginali in un mondo costituito da pochi mega-stati, da flussi economici incontrollati e

da sovranità messe in pericolo. In altri termini, le minoranze sono metafore del tradimento del progetto nazionale classico, tradimento che origina dall'incapacità dello stato nazionale di mantenere la sua promessa di essere garante della sovranità nazionale. Ed è questo tradimento la causa dell'impulso mondiale di espellere o eliminare le minoranze. Un'espulsione che, nella lettura di R. Esposito (2008, p. 125-134), si traduce in un vero e proprio «dispositivo immunitario», in quanto mette in salvo dai rischi a cui è esposta l'intera comunità. A tal proposito l'Autore mette in evidenza come il termine immunità (*immunitas*, nella sua formulazione latina) sia del tutto antitetico a quello di comunità (*communitas*). Certo, entrambi i vocaboli derivano da *munus*, che indica il “dono”, “obbligo”, “ufficio”, ma l'uno (*communitas*) in senso positivo, l'altro (*immunitas*) in senso negativo: se i membri della comunità sono caratterizzati da quest'obbligo donativo, dalla legge della cura nei confronti dell'altro, l'immunità implica l'esenzione, la deroga a tali obblighi. R. Esposito mette efficacemente in luce come il dispositivo immunitario, l'esigenza di esenzione e protezione che esso evoca, originariamente appannaggio dell'ambito medico chirurgico, sia andato progressivamente estendendosi a tutti i settori nevralgici del *bíos*, diventando «il punto di coagulo, reale e simbolico, dell'esperienza contemporanea» (R. Esposito, 2008, p. 127). E la centralità che sta assumendo la questione immunitaria è testimoniata dal fatto che il crescente flusso immigratorio a cui si assiste oggi è considerato uno dei pericoli maggiori per le nostre società:

Dovunque stanno sorgendo nuove transenne, nuovi posti di blocco, nuove linee di separazione rispetto a qualcosa che minaccia, o almeno pare minacciare la nostra identità biologica, sociale, ambientale. [...] Il contatto, la relazione, l'essere in comune appare immediatamente schiacciato sul rischio della contaminazione. (R. Esposito, 2008, p. 127)

Ogni società ha sperimentato preoccupazioni autoprotettive, ma nel nostro tempo questa esigenza di immunizzazione preventiva ha raggiunto l'apice, osserva R. Esposito, proprio in virtù della globalizzazione, di cui rappresenta una contro-spinta:

Quanto più il “sé” tende a farsi “globale”, quanto più si sforza di includere ciò che si situa al suo esterno, quanto più cerca di introiettare ogni forma di negatività, tanto più ne riproduce. (R. Esposito, 2008, p. 128)

L'idea che l'immunità sia necessaria alla protezione della vita di una comunità, se diventa preponderante, se si risolve nella coincidenza con il *bíos*, finisce, infatti, per negare la vita stessa: ciò che salvaguarda il corpo individuale e collettivo, osserva R. Esposito, ne impedisce lo sviluppo.

La «paura dei piccoli numeri», così come la spinta all'immunizzazione, sono dunque, legate intimamente alle tensioni che le forze della globalizzazione inducono nella teoria sociale liberale e nelle sue istituzioni. Ciò che occorre mantenere costantemente presente è che in quelle specifiche società liberali in cui l'idea di minoranza ha ottenuto in qualche misura un valore politico condiviso (che influenza tutti, piccoli e grandi numeri), l'«*ansia da incompletezza*» che suscitano i piccoli numeri e l'immunizzazione come forma del *bíos* si possono trasformare in furia genocida.

## *2. Noi e gli altri: il corpo sa tutto*

L'analisi svolta sulle riflessioni di Appadurai circa il rapporto tra maggioranze, minoranze e violenza, ha messo in rilievo come la caratteristica insita nel pensiero liberale sia quella di temere i «piccoli numeri» per molteplici ragioni. Questi vengono, infatti, associati agli oligopoli, alle *élite*, ossia incarnano il timore di quella che viene

definita «*élite capture*» («*intercettazione elitaria*») di risorse e privilegi<sup>65</sup>; incarnano gli *interessi particolari*, minacciando quell'idea di *interesse generale* che si crede meglio realizzata quando gli individui interagiscono, decidono e scambiano con *tutti gli altri individui* mediante qualche limpido meccanismo di rappresentanza. I «piccoli numeri» racchiudono un potenziale di segretezza, di occultamento della verità e non trasparenza del tutto in contrasto con gli ideali di chiarezza pubblica, fondamentali per la concezione liberale della comunicazione razionale e della deliberazione pubblica. I «piccoli numeri», inoltre, destano sospetto perché avvertono del rischio di complotto, di dissidenti e rivoluzionari, di traditori e di spie. Insinuano il dubbio su chi faccia parte del tanto ricercato “*Noi*” e chi, invece, sia “*Altro*”. E là dove questa forma di incertezza sociale fa la sua comparsa, la violenza può diventare una macabra forma di certezza e una tecnica brutale da applicare a *loro* e che quindi, inevitabilmente, riguarda anche *noi*. Il tratto più impressionante di questa violenza è il suo obiettivo, il luogo dove essa viene esercitata: il corpo.

Come si è analizzato nel capitolo precedente<sup>66</sup> il corpo è il fulcro del conflitto politico che caratterizza le democrazie moderne. Come afferma Judith Butler, ciascuno di noi è in parte politicamente costituito dalla vulnerabilità sociale del proprio corpo, «luogo di desiderio e di vulnerabilità fisica» (Butler, 2004, p. 40), inevitabilmente esposto ad una dimensione pubblica.

Possiamo combattere per i diritti dei nostri corpi, ma gli stessi corpi per i quali combattiamo non sono quasi mai solo nostri. Il corpo ha una imprescindibile dimensione pubblica. Il mio corpo, socialmente strutturato nella sfera pubblica è e non è mio (Butler, 2004, p. 46).

---

65 Ad esempio in Ruanda gli *hutu* consideravano i *tutsi* come un'élite che governava il paese, essi rappresentavano quella che viene efficacemente denominata da A. CHUA in *L'età dell'odio*, Roma 2004, una «minoranza etnica economicamente dominante».

66 Vedi retro, cap. II, § 4.

Nel momento in cui ci appartiene, il corpo è anche la nostra trasposizione materiale all'*Altro*, attraverso di essa occupiamo uno spazio sociale. Come spiega T. Pitch (2006), a volte i corpi vengono percepiti come una minaccia

Quelli altrui quando, occupano gli spazi che consideriamo nostri, e specialmente quando i loro odori, posture, gesti, modi di muoversi, di acconciarsi, di vivere insomma sono diversi da quelli che riconosciamo come abituali (Pitch, 2006, p. 98).

Il corpo, dunque, è il luogo privilegiato dello scontro, del dominio e dell'affermazione di potere. Ma è anche il luogo di costruzione dell'identità.

Appadurai prendendo in considerazione le riflessioni svolte da Mary Douglas (1993, 1979) relative al corpo come spazio in cui si condensano e si mettono in pratica i sistemi di distinzione e classificazione in categorie sociali, giunge alla conclusione che il corpo etnico, lungi dal fornire la mappa per una cosmologia certa, si rivela «instabile e bugiardo» (Appadurai, 2005, p. 46). Quando popolazioni di vaste dimensioni si trovano ad occupare spazi sociali complessi quelli che si definiscono tratti culturali primari, quali i tratti somatici, l'abbigliamento, lo stile di vita, il modello residenziale ecc, si rivelano indicatori inadeguati dell'appartenenza etnica. In altre parole, i reali corpi storici vengono meno a quelle stesse cosmologie che dovrebbero rappresentare e di conseguenza il corpo (delle vittime così come degli assassini) finisce per diventare in sé «potenzialmente *ingannevole*» (*ibid.*). Si assiste, quindi, ad un aumento della ricerca di quei segnali nascosti, interni della “vera” identità della persona. È questo aspetto che meglio di tutti può spiegare i macabri modelli di violenza rivolti contro il corpo dell'*Altro* etnico.

La mutilazione e la deformazione, l'indagine dei e sui corpi, la loro decostruzione e distruzione rappresenta, dunque, un disperato tentativo di ristabilire la validità dei

marcatori somatici dell'alterità, messi in discussione dalle incertezze provocate dai mutamenti demografici, dai flussi migratori e da fenomeni come i matrimoni misti che proliferano nelle aree cosmopolite. Infatti, come mette in rilievo Bauman nella sua analisi sulla postmodernità,

Oggi gli stranieri sono indefiniti e mutevoli come la loro identità; anche a loro, come all'identità, manca un solido punto di appiglio. (Bauman, 2007, p. 31)

Il caratteristico rigore formale di questa violenza, ossia il suo peculiare insistere su determinate parti del corpo, costituisce il tentativo di stabilizzare il corpo dell'*Altro* attraverso l'uso di tecniche orrende di *scoperta fisica*, di *vivisezione*. Tecniche messe a punto per esplorare, contrassegnare, classificare ed archiviare i corpi di quanti potrebbero essere il nemico etnico. Gli omicidi, le torture, gli stupri non riguardano solo il problema di eliminare l'Altro, ma implicano l'uso del corpo per stabilire i parametri dell'alterità: si fanno a pezzi i corpi «per divinare [...] il nemico al loro interno » (Appadurai, 2005, p. 48). L'identificazione, infatti, poggia sempre su una differenza che essa stessa cerca di superare e il suo scopo è raggiunto solo reintroducendo la differenza che afferma di aver superato (Butler, 2004, p. 174).

Il ruolo del corpo come luogo di un esito violento in situazioni di incertezza classificatoria ha stretti legami con il tema dell'inganno, del sospetto e della paranoia cognitiva sull'identità del nemico etnico. In questo senso la violenza fisica perpetrata in nome dell'etnicità diventa uno strumento di vivisezione per stabilire l'identità nascosta dietro la maschera. È quindi il problema dell'identificazione e dell'incertezza che trasforma i vicini e gli amici in mostri, che radica la convinzione che le apparenze sociali siano delle maschere dietro le quali si nascondono forme identitarie più vere, più agghiaccianti. Il sospetto di “attività segrete” si trova, infatti, alla base di molti casi di

violenza etnica e rappresenta il fattore cruciale della sensazione di essere stati ingannati e traditi.

Come spiega Appadurai

la violenza etnocida attiva una sorta di furia ambientale che si accanisce sul corpo come teatro di inganno, tradimento e di falsa solidarietà. (Appadurai, 2005, p. 55)

Ogni volta che vengono smascherati traditori e spie, o viene posta l'attenzione su etnicità impure e dannose per quello che può essere definito il «corpo interno» (*ibid.*), si rendono concepibili le più svariate forme collettive di vivisezione, il più delle volte messe in atto dalle persone più “normali”. A tal proposito è inevitabile il riferimento, ancora una volta, all'Olocausto: lo sterminio degli ebrei perpetrato dai nazisti in termini di profilassi igienica<sup>67</sup>, nel suo impeto purificatore, ha posto la basi di pulizie etniche come quelle che hanno avuto luogo negli ultimi decenni in Europa orientale e in Ruanda.

È interessante notare come in situazioni del genere la violenza raggiunge alti livelli di intimità, in quanto costituisce un orribile tentativo di esporre, penetrare ed occupare la forma materiale dell'*Altro* che il corpo rappresenta. Questa lettura permette, dunque, di spiegare le ragioni per cui la sessualità viene molto spesso messa in gioco nelle più recenti forme globali di violenza. La violenza sessuale è, infatti, la forma più violenta di penetrazione, investigazione ed esplorazione del corpo del nemico. Il corpo, spazio dell'intimità, trasforma questa stessa in un'«intimità sfigurata» (Appadurai, 2005, p. 57) dalla violenza fisica.

Nell'analisi di Appadurai il tema dell'incertezza e della vivisezione considerato dalla prospettiva dell'intimità rimanda alla questione di *numero* e quindi di astrazione, di cui

---

<sup>67</sup> Vedi *retro*, cap. I, § 4.

si diceva nel paragrafo precedente. Tali forme di violenza, infatti, forniscono temporaneamente un modo per rendere concepibili quelle astrazioni numeriche, per far diventare tangibili *grandi e piccoli* numeri, per rendere *personali* le omnicomprehensive categorie di *maggioranza e minoranza*. Queste forme di violenza, allora non sono altro che

dispositivi per *produrre persone* a partire da quelle che altrimenti non sono altro che etichette che hanno sì delle conseguenze, ma non contesti di applicazione. [...] sono strumenti per creare persone a partire dai corpi (Appadurai, 2005, p. 58).

E questa produzione di persone “vere”, “reali”, che ha origine dai corpi, sembra comportare ineluttabilmente la loro vivisezione. È questo, il legame tra *intimità e incertezza*, che secondo l’antropologo si trova alla base di tali orribili forme di violenza. Quando il timore dell’infiltrazione del corpo etnico si fa plausibile, la produzione selettiva di “veri” nemici a partire dal dubbio provocato dalle numerose “false identità”, da potenziali “agenti segreti” suscita livelli di rabbia, brutalità e sistematicità del tutto eccezionali. In altre parole il problema delle “false identità” richiede la creazione violenta di “identità vere”.

In sintesi, in questa prospettiva il corpo diventa lo spazio in cui risolvere l’incertezza, il luogo di riconoscimento dell’ *Altro* e quindi dell’identificazione. Parafrasando il titolo di un romanzo di una nota autrice giapponese (B.Yoshimoto, 2004), si può dire che in situazioni di incertezza e insicurezza su chi siano gli *Altri* da *Noi*, «il corpo sa tutto».

Ma ci sono altri aspetti da prendere in considerazione. Il terrore provocato dalla purificazione insita nelle tendenze vivisezioniste che emergono in situazioni di violenza di massa rendono vago il confine tra etnicità e politica: come l’etnocidio è l’estrema forma di violenza politica così alcune forme di esaltazione politica portano a



concentrare l'interesse su strategie quasi diagnostiche di tipo etnico e somatico. Si vengono a creare cioè etichette politiche che esprimono stati d'animo estremamente profondi di incertezza, ansia e paura. Allo stesso modo alcune forme di propaganda verbale e certe immagini trasmesse dai mass media, come nota Appadurai, possono trasformare alcuni volti, alcuni corpi in entità mostruose che devono essere annientate; diffondono disastrose certezze ideologiche sull'Altro etnico, sulle sue caratteristiche fisiche, sui suoi metodi, sulla sua ambiguità e sulla necessità di eliminarlo. L'incertezza sociale che trasforma la certezza dottrinale in violenza contro amici e vicini, la paura che facce normali, appartenenti alla vita quotidiana, i cui nomi, costumi e fedi si distinguono dai nostri, siano in realtà maschere dietro le quali si nascondono traditori della nazione, intesa come *ethnos*, molto spesso dipendono anche da fonti locali, più vicine alla realtà quotidiana, nella quale gruppi etnicamente differenti accumulano impercettibili sospetti, piccoli rancori e sottili dubbi che possono sfociare in episodi di violenza. Quando i dubbi locali e le piccole storie vengono, poi, inquadrati in più ampie retoriche di certezza e incertezza, che di solito provengono da forze politiche influenti e ben organizzate, possono alimentare l'impeto etnocida.

È possibile cogliere la stretta correlazione tra il tema dell'incertezza identitaria, la violenza esercitata sul corpo come dispositivo volto a produrre sicurezza e la politica facendo riferimento alla pratica della tortura. Infatti, come mette efficacemente in luce C. Mazza (2010) in un recente studio sulla tortura in età contemporanea, tale forma di violenza deve essere considerata nel suo essere parte di una complessa pratica politica. Guardandola da questa prospettiva, l'Autrice pone in rilievo come in epoca moderna la tortura è considerata uno strumento volto ad assolvere uno dei principali compiti dello stato, ossia quello di salvaguardare la sicurezza dei propri cittadini, garantire stabilità al regime politico, o fornire legittimità ad un dato gruppo di potere (C. Mazza, 2010, pp.

26-27). In questo ultimo senso<sup>68</sup> la funzione della tortura è quella di assicurare e fissare identità specifiche di un particolare gruppo di potere. Si tratta di un modello che si fonda sulla pregiudiziale in base alla quale alcune *élite*, in virtù della legittimità del potere che detengono, hanno il diritto di torturare. Il riconoscimento del potere legittimo in capo a particolari gruppo identitari attribuisce agli stessi la legittimazione ad agire liberamente e contribuisce ad aumentare la contrapposizione con *Altri* gruppi considerati nemici. E, come mette in rilievo l'Autrice, la costruzione di identità fondata sulla netta contrapposizione tra il Noi e il Loro, i nemici indegni, si è rivelata spesso una semplice soluzione per suffragare le azioni del primo gruppo e per condannare quelle del secondo. È bene precisare che l'utilizzo di tale schema non è appannaggio dei solo regimi totalitari, ma è stato utilizzato anche da regimi politici democratici. Senza andare molto indietro nel tempo, basti pensare al ruolo dell'identificazione nella recente “*war on terrorism*” statunitense, una guerra che ha visto contrapposto il “regno della pace e della libertà” all’“asse del male” (C. Mazza, 2010, p. 28).

Se queste sono le intime connessioni tra identità, violenza e corpo, va posto in rilievo che, come sottolinea Appadurai (2005), la violenza corporale esercitata nei confronti dell’*Altro* non dà vita ad un senso inconfutabile di sapere, non è mai realmente catartica, soddisfacente e quindi conclusiva. Al contrario, proprio in ragione del fatto che si basa sul sospetto e sull’incertezza, aumenta la predisposizione a nuovi atti di crudeltà, in quanto esaspera la frustrazione dei perpetratori, creando le condizioni per episodi di

---

68 Con riferimento alla tortura come dispositivo utilizzato dallo stato moderno per garantire la sicurezza dei propri cittadini, C. Mazza fa riferimento a quanto accadde negli anni '80 dello scorso secolo in Israele con i sospetti terroristi palestinesi e alla “*global war on terrorism*” dopo l'11 settembre 2001 di cui lo schema della sicurezza fu la base teorica. L'uso della tortura come mezzo per assicurare la stabilità politica, intesa in termini di conservazione del potere, invece, osserva l'Autrice, è tipico dei regimi autoritari, che di essa si servono per reprimere l'opposizione politica e la libertà di pensiero. Una funzione, quest'ultima, che non coinvolge direttamente i regimi democratici che, per ragioni procedurali, possono affrontare e incorporare l'opposizione, senza considerare che per ragioni primariamente valoriali non possono utilizzare la tortura a livello nazionale. Non è un caso, infatti, che i paesi liberal-democratici quando si trovati ad utilizzare mezzi coercitivi e violenti di interrogatorio lo abbiano fatto in modo occulto o in luoghi non appartenenti al territorio nazionale.

violenza preventiva nei confronti di quelli che si avvertono come nemici (e quindi vittime) potenziali. In altre parole la natura pregiudiziale di questo tipo di violenza crea un circolo vizioso.

L'incertezza classificatoria e la violenza possono condurre ad azioni, reazioni, complicità e anticipazioni che non fanno che moltiplicare le precedenti incertezze sulle classificazioni. Tutte assieme, queste forme di incertezza pretendono come compensazione la forma peggiore di certezza, quella certezza che ci fa sentire "sicuri da morire" (Appadurai, 2005, p. 65).

Il problema dell'incertezza descritto da Appadurai è portato all'estremo dalla figura dell'attentatore suicida, ovunque esso operi, che sia in Israele, a New York o a Londra. L'attentatore (o l'attentatrice) suicida infatti, è un individuo che deve necessariamente avvicinarsi al luogo dell'attacco e muoversi all'interno di esso come se fosse un comune cittadino. In questo modo sfugge all'identificazione e, essendo un corpo deflagante che sparpaglia i suoi frammenti mischiandoli con quelli delle popolazioni civili che intende sterminare, viola non solo il suolo della nazione, ma gli stessi corpi delle vittime, «infettandoli con il sangue del "martire" » (Appadurai, 2005, p. 164). L'attentatore suicida è la versione più oscura del valore liberale attribuito al numero *uno*, all'individuo, e al giorno d'oggi rappresenta l'idealtipo del terrorista su cui si concentrano ossessioni e angosce di varia natura: è l'*Altro*, il nemico che si confonde in mezzo a *Noi*, sia da vivo che da morto. In lui viene meno qualsiasi soluzione di continuità tra corpo e arma del terrore. Il terrorista armato conferma i sospetti di molti gruppi etnicamente dominanti che i terroristi indossino delle maschere: il loro modo di comportarsi viene considerato una maschera fissa che occulta le loro identità reali, le loro intenzioni violente e il loro segreto tradimento.

Ogni volta che un poliziotto strappa la maschera a un terrorista morto o catturato, sotto non troverà che un'altra maschera, quella dell'uomo qualunque musulmano, palestinese, afgano o ceceno, una maschera di normalità che, a posteriori, viene letta come l'alibi di un malefico nemico etnico (Appadurai, 2005, p. 91-92).

Come si è osservato, la forma pregiudiziale di violenza a cui può dar vita una tale concezione dell'*Altro*, che dietro la maschera della vita quotidiana nasconde il suo essere nemico, dipende in larga misura dalla rappresentazione che di certi volti viene fornita da mass media o da altre forme di propaganda di stampo politico. Determinati volti, infatti, *diventano* il male, sono cioè la sua personificazione, catturano e contengono l'idea stessa che rappresentano. Sono ritratti mediatici posti al servizio della violenza e della guerra: non è stato, forse, quello di Osama Bin Laden il volto del terrore? Ed è in nome di personificazioni di questo tipo che si creano cicli di violenza che possono durare per periodi indeterminati.

Ma ci sono altri modi in cui il corpo e in particolare il volto può parlarci dell' *Altro* e meritano di essere presi in considerazione in quanto riportano ad esiti non violenti. Fondamentale in proposito il pensiero di Emmanuel Lévinas (2012, ed. or. 1982) secondo cui per eliminare il circolo vizioso della violenza è necessario abbandonare le filosofie della totalità centrate sul primato del singolo individuo e mettere al centro della riflessione la relazione con l'*Altro*, il rapporto *Io-Altro*. E in questo senso il volto gioca un ruolo determinante. Esso, infatti, segnala la presenza dell'*Altro*, la sua differenza e il limite della presenza dell'*Io* nello spazio sociale. Il volto dell'*Altro*, non rimanda ad un significato nascosto, al contrario ricorda quello dell'*Io* e rimarca che entrambi sono persone.

Il volto è ciò che non si può uccidere: o almeno, ciò il cui *senso* consiste nel dire: «tu non ucciderai» (Lévinas, 2012, p. 88).

Se la violenza, come si è avuto modo di osservare<sup>69</sup>, si caratterizza per la sua incapacità di farsi discorso, il volto, al contrario, è il luogo dello stesso. È, infatti, il volto a rendere possibile e a cominciare qualsiasi discorso. E il *logos*, il linguaggio, è l'espressione più profonda della vita, in esso si riflette la *dynamis* della vita, movimento continuo in cui gli identici si pongono e si superano, si differenziano e si rapportano senza sosta tra di loro (Derrida, 2007). Scrive Lévinas

Nel discorso ho sempre distinto il *dire* e il *detto*. Che il dire debba comportare un detto è una necessità dello stesso ordine di quella che impone una società con leggi, istituzioni e relazioni sociali. Il *dire*, invece, è il fatto che di fronte al volto io non resto semplicemente là a contemplarlo: gli rispondo. Il dire è un modo di salutare altri, ma salutare altri significa già rispondere di lui. È difficile tacere in presenza di qualcuno, e questa difficoltà deriva in ultima analisi dalla significazione propria del dire, qualunque sia il detto. (Lévinas, 2012, p. 89)

In sintesi, quella avanzata da Lévinas è un'etica fondata sul riconoscimento dell'*Altro*, non in senso formale, ma radicale: l'individuo può trovare il senso della propria esistenza solo nel confronto e nella relazione con l'*Altro* e soprattutto nella *responsabilità* per l'*Altro*, nell'*essere-per-l'Altro*. E se l'*Altro* si manifesta attraverso il volto, la presenza di questo stesso volto, anziché essere fonte di incertezza, dovrebbe favorire un atteggiamento di riconoscimento e di responsabilità:

Il «tu non ucciderai» è la prima parola del volto, e si tratta di un ordine. Nell'apparizione del volto si trova un comandamento [...]. Nello stesso tempo, tuttavia, il volto di altri è spoglio: è il povero per il quale io posso tutto e al quale devo tutto. E io, chiunque io sia, proprio in quanto «prima persona», sono colui che ha sufficienti risorse per rispondere all'appello. (Lévinas, 2012, p. 89)

---

69 Si veda Cap. II, §1

Lévinas precisa che l'assunzione di responsabilità nei confronti dell'Altro deve essere un atto originario, che precede l'Altro e le sue azioni, si tratta dunque di un *essere-per-l'Altro* prima ancora di sapere come l'Altro si comporterà. Del resto, il «il non uccidere» è un comandamento primario, da cui il discorso ha origine. Sviluppando le riflessioni di Lévinas, J. Butler (2004, p. 167) mette in evidenza come, in ultima analisi, il discorso si fonda su un «possibile omicidio». L'individuo è originariamente interpellato dall'altro: prima di poter disporre del linguaggio si è convocati dall'Altro, il quale, dunque, è la condizione necessaria del discorso. E

Se l'Altro è obliterato, allo stesso modo lo è il linguaggio, poiché il linguaggio non sopravvive al di fuori delle condizioni della convocazione (Butler, 2004, p. 167)

L'Altro, l'incapacità ad ucciderlo che suscita il suo volto, è il luogo del discorso e, quindi, il luogo della vita.

Il riconoscimento della diversità dell'Altro è, dunque, la base e non la conseguenza di un'azione che si vuole libera dalla violenza. Questa *responsabilità per l'Altro* di cui ci parla Lévinas parte dal piano personale soggettivo, ma dovrebbe essere tradotta su quello collettivo e politico, all'interno del quale va riconosciuto lo spazio di parola di chi è diverso o di chi è straniero, di chi critica o resiste. E' questo il passaggio per così dire problematico, anche per il filosofo francese. Tale situazione, infatti, richiede di ripensare il rapporto di giustizia che non può risolversi in rapporti faccia a faccia e rende necessaria la presenza di un soggetto terzo che garantisca il rispetto della giustizia da parte di tutti. Questo soggetto terzo non può che essere lo stato il quale, però, come qualsiasi istituzione, non potrà mai essere infinitamente altruistico come il rapporto tra due persone che si riconoscono vicendevolmente, in quanto instaura un ordine, pone dei

vincoli e delle forme di violenza. Come ammette lo stesso Lévinas è difficile teorizzare una completa uscita della violenza dalle relazioni, questa infatti è realmente eliminabile nei rapporti interpersonali, mentre risolvere strutturalmente il problema della violenza nel vivere collettivo è impresa assai più ardua, in quanto è necessario che il riconoscimento dell'altro passi nella sfera politica. Solo riconoscendo politicamente l'alterità<sup>70</sup> sarà possibile, se non eliminare, quantomeno contenere la violenza nel mondo.

### 3. *L'illusione dell'unicità*

La violenza brutale che ha caratterizzato gli ultimi decenni del XX secolo e i primi anni del XXI, alla luce dell'analisi fin qui svolta, è contraddistinta da fattori che rimandano ad un tipo di modernità altamente specifica, quali appunto le idee di *maggioranza* e *minoranza* basate sui censimenti, sulle rappresentazioni mediatiche di *Noi* e degli *Altri*, sull'utilizzo del passaporto come criterio di identità nazionale e sulle idee di democrazia e libero mercato che in molte società hanno prodotto nuove violente battaglie per la libertà e i diritti.

Amartya Sen (2006) nel suo recente studio sul rapporto tra violenza e identità, mette in rilievo come la violenza sia fomentata dall'imposizione di identità uniche. L'«arte di costruire l'odio», come la chiama Sen, assume cioè la forma dell'invocazione del potere (quasi soprannaturale) di una determinata identità spacciata per dominante che, in una forma adeguatamente bellicosa, può arrivare anche a sopraffare qualsiasi simpatia umana o naturale benevolenza di cui ciascun individuo può essere naturalmente dotato, con il risultato di una violenza che spazia dalle forme più elementari a quelle più

---

<sup>70</sup> Si veda in proposito anche CH. TAYLOR, *La politica del riconoscimento* in J. HEBERMAS, CH. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, 1998, ed. or. 1992

sofisticate del terrore globale.

Sicuramente il *senso di identità*, ossia il concentrarsi su identità specifiche, può apportare un importante contributo alle relazioni tra gli individui, può essere un incentivo ad andare al di là delle vite autoreferenziali dei singoli e a fare molto di più gli uni per gli altri. Recenti studi sul *capitale sociale* (R. D. Putnam 2004, ed. or. 2000) hanno, infatti, messo in evidenza come l'identificazione con altri membri della stessa comunità sociale sia in grado di rendere la vita all'interno della comunità stessa molto migliore. In quest'ottica dunque, il senso di appartenenza ad una comunità ha una valenza positiva, è visto come una risorsa, un capitale. Ma, come si è avuto modo di mettere in rilievo, se è vero che un senso di identità può unire le persone è altrettanto vero che può escluderne molte altre senza appello.

La comunità ben integrata, i cui abitanti compiono istintivamente le azioni più belle nei confronti gli uni degli altri con la massima premura e solidarietà, può essere la stessa comunità in cui la gente scaglia mattoni contro le finestre degli immigrati. [...] La calamità dell'esclusione può andare a braccetto con la benedizione dell'inclusione (Sen, 2006, p. 4).

Un utilizzo significativo della unicità identitaria è riscontrabile nella recente e molto dibattuta tesi dello «scontro di civiltà» proposta da Samuel P. Huntington (2010, ed. or. 1996) ne *Lo scontro della civiltà e il nuovo ordine mondiale* che, soprattutto in seguito a quanto avvenuto l'11 Settembre 2001, ha trovato numerosi sostenitori e che si pone in netto contrasto con quanto teorizzato da Francis Fukuyama (2003, ed. or. 1992) in *La fine della storia e l'ultimo uomo*. Se, infatti, nell'opera di Fukuyama viene tratteggiata una vera e propria «fine della storia» con la caduta del muro di Berlino e con l'avvento della globalizzazione guidata dalle democrazie liberali occidentali, secondo Huntington, al contrario, la fine della Guerra Fredda, non solo non avrebbe portato all'affermarsi di



un modello unico, ma anzi avrebbe liberato le diverse civiltà dal giogo del bipolarismo politico ed ideologico U.S.A. - U.R.S.S., lasciandole più libere di svilupparsi autonomamente con modi e tempi differenti tra loro. Egli nota, infatti, che i conflitti successivi alla Guerra Fredda si sono verificati con maggiore frequenza e violenza lungo linee di divisione culturali. Scrive Huntington:

Nel mondo post-Guerra fredda le bandiere sono importanti al pari di altri simboli di identità culturale: croci, mezzelune, e persino copricapi; perché la cultura è importante, e l'identità culturale è per la gran parte degli uomini il valore primario. Il genere umano sta scoprendo nuove, ma spesso vecchie, identità, e sta marciando sotto nuove (ma spesso anche vecchie) bandiere che portano a combattere contro nuovi (ma spesso anche vecchi) nemici. [...] Per tutti i popoli intenti a ricercare un'identità a reinventarsi un vincolo d'appartenenza etnica, l'individuazione di un nemico costituisce un elemento essenziale, e i focolai di inimicizia potenzialmente più pericolosi scoppiano sempre lungo le linee di faglia tra le principali civiltà del mondo. (S. P. Huntington, 2010, s.p.)

Nell'analisi di Huntington, dunque, lo scenario del mondo successivo alla fine della Guerra Fredda si presenta caratterizzato da divisioni tra popoli che non sono tanto di carattere ideologico, politico o economico, bensì culturale. I popoli e le nazioni, in questa prospettiva, si autodefiniscono in termini di storia, lingua, religione e valori e ciò accade sul presupposto che questo è ciò che fa il singolo uomo, ossia si identifica con gruppi culturali, siano essi tribù, gruppi etnici, comunità religiose e, a livello più ampio, civiltà. In questo senso la civiltà

rappresenta dunque il più vasto raggruppamento culturale di uomini ed il più ampio livello di identità culturale che l'uomo possa raggiungere dopo quello che distingue gli esseri umani dalle altre specie. Essa viene definita sia da elementi oggettivi comuni, quali la lingua, la storia, la religione, i costumi e le istituzioni,

sia dal processo soggettivo di autoidentificazione dei popoli. L'uomo presenta vari livelli di identità: un abitante di Roma può definirsi con un variabile grado di intensità romano, italiano, cattolico, cristiano europeo od occidentale. La civiltà di appartenenza è il livello di identificazione più ampio al quale aderisce strettamente. Le civiltà rappresentano il più ampio «noi» di cui ci sentiamo culturalmente parte integrante in contrapposizione a tutti gli altri «loro». (S. P. Huntington, 2010, s.p.)

Nella sua analisi Huntington enumera nove civiltà, di diversa importanza e con differenti rapporti reciproci, quella Occidentale, Latinoamericana, Africana, Islamica, Sinica, Indù, Ortodossa, Buddista e Giapponese, orientate sia su basi ideologiche (ed è questo il caso del comunismo di mercato che caratterizza quella Sinica) sia, soprattutto, su basi religiose (come succede per quella Islamica). Secondo questa lettura, dunque, la divisione in civiltà descrive il mondo meglio della suddivisione classica in stati sovrani, sempre meno adatti a definire il nuovo assetto mondiale. Se, infatti, risulta fondamentale la presenza di uno stato guida all'interno di ogni singola civiltà (come gli Stati Uniti nel caso della civiltà Occidentale o la Cina nel caso di quella Sinica), è anche altrettanto evidente che la divisione in stati ha lasciato il posto ad una divisione per aree culturali con alleanze impensabili fino a qualche decennio fa. Osserva Huntington:

Popolazioni divise dall'ideologia ma culturalmente omogenee vengono ad unificarsi come, hanno fatto le due Germanie e come stanno iniziando a fare le due Coree e le varie entità territoriali cinesi. Società unite dall'ideologia o da circostanze storiche ma appartenenti a differenti civiltà finiscono viceversa con lo sgretolarsi, com'è accaduto all'Unione Sovietica, alla Jugoslavia, alla Bosnia, oppure sono scosse da violente tensioni, come ad esempio in Ucraina, Nigeria, Sudan, India, Sri Lanka e in molti altri luoghi. I paesi culturalmente affini cooperano sul piano economico e politico. Le organizzazioni internazionali cui aderiscono stati culturalmente affini, come l'Unione europea, hanno molto più successo di quelle che tentano di trascendere le barriere culturali. Per quarantacinque anni la «cortina di ferro» è stata la principale barriera di

divisione dell'Europa. Oggi tale barriera si è spostata di diverse centinaia di chilometri a est e separa i popoli cristiano-occidentali da quelli musulmani e ortodossi. (S.P. Huntington, 2010, s.p.)

A questo proposito Huntington mette in rilievo come nel mondo moderno al religione rappresenti una forza fondamentale, «la forza per eccellenza» (*ibid.*), in grado di motivare e mobilitare le masse. Esemplificativo è il caso della civiltà Islamica la quale, benché manchi di uno stato guida, sta riacquistando coscienza di sé grazie alla matrice religiosa che è, pur nelle differenze, comune. E la matrice religiosa, in base a questa lettura, è e sarà fondamentale per l'assetto dell'ordine mondiale, che potrebbe portare, per esempio, ad un'alleanza cristiana tra l'area Ortodossa, quella Protestante e quella Cattolica.

Lo scenario descritto da Huntington non sarebbe, tuttavia, caratterizzato da una pacifica convivenza. Tali complessi meccanismi vanno, infatti, a delineare una radicale mutazione nei rapporti mondiali a partire dalla questione della guerra.

Per meglio comprendere tale aspetto è necessario porre in rilievo che, nella lettura di Huntington, la politica non rappresenta solo un mezzo per salvaguardare gli interessi dell'uomo, ma anche e soprattutto uno strumento volto a definire l'identità. Per usare le parole di Huntington, «Sappiamo chi siamo solo quando sappiamo chi non siamo e spesso solo quando sappiamo contro chi siamo» (S.P. Huntington, 2010, s.p.). E in questo “nuovo mondo” la politica a livello locale è basata sul concetto di etnia, mentre quella a livello globale su quello di civiltà. Se durante la Guerra Fredda e, più in generale, nella storia europea degli ultimi secoli gli scontri militari erano sempre riconducibili a stati o a coalizioni di stati, con il prevalere dell'ottica delle civiltà le guerre si trasformano in scontri tra le diverse civiltà che tendono a perdurare nel tempo e che non sono caratterizzati da una precisa locazione ma possono esplodere con

violenza ovunque si incontrino gruppi appartenenti a civiltà differenti. L'Autore nella sua analisi si sofferma particolarmente sulla civiltà Islamica e su quella Sinica. La prima, benché frammentata e priva di una guida riconosciuta, soprattutto a partire dalla guerra del Golfo, ha cominciato a dare nuovamente maggior peso al concetto di *Jihad*<sup>71</sup> in funzione antioccidentale; mentre per ciò che attiene la seconda, osserva come il suo stato guida, la Cina, stia assurgendo sempre più al ruolo di superpotenza mondiale e, forse, potrebbe essere in grado di riunire le diverse civiltà asiatiche in funzione antioccidentale. Secondo Huntington, infatti, spetta ora all'Asia il ruolo che fino al termine della Guerra Fredda era stato svolto dall'Europa. L'Asia, vero crogiolo di civiltà, sta infatti diventando il maggiore punto di incontro e di scontro per gli opposti schieramenti e dove potrebbero, appunto, prevalere la Cina e la civiltà Islamica. Il potere della civiltà occidentale, infatti, secondo Huntington

si va progressivamente riducendo. Dinnanzi al tentativo occidentale di imporre i propri valori e proteggere i propri interessi, le società non occidentali si trovano ad un bivio. Alcune tentano di emulare l'Occidente e di unirsi o allinearsi ad esso. Altre società, come quelle confuciane o islamiche, tentano di espandere il proprio potere economico e militare al fine di contrapporsi all'Occidente. (S.P. Huntington, 2010, s.p.)

Al di là dei risvolti che potrebbe avere la divisione del mondo in civiltà differenti che si scontrano, teorizzata da Huntington, è necessario capire quali sono i limiti di tale impostazione teorica. Amartya Sen (2006) ne individua principalmente due.

Il primo, forse quello che può essere definito il problema di fondo, è riferito alla praticabilità e alla rilevanza di un metodo classificatorio delle persone basato sulle

---

71 *Jihad* (*ġihād* جهاد) è una parola araba che deriva dalla radice <j-h-d>" che significa «esercitare il massimo sforzo» o «combattere». La parola connota un ampio spettro di significati, dalla lotta interiore spirituale per attingere una perfetta fede, fino alla guerra santa.

*civiltà* a cui esse presumibilmente *appartengono*. L'altro è un problema successivo e riguarda l'idea che gli individui, suddivisi in tanti compartimenti, debbano in qualche modo essere antagonisti, ossia che le civiltà a cui appartenerebbero siano reciprocamente ostili. In questo senso

La tesi di uno *scontro* di civiltà svolge quindi una funzione parassitaria rispetto alla forza dominante di una classificazione unica che prende a parametro i cosiddetti confini tra civiltà, che guarda caso ricalcano quasi esattamente le divisioni religiose. [...] I presunti conflitti fra differenze religiose sono incorporati in una visione, nettamente delineata, di un unico elemento di divisione, rigido e prevalente (Sen, 2006, p. 12).

La teoria dello «scontro di civiltà» inizia dunque a mostrare i suoi limiti molto prima di arrivare alla questione se tale scontro inevitabile o meno. Tale approccio, infatti, ha alla base un'idea molto più generale sulla possibilità di considerare le persone in primo luogo come appartenenti a questa o a quell'altra civiltà. I rapporti tra i diversi individui sarebbero, in base a tale approccio riduzionistico, rapporti tra le rispettive civiltà di appartenenza.

In realtà, come efficacemente messo in rilievo da Sen, gli abitanti del pianeta possono essere suddivisi secondo molti altri sistemi di classificazione, ognuno dei quali ha una determinata rilevanza nella loro esistenza: la collocazione geografica, la nazionalità, la lingua, la classe sociale, l'occupazione, le opinioni politiche e così via. In altre parole, suddividere la popolazione della Terra tra chi appartiene al «mondo islamico», chi al «mondo occidentale» o al «mondo buddista» piuttosto che a quello «indù» fa sì che il potere divisorio del sistema di classificazione scelto (implicitamente usato per collocare saldamente le persone all'interno di un unico, rigido, insieme di contenitori), sovrasti altri criteri per considerare le differenze tra gli individui.

In questa prospettiva anche coloro che si oppongono all'idea dello *scontro* tra le diverse civiltà non fanno altro che consolidare le basi intellettuali della stessa classificazione in civiltà (Sen, 2006, p. 43). Pensare in termini di «dialogo di civiltà» (molto in voga in questi ultimi anni) e perseguire il nobile obiettivo dell'amicizia tra gli individui in termini di «amicizia tra civiltà» condivide con la teoria a cui si oppone la stessa riduzionistica visione che gli esseri umani possano essere caratterizzati ed interpretati prevalentemente in base al compartimento a cui appartengono, riducendo le molteplici sfaccettature degli individui ad una dimensione unica e ignorando quella varietà di legami che per secoli hanno favorito le interazioni transnazionali in campi come le arti, la scienza, la matematica, la scrittura, la politica e tutte le altre sfere di comune interesse per gli esseri umani. Questo implica che

Tentativi benintenzionati di perseguire la pace nel mondo possono avere conseguenze estremamente controproducenti quando sono basati su una visione fortemente illusoria dell'umanità (Sen, 2006, p. 14).

Il limite fondamentale dell'approccio proposto da Huntington è, quindi, quello di basarsi su ciò che Sen definisce una «versione particolarmente ambiziosa dell'illusione dell'unicità» (Sen 2006, p. 46).

L'illusione dell'unicità si basa sul presupposto che ciascun individuo non possa essere interpretato come appartenente a più gruppi e quindi con molteplici affiliazioni, ma possa essere visto semplicemente come membro di una particolare collettività la quale gli conferisce un'identità che è la sola importante. La fede implicita nel potere sovrastante di una classificazione unica contrasta quindi con l'importante concezione di un'«umanità diversa in molti modi diversi» (Sen, 2006, p. 47). Ogni persona, infatti, può avere, ed effettivamente ha molteplici identità diverse, legate a gruppi differenti e

rilevanti a cui appartiene simultaneamente, senza che ciò rappresenti in alcun modo una contraddizione e ognuna di queste collettività dà all'individuo una potenziale identità che, a seconda del contesto in cui si trova, può essere più o meno importante.

L'alternativa alle divisioni causate da un criterio di classificazione predominante sugli altri non è sostenere che gli esseri umani sono tutti uguali, ma risiede nella pluralità delle identità di ogni singolo individuo. La forza di un'identità unica e bellicosa può quindi essere contrastata dal potere delle «identità *concorrenti*» (Sen, 2006, p. 5), tra le quali si deve necessariamente includere quella, comune a chiunque, dell'appartenenza al genere umano, ma anche le molte altre identità che ciascun individuo possiede simultaneamente. Ogni collettività a cui una persona appartiene contemporaneamente le conferisce una determinata identità e nessuna di esse può essere considerata l'*unica* categoria di appartenenza.

L'inevitabile natura plurale delle identità degli esseri umani costringe gli stessi a prendere delle decisioni sull'importanza delle diverse affiliazioni in ogni contesto specifico. In questo senso, come efficacemente sottolinea Sen, nella vita di ogni individuo gioca un ruolo fondamentale la responsabilità legata alle *scelte razionali*. Ciò che, invece, contribuisce a promuovere la violenza è il coltivare un sentimento di inevitabilità riguardo ad una qualche presunta *identità unica*, il più delle volte belligerante.

Ragionando, poi, sulla teoria della divisione del mondo in civiltà contraddistinte dall'identità religiosa (che assurge dunque, ad *identità unica*) si nota come l'attenzione rivolta alla classificazione religiosa, oltre a trascurare le altre numerose idee e interessi che sono all'origine delle azioni umane, abbia l'effetto di aumentare la voce dell'autorità religiosa, facendo del mondo una «federazione di religioni» (Sen, 2006, p. 13), in cui il *mullah* diventa, per fare un esempio, il portavoce ufficiale del cosiddetto

mondo islamico. Senza contare il fatto che la classificazione per religioni o per civiltà può dare vita ad episodi terribilmente violenti. E' interessante in proposito l'esperienza della Gran Bretagna, dove una concezione distorta della società multietnica ha incoraggiato il sorgere di scuole a carattere religioso (scuole cattoliche, protestanti, induiste, musulmane e così via..) finanziate dallo stato, le quali collocano i bambini nell'ambito delle affiliazioni uniche molto prima che questi arrivino a possedere la capacità di fare scelte razionate tra i diversi sistemi di identificazione. E i risultati di tale politica parlano da soli: dalle scuole confessionali che in Irlanda del Nord, creando una ripartizione conflittuale fin dall'infanzia, hanno alimentato il distanziamento politico tra cattolici e protestanti, al più recente attacco terroristico alla metropolitana di Londra che vedeva tra i suoi autori giovani musulmani nati e cresciuti in Gran Bretagna. In altre parole, la proliferazione delle scuole confessionali, come mette in evidenza Sen, rischia di sminuire il ruolo della ragione, negando ai bambini l'opportunità di coltivarla ed usarla. Tali istituti non favoriscono la sensibilizzazione degli studenti sulla necessità di decidere autonomamente l'attenzione da dedicare alle varie componenti della loro identità, impediscono cioè di coltivare l'uso della *scelta razionale* per decidere la priorità della loro esistenza. E questo avviene in un periodo in cui è forte l'esigenza di allargare gli orizzonti della comprensione dell'*Altro*, un periodo in cui la decisione ragionata assume una grande importanza.

La scelta britannica di optare per le scuole religiose riflette, inoltre, la particolare visione che si ha del paese in questione come una «federazione di comunità», in luogo di un insieme di individui con varie differenze che vivono nello stesso territorio in cui, quindi, le distinzioni religiose e comunitarie rappresentano solo un elemento accanto a molti altri. Molti sono i limiti di tale approccio federativo e vanno ben al di là di una possibile connessione con il terrorismo, rendendo palese la necessità di riconoscere che



le identità umane possono assumere molteplici forme e che sono gli individui a dover scegliere, usando la ragione, come considerare se stessi e che importanza dare al fatto di essere nati e cresciuti in una determinata comunità piuttosto che in un'altra. Ci si trova di fronte dunque, ad una questione di libertà, più precisamente di *libertà culturale* la quale deve essere distinta dalla celebrazione di qualsivoglia forma di eredità culturale. Tale libertà può, infatti, includere tra le priorità di un individuo quella di contestare l'adesione automatica alle antiche tradizioni quando queste si discostano dal modo in cui egli decide di vivere la propria vita.

Se la libertà dell'uomo di prendere decisioni è importante, allora devono essere considerati importanti anche i risultati di un esercizio ragionato di tale libertà, invece di negarli attribuendo dall'alto la precedenza a una conservazione culturale che non può essere messa in discussione (Sen, 2006, p. 115-116).

Sicuramente la *libertà culturale* è messa seriamente a rischio da politiche che non consentono a determinate comunità di perseguire uno stile di vita tradizionale che i membri delle stesse scelgono razionalmente di seguire. Nel mondo sono molteplici gli esempi di repressione sociale di determinati stili di vita (omosessuali, immigrati, gruppi religiosi, ecc..). Ma se la diversità non è consentita è chiaro che molte scelte divengono automaticamente impraticabili. Permettere la diversità è di fondamentale importanza per la *libertà culturale*, può rendere la società più variegata dal punto di vista culturale proprio come risultato dell'esercizio di tale libertà.

Si può quindi affermare che l'importanza attribuita in una determinata società alla diversità culturale discende direttamente dal valore della *libertà culturale*: la prima è conseguenza della seconda. Preservare un'identità culturale attribuita univocamente per

il solo fatto di essere nato in una determinata comunità non è certo un esercizio di libertà.

Non si può giustificare nulla in nome della libertà se non si dà effettivamente alle persone l'occasione di esercitarla, questa libertà, o se quantomeno non si cerca di valutare attentamente in quale modo sarebbe esercitata un'opportunità di scelta qualora essa fosse disponibile (Sen, 2006, p. 118).

Ciò che quindi fa da ostacolo alla libertà non solo è la repressione sociale della diversità, ma è anche un conformismo portato all'estremo che impedisce ai membri di una comunità di optare per altri stili di vita. Come scrive Z. Bauman,

Gli uomini con le definizioni ci nascono: devono creare il loro essere. La definizione ti dice chi sei, mentre l'essere ti alletta con quello che ancora non sei ma che puoi diventare. (Bauman 2007, p. 80)

In questo quadro assume un ruolo rilevante il concetto di multiculturalismo che in questi ultimi anni si è guadagnato sempre più spazio come valore apprezzabile di una determinata società, fino a diventare un vero e proprio slogan efficace. Lo sviluppo simultaneo di più culture all'interno dello stesso paese può essere giudicato importante, ma, come si è visto, merita di essere osservato in modo più approfondito, soprattutto alla luce della natura globalizzata del mondo contemporaneo che non consente di ignorare i difficili interrogativi che pone il multiculturalismo. Innanzitutto si pone il problema di come valutare la validità di un sistema multiculturale, ossia se si può considerare un buon sistema quello che "lascia in pace", tollera, per così dire, in modo "passivo" gli individui di origine culturale differente, oppure se sia preferibile quello che mette in grado questi stessi individui di compiere scelte ragionate, attraverso le opportunità sociali di istruzione e partecipazione alla società civile e al progresso

politico ed economico del paese. Una questione centrale in tal senso è, per Sen (2006, pp. 158-163), quella di distinguere tra multiculturalismo e «monoculturalismo plurale», il quale rappresenta una situazione in cui stili e tradizioni coesistono fianco a fianco senza incontrarsi reciprocamente (esattamente quello che avviene nelle scuole confessionali della Gran Bretagna), dove i cittadini di diverse origini interagiscono tra loro e partecipano alla società civile e politica *attraverso* la propria comunità di appartenenza. Alla luce di questa prospettiva, si nota come in realtà le numerose difese del multiculturalismo, molto in voga in questo periodo, altro non sono che esaltazioni del «monoculturalismo plurale». Tali riflessioni invitano a ripensare la concezione di multiculturalismo, il quale appare inevitabilmente collegato a quella *libertà culturale* di cui si diceva prima, per evitare di confonderlo con il separatismo a base religiosa o comunitaria e per combattere lo sfruttamento interessato delle divisioni che questa confusione concettuale incoraggia. In altre parole, una nazione non può essere vista come un insieme di segmenti isolati, con cittadini inquadrati all'interno di "caselle" predeterminate. Gli individui con diverse origini, tradizioni linguistiche, opinioni politiche e priorità sociali, possono interagire reciprocamente nelle loro diverse funzioni, compresa quella di *cittadini* (Sen, 2006, p. 167). Ciò che quindi appare necessario è incoraggiare e sostenere questi diversi modi in cui gli esseri umani possono relazionarsi.

La violenza settaria che oggi investe il mondo poggia sulla confusione concettuale riguardo alle identità degli individui, è una grossolana brutalità che è in grado di trasformare «esseri umani multidimensionali in creature ad unica dimensione» (Sen, 2006, p. 177). Patrocinare un'identità unica per uno scopo violento assume la forma di isolare un gruppo identitario (direttamente legato allo scopo violento) dagli altri, mettendo in secondo piano la rilevanza delle altre affiliazioni, attraverso un ricorso

selettivo all'enfasi e all'istigazione. E a quanto pare l'illusione ricercata di tale unicità identitaria sta avendo molto successo, in quanto è facile da difendere e, soprattutto, facile da promuovere. A tal proposito occorre osservare che

L'arte marziale di istigare alla violenza attinge a certi istinti basilari, usandoli in modo da liquidare la libertà di pensare e la possibilità di ragionare serenamente. Ma attinge ad una logica frammentaria. L'identità specifica isolata dalle altre è nella maggior parte dei casi, un'identità reale dell'individuo oggetto del reclutamento. [...] Per trasformare la concezione di sé in uno strumento omicida è necessario: (1) ignorare la rilevanza di tutte le altre affiliazioni e associazioni e (2) ridefinire le esigenze dell'identità «unica» in una forma particolarmente bellicosa. (Sen, 2006, pp. 178-179)

Per evitare la deriva violenta a cui può condurre l'idea dell'unicità dell'identità dovrebbe prendersi in considerazione che le diverse culture sono da sempre in comunicazione tra loro, in continuo movimento e cambiamento, internamente contraddittorie e permeabili; soprattutto al giorno d'oggi i numerosi contatti culturali stanno ibridizzando le modalità di comportamento in tutto il mondo a tal punto che è diventato davvero difficile identificare una «cultura locale», autoctona, con caratteristiche immutabili nel tempo. Concepire dunque le stesse come chiuse, statiche, in sé coerenti ed omogenee, come vorrebbero certe correnti neocomunitarie e come le politiche che professano l'unicità dell'identità tendono a fare, è un errore che può avere pericolose conseguenze. Sarebbe necessario, cioè, andare incontro a quella che Popper (2004, ed. or. 1946) definisce «*società aperta*», fondata sull'uso critico della ragione, che non solo tollera, ma addirittura promuove le critiche, che tutela la libertà dei singoli ed è sempre aperta alle riforme, ben disposta ad ogni possibilità di cambiamento costruttivo.

Un'altra alternativa teorica alla violenza che nasce là dove si tenta di imbrigliare gli individui nel meccanismo dell'identificazione e dell'appartenenza ad una determinata

comunità è possibile rinvenirla nel concetto di *impersonale* proposto S. Weil (2012b) come ragione possibile per il rispetto universale degli uomini. *L'impersonale*, infatti, secondo l'Autrice è un concetto capace di racchiudere in sé tutte le differenze: ciò che rende gli esseri umani assolutamente identici risiede nel loro essere costituiti da un'esigenza centrale di bene.

Per meglio comprendere il pensiero di Weil è necessario premettere che la sua concezione filosofico-politica si fonda sulla spiritualità e sul convincimento che solo assumendo la fede come farmaco è possibile sconfiggere la malattia della guerra<sup>72</sup> e, più in generale, la violenza. La fede a cui fa riferimento l'Autrice non è tanto il credo cristiano da lei stessa professato, quanto quella fede nell'esigenza umana di bene assoluto che sottostà a qualsiasi credenza e che fornisce il movente per il rispetto universale degli uomini.

Il punto di partenza della riflessione di Weil risiede nella constatazione che

In ogni uomo c'è qualcosa di sacro. Ma non è la sua persona. E neppure la persona umana. È semplicemente lui, quell'uomo. (S. Weil, 2012b, p. 11)

Ad essere sacra non è, dunque, la persona, ma l'individuo nella sua interezza fisica e morale, la sua esigenza di bene, ossia quel

qualcosa in fondo al cuore [...] che si aspetta inevitabilmente che gli venga fatto del bene e non del male. (Weil, 2012b, p.13)

Ed è proprio questa attesa di bene, che reca con sé l'inclinazione a ricambiare quello ricevuto o quantomeno la propensione a fare del bene, ad essere sacra e impersonale,

---

<sup>72</sup> Si veda in proposito G. GAETA, *Il passaggio nell'impersonale*, in S. Weil, *La persona e il sacro*, Milano, 2012, pp. 59-78.

perché universale, necessaria ed ineludibile.

Il bene, la fonte del sacro, coincide nella lettura di Weil con la giustizia, mentre l'ingiustizia coincide con la violazione dell'attesa di riceverlo. Una violazione che non potrà mai essere risarcita<sup>73</sup>, in quanto si manifesta quando in chi la subisce sorge la domanda «Perché mi viene fatto male?» (Weil, 2012b, p. 14) e quindi l'ingiustizia, nel suo senso assoluto, risiede «nell'assenza della spiegazione» (*ibid.*). Il grido sorpreso provocato dal male inflitto, specifica Weil, è per coloro che hanno subito e subiscono troppe ingiustizie, «un gemito sordo e ininterrotto» (Weil, 2012b, p. 15). Infatti, gli individui che hanno maggiori occasioni di subire ingiustizie, ossia di percepire che gli viene fatto del male, non hanno la capacità di esprimersi. Per tali ragioni, secondo l'Autrice, è fondamentale fornire a tutti gli uomini adeguati mezzi di espressione, condizione che non coincide con una formale libertà di espressione. Scrive Weil:

Occorre poi, per la pubblica espressione delle opinioni, un regime caratterizzato non tanto dalla libertà quanto da un'atmosfera di silenzio e di attenzione ove questo grido fiavole e maldestro possa farsi udire. Occorre infine un sistema di istituzioni tale da portare il più possibile alle funzioni di comando uomini capaci e desiderosi di udirlo e di comprenderlo. È chiaro che un partito occupato nella conquista del potere governativo non può più discernere in queste grida altro che rumore. (S. Weil, 2012b, pp.15-16)

Il concetto di impersonale proposto da Weil non va confuso con quello di collettivo. Al contrario il passaggio all'impersonale

Non si compie mai in colui che pensa a se stesso come membro di una collettività, come parte di un «noi» (Weil, 2012b, pp. 20-21).

---

73 «Preservare la giustizia, proteggere gli uomini da ogni male significa anzitutto impedire che venga fatto loro del male. Per coloro che lo hanno subito significa cancellarne le conseguenze materiali, mettere le vittime in una situazione tale che la ferita, se non è penetrata in profondità, guarisca naturalmente grazie al benessere. Ma se la ferita ha straziato tutta l'anima, significa inoltre e anzitutto placarne la sete dando loro del bene perfettamente puro.» (S. Weil, 2012b, pp. 50-51)

La collettività è dunque estranea al sacro e l'errore più grande, il «crimine più diffuso», per usare le parole di Weil (*ibid.*), è proprio quello di attribuire il carattere della sacralità alla collettività, un'operazione concettuale che si riduce nell'idolatria. Il collettivo, infatti, tende a sottomettere e a soffocare la persona e, soprattutto, la persona ha la tendenza a «sprofondare» (Weil, 2012b, p. 23) nel collettivo.

Nella collettività l'individuo perde la sua sacralità, in primo luogo perché essa non è in grado di far emergere l'aspetto impersonale dell'uomo, ma anche perché il singolo all'interno della collettività perde la consapevolezza della sua stessa sacralità. Nel collettivo, specifica Weil, conta solo il prestigio e, più in generale, la considerazione sociale dell'individuo ed è, quindi impedita la crescita della «parte impersonale dell'anima» (Weil, 2012b, p. 24) e solo

Chi è penetrato nell'ambito dell'impersonale vi trova una responsabilità nei confronti di tutti gli esseri umani (Weil, 2012b, p. 22)

Se l'*impersonale* è qualcosa di per sé irraggiungibile, tuttavia ad esso si mostra rispetto nel momento in cui ci si prende cura della parte dell'uomo abbandonata alla necessità e sottomessa alla miseria del bisogno. Da qui nasce in Weil il concetto di *dovere* verso l'essere umano, ossia il complesso dei doveri in rapporto ai bisogni vitali dell'essere umano stesso nella sua costituzione fisica e morale. Tale costruzione basata sui doveri in rapporto ai bisogni vitali dell'essere umano rappresenta un'evidente alternativa a quella che, dalla *Declaration* del 1789 in poi, è fondata sulla nozione di diritto. Weil (2012b, p. 27 e ss.) mette, infatti, in luce come la nozione di diritto sia legata a quella di spartizione, di scambio, di quantità, è legata in sostanza a qualcosa di commerciale; il diritto si fonda sull'idea di rivendicazione a cui si accompagna la forza, intesa come violenza, per sostenerlo. Con ciò non si vuole negare l'importanza che il riconoscimento

dei diritti dell'uomo riveste per le moderne costituzioni democratiche, ma se ne mette in evidenza il limite costitutivo, in quanto il diritto di per sé dipende dalla contingenza dei fatti ed è sempre bisognoso di normalizzazione giuridica nel contesto di conflitti tra le parti che sono infinitamente reiterati. E questo limite, secondo Weil, è superabile solo se si riconosce la realtà di un campo in cui risiedono nozioni differenti, legate alla parte più segreta dell'anima umana, a cominciare da quella di dovere, che dovrebbe essere posta a fondamento del diritto. S. Weil, in definitiva, trova priva di senso voler coniugare la nozione di diritto con quella di persona umana, in quanto ciò che è sacro in un uomo non è la persona, che è un concetto, ma l'individuo nella sua interezza, sia fisica che morale e, soprattutto, la sua esigenza di bene assoluto. Correlare la persona al diritto, riconoscere la persona *di diritto* come ha fatto il pensiero illuminista, si sostanzia, in definitiva, nel riconoscere alla violenza, elemento costitutivo del diritto stesso, il ruolo di unico regolatore dei rapporti umani. Scrive Weil

La persona è per natura sottomessa alla collettività. Il diritto è per natura dipendente dalla forza. (Weil, 2012b, p. 28)

Se l'individuo non può essere protetto dal collettivo, dalla comunità, l'unico modo per assicurare la democrazia come «istituzione mediana» (Weil, 2012b, p. 54) attraverso cui gli uomini operano nella realtà dei fatti, è la cristallizzazione nella vita pubblica del bene superiore che è, appunto, qualcosa di impersonale (Weil, 2012b, p. 55). A tal fine è necessario che

Al disopra delle istituzioni necessarie a proteggere il diritto, le persone, le libertà democratiche, occorre inventarne altre destinate a discernere ed abolire tutto ciò che nella vita contemporanea schiaccia le anime sotto l'ingiustizia, la menzogna e la bruttezza. (S. Weil, 2012b, p.55)



In ultima analisi, la questione fondamentale posta in rilievo da S. Weil è come sia possibile che il sacro, l'esigenza di bene propria di ogni essere umano, circoli nel tessuto sociale al fine di alimentare i rapporti umani e il pensiero in tutte le sue forme. E nel rapportarsi a tale questione è necessario pensare al diritto non tanto e non solo nella sua dimensione di scambio, ma come categoria che sia in grado di fare emergere la sacralità «nell'astratta nudità dell'essere uomo» che Arendt (2009b, p. 415) vedeva totalmente negata dallo stretto legame tra diritti umani e appartenenza ad una determinata comunità di individui.

Come osserva S. Rodotà (2012, pp. 19-20), la vicenda storica della cittadinanza mette in rilievo un progressivo proiettarsi dell'individuo al di là della frontiere concepite come un dispositivo di esclusione del non cittadino<sup>74</sup>. E quando i diritti accompagnano la persona in qualsiasi luogo essa si trova creano uno «spazio infinito» (Rodotà, 2012, p. 20) che inevitabilmente «sfida la cittadinanza *oppositiva*, nazionale, puramente identitaria» (*ibid.*). Analogamente, l'eguaglianza, il suo riconoscimento, si pone come un «infinito abbattimento di frontiere» (*ibid.*). Solo la neutralizzazione del «confine come strumento di esclusione, discriminazione, stigmatizzazione sociale» (Rodotà, 2012, p. 21) consente l'affermazione e il rispetto dell'eguaglianza<sup>75</sup>. È necessario tenere presente che il «diritto ad avere diritti» (Arendt, 2009b, p.413) caratterizza la dimensione stessa dell'umano, della sua dignità e rimane ad oggi un forte presidio contro ogni forma di totalitarismo. La lotta per i diritti, infatti,

---

74 Tale tendenza è evidentemente rinvenibile nell'art. 3 del Codice Civile italiano del 1865 che, ispirato al principio dell'accoglienza, così disponeva: «lo straniero è ammesso a godere dei diritti civili attribuiti al cittadino». Il godimento dei diritti civili era quindi slegato dal vincolo con la cittadinanza e riconosciuto a prescindere dalla reciprocità. Un principio che verrà abbandonato dal legislatore fascista (cfr. art. 16 delle disposizioni sulla legge in generale, preliminari al Codice Civile italiano vigente).

75 Non è un caso che, come Rodotà pone in rilievo (2012, p. 20), che l'art. 21 della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea sotto il titolo «Non discriminazione», disponga che «È vietata qualsiasi forma di discriminazione fondata, in particolare, sul sesso, la razza, il colore della pelle o l'origine etnica o sociale, le caratteristiche genetiche, la lingua, la religione o le convinzioni personali, le opinioni politiche o di qualsiasi altra natura, l'appartenenza ad una minoranza nazionale, il patrimonio, la nascita, gli handicap, l'età o le tendenze sessuali».

si presenta come la sola in grado di contrapporsi alla volontà di imporre al mondo una nuova ed invincibile legge naturale, quella del mercato, con la sua pretesa di incorporare e definire anche le condizioni per il riconoscimento dei diritti. (S. Rodotà, 2012, pp. 7-8)

Sicuramente, come S. Weil ha messo in evidenza, il concetto di diritti dell'uomo ha dei limiti in quanto la grammatica dei diritti è scarna, parziale e non consente di narrare l'uomo nella sua interezza. Ma deve prendersi atto che i diritti fondamentali rappresentano un nucleo essenziale che non può essere scalfito senza mettere in discussione la stessa umanità (Rodotà, 2012, p.9). Occorre, come suggerisce Rodotà, guardare ai diritti in una chiave nuova e diversa, spogliandoli dalle strumentalizzazioni che ne hanno caratterizzato la storia e riportarli alla ribalta nell'intero pianeta. A partire dalla dignità, vero e proprio principio (Rodotà, 2012, pp. 191-199) che informa e integra tutti gli altri diritti fondamentali, in specie quelli di libertà ed eguaglianza. La dignità appartiene a tutti gli esseri umani, quindi tutte le distinzioni che giungono a considerare alcune vite non degne o meno degne di essere vissute devono considerarsi illegittime. E in questo senso, sostiene Rodotà, si presenta come fondamento concreto di un nuovo significato di cittadinanza, intesa come «patrimonio di diritti che appartengono alla persona quale che sia la sua condizione e il luogo in cui si trova» (2012, p. 192). Inoltre, la dignità come principio implica il divieto di strumentalizzazione della persona e in tale accezione si vede la sua capacità di rispondere alla logica economica quale misura che segna il limite oltre la quale quella stessa logica non può operare.

I diritti possono rappresentare uno sviluppo diverso del processo di globalizzazione, slegato dalla logica del mercato e che efficacemente S. Rodotà (2012, p. 14) denomina «globalizzazione attraverso i diritti». I diritti fondamentali, in ultima analisi, possono e devono diventare un modo altro di regolare la globalizzazione, un modo su cui è

necessario lavorare politicamente. Solo così è possibile arginare il dilagare della violenza nell'era del *bios* globale.

## CAPITOLO IV

### GUERRA

Se le categorie di ordine, potere e identità, che si sono sin qui analizzate, rappresentano il non apparire della violenza, testimoniano la sua mistificazione nel *bíos*, la guerra è per definizione la manifestazione fenomenologica della violenza stessa, senza inganno o tentativi di misconoscimento.

La guerra, come si è visto, è elemento portante di tutto il discorso filosofico e politico che riflette sul problema della violenza, rappresenta cioè, un elemento fondante della politica.

La filosofia greca e la teoria di Hobbes sulla nascita dello stato moderno, infatti, mettono in luce come il paradigma politico si fondi su due contrapposte necessità, avvinte da una «segreta solidarietà» (Agamben, 2015, p. 12): l'affermazione della necessità della guerra civile, da un lato, e, dall'altro, la necessità della sua esclusione. Come mette in evidenza G. Agamben (2015), nel sistema della politica greca la *stasis*, la guerra civile, è coesenziale alla città in quanto è ciò che causa la sua distruzione, ma, allo stesso tempo, conduce alla sua ricomposizione in unità.

Il nesso tra *stasis* e politica è evidente nell'istituto greco dell'amnistia a cui fa riferimento Aristotele ne *La Costituzione degli Ateniesi* quando, nel commentare la fine della guerra civile che ad Atene portò alla sconfitta, nel 403 a.C., dell'oligarchia dei Trenta e la vittoria dei democratici, scrive che gli ateniesi si impegnarono a non punire i delitti commessi durante il conflitto (XXXIX, 6), comportandosi così nel «modo più politico» rispetto alle sciagure passate. (LX, 3). In questo senso l'*amnestia* ateniese si traduce non nella rimozione del passato, ma in un invito a non fare cattivo uso della

memoria: la *stasis* è qualcosa non può e non deve essere rimosso in quanto essa è qualcosa che è, e deve restare, sempre possibile nella città, tuttavia non deve essere ricordato attraverso processi e risentimenti. L'esatto opposto, come osserva Agamben (2015, p. 29), di quello che la guerra civile rappresenta per i moderni, ossia qualcosa che si deve rendere impossibile e che deve essere ricordato attraverso la persecuzione legale.

L'ambivalenza della guerra civile testimonia il suo essere dispositivo che funziona in maniera analoga allo stato di eccezione, costituisce cioè una soglia di indifferenza tra *oikos* e *polis*, fra parentela di sangue e cittadinanza. Nella *stasis* si assimilano e si rendono indecidibili il fratello e il nemico, il dentro e il fuori, la casa e la città. In altri termini, la guerra civile, nel pensiero greco, confonde ciò che appartiene all'*oikos* e ciò che è proprio della *polis*, l'intimo e l'estraneo, trasferendo il legame politico all'interno della casa e, allo stesso tempo, estraniando in fazione il vincolo familiare. Non prendere parte alla guerra civile, infatti, comportava l'esclusione dalla *polis*, l'uscita dalla cittadinanza e il confinamento nel privato, nell'impolitico<sup>76</sup>.

La *stasis*, dunque, opera come una soglia di politicizzazione o di depoliticizzazione, attraverso cui l'appartenenza domestica si politicizza in cittadinanza e, in senso inverso, la cittadinanza si depoliticizza in solidarietà familiare, in senso *oikonomico*.

Ciò rende evidente come, sin dalla Grecia classica, la politica sia un campo costantemente percorso da due opposte, ma intimamente connesse, tensioni: una verso la politicizzazione e l'altra verso depoliticizzazione (Agamben, 2015, pp. 30-31). Quando a prevalere è la tensione verso l'*oikos*, la *stasis* ha la funzione di rendere politici quei vincoli generalmente ritenuti appannaggio della sfera privata, familiare; mentre quando prevale la tensione verso la *polis* la guerra civile ha la funzione di codificare in

---

76 Ciò è chiaro ne La Costituzione degli Ateniesi (VIII, 5) laddove Aristotele riporta la legge di Solone secondo cui «Chi non metterà le sue armi a disposizione degli uni o degli altri in caso di discordia civile, sia privato dei diritti civili e politici»

termini politici quegli stessi vincoli familiari.

A seconda che prevalga l'una o l'altra tendenza muta anche la funzione, la forma e la dislocazione della guerra civile.

Oggi la guerra civile ha assunto la forma del terrorismo. In un contesto in cui la nuda vita è diventata la posta in gioco della politica contemporanea<sup>77</sup>, che si presenta come un *oïkos* allargato all'intero mondo, dove la *zoè* e la logica economica sono oggetto e criterio guida della decisione politica globale, la *stasis* diventa il paradigma di ogni conflitto e si traduce nel terrore.

Il terrorismo, allora, può essere letto, utilizzando la locuzione coniata da H. Arendt (2009c), come una *guerra civile mondiale* che sia abbatte di volta in volta in spazi diversi del pianeta proprio nel momento in cui la vita in quanto tale (la nascita e la correlata nazionalità) diventa il fondamento della sovranità (Agamben, 1996, 2005, 2003, 2015). L'unico modo attraverso cui politicizzare la nuda vita è, in tal senso, la sua incondizionata esposizione alla morte.

Sono con molta probabilità queste le ragioni per cui ad oggi manca una definizione giuridica universalmente condivisa di terrorismo. E sono ragioni intimamente connesse con il potere e la legittimità dell'uso della violenza: in relazione alla definizione di terrorismo che si sceglie di adottare, infatti, cambia la prospettiva entro cui valutare i colpevoli e gli innocenti.

### *1. La guerra: tra modernità e globalizzazione*

Nella percezione di senso comune la guerra è da sempre considerata un fenomeno violento per definizione, in quanto è basata sull'uso della forza e della volontà di

---

<sup>77</sup> Si veda Cap. II, § 4

sopraffazione dell' *Altro*.

Nella prima metà dell'Ottocento K. Clausewitz (2013, ed. or. 1832), noto teorico della guerra moderna, sottolineava che la guerra «appartiene al dominio della vita sociale» (p. 130), non è né un'arte né una scienza, ma è piuttosto assimilabile al commercio, in quanto è, al pari di questo, un conflitto di interessi e attività. Proprio tale caratteristica rende evidente agli occhi dell'Autore, generale dell'esercito prussiano, la stretta correlazione tra guerra e politica:

è dal grembo della politica che la guerra trae origine, è nella politica che i caratteri principali della guerra sono già contenuti allo stadio rudimentale, come le proprietà degli esseri viventi lo sono nei rispettivi embrioni. (Clausewitz, 2013, p. 130)

La guerra dunque, sfugge ai rigidi modelli matematici perché è un fenomeno intimamente legato alla politica, è un fatto sociale connesso con la competitività dei popoli: gli interessi, gli obiettivi, i mezzi, le masse delle forze che si oppongono, e che costituiscono la guerra, si influenzano continuamente e reciprocamente. In guerra le parti interagiscono tra loro cercando di spiazzarsi a vicenda, di ingannare l'avversario, di approfittare delle sue debolezze, di sorprenderlo con nuove soluzioni.

Per Clausewitz, che scrive ad un anno dalla fine delle guerre napoleoniche, la guerra dunque, è «*un atto di forza che ha per scopo di costringere l'avversario a sottomettersi alla nostra volontà*» (2013, p. 19), ma è chiaro come questa definizione in realtà presuppone che si sia formata una volontà comune, *nostra*. Tale indagine presuppone, dunque, l'esistenza degli stati organizzati quali organismi politici in grado di rappresentare un intero popolo. Quella di cui ci parla Clausewitz, in altre parole, è una delle possibili forme di relazione tra i vari stati. Una guerra tra stati, perpetrata per un fine politico ben preciso che è appunto l'interesse dello stato stesso. Non è solo un atto

politico, ma è un vero e proprio *strumento* della politica, è la continuazione della politica con altri mezzi (Clausewitz, 2013, p. 38). È, infatti, lo scopo politico, motivo principale della guerra, a dare la misura tanto dell'obiettivo che l'azione bellica deve raggiungere, quanto degli sforzi a ciò necessari. È proprio la politica a riportare nella concretezza ogni azione bellica, a dettare le regole e a dare alla guerra il suo senso

poiché il disegno politico è lo scopo, la guerra è un mezzo, ed un mezzo senza scopo non può mai concepirsi (Clausewitz, 2013, p. 38)

Nell'analizzare il fenomeno della guerra è necessario, quindi, prendere in considerazione il fatto che quella che noi concepiamo come *guerra*, e che i leader politici e militari definiscono come tale, è un fenomeno specifico che si è sviluppato in Europa tra il XV e il XVIII secolo. Un fenomeno, dunque, strettamente legato all'evoluzione dello stato moderno, che insieme ad esso ha attraversato diverse fasi: dalle guerre associate al consolidamento dello stato assoluto nel XVII e XVIII secolo, a quelle rivoluzionarie del XIX secolo legate alla formazione degli stati nazionali, fino ad arrivare alle guerre totali e alla Guerra Fredda del XX secolo, le prime caratterizzate da grandi alleanze, la seconda da potenti blocchi. Nonostante ogni fase sia stata contraddistinta da diverse strategie militari, tecniche e mezzi di combattimento, è innegabile la stessa natura che per tutti questi secoli è stata propria di questo fenomeno, ossia l'essere un'attività dello stato moderno razionalizzato, centralizzato, gerarchicamente organizzato e con un territorio su cui esercitare la propria sovranità ben definito.

Nelle prime fasi della formazione dello stato europeo i monarchi cominciarono a dare vita ai primi eserciti composti dai baroni feudali, i quali combattevano per il re in cambio della concessione territoriale da questo ricevuta. Con il passare del tempo, ma



soprattutto, con l'aumento del potere economico della monarchia, si formarono eserciti di mercenari i quali, se da un lato avevano il vantaggio di assicurare l'indipendenza dai baroni feudali, consentendo così di consolidare il potere centrale e i confini territoriali, dall'altro avevano lo svantaggio di essere poco sicuri dal punto di vista della fedeltà: questi, infatti, a guerra finita si scioglievano e il successivo reclutamento aveva un costo non indifferente. Si cominciò allora a dare vita agli eserciti permanenti, vere e proprie forze militari specializzate e professionali che grazie al costante addestramento erano sempre occupate, anche nei periodi in cui non si svolgevano combattimenti<sup>78</sup>. Vennero introdotte le divise per distinguere i soldati dai civili, anzi, con il passare del tempo il re stesso indossava uniformi militari, in quanto primo combattente tra i combattenti. Il mantenimento di un esercito permanente per poter essere finanziato necessitava evidentemente di una regolarizzazione dell'amministrazione e del sistema di credito. E il nuovo tipo di organizzazione militare che sorse nel XVIII secolo, infatti, ben esemplifica il crescente assetto amministrativo che sarà caratteristico di tutta la società moderna. Come anche Weber (1961, vol. I, p. 217) afferma, il soldato diviene un agente dell'autorità razionale, un funzionario nominato, dotato di particolari caratteristiche e appartenente ad un determinato ceto. In sintesi, l'istituzione dell'esercito permanente sotto il controllo dello stato è parte integrante di quel processo di monopolizzazione della violenza legittima, essenziale per lo stato moderno.

L'interesse dello stato, quindi, è diventato progressivamente la legittima giustificazione della guerra, impedendo di conseguenza che la rivendicazione di giuste cause da parte di soggetti non-statali sia sostenuta con mezzi violenti. Per poter distinguere la guerra dal semplice crimine è, infatti, necessario che essa venga definita come qualcosa che possa essere intrapreso esclusivamente dagli stati sovrani. Ha così inizio quel processo

---

78 I precursori di tale metodo furono il principe Guglielmo d' Orange e Gustavo Adolfo di Svezia

che A. Giddens (1985) definisce mirabilmente come «pacificazione interna», la quale comporta la graduale eliminazione di fenomeni quali il brigantaggio e la rapina e l'introduzione di un sistema di relazioni monetarie accompagnato dall'istituzione di agenzie civili per la raccolta delle tasse, nonché per la difesa della legge all'interno di ogni singolo stato, mentre la difesa esterna rimane affidata alle milizie militari. E' in questo contesto che cominciano anche a svilupparsi le prime regole circa la legittimità della guerra che in seguito, a partire dalla seconda metà del XIX secolo, verranno codificate in vere e proprie legislazioni di guerra<sup>79</sup>: se la guerra è un fatto che deve essere giustificato e organizzato, un fatto quindi socialmente sanzionabile, è chiaro che questa richiede delle regole. Anche se non saranno sempre seguite, tali regole hanno contribuito nel corso degli anni a delimitare i confini entro i quali è possibile usare la forza, dando vita ad un vero e proprio *corpus* di diritto internazionale riguardante la condotta da tenere in situazioni di guerra: dal trattamento dei prigionieri, feriti e non combattenti, alla nozione di «necessità militare» e la definizione di tattiche ed armi non conformi ad essa.

In sintesi verso la fine del XVIII, con la ormai completa evoluzione dello stato moderno, si vanno a delineare le caratteristiche di quel fenomeno sociale che al giorno d'oggi percepiamo come *guerra*. Caratteristiche che Mary Kaldor (1999) efficacemente mette in relazione ad un'intera serie di distinzioni proprie appunto dell'epoca moderna, quali: la distinzione tra pubblico e privato che accompagna la separazione dell'attività economica privata da quella pubblica, associata all'origine del capitalismo; la netta differenziazione tra violenza legittima (dello stato) e illegittima (dei criminali), tra ciò che accade all'*interno* di un territorio statale e ciò che invece accade all'*esterno* di esso,

---

79 Il primo esempio è la Dichiarazione di Parigi del 1856, a cui fanno seguito il Codice Lieber, redatto durante la guerra civile americana dall'omonimo giurista tedesco, la Convenzione di Ginevra del 1864, la Dichiarazione di San Pietroburgo del 1869 e le due Convenzioni dell'Aia del 1899 e del 1907.

tra relazioni legali e non violente (civili) all'*interno* e quelle violente, tipiche del combattimento, all'*esterno*; ma, soprattutto, emerge la distinzione tra guerra e pace, la quale ha fatto in modo che la prima venisse percepita come un evento discreto, una deviazione della progressiva evoluzione verso la società civile, intesa come rispetto della legge e della giustizia e come simbolo di pace e sicurezza interna (Kaldor, 1999, p. 31-32).

Questa visione ben si accorda con quella di Clausewitz, il quale vedeva nella guerra un'attività basata su considerazioni secolari, non vincolata da concezioni pre-razionali del mondo e che si adatta pienamente anche agli sviluppi del XIX secolo, segnato dalle prime corse agli armamenti a seguito dello sviluppo della tecnologia militare, dalla crescente importanza data alle alleanze, causata dal sempre maggiore peso affidato ai rapporti numerici e alla mobilità, e dalla nascente legislazione di guerra. Nell'opera di Clausewitz altrettanto significative sono le conclusioni circa la natura strumentale della guerra, l'importanza che in essa rivestono i rapporti numerici e la necessità di una sua analisi concettuale. Egli individua i tre livelli di cui essa si compone, ossia il livello politico dello Stato, quello militare dell'esercito e quello del popolo, basati rispettivamente sulla ragione, sulla strategia e sull'emozione. Da questa concezione tripartita elabora il concetto di «*guerra assoluta*» (Clausewitz, 2013, p. 774 e ss.), che si esprime in termini di «azioni reciproche» dei tre livelli e che è in continua tensione con la realtà empirica. Punto chiave del suo pensiero è, infatti, proprio la tensione costante tra ragione ed emozione, arte e scienza, difesa e offesa, strumentalismo ed estremismo. Tensione che raggiunge il suo punto di rottura nel XX secolo.

Le guerre che hanno segnato la prima metà dello scorso secolo sono state guerre *totali* (C. Schmitt, 2015 p. 201), che hanno comportato una vasta mobilitazione di energie nazionali, sia dal punto di vista umano che economico. Sono quelle che più si

avvicinano al concetto di «*guerra assoluta*» teorizzato un secolo prima da Clausewitz, ma che allo stesso tempo cominciano a distaccarsi dalla tradizionale concezione di guerra. Sono guerre che hanno coinvolto un numero così vasto di persone tanto da far traballare la loro giustificazione in termini di interesse dello stato. La violenza legittima socialmente organizzata necessita, come si è osservato, di uno scopo comune ad ogni singolo soldato, una giustificazione che persuada ad uccidere il nemico e a rischiare di essere uccisi. E se nella Prima Guerra Mondiale questo ruolo era ancora svolto dal patriottismo, i devastanti risultati di questa hanno prodotto delusione, disperazione e un'attenzione per cause molto più astratte. Il secondo conflitto mondiale, infatti, ha rappresentato per le nazioni alleate una vera e propria guerra contro il *male*: un lotta contro nazismo e fascismo in nome della democrazia o del socialismo . Queste stesse ideologie sono state in seguito mobilitate per giustificare la corsa agli armamenti e la minaccia dell'utilizzo di armi di distruzione di massa che ha caratterizzato la Guerra Fredda. Ma oramai erano troppo poco convincenti ed è forse questo il motivo del fallimento dei successivi interventi militari in Vietnam, da parte della potenza americana, e in Afghanistan, di quella sovietica (Kaldor, 1999, p. 37). In tali contesti, lontani dalla propria nazione di appartenenza, risultava difficile distinguere quali e di chi fossero i torti e le ragioni: i soldati non si sentivano più eroi, ma «pedine di un gioco di alta politica che non potevano comprendere» (Kaldor, 1999, p. 38). Inoltre, proprio a causa della grande mobilitazione che le ha caratterizzate, le guerre totali hanno reso sempre più sfumato il confine tra sfera pubblica e sfera privata, affievolendo di conseguenza la distinzione tra civile e militare, tra combattenti e non combattenti. E, come scrive C. Schmitt,

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 delle ostilità. Con la semplice possibilità di un simile aumento di intensità, anche i concetti di amico e nemico tornano da sé nuovamente politici e si liberano, anche dove il loro carattere politico era completamente sbiadito, dalla sfera delle argomentazioni private e psicologiche. (C. Schmitt, 2015, pp. 202-202)

E' sufficiente fare riferimento ai bombardamenti indiscriminati di civili (giustificato come strumento necessario per abbattere il morale del nemico) e alla pratica del genocidio che ha sterminato milioni di ebrei e che in tale occasione ha fatto ufficialmente il suo ingresso nel lessico giuridico delle successive Convenzioni internazionali. Infine, nel secondo dopoguerra le alleanze tra stati si sono notevolmente irrigidite, erodendo quella importante distinzione tra *interno* ed *esterno*: le alleanze militari post-belliche hanno introdotto, come osserva Kaldor, sistemi di comando integrati che hanno istituito una divisione militare del lavoro in cui solo le super potenze potevano intraprendere indipendentemente guerre su larga scala. Detto in altri termini,

I paesi europei rinunciarono ad uno degli attributi essenziali della sovranità, il monopolio della violenza legittima organizzata, e almeno in Europa occidentale quella che era di fatto una società civile transnazionale si estese ad un intero gruppo di nazioni (Kaldor, 1999, p. 39-40).

Tutti insieme questi aspetti hanno contribuito a rendere difficoltosa la stessa distinzione tra guerra e pace (che aveva rappresentato il punto centrale del processo di modernizzazione). Si è creata, cioè, quella che C. Schmitt (2015, p. 199) ha definito una «situazione intermedia tra guerra e pace», giuridicamente formalizzata attraverso la sua istituzionalizzazione ad opera del patto Kellog e della Società delle nazioni, che ha reso non più concettualmente praticabile le precedenti definizioni negative di guerra e pace, «sia che esse procedessero dalla non-pace alla guerra, oppure dalla non-guerra alla pace» (Schmitt, 2015, p. 200). Si tratta di una situazione intermedia in cui l'ostilità,

«*l'animus hostis*» (*ibid.*), è diventato concetto primario e costante del *bíos*. La Seconda Guerra Mondiale, infatti, è stata una guerra totale, nel senso che ha realizzato una fusione completa tra guerra, stato e società; mentre la Guerra Fredda ha favorito quella che M. Kaldor (1999, p. 40) definisce «permanente psicosi di guerra». Il pensiero diffuso in quel periodo era quello secondo cui grazie ai grandi blocchi di super potenze e al mantenimento permanente di eserciti, equipaggiati di continuo con armi sempre più tecnologiche, sempre più distruttive e sempre più costose, si potesse garantire la pace. Ciò che tale visione, però, non prendeva in considerazione è che in quello stesso periodo nel mondo avevano luogo numerosi conflitti che uccidevano molte più persone di quanto non fosse avvenuto nella Seconda Guerra Mondiale. Come mette in evidenza Kaldor, di quei conflitti non si teneva conto in quanto non corrispondevano alla moderna concezione di *guerra*. L'espressione «*conflitto a bassa intensità*», coniata dai militari americani per descrivere tali fenomeni di guerre informali ed irregolari, caratterizzati dalla ricorso alla guerriglia e al terrorismo, indica chiaramente come questi venivano considerati elementi marginali rispetto al centrale conflitto est/ovest. Ma quei «*conflitti a bassa intensità*», i loro attori e le tecniche in essi utilizzate, erano, in realtà, lo specchio delle incrinature della guerra moderna, le basi per nuovi modi di organizzare socialmente la violenza. Erano in altre parole i precursori di quelle che M. Kaldor definisce «nuove guerre», che a partire dagli ultimi decenni del XX secolo sconvolgono il mondo.

I violenti e devastanti conflitti di cui la società contemporanea è teatro, hanno, infatti, delle peculiari caratteristiche a causa delle quali è impossibile classificarli nel contesto delle guerre classiche. Ed è solo analizzando tali aspetti e prendendo atto del fatto che la concezione tradizionale della guerra è ormai superata, che si potranno teorizzare delle possibili soluzioni al continuo dilagare della violenza.

Secondo l'analisi svolta da Kaldor, le nuove guerre si differenziano da quelle del passato innanzitutto per i loro scopi, che non sono, come avveniva in precedenza, correlati ad obiettivi ideologici o geopolitici, ma hanno a che fare piuttosto con la «politica dell'identità» (Kaldor, 1999, pp. 83-103), ossia con quei movimenti che rivendicano a sé il potere dello stato sulla base di una particolare identità etnica, razziale, religiosa o di clan. Come osserva M. Kaldor, in un certo senso qualsiasi guerra implica uno scontro tra due diverse identità, ma queste identità in passato erano legate ad un progetto che guardava al futuro (costruire la nazione) e ad un'idea di interesse nazionale. Erano, cioè, legate alla quella che si può definire «politica delle idee» (Kaldor, 1999, p. 91), la quale ha la caratteristica di includere ed integrare tutti coloro che sostengono un'idea, anche se il carattere estremo, quello universalistico, di tali idee è poi servito per assecondare pratiche autoritarie e totalitarie. Le politiche basate sull'identità, al contrario tendono ad essere frammentarie, esclusive e, come si è già avuto modo di mettere in rilievo<sup>80</sup>, generano necessariamente una minoranza composta da individui etichettati diversamente, soggetti a discriminazione psicologica e, nei casi peggiori, all'espulsione e al genocidio. L'attuale politica dell'identità, inoltre, ha la tendenza guardare all'indietro. E' fatta di programmi che, anche nell'ipotesi in cui prevedono progetti di cambiamento sociale e politico, il più delle volte sono ricondotti alla visione nostalgica di un passato idealizzato e nascono nel vuoto creato dall'assenza di progetti orientati nel futuro. In questo senso è necessario considerare che queste nuove forme di politiche identitarie sono strettamente legate alla globalizzazione, sono una sua diretta conseguenza. Per poter analizzare e comprendere le dinamiche delle nuove guerre, come M. Kaldor mette in evidenza, è necessario, infatti, inserirle nel contesto del processo di globalizzazione, il quale affonda le sue radici nella modernità

---

80 Si veda Cap. III, § 1.

ed è caratterizzato dal progressivo intensificarsi delle interconnessioni globali economiche, politiche, culturali ed anche militari, riconducibili, almeno in parte, agli enormi progressi nel campo della tecnologia della comunicazione e dell'elaborazione dei dati. Processo decisamente contraddittorio che, se da un lato comporta integrazione, omogeneizzazione e globalizzazione, dall'altro implica anche frammentazione, diversificazione e localizzazione. E in questo contesto la guerra rappresenta appunto

L'emblema di una nuova linea di demarcazione tra globale e locale: da un lato i membri di una società che parla inglese, ha accesso a fax, posta elettronica e televisione via satellite [...] ed è libera di spostarsi dove vuole, dall'altro coloro che sono esclusi dai processi globali, che vivono di quanto riescono a vendere o a barattare o di ciò che ricevono come aiuti umanitari, coloro i cui movimenti sono condizionati da blocchi stradali, visti e costi di viaggio, e che sono vittime di assedi, carestie e mine (Kaldor, 1999, p. 14).

Detto in altri termini, ci si trova di fronte alla contrapposizione tra un' *elite* mondiale ricca e cosmopolita e masse localizzate, povere dal punto di vista economico e sociale, ma anche culturale. E questa nuova grande divisione trova le sue ragioni di esistenza nell'invenzione di comunità di tradizione e di sangue (T. Pitch, 2004)

Le nuove politiche dell'identità e, di conseguenza, le nuove guerre, prendono forma dalla disintegrazione delle strutture dello stato moderno, in particolar modo di quelli centralizzati e autoritari: la perdita di legittimità degli Stati post-coloniali in Africa e in Asia meridionale, il collasso degli stati comunisti a partire dal 1989 e anche il declino dello stato sociale nei paesi più industrializzati, hanno rappresentato l'ambiente ideale per lo sviluppo di politiche di questo genere.

Altro aspetto centrale della globalizzazione, da collegare al nuovo tipo di guerre è, infatti, l'erosione della sovranità dello stato nazione basata sul territorio e, di conseguenza, anche del monopolio della violenza legittima organizzata, il quale è stato



progressivamente scalfito su più piani. In primo luogo è stato eroso dall'alto dalla transnazionalizzazione delle forze militari che, come si è visto, ha avuto inizio con le alleanze militari dei due conflitti mondiali, per culminare nei blocchi della Guerra Fredda e nei vari rapporti transnazionali che si sono in seguito sviluppati. Ci sono, poi, ragioni di stampo pratico, come la sempre maggiore distruttività delle armi, che hanno impedito ad uno stato di usare unilateralmente la forza contro un altro, accollandosene singolarmente rischi e costi. Senza contare le varie norme del diritto internazionale che, a partire dal patto Kellog-Briand del 1928 (rafforzato dalla successiva Carta delle Nazioni Unite e dalle argomentazioni addotte nei processi di Norimberga e Tokyo), hanno sancito l'illegittimità dell'attacco unilaterale. Allo stesso tempo il monopolio della violenza organizzata è stato eroso dal basso: se il processo che ha portato alla formazione dello stato moderno ha contenuto il crimine interno, la corruzione e l'inefficienza attraverso la regolarizzazione del sistema finanziario, delle forze armate e di polizia, con il conseguente aumento della sicurezza interna, le nuove guerre, al contrario, come mette in evidenza M. Kaldor, avvengono in un contesto in cui, a causa del declino dell'economia e della progressiva delegittimazione della politica, è aumentata la diffusione del crimine, in particolare di quello organizzato. E il fallimento dello stato moderno è stato accompagnato dalla crescente privatizzazione della violenza, la quale è stata progressivamente affidata a gruppi paramilitari, vale a dire a gruppi autonomi di uomini armati stretti di solito intorno ad un unico leader. Molto spesso queste unità di combattenti sono istituite dai governi stessi per prendere le distanze dalle manifestazioni più estreme di violenza, come con molta probabilità è avvenuto in Bosnia con la Tigri di Arkan<sup>81</sup>. Tali gruppi sono nella maggior parte de casi formati da

---

81 Durante la guerra in Bosnia-Erzegovina le Tigri di Arkan erano uno dei due gruppi paramilitari più conosciuti di parte serba (l'altro erano i Cetnici di Seslj, noti anche come Aquile bianche). Inizialmente operarono in Croazia, ma la loro attività è registrata in almeno ventotto province. In proposito si veda M. KALDOR, *Un caso di nuova guerra: la Bosnia-Erzegovina*, in *Le nuove guerre*, op. cit., p.43-81.

soldati in esubero, giovani disoccupati, da veri e propri criminali, o da bambini<sup>82</sup>. Altro esempio di privatizzazione della violenza legittima organizzata è quello delle bande mercenarie composte da individui sotto contratto con particolari unità di combattenti. Le più note sono i *Mujahidiin*, veterani della guerra afgana, finanziati dai paesi islamici (in particolare dall'Iran), che si ritrovano in tutti i conflitti che coinvolgono l'Islam. Questi eserciti privati, come osserva Kaldor, non sono organizzati con i sistemi di comando verticali e gerarchici tipici della guerra moderna, ma sono strutturati come delle coalizioni orizzontali, formano cioè una vera e propria rete globale. Inoltre, gli appartenenti a tali unità raramente indossano uniformi e molto spesso è difficile distinguerli dai non combattenti; portano spesso vestiti o segni distintivi che sono simboli di una cultura globalizzata, come berretti, tute da ginnastica Adidas e occhiali da sole Rayban (Kaldor, 1999, p. 110).

Anche i modi di combattere delle nuove guerre si diversificano notevolmente da quelle tradizionali. Le nuove unità di combattenti utilizzano, infatti, molte forme di combattimento che si sono diffuse a seguito del secondo conflitto mondiale in reazione alla guerra moderna. Sono le tecniche tipiche della guerra rivoluzionaria e della controinsurrezione.

La guerra rivoluzionaria, almeno nelle formulazioni teoriche di Mao Tse-tung e di Che Guevara, ha come obiettivo centrale il controllo del territorio attraverso l'appoggio

---

82 In proposito è importante mettere in rilievo che oggi nel mondo si contano almeno trecentomila bambini soldato, la maggior parte di loro ha tra i 14 e i 18 anni, ma molti sono ancora più piccoli. Le ragioni sono varie: le armi leggere sono facilmente trasportabili e utilizzabili anche dai bambini; i ragazzi si sottomettono più facilmente degli adulti alla disciplina militare, non pretendono paghe e difficilmente disertano. Il fenomeno è particolarmente diffuso in Africa, dove, secondo il rapporto della Coalizione contro l'impiego dei bambini soldato, sono almeno centoventimila; esemplare il caso della guerra civile in Sierra Leone che, dal 1991 al 2002, oltre a causare più di cinquantamila morti, ha visto arruolati dall'esercito e dai ribelli migliaia di bambini e ragazzi tra i 14 e i 16 anni e nel 2000 si contava che il trenta per cento dei combattenti aveva meno di 15 anni; il fenomeno inoltre è molto diffuso in Asia, ma anche in America e in Europa molti paesi reclutano minori di 18 anni. I dati riportati sono tratti dall'articolo *Ero un bambino soldato*, pubblicato in *Internazionale*, n. 694, 25 maggio 2007, p. 30-37.

In proposito è interessante anche la lettura di I. BEAH, *Memorie di un bambino soldato*, Milano 2007.

della popolazione locale, evita gli scontri frontali con il nemico, dato che le unità di guerriglia non sarebbero in grado di sostenerli a causa della inferiorità numerica, e si serve di una attività militare dispersa e decentralizzata che fa leva sulla sorpresa e sulla mobilità. Allo stesso modo le nuove tecniche di combattimento utilizzano la strategia di prendere possesso di un territorio attraverso il controllo politico anziché tramite la conquista diretta sulle forze nemiche, ma il metodo di tale controllo si differenzia notevolmente da quello dei rivoluzionari del passato. Se per questi ultimi svolgeva un ruolo determinante l'ideologia e la fedeltà all'idea rivoluzionaria (tanto che nelle aree sotto il loro controllo cercavano di dare vita ad una società modello), per i nuovi guerrieri, al contrario, è decisiva a stabilire e mantenere il controllo politico quella che M. Kaldor definisce «fedeltà ad una etichetta» (p. 114). Il principale strumento di controllo di un determinato territorio, dunque, non è il sostegno popolare, ma la rimozione della popolazione, ossia l'eliminazione di tutti i possibili oppositori. In altre parole,

Invece di creare un ambiente favorevole alla guerriglia, la nuova guerra cerca di creare un ambiente sfavorevole a tutti quelli che sfuggono al suo controllo. Il controllo di una parte dipende non dai benefici positivi, anche perché non c'è molto da offrire nelle condizioni di povertà e disordine in cui prospera la nuova guerra, ma piuttosto dalla paura, dall'insicurezza, dal perenne odio dell'altro (Kaldor, 1999, p. 115).

Le tecniche con cui si può raggiungere l'obiettivo strategico della rimozione delle persone che intaccano l'anelata omogeneità sono diverse. M. Kaldor ne individua tre.

Il primo è l'assassinio sistematico di quanti rientrano sotto etichette diverse, come accaduto negli anni novanta del secolo scorso in Ruanda, dove le uccisioni de Tutsi erano eseguite da ufficiali governativi e dall'esercito. L'altro è la pulizia etnica, ossia l'espulsione forzata di una popolazione, esattamente quello che avvenuto in Bosnia-

Erzegovina. Infine, c'è la tecnica di rendere un'area inabitabile e questo può essere fatto in molti modi. In alcuni casi vengono lanciati missili o bombe contro obiettivi civili come case, ospedali e in generale luoghi affollati. In altri vengono disseminate mine antiuomo che paralizzano letteralmente interi villaggi. Le mine antiuomo<sup>83</sup> possono essere definite vere e proprie armi di distruzione di massa "a scoppio ritardato": una volta piazzate restano in agguato, nascoste sottoterra o tra la vegetazione per circa cinquanta anni, ossia il periodo per cui rimangono attive, finché qualcuno involontariamente sfiora i fili tesi del detonatore. Le mine non uccidono, ma feriscono e le principali vittime sono i bambini in quanto molto spesso hanno colori vivaci e sono simili ad oggetti di uso quotidiano. Vengono disseminate indiscriminatamente a decine di migliaia, diventando una congiura mortale per la popolazione, per cui qualsiasi attività quotidiana rappresenta un pericolo. Le mine, quindi, bloccano la ripresa di un paese giocando sul fattore paura e mutilando il suo futuro, i bambini<sup>84</sup>.

Altro metodo per rendere inabitabile un'area è quello, di stampo più propriamente psicologico, di distruggere la storia e la cultura di una determinata popolazione attraverso la rimozione di punti di riferimento fisici di determinati gruppi di persone. Emblematica in proposito la distruzione perpetrata dai serbi in una sola notte al culmine della guerra in Bosnia-Erzegovina, di tutte le diciassette moschee della città di Banja Luka. Infine, altra tecnica per agire sul livello psicofisico di una popolazione tipica di

---

83 L'Italia, fino alla loro messa al bando nel 1999, era il terzo paese produttore di mine antiuomo al mondo.

84 La ragione principale del largo utilizzo delle mine è il loro bassissimo costo, mentre l'operazione di sminamento, oltre ad avere costi di gran lunga più elevati è anche molto difficile (generalmente si lavora a gruppi di due a due, con turni di mezz'ora ciascuno a causa della tensione psicologica e della scomoda posizione che si deve assumere). Anche se sono state messe al bando dal trattato di Ottawa del 1997 (che è entrato in vigore nel 1999, e tra i paesi firmatari sono assenti Stati Uniti, Russia, Cina, Turchia e Finlandia), le mine sono presenti ancora in circa 80 Paesi del mondo, per lo più in via di sviluppo e si contano circa 200 milioni di mine depositate negli arsenali militari, per un rapporto di una mina ogni 48 abitanti del pianeta ed una ogni 16 bambini.

I dati sulle mine antiuomo sono stati ripresi dal rapporto della CAMPAGNA ITALIANA CONTRO LE MINE (a cura di), *Mine: il cammino che resta*, Catanzaro, 1999.

molte guerre è il ricorso allo stupro e all'abuso sessuale sistematico<sup>85</sup>.

Il vero e proprio annientamento dell'area teatro di guerra di cui parla M. Kaldor, si dimostra la caratteristica principale delle nuove guerre contemporanee e, come mette in luce V. Ruggiero (2009, p. 14), è l'espressione di una tecnica di dominio che si esprime come forma di biopotere, mirato al controllo del corpo, della *zoè* di intere popolazioni e alla capacità di riprodursi. Una tecnica del potere che risponde al *principio dell'azzeramento* (V. Ruggiero, 2009, pp.12-17) su cui si fondano le nuove guerre, che mirano al controllo della nuda vita e alla distruzione del *bíos* del nemico, per poi ricostruirlo secondo nuovi principi.

E' interessante notare, come evidenzia Kaldor, che tutte le tecniche sopra elencate rientrano nella definizione di genocidio contenuta nella Ginevra del 1949<sup>86</sup>. In buona sostanza dunque, quelli che nelle guerre del passato erano considerati degli effetti collaterali ed illegittimi sono diventati i modi principali per combattere le nuove guerre. Le guerre di oggi, in altre parole, sono

Razionali, nel senso che usano il pensiero razionale per raggiungere gli obiettivi della guerra, rifiutando qualsiasi vincolo normativo (Kaldor, 1999, p. 116).

Un ruolo fondamentale è giocato inoltre dalla nuova economia di guerra anch'essa globalizzata. Al posto di un'economia nazionale formale, basata sulla produzione industriale e sul controllo statale, si è affermata, infatti, un'economia informale in cui i flussi esterni, si intrecciano ad una struttura locale che fa perno sul trasferimento di beni (le cui forme più diffuse sono il saccheggio, l'estorsione e la cattura di ostaggi) e sul

---

85 Si veda, Cap. III, § 2.

86 Art. 2: Nella presente Convenzione, per genocidio si intende ciascuno degli atti seguenti, commessi con l'intenzione di distruggere, in tutto o in parte, un gruppo nazionale, etnico, razziale o religioso, come tale: (a) uccisione di membri del gruppo; (b) lesioni gravi all'integrità fisica o mentale di membri del gruppo; (c) il fatto di sottoporre deliberatamente il gruppo a condizioni di vita intese a provocare la sua distruzione fisica, totale o parziale; (d) misure miranti a impedire nascite all'interno del gruppo; (e) trasferimento forzato di fanciulli da un gruppo ad un altro.

commercio illegale (di armi, di droga ecc.). Nei paesi in cui si svolgono i nuovi conflitti non ci sono né produzione né sistemi di tassazione. Al loro posto il sostegno esterno per le persone, rappresentato dagli aiuti umanitari (altra caratteristica peculiare delle nuove guerre), i quali, una volta intercettati, vengono trasformati in risorse militari. La guerra dunque, diventa una legittimazione per le disparate forme di arricchimento privato, le quali allo stesso tempo sono fonti necessarie per sostenere la guerra. Si dà quindi vita ad una spirale infinita di violenza, in cui

Le parti in guerra hanno bisogno di un conflitto più o meno permanente sia per riprodurre le loro posizioni di potere che per avere accesso alle risorse (Kaldor, 1999, p. 125).

Questo insieme distruttivo di relazioni sociali, non solo caratterizza le zone di guerra, ma anche quelle circostanti. Data la scarsa partecipazione alla guerra (sia per l'assenza di una ricompensa che per la mancanza di legittimità), le differenze tra zone di guerra e zone di pace sono difficili da individuare, esattamente come è difficile distinguere tra politica ed economia, pubblico e privato, militare e civile. In sintesi è sempre più difficoltoso distinguere la guerra dalla pace.

Questa indistinzione tra la guerra e la pace è un aspetto di quel principio dell'azzeramento (Ruggiero 2009 pp. 12-17) a cui si faceva in precedenza riferimento, che si sostanzia nel

De-modernizzare per poi ri-modernizzare, attraverso interventi che ripareranno quanto si è distrutto, con contratti e investimenti che ricostruiranno quelle infrastrutture deliberatamente distrutte. (V. Ruggiero, 2009, p. 14)

Un meccanismo, questo, che inevitabilmente crea una «logica continuità tra spazio della guerra e spazio della pace» (ibid.). Del resto l'azzeramento indica una fine, ma anche

un inizio. Il fondarsi delle nuove guerre sul *principio dell'azzeramento*, dunque, inevitabilmente reca con sé l'indebolirsi del confine tra guerra e pace. Una indistinzione che sembra voler testimoniare la volontà di ripartire da un punto zero del processo di civilizzazione<sup>87</sup>, un punto il cui raggiungimento implica il passaggio per la violenza della guerra e che giustifica e legittima l'utilizzo di questa stessa violenza.

L'insieme di fattori che si sono fin qui analizzati, ha fatto sì che al giorno d'oggi siano diventate

Sempre più sfumate le distinzioni tra barbarie esterna e civiltà interna, tra combattenti legittimi e non combattenti, tra soldati o poliziotti e criminali. Può darsi che la barbarie della guerra tra Stati sia diventata un ricordo del passato. Al suo posto c'è comunque un nuovo tipo di violenza organizzata che è ancor più persuasiva, e forse anche più estrema (Kaldor, 1999, p. 15).

Si tratta, infatti, di una violenza che aspira ad assumere valore fondativo, a riscrivere le regole del potere legittimo, in quanto mira a

modificare la percezione sociale e la giurisdizione relativa al suo modo di essere; le sue violazioni sono intese a produrre nuove logiche di legittimità e nuovi apparati legislativi. (V. Ruggiero, 2009, p.20)

Nuove logiche di legittimità che, è importante sottolineare, si fondano sulle pratiche criminali indotte dalla guerra a cui si è fatto riferimento poco sopra. In questo senso, dunque, la guerra può essere interpretata come una forma di criminalità dei potenti (V. Ruggiero, 2009, pp. 18-20), in quanto essa non solo dà vita e si nutre di fenomeni criminogeni, ma si svolge in violazione delle regole di diritto internazionale che hanno regolato l'impiego della violenza. Si tratta, in ultima analisi, di una criminalità

---

<sup>87</sup> A tal proposito V. Ruggiero (2009, p. 12) mette in evidenza come l'area totalmente distrutta dove sorgevano le Torri Gemelle di New York sia stata, proprio con questo intento semantico, *ground zero*.

economica e politica che si impone come costituente di un nuovo ordine internazionale basato sulla «guerra come strumento di governo del mondo» (Ferrajoli, 2009, p. 84), in alternativa al diritto.

## 2. “Guerra al terrorismo” o “guerra terrorista”?

Si è sin qui osservato come i conflitti che sconvolgono la società contemporanea non possano essere considerati, e di conseguenza risolti come se lo fossero, guerre tradizionali, in quanto, detto in estrema sintesi, sono il prodotto del processo di globalizzazione; sono dunque, «nuovi» sia in relazione alle cause da cui scaturiscono, che per gli effetti collaterali che essi producono. È quindi necessario a questo punto considerare un’ulteriore novità introdotta dalla globalizzazione e strettamente legata al fenomeno della guerra («nuova»): il terrorismo transnazionale e i modi impiegati per combatterlo.

Se già qualche anno prima dell’ 11 Settembre 2001 M. Kaldor (1999) metteva in rilievo il progressivo venir meno dei confini tra *interno* ed *esterno*, *politico* ed *economico*, *pubblico* e *privato*, *militare* e *civile*, in definitiva tra *guerra* e *pace*, sicuramente quel fatidico giorno è accaduto qualcosa che ha accelerato notevolmente questi fenomeni e che ha costretto a ridiscutere le ferme certezze sulla guerra, sulla pace e sul sistema di sicurezza fornito dallo stato. La guerra si è cioè ulteriormente svincolata dal contesto dello stato nazionale contribuendo, per usare un’espressione di A. Appadurai (2005, p. 72), a confondere completamente «le linee della distinzione tra le guerre *della* nazione e le guerre *nella* nazione».

Paura e terrorismo hanno cancellato le divisioni tra spazio civile e spazio militare; le azioni delle varie reti e attori terroristici insinuano la paura in tutti gli ambienti della vita



civile, fino a prefigurare una situazione in cui i civili in quanto tali non esistono più. Non si tratta di una guerra totale, come quelle che in passato sono state intraprese dalle grandi potenze nazionali, ma piuttosto di una guerra quotidiana, «infinita», come l'ha definita G. Chiesa (2002). Gli effetti prodotti dal terrore, infatti, sono quelli di oscurare in modo sistematico i confini tra gli spazi e i tempi della guerra e quelli della pace, aumentando l'insicurezza e l'incertezza riguardo alle sorti del mondo, ma anche di ogni singolo individuo (Pitch, 2004).

L'azione terrorista può legarsi ora indifferentemente ad un determinato territorio o nazione, può essere correlata a qualsiasi possibile obiettivo, ideologia e fondamentalismo, può costituire il braccio armato di movimenti di liberazione nazionale, ovvero avere le caratteristiche di rete terroristica transnazionale, non solo islamica. Essa è, inoltre, ad altissimo livello di pericolosità: la potenza delle azioni terroristiche è, invero, aumentata a causa di una serie di condizioni, non ultimi la disponibilità dei terroristi a suicidarsi ed il progresso tecnologico. Gli stati hanno in tal modo perso il monopolio della minaccia agli altri stati e la sfida proviene da individui e reti che agiscono a livello sub-statale e non territoriale, che utilizzano materiali e risorse che sfuggono al controllo- monopolio statale. Secondo Appadurai, infatti, la vera novità dell'attacco al World Trade Center non è stata il suo tentativo di terrorizzare un'intera megalopoli e provocare il caos nel frenetico apparato produttivo del capitale globale, né tanto meno l'intento di generare terrore attraverso una forma di catastrofe tecnologica, quanto il fatto che si sia trattato di un'azione intrapresa da un nuovo tipo di soggettività, che non è interessata ad opporsi ad uno stato in particolare. In altre parole, non è stato un attacco rivolto unicamente agli Stati Uniti, ma si è trattato piuttosto di un attacco

Contro l'idea che gli Stati siano gli unici attori legittimati a giocare la partita della politica globale. L'attacco al World Trade Center è stato un poderoso atto di

punizione sociale, una sorta di esecuzione pubblica di massa: un rogo, una lapidazione che intendeva punire l'America per le sue morali esportate in tutto il mondo, e nei paesi islamici in particolare (Appadurai, 2005, p. 73).

Il XXI secolo dunque, è a pieno titolo la «civiltà degli scontri» (Appadurai, 2005) (da non confondere con lo «scontro di civiltà» proposto da S. Huntington), che vede contrapposti due sistemi diversi, entrambi di portata globale: il «sistema vertebrato», quello cioè dei moderni stati nazione che, nonostante le peculiarità delle varie nazioni, funziona solo se presuppone un ordine tra le stesse garantito da una serie di norme, tra cui anche quelle relative alla guerra stessa; e il «sistema cellulare», tipico delle nuove reti terroristiche strettamente collegate tra loro anche se non strutturate gerarchicamente, coordinate anche se sostanzialmente indipendenti, in grado di riprodursi anche senza strutture centrali di coordinamento (Appadurai, 2005, p. 77-86). Al-Qaeda ha rappresentato il «sistema cellulare» per eccellenza, le cui azioni sono state definite “terroriste” in quanto sono fuoriuscite dal normale scontro politico, ma anche da ogni conduzione legittima dello scontro armato. Per questo motivo Al-Qaeda ha condiviso con altri gruppi armati, come Hezbollah in Libano, i ribelli iracheni, talebani in Afghanistan, Hamas e altri gruppi palestinesi in Israele, l’inserimento nella nota «lista nera» del terrorismo del Dipartimento di Stato U.S.A, e per i suoi militanti l’amministrazione Bush ha usato l’appellativo «*unlawful combatants*» («combattenti illegittimi»). In senso opposto c’è chi come N. Chomsky (2006) sostiene che

Certo, l’11 settembre 2001 è stato un’atrocità terribile. In Occidente è considerata unica, e in un certo senso è unica. E’ stata la prima volta, in centinaia di anni, che un’estesa azione terroristica è stata diretta contro l’Occidente. Ma l’Occidente è in realtà all’origine di un terrorismo ancora peggiore e di violenza contro altri<sup>88</sup>.

---

88 Intervista rilasciata il 23 maggio 2006 alla televisione libanese Memri Tv da N. CHOMSKY *Hamas Policies Are More Conducive to a Peaceful Settlement than Those of the U.S. or Israel*, in [http://www.memritv.org/clip\\_transcript/en/1152.htm](http://www.memritv.org/clip_transcript/en/1152.htm)

Se si prende, infatti, in considerazione la lettura del terrorismo come *uso* (o la *minaccia dell'uso*) della violenza per uno scopo politico, proposta da Laqueur (1978) ci si rende conto di come questa ampia definizione ponga dei dubbi di non poco conto circa la distinzione del terrorismo dalle altre forme di violenza politica: si dovrebbe includere in essa anche la violenza dello stato? La guerra è una forma di terrorismo? Rientra nella nozione di terrorismo solo la violenza contro i civili o anche quella dei militari? Chi lotta contro una forza d'occupazione compie atti di terrorismo? Come osserva D. Tosini (2007), il termine terrorismo è sovraccaricato di giudizi di valore e chiunque cerchi di definirlo rischia di suscitare sospetti, in quanto molto alto è il rischio di una sua strumentalizzazione politica.

È necessario, infatti, prendere in considerazione che il valore negativo attribuito al termine "terrorismo" comporta uno scontro verbale e semantico tra coloro che usano la violenza e i loro avversari, per stabilire chi sia veramente un terrorista, entrambi consapevoli della delegittimazione che implica tale etichetta. Questo spiega perché la tendenza dei gruppi armati è quella di rifiutarla, preferendo formulazioni che fanno riferimento a ideali condivisi dalla maggior parte della società, siano essi legati alla volontà popolare, alla libertà e alla resistenza o religiosi, come il russo *Narodnaja Volja* (Volontà del Popolo), il basco *Euskadi Ta Askatasuna* (Libertà per il Paese Basco, Eta), il palestinese *Harakat Al Muqawama* (Movimento della Resistenza Islamica, Hamas), il libanese *Hezbollah* (Partito di Dio), ecc...L'idea è che esista un diritto a lottare per la liberazione della propria terra e che l'uso della violenza (anche nelle sue forme non convenzionali) venga giustificato da questa causa. Interessante in proposito l'intervento di Yasser Arafat (leader dell'Organizzazione per la Liberazione della Palestina, Olp) all'Assemblea Generale dell'Onu nel novembre del 1974:

La differenza tra il rivoluzionario e il terrorista sta nella ragione per la quale

ciascuno dei due lotta. Chiunque sostenga una giusta causa e lotti per la libertà e la liberazione del suo paese dagli invasori, dai coloni e dai colonialisti, non può assolutamente essere chiamato terrorista<sup>89</sup>.

In modo non del tutto differente, a distanza di più di trent'anni, il 6 Aprile 2006, in un'intervista alla televisione *Al-Jazeera* il ministro degli esteri del governo palestinese guidato da Hamas, Al-Zahar, in relazione agli attentati suicida contro i civili israeliani, affermava:

Si tratta di operazioni nelle quali si va incontro al martirio, approvato da tutte le autorità della nazione islamica, che le considera il punto più alto del martirio. Sono una forma di resistenza e la resistenza contro l'occupazione è legittima. Se avessimo a disposizione i caccia F-16, gli elicotteri Apache, gli aerei spia, gli elicotteri e i carri armati come i loro, certo ne faremmo uso. Ma fintanto che assistiamo a un arsenale nucleare che fronteggia un popolo disarmato, credo che questo popolo abbia il diritto di difendersi con i mezzi di cui dispone<sup>90</sup>.

Nei casi come questi, la lotta per la propria causa è indissolubilmente legata alla lotta per difendere la legittimità della propria azione. Come, infatti, osserva Tosini, l'esistenza di ogni gruppo armato che attacca il potere dello stato è tanto più precaria quanto più efficace è la capacità dello stato di delegittimare la sua violenza (anche, appunto, paragonandola al terrorismo). Per tali organizzazioni e per i loro militanti, o aspiranti tali, assume allora fondamentale importanza la cura riservata ai termini, al loro valore semantico. È preferibile, infatti, essere considerati martiri, piuttosto che semplici attentatori suicidi: una volta attribuiti i giusti significati alle azioni è molto più probabile che si instauri una relazione di sostegno reciproco tra l'organizzazione e i militanti.

---

89 Citato in D. TOSINI, *Terrorismo e antiterrorismo nel XXI secolo*, Roma-Bari, 2007, p. 8.

90 Citato in D. TOSINI, *Terrorismo e antiterrorismo nel XXI secolo*, Roma-Bari, 2007, p. 11.

Da ciò si comprende come la questione della definizione di terrorismo costituisce il presupposto di qualsiasi analisi condotta in questo settore: ad esempio se gli atti di terrorismo siano in sé illegali secondo il diritto internazionale, e su quali basi, in quali circostanze uno stato-vittima possa legalmente rispondere con le armi ad atti di terrorismo e nei confronti di chi: terroristi individuali, stati che sostengono i terroristi ovvero che semplicemente li tollerano; tutto ciò che attiene, in generale, all'uso legittimo della forza in campo internazionale.

Tra gli stessi studiosi del fenomeno del terrorismo non esiste una posizione comune riguardo una sua definizione, ma ce ne sono molteplici. Aspetto sicuramente condiviso da tutti è l'*impiego della violenza*, che oltrepassa le forme di lotta e le vie generalmente seguite per la soluzione delle controversie seguite in un regime politico, come le competizioni elettorali e le varie forme non violente di dissenso. Altra caratteristica fondamentale del terrorismo è l'impiego di tale violenza per uno *scopo politico* (molto spesso diffuso sfruttando con maestria la pubblicità dei mezzi di comunicazione), per cui vanno distinti i crimini di terrorismo da quelli comuni. L'idea di base, infatti, è che mentre per quest'ultimi si agisce per ragioni egocentriche ed egoistiche, l'azione violenta del terrorismo è, invece, sempre posta al servizio di una causa (Tosini, 2007). Per questo motivo, dunque, sembra opportuno discostarsi da chi comprende tra le ragioni tipiche del terrorismo anche le «idiosincrasie personali» (Schmid, 1988, p. 28); citando B. Hoffman (2006, p. 37) si può dire che «il terrorista è fondamentalmente un *altruista*». Ed è proprio in relazione a tale scopo politico che nascono i principali dibattiti circa la possibilità di classificare il terrorismo come una forma di guerra. In proposito è necessario considerare, come mette in evidenza Tosini (2007, p. 17), che la guerra è stata convenzionalmente accettata come una soluzione politica percorribile, a patto però che sia assoggettata a determinate regole (come le Convenzioni di Ginevra

del 1949). Le trasgressioni ai limiti imposti alla guerra, come la tortura, i trattamenti disumani, la privazione per i prigionieri di guerra di un regolare procedimento giudiziario, la cattura di ostaggi, gli attacchi intenzionali ai civili e così via, rientrano in quelli che la Corte Penale Internazionale<sup>91</sup> definisce «crimini di guerra» (art. 8), «genocidio» (art. 6) e «crimini contro l'umanità» (art. 7). In tal senso, considerando che l'elemento più importante che caratterizza gli atti di terrorismo è *l'uso deliberato della violenza contro civili o personale non impiegato in combattimento*, secondo Schmid (2004) il terrorismo andrebbe contraddistinto come «l'equivalente in tempo di pace dei crimini di guerra». In linea con tale opinione V. Ruggiero (2006) sostiene il terrorismo è caratterizzato da ciò che egli definisce la «violenza pura», proprio in relazione all'obiettivo che colpisce, ossia civili e non combattenti. Si tratta, in altre parole, per Ruggiero di una violenza cieca, esercitata da parte delle forze organizzate le quali adottano un concetto di responsabilità collettiva che applicano ai gruppi che intendono annientare. Gli obiettivi dunque non sono attori precisi la cui condotta è ritenuta condannabile, ma sono intere popolazioni definite per nazionalità, appartenenza, credo religioso o politico. Ai fini dell'analisi condotta in questa sede, è interessante notare che nella sua lettura Ruggiero considera «violenza pura» anche il contro-terrorismo, entrambi, infatti

Esibiscono le caratteristiche della vendetta e della rappresaglia cieca, entrambi ripagano la violenza con la stessa moneta (Ruggiero, 2006, p. 188).

In proposito si deve porre l'attenzione sul dato che molti sono concordi nel sostenere che siano azioni terroristiche quelle perpetrate da *attori non statali*, tra questi vi è D. della Porta (1998; 2004), la quale definisce il terrorismo come

---

91 Da che tra i non aderenti alla Corte Penale Internazionale ci siano Stati Uniti, Russia e Cina, tre dei cinque membri permanenti del Consiglio di Sicurezza dell'Onu.

L'attività di quelle piccole organizzazioni clandestine, le quali, attraverso un continuo quasi esclusivo uso di repertori violenti, cercano di realizzare o di impedire determinati cambiamenti politici (della Porta, 2004, p. 209)

Il problema in questo senso non è certo quello se gli stati possono e meno compiere atti violenti nei confronti di civili sia in tempo di guerra che in quello di pace (dalla Rivoluzione Francese al Terzo Reich, la storia è colma di situazioni in cui questo si è verificato), quanto quello di chiarire il rapporto tra stato e terrorismo. L'espressione «terrorismo di stato» può infatti essere usata, come efficacemente mette in evidenza Tosini, sia per indicare le circostanze in cui uno Stato impiega *direttamente* le proprie forze per commettere azione violenta contro i civili, sia quando interviene *indirettamente* nell'esecuzione degli attentati, mediante il sostegno, che può essere di varia natura (dal finanziamento, alla fornitura di armi e informazioni), offerto a certi gruppi. Questo aspetto è di notevole importanza sotto entrambi i punti di vista. L'idea infatti che si è in questi anni consolidata nel mondo occidentale, senza tuttavia diventare una norma consuetudinaria di diritto internazionale, né essere oggetto di alcun trattato multilaterale, secondo la quale nessun comportamento che rientri nella sovranità statale possa essere considerato terroristico, fa sì che gli stati e i loro apparati militari non possono essere equiparati alle organizzazioni terroristiche e quindi, qualsiasi azione da essi intrapresa, anche la più violenta, distruttiva e lesiva delle vite e dei beni di civili innocenti, non è terrorismo. Come D. Zolo (2005) ricorda, la strage di centinaia di migliaia di morti (civili) causata nell'agosto del 1945 dai bombardamenti atomici di Hiroshima e Nagasaki, decisa dal presidente H. Truman, a guerra ormai già vinta, per affermare nei confronti dell'Unione Sovietica l'egemonia statunitense nell'Asia e nel Pacifico, così come i bombardamenti britannici degli ultimi anni della guerra, su Dresda, Amburgo e Berlino, non sono mai stati qualificati come atti di terrorismo. Si è

trattato dunque, di stragi che non solo sono rimaste impunte, ma sono state addirittura giustificate moralmente da teorici come M. Walzer (1990), il quale nella sua teoria sulla «guerra giusta» le fa rientrare nella cosiddetta «*supreme emrgency*» («emergenza suprema»).

A queste condizioni non è terrorismo, come lo stesso Zolo (2005) mette in rilievo, nemmeno una guerra di aggressione che produce migliaia di vittime tra la popolazione civile, come quella recentemente scatenata dagli Stati Uniti e dalla Gran Bretagna contro l'Iraq (si pensi alle stragi di Fallujah). Questi

Sono comportamenti militari di fatto legittimi, poiché lo scempio di vite umane non è che un «effetto collaterale» di una guerra che si autolegittima grazie al soverchiante potere politico e militare di chi la conduce. Le istituzioni internazionalistiche, sorte nella prima metà del secolo scorso- *in primis* le Nazioni Unite- non hanno il minimo potere di delegittimare le guerre di aggressioni vittoriosamente condotte dalle grandi potenze. Solo le guerre degli sconfitti sono guerre di criminali (D. Zolo, 2005).

Sotto il secondo profilo, ossia riguardo agli stati che *indirettamente* fanno del terrorismo, sponsorizzandolo, i cosiddetti «Stati canaglia<sup>92</sup>» (di cui ogni anno il Dipartimento di Stato Americano aggiorna la già citata «lista nera»), la questione pone forse ancora più interrogativi. Se si prende in considerazione la tesi proposta da uno dei più celebri avvocati *liberal* degli Stati Uniti, A. Dershowitz (2003), secondo il quale l'unico modo per fermare i terroristi è quello di impedire che essi ricavano vantaggi dalle loro azioni e far capire loro in anticipo che non trarranno alcun beneficio dalle loro imprese sanguinarie, allora, come egli stesso sostiene, la replica militare nei confronti dell'Afghanistan da parte degli Stati Uniti a seguito dell'attentato dell'11 settembre è la più appropriata ed efficace: ha inviato un chiaro messaggio ai terroristi e al regime che

---

92 L'espressione fu usata per la prima volta da C. POWELL.



(si presuppone) li sosteneva. In un certo senso, sulla stessa linea interpretativa si è posta l'intera comunità internazionale nel momento in cui gli Stati Uniti hanno motivato, e di conseguenza giustificato, tale intervento militare, invocando l'art. 51 della Carta delle Nazioni Unite<sup>93</sup>. In questo modo non solo si è ritenuto che un attentato terroristico di rilevanti proporzioni sia da considerare come un attacco militare contro lo stato coinvolto, ma si è di fatto giustificata, anche da parte delle stesse Nazioni Unite, la risposta armata a questo nei confronti di uno Stato, come «*self-defence*» («legittima difesa»)<sup>94</sup>.

Sicuramente Dershowitz ha ragione nell'affermare la necessità di fermare i terroristi, anche impedendo che essi traggano vantaggio dalle loro azioni, ma il problema è, nel modo in questo si debba fare. E ammesso che sia lecito il ricorso alla forza, è necessario chiarire su quali presupposti. Il punto dunque, sta nel definire se un soggetto statale possa essere ritenuto o meno responsabile di atti di terrorismo e a quali condizioni. Ci si trova, infatti, a quello che ha tutte le caratteristiche per essere definito un controsenso: gli atti di violenza perpetrati da uno soggetto statale su civili, provocandone di conseguenza il panico, non rientrano in quella che è la definizione terrorismo, ma si legittima di fatto la guerra contro uno stato ritenuto colpevole di terrorismo *indiretto*. Senza contare che la risoluzione del Consiglio di Sicurezza dell'Onu n. 748 del 31 marzo 1992 prevede sì che ogni stato ha il dovere di astenersi dall'organizzare, istigare, assistere o partecipare ad atti terroristici compiuti contro un altro stato, o di prestare

---

93 Così recita l'art. 51 della Carta Onu: «Nessuna disposizione della presente Carta pregiudica il diritto naturale di autotutela individuale o collettiva, nel caso che abbia luogo un attacco armato contro un Membro delle Nazioni Unite, fintantoché il Consiglio di Sicurezza non abbia preso le misure necessarie per mantenere la pace e la sicurezza internazionale. Le misure prese da Membri nell'esercizio di questo diritto di autotutela sono immediatamente portate a conoscenza del Consiglio di Sicurezza e non pregiudicano in alcun modo il potere ed il compito spettanti, secondo la presente Carta al Consiglio di Sicurezza, di intraprendere in qualsiasi momento quella azione che esso ritenga necessaria per mantenere o ristabilire la pace e la sicurezza internazionale.»

94 Stesso diritto di autodifesa è stato invocato da Israele nel 2006 quando ha attaccato il Libano a seguito degli attacchi terroristici condotti dalle milizie armate di Hezbollah, partito che peraltro è stato legittimato con libere elezioni nel Parlamento e che fa parte del governo del Libano, paese che si trova in stato di guerra con Israele fin dalla sua istituzione nel 1948.

acquiescenza circa attività organizzate all'interno del proprio territorio e predeterminate al compimento di tali atti<sup>95</sup>, ma è altrettanto vero che ogni stato deve sempre e comunque dare la priorità alle misure pacifiche, quindi l'uso della forza armata dovrebbe essere un' *estrema ratio*. Le azioni armate contro stati che forniscono assistenza ai terroristi possono essere considerate «legittima difesa» solo se gli Stati contro cui sono rivolte hanno assistito attivamente i terroristi o hanno consentito loro di sferrare attacchi gravi, ripetuti e su ampia scala contro altri stati e soltanto se la reazione dello stato vittima di tali attacchi è immediata e proporzionata all'attacco subito (Cassese, 2004).

Per decenni la comunità internazionale ha discusso sulla definizione di terrorismo, L'Onu in particolare ha sperimentato la difficoltà di trovare una via d'uscita dal relativismo in cui può arenarsi una definizione di “terrorismo”. In questa sede, infatti, la difficoltà di definire il terrorismo più che giuridica è politica: a differenza di ciò che avviene in ambiti più ristretti, come possono essere quelli nazionali o l'Unione Europea e il Consiglio d'Europa, invero, a livello universale non vi è omogeneità di principi giuridici e, soprattutto, di politiche nei confronti del fenomeno terroristico (R. Barberini, 2004). Negli anni '70 ad esempio, l'Assemblea Generale delle Nazioni Unite fu teatro di una disputa sorta tra una maggioranza, per lo più composta da paesi occidentali, e una minoranza, costituita da paesi arabi e da alcuni Stati africani e asiatici, proprio circa la definizione di terrorismo. In quell'occasione vi era l'urgenza di prendere una posizione sull'attentato avvenuto durante le Olimpiadi di Monaco del 1972, nel quale un comando di palestinesi rapì alcuni atleti israeliani per ottenere la liberazione di duecento prigionieri arabi detenuti nelle carceri israeliane. In seguito ad uno scontro a fuoco con le forze dell'ordine tedesche, l'azione si concluse con la morte degli 11 ostaggi e di 5

---

95 Per un'analisi più approfondita si veda P. BONETTI, *Terrorismo, emergenza e costituzioni democratiche*, Roma-Bari, 2006, p. 72 e ss.

palestinesi. La questione era dunque come si dovesse considerare un'azione di tale tipo e il disaccordo era su come si dovessero valutare le azioni violente commesse dai cosedetti «*freedom fighters*», i combattenti per la libertà. Si è già analizzata la risposta che due anni dopo, nel 1974 avrebbe dato a tale problema Arafat, e analoga fu la posizione della minoranza in seno all'Assemblea Generale. Proprio in ragione di questi motivi si è preferito risolvere i problemi settoriali che di volta in volta venivano posti dalle nuove forme di terrorismo, piuttosto che elaborare principi astratti e generali. Ed in quest'ottica vanno lette le tredici convenzioni stipulate a partire dagli anni '60 e tuttora in vigore nella maggioranza degli Stati<sup>96</sup>. In nessuno di tali strumenti, però, è contenuta una definizione generale di terrorismo internazionale<sup>97</sup>. Il problema del «terrorismo di stato» emerge anche nel negoziato della Convenzione globale sul

---

96 Convenzione sui reati e altre azioni illecite commesse a bordo di aeromobili (firmata a Tokyo il 14 settembre 1963); Convenzione per la soppressione del sequestro illecito di aeromobili (firmata all'Aja il 16 dicembre 1970); Convenzione per la soppressione di atti illeciti contro la sicurezza dell'aviazione civile (firmata a Montreal il 23 settembre 1971); Convenzione per la prevenzione e repressione dei crimini commessi contro le persone internazionalmente protette, inclusi gli agenti diplomatici (adottata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite il 14 dicembre 1973); Convenzione internazionale contro la cattura degli ostaggi (adottata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite il 17 dicembre 1979); Convenzione per la protezione fisica dei materiali nucleari (firmata a Vienna nel marzo 1980); Protocollo per la soppressione degli attacchi illeciti di violenza contro aeroporti nell'aviazione civile internazionale (firmata a Montreal il 24 febbraio 1988); Convenzione per la soppressione degli attacchi illeciti compiuti contro la sicurezza della navigazione marittima (firmata a Roma il 10 marzo 1988); Protocollo per la soppressione degli attacchi illeciti contro la sicurezza delle piattaforme fisse situate nelle piattaforme continentali (firmato a Roma il 10 marzo 1988); Convenzione sul contrassegno degli esplosivi plastici ed in foglie, ai fini del rilevamento (firmata a Montreal il 1° marzo 1991); Convenzione internazionale per la soppressione degli atti di terrorismo a mezzo bombe, la c. d. «convenzione *bombing*», (adottata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite il 15 dicembre 1997); Convenzione internazionale per la soppressione del finanziamento del terrorismo, c. d. «convenzione *financing*» (adottata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite); Convenzione Internazionale per la Soppressione degli atti di Terrorismo Nucleare (entrata in vigore lo scorso 7 luglio 2007).

97 Soltanto l'art. 2 della cosiddetta «convenzione *bombing*» ne troviamo un accenno, nella parte in cui obbliga gli Stati ad incriminare come reati di terrorismo quelli compiuti attraverso bombe o altri mezzi esplosivi contro sistemi di trasporto pubblico o pubbliche infrastrutture con l'intento di causare la morte o il ferimento di persone. In tale tentativo di definizione, il terrorismo è identificato quindi con un modo illegittimo di usare la violenza, prescindendo dalle motivazioni. La «convenzione *financing*», dal canto suo, impone gli Stati che ne sono parte ad incriminare il finanziamento: *a)* degli atti descritti nelle precedenti undici convenzioni (individuandoli così *per relationem*); *b)* di ogni altro atto diretto a cagionare la morte o a ferire gravemente un civile o comunque ogni altra persona che non prenda parte ad un conflitto armato, quando lo scopo di tale atto, per la sua natura o il contesto nel quale si compie sia quello di intimidire una popolazione o di costringere un governo o un'organizzazione internazionale a fare o ad astenersi dal fare qualcosa. Ma, se da un lato tale convenzione inserisce lo scopo politico degli atti di terrorismo, dall'altro è necessario considerare che non è stata ratificata proprio da quegli Stati da cui provengono e sono rifugiati molti terroristi.

terrorismo<sup>98</sup>, all'interno del quale i proponenti indiani hanno omesso qualsiasi riferimento testuale a definizioni di terrorismo lasciando libero spazio a proposte di emendamento sul tema. In tale contesto l'obiettivo politico che i paesi islamici specificamente si prefiggono è chiaro: se già nelle passate convenzioni si richiedeva che queste non venissero applicate al terrorismo di stato posto in essere da Israele, ora la posta in gioco è la legittimazione dell'*Intifada*<sup>99</sup> come resistenza legittima all'occupazione israeliana. E nel negoziato della Convenzione globale, le proposte testuali dei paesi islamici riflettono precisamente tale obiettivo scontrandosi naturalmente con la posizione che gli occidentali hanno, d'altronde, sempre tenuto in materia<sup>100</sup>.

Per quanto riguarda l'Unione Europea può dirsi che questa si è inserita nel dibattito circa la definizione di terrorismo indirettamente tramite la decisione quadro emessa dal Consiglio dell'Unione Europea il 13 giugno 2002 (n. 2002/475 GAI). La base giuridica della Decisione quadro è costituita dall'articolo 31 lettera *e*) e dall'articolo 34, paragrafo 2, lettera *b*) del Trattato sull'Unione Europea. Essa quindi, come tutti gli strumenti di questo tipo, è vincolante per gli Stati membri quanto al risultato da ottenere, salve restando la competenza delle autorità nazionali in merito alla forma e ai mezzi. Tale decisione, seppur in una logica di armonizzazione, introduce per la prima volta una definizione di terrorismo comune per tutti gli Stati membri<sup>101</sup>. Definizione sicuramente

---

98 Il progetto della Convenzione globale sul terrorismo si deve all'India che lo ha depositato presso il Segretariato delle Nazioni Unite nel 1999.

99 Intifāda (dall'arabo: انتفاضة "intervento", "sussulto") è un termine arabo che vuol significare nella fattispecie "rivolta", "sollevazione". Il termine è entrato nell'uso comune come nome con cui sono conosciute due recenti campagne dirette a porre fine all'occupazione militare israeliana in Palestina. L'Intifāda è uno degli aspetti più significativi degli anni recenti del conflitto israelo-palestinese.

100 Per un'analisi più approfondita della questione si veda BARBERINI R., 2004, *La definizione di terrorismo internazionale e gli strumenti giuridici per contrastarlo*, in *Per Aspera ad Veritatem*, rivista on-line in <http://www.sisde.it/sito/rivista28.nsf>.

101 Occorre segnalare che molti Stati membri (ad eccezione di Spagna, Italia, Francia, Germania, Portogallo e Regno Unito) nel 2002 non avevano un delitto di terrorismo; quest'ultimo veniva dunque punito ricorrendo a delitti comuni. Peraltro gli ordinamenti che prevedevano il delitto di terrorismo non sempre fornivano una definizione di contenuto di tale concetto (è il caso ad esempio dell'Italia e della Germania). Questa si ritrova, invece, in alcune legislazioni, come ad esempio in quella spagnola.

da ritenersi molto ampia, nel momento in cui appare chiaro l'obiettivo di anticipare al massimo l'intervento punitivo nei confronti del terrorismo, anche prima del compimento materiale di qualsiasi atto di violenza (tra i comportamenti incriminati, infatti, spiccano la *partecipazione* all'organizzazione terroristica, l'*istigazione* e il *tentativo*). Inoltre il fine politico che caratterizza tali reati è espresso in termini piuttosto vaghi, tanto che potrebbe anche comprendere atti di violenza non preparata che si verificano nell'ambito di azioni legali di sciopero o di riunioni pubbliche di protesta o di rivendicazione<sup>102</sup> (P. Bonetti, 2006).

L'allarme suscitato dalla recente diffusione del terrorismo internazionale in definitiva, si è tradotto in una vera e propria «*guerra al terrorismo*», la quale fa sorgere non poche problematiche giuridiche. In primo luogo, se la guerra può definirsi una situazione giuridica tra due o più stati, in cui ciascuno esercita la violenza secondo le norme di diritto internazionale, allora tale guerra rompe definitivamente il nesso tra guerra e stato che come si è visto, caratterizza le guerre tradizionali. Va, infatti, considerato, come posto in rilievo da Ferrajoli (2009, p. 85) che fondare giuridicamente la guerra preventiva al terrorismo sull'art. 51 della Carta dell'Onu' come è stato fatto, implica elevare gli autori di atti terroristici al livello di stati belligeranti e, quindi, riconoscere le loro aggressioni non come crimini, ma come veri e propri atti di guerra pur se perpetrati da organizzazioni non statali.

Inoltre, come mette in rilievo il giurista P. Bonetti (2006), non è più necessario dichiarare guerra al nemico, anzi questo stesso nemico è ignoto o non ben identificato.

In tale contesto il teatro della guerra diventa il mondo intero: questa si sposta ovunque

---

102 E' necessario ricordare in proposito che il punto 10 del preambolo della decisione quadro n. 2002/475, prevede che «nulla può essere interpretato come misura intesa a limitare o ostacolare diritti o libertà fondamentali, quali il diritto di sciopero, le libertà di riunione, di associazione o di espressione, compreso il diritto di fondare un sindacato insieme con altre persone o di affiliarsi ad un sindacato per difendere i propri interessi». Certo è che tale disposizione, proprio in quanto è contenuta del preambolo, non è giuridicamente vincolante, ma svolge solo la funzione di criterio interpretativo.

operi la rete delle organizzazioni terroristiche. E per di più può durare per un tempo indeterminato, ossia a fino a quando non verrà eliminata ogni forma di organizzazione definita terrorista. Si tratta di una guerra, come si è anticipato, «infinita» perché non si conclude con la sconfitta di uno degli stati contendenti e con la pace, ma, al contrario è inevitabilmente permanente, in quanto legata all'idea di sicurezza assoluta, un'idea, come suggerisce Ferrajoli (2009, p. 86), che si sostanzia in una «pericolosa illusione totalitaria».

Anche formalmente l'individuazione del nemico prescinde da uno stato, se si considera che nel settembre 2001 il Congresso degli Stati Uniti ha adottato la *Public Law 107-40* con cui si autorizza

Il Presidente all'uso di ogni necessaria e appropriata forza contro quelle nazioni, organizzazioni e persone che egli determini abbiano programmato, autorizzato, commesso, aiutato l'attacco terroristico intervenuto l'11 settembre 2001 o ospitato tali organizzazioni o persone, al fine di prevenire ogni altro futuro atto di terrorismo internazionale da parte di tali nazioni, organizzazioni o persone<sup>103</sup>.

Tutto questo in nome di quell' «emergenza suprema» a cui prima si faceva riferimento, anch'essa a tempo indeterminato. E che ha autorizzato l'emanazione di un provvedimento come il «*military order*» degli Stati Uniti, che ha istituito tribunali militari dipendenti dal governo, aventi la speciale funzione di processare su scala mondiale il nemico della nuova guerra, qualsiasi indiziato di terrorismo, il cosiddetto «nemico combattente» (questa è la terminologia usata dagli Stati Uniti), il quale, come si è già avuto modo di osservare<sup>104</sup>, non è titolare delle posizioni giuridiche connesse all'appartenenza ad eserciti statuali, non è *justus hostis*. Stato di emergenza all'interno del quale trovano fondamento le recenti tendenze politico- criminali, attuate a livello

---

103 Citato in P. BONETTI, *Terrorismo, emergenza e costituzioni democratiche*, op. cit, p. 74-75.

104 Si veda *retro*, Cap. II, § 3.

internazionale, universale, ma anche regionale. I tratti più significativi della nuova legislazione antiterrorismo, infatti, sono: la compressione, in nome della sicurezza, di diritti fondamentali; l'espansione del momento preventivo; l'istituzione di un sistema di *listing*<sup>105</sup>; lo sdoppiamento del sistema penale sulle tipologie cittadino/straniero<sup>106</sup>; lo slittamento verso un sistema modello di diritto penale incentrato su tipi codificati di autore (*il terrorista, il sospetto di terrorismo*), l'introduzione di un regime processuale speciale, l'estensione dei poteri di polizia a scapito di quelli degli organi giudicanti, l'esistenza di forme di detenzione amministrativa indefinita, senza processo, accompagnata spesso dalle difficoltà di comunicare con l'esterno e via dicendo<sup>107</sup>

La guerra si è trasformata dunque, in un'azione di polizia, nella quale il diritto si trova a svolgere una mera funzione legittimante della forza, spesso accompagnata dall'introduzione di notevoli discriminazioni di trattamento nei confronti di sospetti terroristi, introducendo rilevanti limitazioni delle libertà costituzionalmente garantite. (P. Bonetti, 2006).

Sicuramente oggi nei sistemi costituzionali democratici una dottrina dell'«emergenza suprema», può avere spazio durante lo stato di guerra, nel quale, in nome del dovere di difendere la patria, non solo si legittima la richiesta al cittadino di sacrificare la propria vita per difendere la collettività, ma sono ammesse anche deroghe eccezionali alla tutela della libertà personale. In proposito, però, è necessario ricordare le parole del giudice Stevens nella sentenza sul caso Padilla, il giovane cittadino americano arrestato nel 2002 all'aeroporto di O'Hare per il suo presunto

---

105 Oltre la famosa «lista nera» degli Stati Uniti, è opportuno ricordare che il paragrafo 3 dell'art. 2 del regolamento 2580/01, adottato dal Consiglio dell'Unione Europea, che introduce la cd. «lista degli interdetti», ossia quei soggetti ritenuti collegati ad attività terroristiche

106 Emblematico a riguardo è l'*Anti-Terrorism, Crime and Security Act* adottato nel novembre 2001 dal Parlamento Britannico, e dichiarato illegittimo nel 2004, in quanto discriminatorio, con cui il governo poteva incarcerare per un periodo anche prolungato le sole persone di cittadinanza non britannica

107 FRONZA E., 2006, *Legislazione antiterrorismo e deroghe ai diritti fondamentali: Riflessioni sulla teoria del "margine nazionale di apprezzamento"*, in *Studi sulla questione Criminale*, I, n. 2, p. 31-57.

coinvolgimento in un attentato con materiale radioattivo, sottratto al normale procedimento giudiziario e rinchiuso in una base militare in South Carolina,

Non si possono usare le armi dei tiranni neppure per resistere agli attacchi delle forze della tirannia<sup>108</sup>.

In tal senso dunque, in linea con quanto sostenuto da P. Bonetti, al di fuori di un vero e proprio stato di guerra (una guerra di difesa, nella quale è inderogabile il rispetto delle norme del diritto internazionali che riguardano i conflitti armati) ogni dottrina dell'emergenza suprema che legittimi una qualsiasi violazione di norme nazionali ed internazionali sembra contrastare con i principi che caratterizzano il costituzionalismo democratico, anche nel caso di una democrazia che si difende. Inoltre, sembra opportuno ricordare che, almeno in ambito europeo, l'art. 15 della Convenzione europea per i diritti Umani e le libertà fondamentali (CEDU) consente agli stati, in presenza di guerre e pericoli che mettano a repentaglio l'esistenza stessa dello Stato, di derogare ad alcuni diritti fondamentali, ma impone di mantenere fermo anche in quelle circostanze emergenziali il rispetto di altri di inderogabili diritti. Tale clausola sicuramente consente agli stati, nell'invocare le ragioni di stato a tutela dell'interesse generale, una discrezionalità nella deroga a taluni diritti fondamentali, ma per avvalersi di essa occorre una valida motivazione e sottoporsi a controlli da parte degli organi della CEDU<sup>109</sup>. Quindi nessuna generica situazione d'emergenza può costituire un pretesto

---

108 Citato in P. BONETTI, *Terrorismo, emergenza e costituzioni democratiche*, 2006, Bologna, p. 76.

109 Art. 15 CEDU: « In caso di guerra o in caso di altro pericolo pubblico che minacci la vita della nazione, ogni Alta Parte Contraente può adottare delle misure in deroga agli obblighi previsti dalla presente Convenzione, nella stretta misura in cui la situazione lo richieda e a condizione che tali misure non siano in conflitto con gli altri obblighi derivanti dal diritto internazionale. La disposizione precedente non autorizza alcuna deroga all'articolo 2, salvo il caso di decesso causato da legittimi atti di guerra, e agli articoli 3, 4 (paragrafo 1) e 7. Ogni Alta Parte Contraente che eserciti tale diritto di deroga tiene informato nel modo più completo il Segretario Generale del Consiglio d'Europa sulle misure prese e sui motivi che le hanno determinate. Deve ugualmente informare il Segretario Generale del Consiglio d'Europa della data in cui queste misure cessano d'essere in vigore e in cui le disposizioni della Convenzione riacquistano piena applicazione».



valido ed internazionalmente riconosciuto per sospendere l'applicazione di determinati diritti inderogabili.

In buona sostanza, mentre il terrorismo, nelle sue varie forme, sta sempre di più assumendo l'aspetto di quella che H. Arendt (2009c) definirebbe «guerra civile mondiale», la guerra globale contemporanea ha assunto sempre di più le caratteristiche del terrorismo, se per terrorismo si conviene di intendere, come efficacemente riassume A. Cassese (2005, p. 167), l'uso indiscriminato della violenza nei confronti della popolazione civile di uno stato, al fine di diffondere il panico e di coartarne l'autorità politiche.

Si deve fra l'altro osservare che sia l'intento di diffusione del panico (Zolo, 2005), sia quello della coartazione politica (Zolo, 2005; Bonetti, 2006) dovrebbero essere considerati elementi ideologici non rilevanti per una definizione normativa di terrorismo. Ciò che invece dovrebbe fare la differenza è che si tratta di operazioni militari nelle quali si fa il sistematico uso di armi di distruzione di massa, operazioni cioè, in cui la classica distinzione tra combattenti e non combattenti è del tutto inoperante, così come il criterio della «proporzionalità» fra gli obiettivi militari «legittimi» (se così si possono definire) e la distruzione di beni, strutture, di vite umani civili e dell'ambiente naturale esula ormai da ogni possibile calcolo. Si è di fatto superata la dottrina, di antiche origini etico-teologiche, del *bellum justum*, con la sua distinzione tra *jus ad bellum* e *jus in bello*, che, ed è necessario ricordarlo, si trova ancora tacitamente alla base delle Convenzioni di Ginevra del 1949. Di conseguenza

Operazioni militari che producano inevitabilmente lo sterminio di civili innocenti [...] dovrebbero *eo ipso* essere considerate «terroristiche» e quindi vietate dal diritto internazionale, qualunque sia la loro giustificazione iniziale, ovvero la loro *justa causa*. E questo dovrebbe valere anche nell'ipotesi che siano state «legittimate» dal Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite, come è accaduto per

la guerra del Golfo (Zolo, 2005).

Da questo punto di vista dunque, la «guerra preventiva» intrapresa dagli Stati Uniti e dalla Gran Bretagna, con le motivazioni che l'hanno giustificata, l'uso massiccio di armi di distruzioni di massa (come il napalm e il fosforo bianco), l'imponente campagna ideologica con cui è stata condotta, le stragi di civili che ha provocato, l'occupazione militare di un Paese (l'Iraq), la deportazione delle risorse energetiche, la frammentazione del territorio, il controllo da parte degli occupanti delle strutture politiche e giudiziarie, è, come mette in rilievo Zolo (2005), l'esempio paradigmatico della natura illegale e terroristica della «guerra globale».

La guerra globale e preventiva con cui si risponde alla violenza messa in atto dalle organizzazioni terroristiche, infatti, implica non tanto la violazione del diritto internazionale vigente e la norma fondamentale della pace su cui si fonda, ma, come si è già posto in rilievo, la totale negazione del diritto «in nome di una nuova legittimità politica che pretende di imporsi come giuridica» (Ferrajoli, 2009, p. 84). In questo senso, come osserva Ferrajoli, reagire al terrorismo con la «logica primitiva della guerra» (2009, p. 85) implica dare allo stesso una risposta simmetrica. Una risposta che, per le caratteristiche che si sono analizzate, prospetta una

regressione planetaria al *bellum omnium*, cioè alla guerra infinita propria dello stato pre-civile e selvaggio: quando nel ciclo della violenza non era stato ancora interposto l'intervento asimmetrico del diritto quale strumento di civilizzazione dei conflitti tramite la messa la bando, come delitti, della vendetta o della rappresaglia. (Ferrajoli, 2009, p. 86)

A confermare il carattere simmetrico, e quindi terroristico, delle guerre al terrorismo che si sono combattute, e che si stanno ancora combattendo, in questi ultimi 15 anni,

osserva Ferrajoli (2009, pp.87-89), vi è il loro accreditamento in nome di una morale assoluta che le ha giustificate nonostante esse siano radicalmente illegali in quanto perpetrate in violazione del ripudio della violenza sancito dalla Carta dell'Onu. Sia il terrorismo che la guerra ad esso preventiva, infatti, esprimono e sorreggono dei fondamentalismi: quello religioso della *jihad* islamica da un lato e, dall'altro, quello dei valori dell'Occidente, entrambi legittimati come lotta del Bene contro il Male.

Probabilmente, come sostiene Ferrajoli, i richiami a valori etico-religiosi mirano a coprire i veri interessi in gioco, ossia quelli di un'economia che non ammette regole, limiti e controlli, tuttavia essi contribuiscono ad un profondo mutamento della politica

innestando in essa una sorta di cognitivismo etico e di fondamentalismo politico che induce a configurare il diverso come il nemico e il dissenziente come suo più o meno consapevole alleato. (Ferrajoli, 2009, p. 88)

È il paradigma amico/nemico proprio della *stasis*, intesa come soglia di politicizzazione e depoliticizzazione. Un paradigma che è a fondamento sia della guerra interna che si impone come uno stato di eccezione permanente, basato sulla costante paura, sull'esclusione e sulla negazione degli altri, che della guerra esterna anch'essa permanente, preventiva e mirata alla distruzione di popoli. Una guerra civile mondiale, dunque, dove prevale la tensione verso la depoliticizzazione di cui è testimonianza il cedimento strutturale dello spazio politico a vantaggio di quello economico<sup>110</sup> e dove la nuda vita è oggetto costante delle decisioni di chi detiene il potere. Una guerra che, come si è più volte messo in rilievo, sta diventando l'elemento su cui illusoriamente fondare un nuovo ordine internazionale che fa a meno del diritto come *pharmakon* e che riporta al centro del *bíos* la logica mimetica e simmetrica della violenza, producendo

---

110 Si veda Cap. II, § 2

una pericolosa regressione allo stato di natura.

In conclusione, l'analisi sin qui svolta circa il terrorismo e le guerra con cui ad esso si pretende di dare una soluzione, pone in rilievo come l'unico modo per interrompere la spirale infinita di violenza su larga scala non è tanto quello di cercare ostinatamente di legittimare l'uso della violenza, quanto quello di delegittimarlo. E ancora una volta la soluzione può e deve essere fornita dal diritto e dalla politica.

Il terrorismo si pone come una pericolosa sfida per le moderne democrazie, ma non bisogna dimenticare che il pericolo proviene anche da queste stesse democrazie, in specie dalle risposte che esse daranno a tale sfida (Ferrajoli, 2009). Risposte che se continueranno ad essere simmetriche rischiano di condurre quelle stesse democrazie ad una svolta autoritaria, in cui il terrore svolge una funzione di controllo assoluto, riducendo le libertà di tutti e dissolvendo le regole della convivenza all'insegna della logica di guerra dell'amico/nemico.

### *3. Soluzioni razionali a conflitti irrazionali*

Secondo l'analisi svolta da M. Kaldor, i tentativi della diplomazia internazionale di porre fine ai nuovi conflitti falliscono in quanto le pratiche di mediazione di cui essa si serve sono incentrate tuttora su un diritto internazionale fondato sull'esistenza di stati sovrani e quindi sui rapporti con chi si proclama rappresentante di questi stati (siano essi già esistenti o in formazione), a svantaggio dell'attenzione verso la complessità e la pluralità di posizioni presenti nelle aree di conflitto. In quest'ottica è possibile prevedere una ripresa in senso democratico delle politiche locali e regionali.

Come sostenuto anche da Hannah Arendt (2004), la chiave per il controllo della violenza è la ricostruzione della legittimità. Se la pacificazione interna degli stati

moderni è stata raggiunta controllando la violenza, ossia estendendo il controllo giuridico e la portata amministrativa dello stato stesso, nella misura in cui nelle nuove guerre viene meno il monopolio della violenza legittima, attraverso la sua privatizzazione, e il controllo politico si ottiene facendo ricorso alla strategia dell'esclusione e dell'eliminazione delle persone, è chiaro che è praticamente impossibile per le parti in conflitto ristabilire anche la minima forma di legittimità. In tali situazioni

La violenza può essere controllata sporadicamente attraverso tregue e cessate il fuoco, ma si tratta in genere di strumenti effimeri in situazioni in cui sono venute meno le riserve morali, amministrative e pratiche contro la violenza privata. Allo stesso tempo, gruppi isolati di cittadini e partiti politici che cercano di ristabilire la legittimità sulla base di politiche di inclusione sono relativamente impotenti finché permangono condizioni di continua violenza (Kaldor, 1999, p. 132).

Tali rivendicazioni per poter essere efficaci, secondo Kaldor, dovrebbero collocarsi in un contesto globale, dovrebbero essere iscritte in una «coscienza politica globale». La soluzione proposta da Kaldor implica, quindi, il rifarsi al *cosmopolitismo*, nel suo senso di visione politica positiva che comprende la tolleranza, la democrazia e il multiculturalismo, nel rispetto di quei principi universali prioritari che dovrebbero guidare le comunità politiche a qualsiasi livello, compreso quello globale. In questo senso un approccio politico alternativo dunque, è quello che ha come presupposto l'idea che le soluzioni basate sugli obiettivi politici delle parti in guerra non possono essere efficaci: la legittimità può essere ripristinata solo da una politica che operi in base a principi cosmopoliti. Solo così le soluzioni locali potranno avere un'efficacia positiva. In altre parole, l'analisi svolta da M. Kaldor suggerisce la ricerca di mediazioni diplomatiche che si fondino sui diritti umani di tutti gli individui, sia come singoli che come collettività.

Sicuramente una tale impostazione sarebbe in grado di contrastare la formazione di stati connotati etnicamente, di opporsi alla politica dell'esclusione, di delegittimare la divisione amico/nemico e ha il pregio di situarsi all'interno della logica della «giurisdizionalizzazione universalistica» (T. Pitch, 2009, p. 103), una logica che contribuirebbe notevolmente a risolvere la questione dei profughi e dei rifugiati privi di diritti perché privi di cittadinanza. Nel fare riferimento ai diritti umani è, però, necessario come mette in evidenza T. Pitch (2004) porre attenzione a come questi vengono intesi, più che a come sono formulati nelle varie Dichiarazioni e Convenzioni. Il nuovo ritorno della guerra nella società contemporanea, e soprattutto in Europa, ha infatti colpito l'immaginario collettivo, suscitando un ampio dibattito su quando sia lecito, quasi obbligatorio, scatenarla in nome di valori da tutelare. Ed in questo contesto i diritti umani sono stati spinti nell'ambito della morale e messi fuori dal campo giuridico, diventando, in occidente la morale preponderante, l'unica laica (Pitch, 2009). Di recente, infatti, la retorica dei diritti umani è stata utilizzata, per orientare l'opinione pubblica al supporto delle guerre: è sufficiente pensare alla strumentalizzazione dei diritti delle donne in occasione dell'intervento militare in Afghanistan che tra le sue giustificazioni utilizzava una sorta di slogan pubblicitario del tipo "Liberiamo le donne dal Burka", mentre molte associazioni femminili e singole donne afgane hanno drasticamente rifiutato la condizione di vittime e messo in luce come la guerra non potesse che peggiorare la loro situazione, come del resto è accaduto (Pitch, 2004, p. 219). L'improvvisa «conversione al femminismo» dell'amministrazione Bush (J. Butler, 2004, p. 63), ricorda la già vissuta situazione, di «uomini bianchi che cercano di salvare donne dalla pelle scura da uomini dalla pelle scura», come ha affermato G. C. Spivak (2004, p. 303, ed. or. 1999) nel descrivere il riutilizzo strumentale del femminismo da parte dell'imperialismo culturale.

In questo senso, dunque, i diritti umani e la loro retorica hanno ridotto il *bíos* del mondo a quella che Agamben (2005) chiama «nuda umanità», che ha bisogni, non diritti e che divide il mondo stesso in chi ha bisogno e chi dà aiuto. Come si è avuto modo di osservare<sup>111</sup>, i diritti fondamentali sono da sempre stati connessi con la cittadinanza e chi tale cittadinanza non ce l'ha o la perde, diventa mutuando la locuzione da Dal Lago (1999), una non-persona che si presenta al resto dell'umanità unicamente con la nudità del suo essere uomo (cfr. Arendt, 2009b). Ecco allora che i diritti umano naufragano nell'umanitarismo, slittando in una prassi e in un'ideologia che di essi contempla solo il diritto alla vita, ridotta alla mera sopravvivenza biologica (T. Pitch, 2004; 2009). Negli ultimi anni le associazioni umanitarie che si affiancano agli organismi sovranazionali sono notevolmente aumentate, ma come efficacemente afferma T. Pitch, l'umanitarismo è

Qualcosa che per un verso ci assolve da quanto sta succedendo, attraverso la nostra partecipazione in denaro, e per un altro verso ricostruisce l'umanità in maniera binaria: quelli che hanno e danno, quelli che hanno bisogno e prendono, dove questi ultimi, di nuovo, sono spogliati di tutto fino alla nuda umanità (Pitch, 2004, p. 222).

Senza contare il fatto che questi interventi umanitari si mobilitano su particolari situazioni di emergenza e di crisi che, come si osservato più volte, al giorno d'oggi sono a tempo indeterminato e rendono quindi l'intervento umanitario, sia nella sua veste armata che in quella di aiuto medico, alimentare ecc, non più attuato nell'ambito di uno stato di eccezione, ma nell'ambito di vere e proprie "situazioni croniche" che esso stesso contribuisce ad alimentare, anche nel momento in cui, muovendo dal presupposto dell'incapacità dei soggetti locali, vi si sostituiscono riducendo gli stessi a mere vittime

---

111 Si veda Cap. III, § 1.

(Pitch, 2004). L'affluenza di beni e risorse per opera di interventi tipo umanitario, stravolge l'economia locale, crea dipendenza, mette in crisi le gerarchie locali, favorisce la nascita di bande criminali, «finisce spesso per diventare uno strumento nelle mani dei governi corrotti e/o dei signori della guerra» (Pitch, 2004, p. 223). Inoltre, come fa notare T. Pitch, l'umanitario tende a sostituirsi alla diplomazia e ad altre possibili forme di cooperazione,

diventando un alibi per i paesi occidentali restii ad assumersi le responsabilità delle condizioni economiche e sociali dei paesi del sud. Non è solo questione di alibi culturale o psicologico: gli aiuti umanitari servono da «sedativo per situazioni socioeconomiche esplosive» innescate da processi di globalizzazione economica che conducono all'espulsione sia dal mercato del lavoro che dai consumi l'80% della popolazione umana. (Pitch, 2009, p. 108)

Umanitario e politica, dunque, si escludono<sup>112</sup>, così come guerra ed umanitario si implicano vicendevolmente.

Le politiche degli aiuti umanitari, quindi, dovrebbero cambiare la loro prospettiva tradizionale e puntare sul rafforzamento delle risorse umane, sociali ed economiche locali (alcune Ong si stanno già muovendo in questo senso). Dovrebbero cioè, come suggerisce T. Pitch, compiere «una scelta politica di cui rendersi pubblicamente responsabili» (2004, p. 225), quella di abbandonare ogni pretesa di neutralità ed imparzialità, la cui fedeltà da parte delle organizzazioni umanitarie implica sostanzialmente la rinuncia ad interrogarsi sulle cause che contribuiscono determinate situazioni, e mettersi in relazione con gli attori locali (gruppi di cittadini, istituzioni, ong, associazioni) orientati al rispetto dei diritti umani e della democrazia.

---

112 A testimonianza di questa reciproca esclusione, T. Pitch, pone in evidenza come anche nei paesi del nord del mondo ad occuparsi dei reietti e dei disoccupati, proliferati a seguito della crisi del *welfare*, è il così detto terzo settore, in specie il volontariato, «secondo la logica e l'ideologia della carità e della risposta ai bisogni piuttosto che ai diritti» (T. Pitch, 2009, p. 108)



Sicuramente uno dei modi in cui i diritti umani possono rientrare nel campo giuridico, e quindi svolgere un'efficace funzione nell'ambito delle nuove guerre, è rappresentato dai tribunali penali *ad hoc*, come quelli istituiti per il Ruanda e la ex-Jugoslavia. Al di là di tutte le critiche circa la dubbia legalità di tali tribunali, in quanto costituiti *ex post-facto*, non imparziali e dipendenti di fatto dall'attività di polizia posta in essere da organi al di fuori del loro controllo, è necessario considerare anche il loro impatto culturale e simbolico (Pitch, 2001, 2009). Attraverso di essi, infatti, le vittime cessano di essere considerate nuda umanità e sono a pieno titolo delle persone di cui si sono violati i diritti. Inoltre trasmettono l'idea che determinate violazioni sono perseguite indipendentemente da dove e da chi sono commesse. Allo stesso tempo, il rischio rappresentato da questi tribunali è quello di porre eccessiva enfasi sulla responsabilità individuale, mettendo in secondo piano quella istituzionale e politica che è alla base dei conflitti e delle violazioni.

Sono necessarie dunque, una politica e istituzioni politiche, orientate verso la trasparenza e la rappresentatività. Detto in altri termini, il tribunale, e nemmeno quello Internazionale che, nonostante la significativa assenza degli Stati Uniti, si sta faticosamente cercando di costituire, non possono e non devono sostituirsi alla politica (Pitch, 2004).

Ancora una volta, quindi, il ruolo centrale è quello svolto della politica e del diritto i quali devono urgentemente fare in modo che parole come “democrazia”, “uguaglianza”, “libertà” e “dignità degli esseri umani”, non siano dichiarazioni vuote e prive di senso. Solo la politica può, infatti, restituire piena giuridicità a i diritti umani, che sono fondamentali non solo perché posti a tutela della nuda vita, ma dell'essere umano nella sua interezza, liberandoli da quella connotazione morale in virtù della quale si è preteso di giustificare le nuove guerre: «non si possono violare i diritti umani per tutelare i

diritti umani» (E. Resta, 2008, p.208). E ciò vale anche e soprattutto quando la guerra, preventiva, si pone come risposta al terrorismo. Una risposta, come si è osservato, che si caratterizza come simmetrica alla minaccia che proclama di scongiurare. Ecco allora che ritorna al centro della riflessione il rapporto tra diritto e violenza, il ruolo di «singolare *inganno*» (E. Resta, 2008, p. 208) che il primo può esercitare nei confronti della seconda, non solo a livello interno di ogni singolo stato, ma, oggi più che mai, a livello planetario perché, in fin dei conti, «viviamo tutti su uno stesso pianeta reso sempre più piccolo dalla globalizzazione» (Ferrajoli, 2009, p.91).

La guerra, infatti, come osserva Ferrajoli, (2007, vol.II, p. 507 e ss.; 2009, p. 89 e ss.) si pone come uno strumento di lotta al terrorismo fallimentare non solo perché illegale, ma perché irrazionale.

La guerra, con le sue inutili devastazioni può solo aggravare, come benzina sul fuoco, i problemi che pretende di risolvere.[...] È proprio la provocazione della guerra, infatti, lo scopo di ogni terrorismo, dato che come guerra, simmetricamente, esso si propone e come tale vuole essere riconosciuto. Per questo la risposta al terrorismo è tanto più efficace quanto più è asimmetrica. (Ferrajoli, 2007, vol. II, p. 509)

Tale asimmetrica risposta risiede nel diritto, ossia nella qualificazione giuridica convenzionalmente stabilita del terrorismo non come violenza pubblica, ma come violenza privata, seppur a carattere transnazionale. Riconoscere come crimini le violenze terroristiche implica che ad esse si reagisca depotenziandole politicamente e delegittimandole giuridicamente, attraverso l'accertamento della responsabilità, con le garanzie del giusto processo e con l'applicazione delle pene previste dalla legge. L'asimmetria assicurata dalle forme giuridiche a cui fa riferimento Ferrajoli, dunque, è l'unica in grado di sancire la differenza, vera e propria antinomia e contrapposizione, tra

guerra e diritto, tra diritto e terrorismo, tra la reazione legale alla violenza criminale e criminalità e, in definitiva, tra stato e terrorismo stesso (Ferrajoli, 2007; 2009). Occorre, cioè, rimarcare quanto teorizzato da Hobbes nel' 600 e messo in luce all'inizio della presente analisi, ossia il ruolo del diritto come strumento di pace e civilizzazione.

La guerra, in ultima analisi, è e deve essere letta come

la negazione del diritto e del primo e più importante dei diritti, il diritto alla vita, così come il diritto, al di fuori del quale nessuna tutela dei diritti e nessuna funzione di prevenzione e repressione dei delitti sono concepibili, è la negazione della guerra. Ed è proprio in questa negazione che risiede la principale efficacia deterrente del diritto, la cui potenza non consiste nella forza bruta e tanto meno nella forza militare della guerra [...], ma al contrario [...], nell'asimmetria e nell'antinomia delle sue forme garantiste. (Ferrajoli, 2007, vol. II, p. 511)

Il ritorno della guerra nello scenario mondiale, in questa prospettiva, rappresenta la più terribile manifestazione di quello che Ferrajoli (2007) indica come un generale processo di svuotamento del diritto e della democrazia provocato dalla crisi dello stato nazione che si manifesta nella sempre maggiore dislocazione di sedi decisionali al di fuori dei loro confini territoriali a cui consegue il venir meno, per la maggior parte dei popoli, del rapporto rappresentativo tra governati e governanti. Una situazione che ha dato vita, come si è più volte messo in rilievo, ad una sorta di stato di eccezione internazionale permanente, in cui la violenza di cui si compone la guerra fonda un nuovo ordine internazionale dove i principi della legalità e della democrazia sono progressivamente discreditati. Un ordine in cui la razionalità del diritto lascia il posto all'irrazionalità della violenza, la certezza alla speranza<sup>113</sup>.

Per rompere la spirale infinita e irrazionale di violenza globale in cui il mondo intero è sprofondato, occorre dunque ragionare nella prospettiva della costruzione di uno stato di

---

113 Si veda Cap. II, § 3.

diritto internazionale, ricomponendo l'asimmetria tra diritto e guerra. Per fare ciò, suggerisce Ferrajoli (2007, 2009), è necessario riabilitare il diritto internazionale e rafforzare il ruolo delle Nazioni Unite a cui dovrebbe essere progressivamente demandato il monopolio internazionale della violenza, attualizzando l'art. 43 della Carta dell'Onu<sup>114</sup>. Un monopolio questo che implica il progressivo disarmo generalizzato attraverso rigide rigide convenzioni internazionali sul divieto della produzione, del commercio e della detenzione di armi non destinate all'esercizio di funzioni di polizia<sup>115</sup>:

sarebbe questo il segno più tangibile del trapasso della comunità internazionale dallo stato di natura allo stato civile di diritto, oltre che la più efficace misura di prevenzione nei confronti sia del terrorismo e della criminalità, sia delle tante guerre che infestano il pianeta. (Ferrajoli, 2007, vol. II, p. 523).

Il monopolio giuridico della violenza in capo ad istituzioni internazionali e il disarmo dei singoli stati implicano, inoltre, la riconversione degli eserciti nazionali in forze armate di polizia: in uno stato di diritto internazionale, infatti, gli eserciti tradizionali deputati alla guerra sono intrinsecamente illeciti essendo illecito il ricorso alla guerra. Del resto già Kant (1965, ed. or. 1795) nel suo progetto «per la pace perpetua» metteva in luce come gli eserciti dovessero progressivamente scomparire in quanto:

---

114 Art. 43 Carta delle Nazioni Unite: «1. Al fine di contribuire al mantenimento della pace e della sicurezza internazionale, tutti i Membri delle Nazioni Unite si impegnano a mettere a disposizione del Consiglio di Sicurezza, a sua richiesta ed in conformità ad un accordo o ad accordi speciali, le forze armate, l'assistenza e le facilitazioni, compreso il diritto di passaggio, necessarie per il mantenimento della pace e della sicurezza internazionale. 2. L'accordo o gli accordi suindicati determineranno il numero ed i tipi di forze armate, il loro grado di preparazione e la loro dislocazione generale, e la natura delle facilitazioni e dell'assistenza da fornirsi. 3. L'accordo o gli accordi saranno negoziati al più presto possibile su iniziativa del Consiglio di Sicurezza. Essi saranno conclusi tra il Consiglio di Sicurezza ed i singoli Membri, oppure tra il Consiglio di Sicurezza e i gruppi di Membri, e saranno soggetti a ratifica da parte degli Stati firmatari in conformità alle rispettive norme costituzionali. »

115 A tal proposito Ferrajoli mette in luce come nella Carta della Nazioni Unite manca una norma che imponga il disarmo o stabilisca seri limiti agli armamenti. Numerosi sono gli accordi sul disarmo che sono stati già accordi sul disarmo approvati su sollecitazione della Conferenza sul Disarmo, con sede a Ginevra, ma non hanno impedito l'enorme crescita degli armamenti e delle spese militari.

minacciano incessantemente gli altri stati con la guerra, dovendo sempre mostrarsi armati a tale scopo ed eccitano gli altri stati a gareggiare con loro in quantità di armamenti in una corsa senza fine [...]. A ciò si aggiunga che assoldare uomini per uccidere e per farli uccidere è, a quel che sembra, fare uso di uomini come di semplici macchine e di strumenti nelle mani di altri (dello stato), il che non può conciliarsi col diritto dell'umanità nella propria persona. (Kant, 1965, p. 285)

La garanzia dei diritti vitali a cui fa riferimento Kant, e da cui necessariamente transita la strada per il raggiungimento della pace, rende necessaria la costruzione di una sfera pubblica internazionale in grado di garantire tali diritti. Come, infatti, osserva Ferrajoli (2007, vol. II, p. 526), pace e sviluppo socio-economico si implicano a vicenda<sup>116</sup>, sarebbe quindi necessario prendere sul serio questo nesso

nella consapevolezza che il mondo è accomunato non solo da mercato globale ma anche dal carattere globale e indivisibile della pace, della sicurezza, della democrazia e dei diritti fondamentali, minacciati in tutto il mondo dall'assenza di una politica pubblica internazionale all'altezza dei nuovi poteri transnazionali, sia pubblici che privati, sempre più aggressivi e sregolati. (Ferrajoli, 2007, vol. II, p. 527)

Va, infatti, posto in rilievo che non fanno parte del lessico dell'economia e del mercato, su cui si basa la globalizzazione, termini quali uguaglianza e diritti fondamentali. La sovranità del mercato è, in ultima analisi, anonima, occulta e, soprattutto, irresponsabile. E la costruzione di una sfera pubblica internazionale è l'unica che può porre un freno

---

116 Tale nesso è affermato anche dalla Carta delle Nazioni Unite che, all'art. 55, dispone: «Al fine di creare le condizioni di stabilità e di benessere che sono necessarie per avere rapporti pacifici ed amichevoli fra le nazioni, basate sul rispetto del principio dell'uguaglianza dei diritti o dell'autodeterminazione dei popoli, le Nazioni Unite promuoveranno: a) un più elevato tenore di vita, il pieno impiego della mano d'opera, e condizioni di progresso e di sviluppo economico e sociale; b) la soluzione dei problemi internazionali economici, sociali, sanitari e simili, e la collaborazione internazionale culturale ed educativa; c) il rispetto e l'osservanza universale dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali per tutti, senza distinzione di razza, sesso, lingua o religione».

alla pretese di sovranità avanzate a livello globale dall'economia, l'unica che può rendere possibile quella globalizzazione attraverso i diritti<sup>117</sup> a cui fa riferimento Rodotà (2012), in grado di eliminare la violenza dal *bíos* del mondo intero.

La soluzione alla guerra infinita globale transita, dunque, dalla possibilità di allargare alla politica e al diritto internazionale il paradigma della dello stato di diritto e la democrazia costituzionale attraverso un «cosmopolitismo giuridico policentrico e pluralistico» (Ferrajoli, 2007, vol. II, p. 553), ossia attraverso la trasformazione del modello confederale, su cui si basa l'attuale struttura dell'Onu, in un modello federale di diritto internazionale. Un modello che, come suggerisce Ferrajoli, sia basato sulla distinzione tra funzioni particolaristiche di governo, legittimate dalla rappresentatività politica assicurata dalle istituzioni statali, e funzioni universalistiche di garanzia, legittimate dall'uguale tutela dei diritti di tutti che può essere promossa ed assicurata efficacemente solo da istituzioni sovranazionali.

Il raggiungimento dello stato di diritto internazionale che ripudia la guerra, come acutamente osserva Eligio Resta, è, però, condizionato da un atteggiamento, da una vera e propria predisposizione culturale, a soluzioni non tanto pacifiche, quanto nonviolente,

perché è in gioco, ancora un volta, «la critica della violenza» e soprattutto la critica della propria violenza. (E. Resta, 2008, p. 209)

La nonviolenza, rispetto al pacifismo, è centrata sul rifiuto di un atteggiamento passivo rispetto agli avvenimenti violenti, rappresenta una scelta di vita che si pone come pratica positiva e propositiva che lavora prevenire il conflitto (Rebughini, 2004). Si fonda, in definitiva, sul rifiuto dell'idea che la violenza sia una legge inesorabile del *bíos*.

---

117 Si veda Cap. III, § 3

In questa prospettiva Capitini (1969), padre storico del pensiero nonviolento italiano<sup>118</sup>, propone una via d'uscita dal dominio della violenza basata su un'etica che riponga fiducia nella responsabilità del genere umano e nella capacità di riconoscere l'*Altro* come valore fondamentale. Su tale presupposto teorico propone una filosofia della nonviolenza basata sul principio dell'*omnicrazia*<sup>119</sup>, ossia sul potere di tutti, capace di eliminare tutto ciò che di violento resta nello stato democratico. Non si tratta di un potere nuovo, ma di un ulteriore sviluppo della democrazia, una forma politica che si crea dal basso attraverso la socializzazione e l'educazione all'azione responsabile e alla fiducia nell'*altro*. L'educazione alla nonviolenza, secondo Capitini, renderebbe possibile superare la spirale mimetica della violenza facendo comprendere che ciascun individuo è portatore di una parte di potere che va esercitato senza il bisogno di sostenerlo con la violenza, con responsabilità e senza abusarne.

Una vera e propria educazione alla pace che dovrebbe essere posta a fondamento del *bios* di tutto il pianeta.

---

118 Sul pensiero nonviolento di Aldo Capitini, interessante è la lettura di MARIANI MARINI A., RESTA E., *Mrciare per la pace. Il mondo non violento di Aldo Capitini*, Pisa, 2007

119 L'omnicrazia a cui fa riferimento Capitini evoca il concetto indiano di *sarvodaya*, il «il bene di tutti», teorizzato da Gandhi. Si veda in proposito GANDHI, M. *Teoria e pratica della nonviolenza*, Torino, 1973, ed. or. 1967

## CONCLUSIONI

Analizzare la violenza osservandola nella sua stretta correlazione con il *bíos*, la vita *quam vivimus*, ha messo in luce anche la sua intima connessione con le categorie di ordine, potere e identità. Concetti che fanno certamente parte del *bíos* e che si pongono al filosofo come luoghi in cui *bíos* e *bia*, violenza e vita, si rapportano continuamente tentando di differenziarsi. Luoghi in cui il problema della violenza è posto e dove gli esseri umani ne sperimentano i rimedi, non sempre con successo. Come si è avuto modo di osservare, infatti, i tentativi che gli uomini hanno messo in pratica per eliminare la loro violenza si fondano sul misconoscimento, sono vere e proprie strategie di metabolizzazione che la incorporano. Il diritto, in questa prospettiva, rappresenta la risposta moderna e razionale alla violenza, un vero e proprio *pharmacon*, un antidoto che si compone del veleno che intende neutralizzare.

Il processo di modernizzazione che ha eliminato la violenza dalle relazioni interpersonali affidando il suo monopolio allo stato ed alle sue istituzioni, quindi, non ha eliminato la violenza dal *bíos*, ma ha cambiato le proporzioni di tale fenomeno e i termini in cui di esso si discute. Ha spostato l'attenzione su quale e a quali dosi sia la violenza «giusta», «legittima», perché inserita nel sistema del diritto e della politica, ed esercitata dallo stato a garanzia dell'ordine sociale. Un ordine, che, però, come testimoniano eventi del calibro dell'Olocausto, può avere dei pericolosi risvolti. Un ordine che nel momento in cui è posto traccia i confini territoriali, culturali ed ideologici tra *Noi* e *Loro*, *interno* ed *esterno*; un ordine che rifiuta ogni forma di ambivalenza e differenza, che chiede di essere mantenuto a caro prezzo e che mette continuamente a repentaglio la fondamentale distinzione tra il veleno (la violenza) e il suo antidoto (il



diritto).

Tale distinzione al giorno d'oggi è messa duramente alla prova dalle nuove forme di violenza innescate da un processo sorto proprio in seno alla modernità. Il processo di globalizzazione, il quale a partire dal XX secolo ha messo totalmente in discussione i principi e le pratiche che per secoli sono stati a fondamento dello stato moderno: l'idea di un territorio certo entro il quale esercitare la sovranità, quella di una popolazione contenibile e quantificabile e il desiderio di categorie di appartenenza stabili e trasparenti. La logica della globalizzazione si fonda essenzialmente su un compromesso che limita la sovranità nazionale e che sottopone le democrazie moderne ad una duplice pressione: quella di aprirsi ai flussi di capitali, beni, immagini e persone che provengono dalle più diverse parti del mondo e contemporaneamente quella di gestire la pluralità di voci che, proprio in ragione di tale apertura, chiedono di essere ascoltate e tutelate. Ed è proprio questa la sfida a cui oggi è chiamata la democrazia, quella di riconoscere il pluralismo delle differenze, evitando che queste vengano imbrigliate in rigide classificazioni basate sull'illusione di identità uniche e contrapposte che si scontrano, reclamando la propria superiorità e la legittimazione dell'uso della violenza per difenderla.

Le nuove guerre che oggi affliggono il pianeta testimoniano apparentemente il fallimento del diritto come antidoto alla violenza. In realtà un'analisi più attenta del fenomeno mette in rilievo come queste guerre non rappresentino tanto il fallimento del diritto, quanto la sua totale negazione, il ritorno ad uno stato di natura globale dove prevale la logica economica propria della sfera privata, quella in cui gli uomini si occupano del governo della *zoé*, della nuda vita e non del *bíos*.

L'unico modo per superare la spirale mimetica della violenza, è, dunque, quello di riportare al centro del discorso il *bíos*, la vita *quam vivimus*, perchè di questo, come ci

ha insegnato Aristotele, si occupa la politica. E all'interno del *bíos* globale si impone con urgenza la necessità che il diritto torni a svolgere il suo ruolo di antidoto alla violenza.

Il compito della filosofia e del filosofo, come suggerisce Derrida (2003, p. 10) è «lo svegliare e il risveglio» e le riflessioni che si sono svolte in queste pagine hanno messo in rilievo che se c'è un modo per arginare la violenza, per rimanere in equilibrio in questo mondo sempre più complesso, questo va ricercato all'interno dei meccanismi strutturali della democrazia, nel potere e nella politica che lo gestisce.

La violenza non è un destino ineluttabile dell'uomo, questa può essere eliminata, come insegna il pensiero nonviolento, mutando in primo luogo l'*habitus* mentale con cui si esercita il potere e ci si relaziona all'interno del *bíos*.

## BIBLIOGRAFIA

AGAMBEN, G., 2005, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, ed. or. 1995

AGAMBEN G., 1996, *Mezzi senza fine: note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino.

AGAMBEN, G., 2003, *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino.

AGAMBEN, G., 2015, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico. Homo sacer, II, 2*, Bollati Boringhieri, Torino

ANASTASIA, S., 2008, *L'appello ai diritti. Diritti e ordinamenti nella modernità e dopo*, Giappichelli, Torino

APPADURAI, A., 2005, *Sicuri da morire. La violenza all'epoca della globalizzazione*, Meletemi, Roma

ARENDT, H., 2009a, *Illuminismo e questione ebraica*, Cronopio, Napoli, ed. or. 1932

ARENDT, H., 2009b, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino, ed. or. 1951

ARENDT, H., 2006c, *Umanità e terrore*, conferenza trasmessa dall'università radiofonica Rias nel 1953, in ARENDT, H., *Antologia*, Feltrinelli, Milano, pp. 146-157

ARENDT, H., 2006d, *La natura del totalitarismo: un tentativo di comprensione*, in ARENDT, H., *Antologia*, Feltrinelli, Milano, pp. 179- 211, ed. or. 1954

ARENDT, H., 2006a, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano, ed. or. 1958

ARENDT, H., 2009c, *Sulla rivoluzione*, Einaudi, Torino, ed. or. 1961

ARENDT, H., 2006b, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli,

Milano ed. or.  
1963-1964

ARENDT, H., 1996, *La responsabilità personale sotto la dittatura* in *Oltre la politica. Antologia del pensiero impolitico*, a cura di R. ESPOSITO, ed. or. 1964

ARENDT, H., 2004, *Sulla Violenza*, Guanda, Parma, ed. or. 1970

ARISTOTELE, *Politica*, trad. it. di G. LOZZA, Mondadori, Milano, 1991

ARISTOTELE, *La Costituzione degli ateniesi*, trad. it. di R. LAURENTI, Laterza, Roma-Bari, 2007

BARBERINI R., 2004, *La definizione di terrorismo internazionale e gli strumenti giuridici per contrastarlo*, in *Per Aspera ad Veritatem*, rivista on-line in <http://www.sisde.it/sito/rivista28.nsf>

BAUMAN, Z., 2006, *Modernità e Olocausto*, Il Mulino, Bologna, ed. or. 1989

BAUMAN, Z., 2007, *Il disagio della postmodernità*, Bruno Mondadori Editori, Milano, ed. or. 1997

BAUMAN, Z., 2005, *Intervista sull'identità*, a cura di B. VECCHI, Laterza, Roma-Bari, ed. or. 2003

BEAH, I., 2007, *Memorie di un bambino soldato*, Neri Pozza.

BEAH, I., *Ero un bambino soldato*, in *Internazionale*, n. 694, 25 maggio 2007

BELVISI, F., 2010, *Diritto e integrazione sociale: la teoria delle istituzioni. Materiali per una ricostruzione storica* in SANTORO, E. (a cura di), *Diritto come questione sociale*, Giappichelli editore, Torino

BENJAMIN, W., 2007a, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino, ed. or. 1921

- BENJAMIN, W., 2007b, *Tesi di filosofia della storia*, in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino, ed. or. 1940
- BENVENISTE, E., 1976, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino, ed. or. 1969
- BONETTI P., 2006, *Terrorismo, emergenza e costituzioni democratiche*, Laterza, Roma-Bari
- BORDIEU, P., 2009, *Ragioni pratiche*, il Mulino, Bologna, ed. or. 1994
- BORDIEU, P., 1997, *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano
- BORDIEU, P., 2003, *Sul potere simbolico*, IN A. BOSCHETTI, *La rivoluzione simbolica di Pierre Bordieu*, Marsilio, Venezia
- BORDIEU, P., 2012, *Sul concetto di campo in sociologia*, Armando editore (edizione elettronica), Roma
- BORDIEU, P., 2013, *Il senso pratico*, Armando editore (edizione elettronica), Roma, ed. or. 1980
- BUTLER, J., 2004, *Vite Precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, Meltemi, Roma.
- BUTLER, J., 2013, *A chi spetta una buona vita?*, Nottetempo, Roma.
- CAMPAGNA ITALIANA CONTRO LE MINE (a cura di), 1999 *Mine: il cammino che resta. Rapporto della Campagna italiana per la messa al bando delle mine*, Rubbettino, Catanzaro.
- CAPITINI, A. 1969, *Il potere di tutti*, La Nuova Italia, Firenze
- CASSESE A., 2004, *Diritto internazionale*, vol. II, *Problemi della Comunità internazionale*, Il Mulino, Bologna

- CASSESE A., 2005, *Lineamenti di diritto internazionale penale*, Il Mulino, Bologna.
- CERULO, M., 2012, Presentazione in BORDIEU, P. *Sul concetto di campo in sociologia*, Armando editore (edizione elettronica), Roma
- CHIESA, G., 2002, *La guerra infinita*, Feltrinelli, Milano
- CHOMSKY N., 3 maggio, 2006, *Hamas Policies Are More Conducive to a Peaceful Settlement than Those of the U.S. or Israel*, Memri Tv, in [http://www.memritv.org/clip\\_transcript/en/1152.htm](http://www.memritv.org/clip_transcript/en/1152.htm)
- CHUA A., 2004, *L'età dell'odio*, Carocci, Roma.
- CLAUSEWITZ, K., 2013, *Della Guerra*, Mondadori, Milano, ed. or. 1832
- COMTE, A., 1967, *Corso di filosofia positiva (1832-1842)*, edizione italiana a cura di F. FERRAROTTI, Utet, Torino
- COSTA, P., 1999, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, Laterza, Roma-Bari
- DAL LAGO, A., 2005, *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano, ed. or. 1999
- DELLA PORTA D., 1998, *Il terrorismo nel mondo contemporaneo*, in *Enciclopedia delle Scienze sociali*, Enciclopedia Treccani, Roma, vol. 8, p. 597-604.
- DELLA PORTA, D., 2004, *Terrorism against the state*, in KATE NASH, ALAN SCOTT (a cura di), *The Blackwell Companion to Political Sociology*, Blackwell Publishing, Oxford.
- DERRIDA, J., 2007, *La farmacia di Platone*, Jaka Books, Milano, ed. or. 1972
- DERRIDA, J., 2010, *Forza di legge. Il fondamento mistico dell'autorità*, Bollati Boringhieri, Torino, ed. or. 1994
- DERRIDA, J., 2003, *il sogno di Benjamin*, Bompiani, Milano, ed. or. 2002

- DERSHOWITZ A. M., 2003, *Terrorismo*, Carocci, Roma.
- DOUGLAS M., 1993, *Purezza e pericolo*, Il Mulino, Bologna, ed. or. 1966
- DOUGLAS M., 1979, *I simboli naturali*, Einaudi, Torino, ed. or. 1970
- DURKHEIM, E., 1971, *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni Comunità, Milano, ed. or. 1893
- DURKHEIM, E., 1963, *Le regole del metodo sociologico*, Edizioni Comunità, Milano, ed. or. 1895
- DURKHEIM, E., 2007, *Il suicidio*, Rizzoli, Milano, ed. or. 1897
- DURKHEIM, 2005, E. *Le forme elementari della vita religiosa*, Meltemi editore, Roma, ed. or. 1912
- ELIAS, N., 2004, *La civiltà delle buone maniere*, Il Mulino, Bologna, ed. or. 1969
- ERACLITO, *Frammenti* (Diels- Kranz, 1-126), in *I presocratici*, a cura di G.REALE, Bompiani, Milano, 2006
- ESCHILO, *Prometeo*, trad. it. di D. SUSANETTI, Feltrinelli, Milano, 2010
- ESPOSITO, R., 1996, *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Donzelli editore, Roma
- ESPOSITO, R. (a cura di), 1996, *Oltre la politica. Antologia del pensiero "impolitico"*, Mondadori, Milano
- ESPOSITO, R., 2004, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino
- ESPOSITO, R., 2008, *Termini della politica. Comunità, Immunità, Biopolitica*, Mimesis, Milano-Udine

- FEIN, H., 1979, *Accounting for Genocide: National Response and Jewish Victimization during the Holocaust*, Free Press, New York
- FERRAJOLI, L., 1990, *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*, Laterza, Roma-Bari
- FERRAJOLI, L., 1992, *L'america, la conquista, il diritto. L'idea di sovranità nel mondo moderno*, in *Meridiana*, n. 15
- FERRAJOLI, L., 2007, *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia*, Laterza, Roma- Bari
- FERRAJOLI L., 2009, *Guerra e terrorismo internazionale. Un'analisi del linguaggio politico*, in F. RUGGIERI e V. RUGGIERO (a cura di), *Potere e violenza. Guerra, terrorismo e diritti*, Francoangeli, Milano
- FOUCAULT, M., 2014, *La governamentalità*, in *Poteri e strategie*, Mimesis, Milano-Udine, ed. or. 1994
- FRONZA E., 2006, *Legislazione antiterrorismo e deroghe ai diritti fondamentali: Riflessioni sulla teoria del "margine nazionale di apprezzamento"*, in *Studi sulla questione Criminale*, I, n. 2, Carocci, Roma, pp. 31-57
- FUKUYAMA F., 2003, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano, ed. or. 1992
- FUSILLO, F., 2003, *Thomas Hobbes* in *Enciclopedia di filosofia*, Garzanti, Milano
- GAETA, G., 2012, *Il passaggio nell'impersonale*, in S. WEIL, *la persona e il sacro*, Adelphi, Milano
- GANDHI, M., 1973, *Teoria e pratica della nonviolenza*, Einaudi, Torino, ed. or. 1967
- GIDDENS A., 1985, *The Nation-State and Violence*, Polity Press, Cambridge.
- GIERKE, O., 2010, *Natural Law and the Theory of Society -1500 to 1800. With a Lecture*



*on the Ideas of Natural Law and Humanity by Ernst Troeltsch*, The Lawbook Exchange, New Jersey, ed. or. 1934

GIRARD, R., 2011, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano, ed. or. 1972

GOUREVITCH P., 2000, *Desideriamo informarla che domani verremo uccisi con le nostre famiglie: storie dal Ruanda*, Einaudi, Torino, ed or. 1998

HOBBS, T., 1976, *Leviatano*, La nuova Italia, Firenze, ed. or. 1651

HOBBS, T. , 1972, *Elementi di filosofia. Il corpo-l'uomo*, Utet, Torino ed. or. 1655

HOBBS, T., 1970, *De Homine. Sezione seconda degli Elementi di Filosofia*, Editori Laterza, Bari, ed. or. 1658

HOFFMAN B., 2006, *Inside Terrorism*, Columbia University Press, New York.

HUNTINGTON, S.P., 2010, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti (edizione elettronica), Milano, ed. or. 1996

KANT, I., 1965, *Per la pace perpetua. Progetto filosofico*, in N. BOBBIO, L. FIRPO E V. MATHIEU (a cura di), *Scritti politici e di filosofia del diritto e del diritto*, Utet, Torino, ed. or. 1795

KANT, I., 2009, *Metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari, ed. or. 1797

KELMAN, C.H., 1973, *Violence without Moral Restraint: Reflections on the Dehumanization of Victims and Victimizeres*, in *Journal of Social Issues*, 29 n. 4, pp. 25-71

LAQUEUR W., 1978, *Storia del terrorismo*, Rizzoli, Milano, ed. or. 1977

LESSING, G.E., 1991, *La religione dell'umanità*, a cura di N. MERKER, Laterza Roma-Bari, 1991, ed. or. 1777-1780

- LÉVINAS, E., 2012, *Etica e Infinito*, Lit Edizioni, Roma, ed. or. 1982
- MARIANI MARINI, A., RESTA, E., 2007, *Marciare per la pace. Il mondo non violento di Capitini*, Plus, Pisa
- MARTINELLI, A., 2009, *Introduzione*, in H. ARENDT, *le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino
- MAZZA, C., 2010, *La tortura in età contemporanea. Un sistema relazionale e di potere*, Bonanno Editore, Acireale-Roma
- MERTON, R.K., 2000, *Teoria e struttura sociale*, il Mulino, Bologna, ed.or. 1957
- MONTANARI, B., 2013, *La fragilità del potere. L'uomo, la vita, la morte*, Mimesis, Milano-Udine
- MONTESQUIEU C.L. DE SECONDAT, 1965, *Lo spirito delle leggi*, a cura di S. COTTA, Utet, Torino, ed. or. 1748
- PITCH T., 2001, *Il potenziale simbolico del tribunale internazionale per i crimini contro l'umanità*, in V. FERRARI, P. RONFANI, S. STABILE (a cura di), *Conflitti e diritti nella società transnazionale*, Franco Angeli, Milano.
- PITCH, T., 2004, *I diritti fondamentali: differenze culturali, disuguaglianze sociali, differenza sessuale*, Giappichelli Editore, Torino
- PITCH T., 2006, *La società della prevenzione*, Carocci, Roma
- PITCH, T., 2009, *Diritti umani, guerre, «interventi umanitari»*, in F. RUGGIERI e V. RUGGIERO (a cura di), *Potere e violenza. Guerra, terrorismo e diritti*, Francoangeli, Milano
- PLATONE, *Cratilio*, trad. it. di F. ARONADIO, Laterza, Roma-Bari, 2008
- PLATONE, *Repubblica*, trad. it. di F. SARTORI, Laterza, Roma-Bari, 2007

- PLATONE, *Apologia di Socrate Critone*, trad. it. di M. VALGIMIGLI, Laterza, Roma-Bari, 2008
- POGGI, G., 2004, *Incontro con Max Weber*, Società editrice il Mulino, Bologna
- POPPER K., 2004, *La società aperta e i suoi nemici*, Armando editore, Roma, ed. or. 1946
- PUTNAM, R. D., 2004, *Capitale sociale e individualismo: crisi e rinascita della cultura civica in America*, Il Mulino, Bologna, ed. or. 2000
- REBUFFA, G., 1989, *Max Weber e la scienza del diritto*, Giappichelli Editore, Torino
- REBUGHINI, P., 2004, *La violenza*, Carocci, Roma
- RESTA, E., 2006, *La certezza e la speranza. Saggio su diritto e violenza*, Laterza, Roma-Bari, ed. or. 1992
- RESTA, E., 2004, *Il diritto Fraterno*, Laterza, Roma-Bari
- RESTA, E., 2007, *Violenza* in *Enciclopedia dei Diritti Umani*, Utet, Torino
- RESTA, E., 2008, *Diritto vivente*, Laterza, Roma-Bari
- RODOTÀ, S., 2012, *Il diritto di avere diritti*, Laterza, Roma-Bari
- RUGGIERO V., 2006, *La violenza politica*, Laterza, Roma-Bari.
- RUGGIERO, V., 2009, *L'impero tra guerra e criminalità*, in F. RUGGIERI e V. RUGGIERO (a cura di) *Potere e violenza. Guerra, terrorismo e diritti*, Francoangeli, Milano
- SARTRE, J.P., 1991, *Quaderni per una morale*, Edizioni Associate, Roma, ed. or. 1983
- SCHMID A. P., JONGMAN A. J., 1988, *Political Terrorism*, Transaction Publishers,

London.

SCHMID A. P., 2006, *Frameworks for conceptualising Terrorism*, in *Terrorism and Political Violence*, 16 (2), p. 197-221

SCHMITT, C., 2015, *Le categorie del "politico"*, Il Mulino, Bologna, ed. or. 1972

SCHMITT, C., 1991, *Il nomos della terra*, Adelphi, Milano, ed. or. 1974

SEN, A., 2006, *Identità e violenza*, Laterza, Roma-Bari

SPENCER, H., 1967, *Principi di sociologia*, Utet, Torino, ed. or. 1876

SPINOZA, B., 2011. *Trattato politico*, ETS, Pisa, ed. or. 1677

SPIVAK G. C., 2004, *Critica della ragione postcoloniale*, Meltemi, Roma, ed. or. 1999.

D. SUSANETTI, 2010, *Opera al nero: Il dramma di Prometeo* in ESCHILO, *Prometeo*, Feltrinelli, Milano

TAYLOR, CH., 1992, *La politica del riconoscimento*, in HEBERMAS J., TAYLOR CH., *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano, ed. or. 1992.

TOSINI, D., 2007, *Terrorismo e antiterrorismo nel XXI secolo*, Laterza, Roma-Bari

TREVES, R., 1996, *Sociologia del diritto*, Einaudi, Torino

UNGER, E., 2009, *Politica e metafisica*, Cronopio, Napoli, ed. or. 1921

VERENI, P. 2005, *Il pericolo della purezza: Appadurai e la violenza etnica*, in A. APPADURAI, *Sicuri da Morire. La violenza nell'epoca della globalizzazione*, Meltemi, Roma

WALZER M., 1990, *Guerre giuste e ingiuste. Un discorso morale con esemplificazioni*

*storiche*, Liguori, Napoli.

WEBER, M., 2014, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano, ed. or. 1905

WEBER, M., 2004, *La politica come professione*, Einaudi (edizione elettronica), Milano, ed. or. 1919

WEBER, M., 1961, *Economia e società*, Edizioni di comunità, Milano, ed. or. 1921

WEIL, S., 2012a, *L'Iliade o il poema della forza*, Asterios Editore, Trieste, ed. or. 1940-1941

WEIL, S., 2012b, *La persona e il sacro*, Adelphi, Milano, ed. or. 1957

ZOLO D., 2005, Le ragioni del «terrorismo globale», in <http://www.juragentium.org/topics/wlgo/it/globterr.htm>, da *Iride*, XVIII, 44.

## RINGRAZIAMENTI

Ringrazio di cuore il Prof. Eligio Resta, che mi ha accolta con entusiasmo e affetto e che, in questi anni di dottorato, mi ha sapientemente guidato, offrendomi spunti di riflessione sempre nuovi e stimolanti e, soprattutto, insegnandomi l'importanza del cogliere il senso più profondo delle parole.

Grazie alla Prof.a Tamar Pitch, che anni fa ha saputo cogliere e incoraggiare la mia passione per lo studio della filosofia e della sociologia del diritto e che per me è e resterà sempre un importante punto di riferimento.

Grazie a Stefano Anastasia, senza del quale questa esperienza romana non sarebbe nemmeno iniziata.

Grazie a Maria Grazia, insostituibile compagna di quest'avventura con cui, insieme a Luigi e Mattia, ho condiviso momenti, non sempre facili, ma sicuramente indimenticabili.

Grazie a Rossella e Mino per aver facilitato la mia vita da pendolare, aprendomi la loro casa e deliziando anima e corpo con familiare calore.

Infine, grazie a Francesco: un fiore unico e raro.