

ENDOXA/PROSPETTIVE SUL PRESENTE

10, 60,

MARZO 2026

ENDOXA

Prospettive sul Presente

V: Università
degli Studi
della Campania
Luigi Vanvitelli
Dipartimento di Giurisprudenza



 **MIMESIS EDIZIONI**

ISSN 2531-7202

www.endoxai.net

ISSN 2531-7202

*Endoxa - Prospettive sul presente, 10, 60, MARZO 2026***GUERRA**

- | | | |
|----|---------------------|---|
| 7 | MAURIZIO BALISTRERI | <i>La guerra che combattiamo ogni giorno - Editoriale</i> |
| 10 | TOMMASO GAZZOLO | <i>Peter Thiel e l'ultimo cannibale</i> |
| 17 | PIERPAOLO MARRONE | <i>Alla pace perpetua</i> |
| 23 | ALBERTO ANDRONICO | <i>In una stanza nell'isola di Melo: a lezione da Tucidide</i> |
| 27 | GASTONE BRECCIA | <i>Il regno di Marte. Strategia, operazioni, tattica, logistica: note sulla sintassi della guerra</i> |
| 33 | GIANFRANCO CARBONE | <i>Il napalm</i> |
| 39 | CARLO CHIURCO | <i>La guerra dei filosofi</i> |
| 44 | EUSEBIO CICCOTTI | <i>Donbass (2017, Sergej Loznitsa): la guerra tra etica e sur-realtà</i> |
| 50 | GABRIELE DE FILIPPO | <i>Vivere dopo la fine: guerra, trauma e indifferenza nella soggettività postmoderna</i> |
| 55 | ALESSANDRO DORIA | <i>La guerra preventiva e la responsabilità</i> |
| 58 | DANILO FACCA | <i>"Con altri mezzi": guerra differita, gioco e conflitto simbolico</i> |
| 63 | ROBERTO FESTA | <i>La tentazione della resa</i> |
| 69 | MARCELLO FLORES | <i>Sulla guerra: uno sguardo storico</i> |
| 74 | FRANZ GUSTINCIIH | <i>La guerra silenziosa</i> |
| 81 | GIUSEPPE IERACI | <i>Guerra e colpo di Stato nell'epoca contemporanea e nell'Atene di Tucidide</i> |

88	JACK DANIEL	<i>Le generazioni postbelliche e la guerra</i>
92	KOR O'CONNEL	<i>Renée Good: spettatorialità della violenza nel pre-guerra civile</i>
98	IRYNA LIASHCHENKO	<i>Assemblee dei cittadini in tempo di guerra in Ucraina</i>
102	CLAUDIA MANZIONE	<i>Se vogliamo la pace, prepariamo il disarmo</i>
106	GIAN MICALESSIN	<i>La mia guerra</i>
113	LUCILLA MININNO	<i>Partitura della guerra</i>
120	FABIO RAIMONDI	<i>Machiavelli: giusta è la guerra per coloro ai quali è necessaria</i>
125	ANNA MARIA SASSONE	<i>Sulle guerre visibili, invisibili e non dichiarate</i>
131	MARCO SETACCIOLI	<i>La realtà come campo di battaglia</i>
138	FRANCESCO TONCICH	<i>Guerra, Trauma, Vittima: un rapporto complicato nella prospettiva storica</i>
145	CESARE VETTER	<i>Guerra, amicizia e verità</i>
154	<i>Informazioni sulla rivista</i>	

G U E R R A

LA GUERRA CHE COMBATTIAMO OGNI GIORNO



MAURIZIO BALISTRERI

Questa mattina mio figlio mi ha domandato perché le storie girano sempre intorno al tema della guerra. Persone che minacciano di fare guerra, che combattono e cadono in battaglia, che seminano morte e distruzione intorno a sé e che lasciano ai propri figli il compito di uccidere i propri nemici. Non è facile rispondere a questa domanda e non è facile spiegare perché ci facciamo sempre la guerra. Questo vale non soltanto per i popoli e le comunità, ma si può estendere anche alle singole persone. In fondo si potrebbe dire che una delle ragioni per cui la guerra con i carri armati e gli aerei che sganciano bombe non ci sorprende più di tanto, è che passiamo in trincea la maggior parte del nostro tempo: nel nostro spazio di lavoro, quando ci muoviamo per le nostre città e nelle nostre relazioni affettive. Difendiamo posizioni, cerchiamo riconoscimento, reagiamo a ciò che percepiamo come minaccia. A volte senza accorgercene, trasformiamo le differenze in opposizioni e le opposizioni in scontri. Per questo, la guerra che ci viene raccontata nelle storie non è altro

che una versione amplificata, resa visibile e drammatica, di conflitti più piccoli e quotidiani che attraversano le nostre vite.

Non sono stato sincero con mio figlio. A mio figlio ho detto che raccontare la guerra e le sue brutture è semplicemente un modo per esorcizzarla, e ho cercato di spiegargli i benefici dell'effetto catartico che si produce quando, attraverso il racconto, sperimentiamo la violenza e la sofferenza senza esserne travolti. Ho poi aggiunto che le storie possono aiutarci non soltanto a comprendere meglio chi siamo, ma anche a immaginare un'alternativa alle forme di convivenza basate sul conflitto e sulla morte dell'altro. Non ho avuto il coraggio di dirgli quello che pensavo davvero ovvero sia che non siamo capaci, non siamo ancora capaci, di vivere insieme senza sentire il bisogno di seminare morte e sofferenza. In fondo non è passato molto tempo da quando siamo usciti dalle caverne e abbiamo iniziato a modificare il mondo intorno a noi, inaugurando quella stagione che abbiamo chiamato civilizzazione. Le nostre istituzioni, le nostre leggi, le nostre idee di giustizia sono costruzioni relativamente recenti, mentre le paure, gli impulsi e le reazioni che ci attraversano hanno radici molto più profonde.

Fino a poco tempo fa potevamo anche far finta di ignorare questa scomoda verità e lasciarci confondere dall'idea di un progresso lineare, che trasforma le guerre in un ricordo lontano e non più attuale. Erano gli altri che facevano la guerra perché non avevano ancora raggiunto il nostro livello di sviluppo o semplicemente perché ci faceva comodo che comprassero e consumassero le nostre munizioni. Ci raccontavamo che le tragedie più recenti del passato avevano prodotto i necessari anticorpi e che tutt'al più potevamo impegnarci in operazioni di polizia ma non più in guerre fratricide. Nel volgere di un attimo la situazione è radicalmente cambiata e oggi facciamo i conti con la quotidianità di una guerra che, senza che ce ne accorgiamo, si avvicina sempre di più alle nostre case. Lo avvertono anche i bambini, che iniziano a chiederci se la guerra riguarda anche noi e cercano rassicurazioni.

Ragionare sulla guerra non è più un passatempo filosofico, ma un'esigenza pratica sempre più urgente. Non si tratta però soltanto di comprendere le cause dei conflitti o di interpretarne le dinamiche, ma di interrogarsi sul nostro modo di vivere, di relazionarci e di reagire alle differenze. Tuttavia, sarebbe ingenuo pensare di poterlo fare da soli, abbiamo bisogno di imparare le tecniche per affrontare e gestire il conflitto, abbiamo bisogno di coltivare la nostra immaginazione per trovare soluzioni originali che possano contribuire a costruire comunità sempre più inclusive e accoglienti. Abbiamo bisogno di sviluppare una sensibilità che ci permetta non soltanto di essere più solidali con coloro che hanno avuto la sfortuna di nascere nella parte sbagliata del mondo, ma anche di prenderci cura di chi non è stato capace di essere al passo con le aspettative e le richieste di questo sistema di sviluppo. Fino a quando non impareremo a prenderci cura di noi e degli altri in un modo veramente soddisfacente continueremo a farci guerre nelle nostre case, nelle nostre relazioni, nei nostri spazi quotidiani. Ma soprattutto continueremo ad aver bisogno anche delle guerre combattute con i carri armati e le bombe, non solo per ragioni politiche o strategiche, ma perché ci permettono di spostare altrove il conflitto (esternalizzarlo), di renderlo visibile fuori

di noi e quindi, in qualche modo, più sopportabile. In questo modo le guerre “lontane” rischiano di diventare una forma di autoinganno: un modo per convincerci che la violenza non ci appartiene davvero, che riguarda altri, altri luoghi, altre storie.

PETER THIEL E L'ULTIMO CANNIBALE



TOMMASO GAZZOLO

1. Il libro di **Peter Thiel**, tradotto di recente in italiano con il titolo **Il momento straussiano** ma risalente ormai a 25 anni fa, è una piccola riflessione politica che **oggi**, probabilmente, si rivela essere più decisiva di quanto non potesse apparire al momento della sua prima pubblicazione. Direi per due ragioni fondamentali.

La prima è che Thiel non è uno qualunque, e non è oggi lo stesso uomo che era nel 2001. Non solo, infatti, è uno dei più influenti *venture capitalist* della Silicon Valley, cofondatore di PayPal e, soprattutto, di **Palantir Technologies**, una società di software e analisi dei dati le cui tecnologie vengono utilizzate anche dal Dipartimento della Difesa americano e dalla CIA, per servizi di intelligence, antiterrorismo, analisi militari, operazioni di sorveglianza.

Thiel è anche l'imprenditore che ha finanziato in modo ingente la campagna presidenziale di Trump nel 2016, che ha sostenuto l'ascesa di JD Vance, e che oggi è considerato uno degli uomini chiave nell'elaborazione delle strategie e ideologie politiche della destra americana, l'“anima nera della Silicon Valley”, come recita un recente libro italiano a lui dedicato.

La seconda ragione è che il suo pamphlet è un testo che tenta di ripensare radicalmente non uno o più problemi di attualità politica, ma quello del fondamento stesso della politica e del suo rapporto con la legge, con la legalità.

Andiamo per gradi, in quanto è anzitutto necessario individuare il cuore della questione. Lo si può, certamente, dire e declinare in molti modi. Lo fa Thiel stesso, richiamandosi principalmente a Girard, affermando: «con la violenza si è posto fine alla violenza ed è nata la società». Il problema del politico è qui.

Possiamo chiarirlo seguendo la lettura di Alenka **Zupančič**, soprattutto perché è in grado di spiegare in modo chiaro e immediato il punto da cui occorre prendere le mosse (rimando al suo testo **Lasciateli marcire. La parallasse di Antigone**). Zupančič rilegge, infatti, il tema del rapporto tra la legge e la sua origine (o, se si preferisce: le sue condizioni di possibilità) mediante la battuta di spirito “Noi non siamo cannibali; l'ultimo l'abbiamo mangiato ieri”. L'aporia dei **cannibali** – potremmo chiamarla così – è esattamente la stessa che è alla base di ogni ordine politico. Quest'ultimo non si dà, non si costituisce, infatti, se non come ciò che esclude la violenza, che assicura il rispetto della legge e che si legittima proprio in quanto il potere, in esso, opera legalmente. Al contempo, però, non può costituirsi in questo modo se non a partire da un atto “iniziale” di violenza: la legge non può che essersi imposta, infatti, all' “origine”, in modo illegale, **in assenza** della legge stessa.

La corrispondenza con i cannibali è evidente. Come Zupančič nota, infatti, per potersi costituire come non cannibali, hanno dovuto compiere un atto di cannibalismo, un crimine a rigore “impossibile” – scrive – dal momento che è tale solo **retrospettivamente**: lo diviene nell'atto stesso in cui, mangiando l'ultimo cannibale, si dichiara criminale mangiare gli uomini. Quel che questo crimine implica, è che non sia possibile il costituirsi, a ben vedere, di una **prima generazione** di non-cannibali – e cioè: di un “inizio” legale della legge: i primi non cannibali sono tali solo perché hanno commesso un atto di cannibalismo.

È questo problema ad essere al cuore dell'analisi Thiel, e rispetto al quale egli tenta di fornire una risposta che – ed è questo il motivo del nostro interesse – si discosta, in effetti, dalla serie di logiche attraverso cui siamo, in fondo, abituati a pensarlo.

2. Per capire la tesi di Thiel, è utile provare a seguirla anzitutto in negativo, ossia individuando le diverse strategie, alternative alla sua, per mettere in forma e articolare l'aporia dei cannibali.

Cominciamo dalla prima, che è quella che definirei **costituzionale** (ma che Thiel chiamerebbe “liberal”, o democratica), e che è esemplificata dalla stessa analisi di Zupančič. Se il crimine “iniziale” non può essere integrato, simbolizzato all'interno dell'ordine che rende possibile, può però essere convertito in un limite **intrinseco** alla legge stessa. In questa prospettiva, il potere si costituisce come legale, e legittimo, in quanto **si interdice** la possibilità di ripetere l'atto che l'ha originato, la violenza senza legge a cui non deve avvicinarsi, per evitare di renderla nuovamente visibile, di farla riemergere. La soluzione “costituzionale” consiste pertanto in questo: nel vietarsi di ricorrere alla ripetizione della violenza illegale, che viene ora convertita da “origine” della legge a suo limite invalicabile.

Thiel rifiuta radicalmente questa logica, in quanto vede in essa una tipica illusione di ciò che egli chiama “Illuminismo”, ormai entrato irreversibilmente in crisi. Non è infatti più possibile pensare che le democrazie occidentali possano mantenersi senza ricorrere alla violenza che ne è all’origine. Si può definire “liberal”, scrive, «chi non sa nulla del passato e di questa storia di violenza e continua a sostenere la visione illuminista della bontà naturale dell’umanità». “Liberal”, in altri termini, è chi ignora che siamo in un tempo, secondo Thiel, in cui la stessa democrazia non può più permettersi di funzionare senza violare quel limite ad essa intrinseco.

3. Thiel rifiuta, però, l’alternativa a tale modello, che egli fa derivare dalla logica schmittiana, e che è quella, in ultima istanza, dell’**eccezione**. Qui, l’ “origine” violenta non viene convertita in un limite non trasgredibile. Al contrario, essa viene “esclusa” – e cioè: neutralizzata nei suoi effetti di destabilizzazione – **includendola** nel funzionamento stesso dell’ordine politico, divenendo ciò che può essere sempre riattivata proprio per garantire che tale ordine possa conservarsi.

È la logica per la quale la legge deve poter essere sospesa ogni volta in cui occorra assicurare le condizioni alle quali può tornare ad applicarsi.

È ad essa che Thiel dimostra di far riferimento, quando parla del confronto tra Occidente e Islam. Seguendo Schmitt, egli afferma, l’Occidente dovrebbe, infatti, riattivare la propria violenza politica, la capacità di intensificare al massimo la distinzione amico-nemico, come unico modo di sconfiggere il pericolo derivante dall’estremismo politico islamico, rispondendo ad esso «con la stessa ferocia con cui ora sta attaccando l’Occidente».

Al di là della contrapposizione con l’Islam – va ricordato che il libro di Thiel è stato scritto immediatamente dopo gli attentati del 2001 –, il punto sembra abbastanza chiaro. La logica per cui l’ “origine” violenza è ciò che può essere riattivata per escludere la violenza stessa, cade in una contraddizione irrisolvibile: in questo modo, infatti, la legalità riesce ad escludere la violenza, ma solo al prezzo di eliminare proprio ciò che le permetterebbe di distinguersi da essa (nelle parole di Thiel: se l’Occidente seguisse la strategia schmittiana «si tratterebbe di una vittoria di Pirro, perché avverrebbe al prezzo di eliminare tutto ciò che distingue fondamentalmente l’Occidente moderno dall’Islam»).

La strategia di Schmitt implica, per Thiel, un «ritorno irto di violenza eccessiva». Dove “eccessiva”, qui, significa: tale che, se si manifestasse, finirebbe per rendere impossibile il potere stesso che vorrebbe strumentalmente conservare e ri-affermare.

4. La terza strategia che, nel testo di Thiel, viene richiamata è quella della **nobile menzogna**. Mentre la logica che abbiamo chiamato “costituzionale” opera, come si è visto, nel senso di *convertire* il crimine impossibile iniziale in un *limite intrinseco* al funzionamento dell’ordine politico, ed all’esercizio del potere, la “nobile menzogna” *sostituisce* ad esso una narrazione che sia in grado di occultarlo, di raccontare un’altra storia – falsa ma “pedagogicamente” utile – che presenti invece un’altra origine.

Come ricorda Thiel stesso: «poiché la società si basa sulla convinzione del proprio ordine e della propria giustizia, l'atto fondante della violenza deve essere nascosto dal mito». È noto come la volgarizzazione delle riflessioni di Strauss su questo tema platonico abbia incontrato diversa fortuna tra i conservatori americani (tale, perlomeno, è la tesi di Shadia Drury). Di fatto, possiamo dire che quello della “nobile menzogna” è comunque uno schema in grado di spiegare una certa mentalità, ed anche una certa linea di condotta, che è stata presente nella politica americana.

Non è un caso allora, come Zizek ha ricordato, se si può ritrovare in una narrazione come quella di Batman, nel film *The Dark Knight* (Il cavaliere scuro) di Christopher Nolan. Qui Batman convince, infatti, Gordon, ad accusarlo degli omicidi che invece ha commesso il procuratore Harvey Dent, in modo da evitare che i cittadini di Gotham scoprano che quella figura che avevano ritenuto fino a quel momento l'unica in grado di combattere la criminalità fosse in realtà, a sua volta, un criminale corrotto. Solo una “nobile” menzogna, è il messaggio del film, può salvare Gotham, può assicurare che la città torni a sperare.

Va detto però che se Thiel - fin dal titolo - recupera e segue certamente una lettura “straussiana” della politica, ritiene infine il suo schema superato: l'ordine politico, il funzionamento delle istituzioni, la loro legalità, non può più fondarsi sulla nobile menzogna, perlomeno in senso strutturale. Questo perché, sostiene Thiel, si sta ormai avvicinando il tempo in cui l'illusione è destinata a cadere, in cui, cioè, «tutto sarà svelato, tutte le ingiustizie saranno messe a nudo». E cioè: nessuno crederà più alle menzogne - se pur “nobili” - del potere, ai suoi miti, ai suoi inganni “fin di bene”. La «verità inquietante» sulla città, egli scrive, è ormai prossima a essere rivelata - è questo che egli chiama il destino **apocalittico** del nostro tempo.

5. C'è un'ultima strategia che occorre qui richiamare, che potremmo chiamare **trumpiana**. È quella dell'**oscenità**, la quale consiste nel dichiarare apertamente che il potere è criminale, che la sua “origine” è quella di un atto illegale. Correttamente Zupančič ricorda la frase di Trump “potrei stare nel mezzo di 5th Avenue, sparare a qualcuno e non perderei nemmeno un voto”. È una dichiarazione letteralmente “oscena”, nel senso che essa rende pubblico e visibile a tutti ciò che deve restare fuori dalla scena: ossia il cuore violento della legalità, il crimine che nessuna legge dovrebbe poter ripetere, per potersi mantenere come tale.

In questo Trump non è un **neoccons** tradizionale: il suo potere - ed il fascino di esso - non consiste nell'agire segretamente in modo criminale, mentendo, ma nel fare apertamente e pubblicamente ciò che dovrebbe rimanere nascosto. È chiara però la distanza che, rispetto a questo, le tesi di Thiel implicano, nella misura in cui egli, come detto, considera che una violenza apertamente praticata e dichiarata non rappresenti affatto una soluzione al problema strutturale della legge e dell'ordine sociale.

Certamente il Thiel che scrive nel 2001 non poteva conoscere gli sviluppi della politica americana attuale, in cui egli stesso si è trovato ad appoggiare Trump e la sua

amministrazione. Ma la logica del suo testo, a ben vedere, non è “trumpiana”, perlomeno nel senso che si è detto. Da qui dobbiamo, ora, tentare brevemente di individuarla.

Come si è accennato, la prospettiva apocalittica da cui Thiel muove implica una riformulazione dell’aporia, tale per cui:

(i) da una parte, è divenuto impossibile limitare la violenza illimitata, come Thiel la chiama, quello che potremmo chiamare l’aspetto “criminale” del potere, attraverso nobili menzogne, miti di fondazione, limiti istituzionali;

(ii) dall’altra, tale violenza non può essere apertamente scatenata, in modo incontrollato, se occorre ancora, per quanto è possibile, mantenere la possibilità di una politica, evitare che finisca – sono parole sue – «la città dell’uomo».

Possiamo trascurare il modo in cui il suo discorso tenta di articolarla attraverso i riferimenti alle teorie di Girard, brevi rimandi a Nietzsche, una certa escatologia cristiana, e così via. Ci interessa, piuttosto, la pagina – ed in effetti è solo una – in cui indica la sua strategia, differente da quelle che abbiamo sin qui preso in considerazione.

Si tratta, per Thiel, di valorizzare la separazione tra due livelli del politico, ossia delle possibilità d’azione del potere: quello legale, o «giuridico convenzionale», come egli lo chiama, e quello che necessariamente lo completa, che abbiamo chiamato della violenza “originaria”, dell’eccezione, della trasgressione della stessa legalità. Come abbiamo detto, per Thiel non è più possibile pensare, secondo l’illusione “liberal”, che tale secondo livello debba rimanere interdetto al potere. Ma non è neppure possibile, si ricordi, includerlo nel primo (come vorrebbe Schmitt) o, addirittura, dichiarare apertamente che il potere legale possa ricorrere ad esso quando vuole.

La soluzione che propone, allora, è la seguente: articolare questa distinzione tra i due livelli in un sistema a due circuiti che operano in parallelo, secondo mezzi e modalità differenti. Occorre cioè mantenere, da una parte, il «sistema legale», con le sue procedure, i suoi limiti, l’azione regolata dalla legge. Ma, dall’altra, aumentare le possibilità d’azione nell’altro circuito, che è quello che Thiel definisce dello **spionaggio**, e che non è solo il «coordinamento segreto dei servizi di intelligence del mondo», ma ciò che consente di ricorrere, ove necessario, a assassini, trappole, tradimenti, mistificazioni, attentati, e così via.

Come si vede, Thiel pensa in modo diverso l’“eccezione”, rispetto a Schmitt. In Schmitt, infatti, l’eccezione, ciò che è “escluso” – diremmo anche: la violenza illimitata – non deve essere separato dalla norma, dal diritto.

Per questo essa non è ciò che nega o sospende la norma, ma è, diversamente, come Agamben ha correttamente osservato, la norma stessa che sospendendosi rende possibile l’eccezione, e ciò proprio al fine di potersi applicare come norma. La strategia schmittiana, insomma, è ancora tutta interna all’idea secondo cui solo il diritto è la tecnologia in grado di dar forma, e controllare, la violenza che pure ne è all’origine. Se il testo di Thiel ha un qualche interesse, esso passa da qui: dal fatto che a controllare l’uso della violenza non può più essere, per lui, il diritto, ma il circuito dello spionaggio.

Dilemma dei cannibali

Strategie	
(1) democratica	convertire la violenza in limite intrinseco
(2) eccezione	escludere la violenza includendola
(3) nobile menzogna	occultare la violenza attraverso un mito politico
(4) oscenità	dichiarare apertamente la violenza
(5) spionaggio	separare il circuito della violenza da quello della legalità

6. Ci sono due considerazioni, credo, che si possono infine fare. La prima riguarda la guerra. Scritto nel 2001, il testo di Thiel è in effetti orientato a partire da essa: la guerra non è soltanto la «situazione estrema» in cui l'esistenza stessa della società viene in gioco, ma è – vi abbiamo accennato – la nuova condizione permanente di questa fase dell'Occidente, in cui esso si trova di fronte al rischio, dice Thiel, o di perdere la propria guerra contro terroristi, islamisti radicali, Stati canaglia, etc., o di perdere la propria identità, nel caso in cui la vincessero con gli stessi mezzi utilizzati dai suoi nemici, in quanto diventerebbe esso stesso uguale al proprio nemico.

Si chiarisce meglio il “doppio circuito” che egli ha in mente, allora. Per Thiel, ogni «crociata» contro il nemico rischia di far perdere proprio la distinzione dal nemico. L'Occidente, in questo senso, è tale – secondo Thiel – proprio perché non ha più una «forte concezione religiosa e politica della realtà». E non può averla, a pena di cessare d'essere l'Occidente. Le sue guerre devono passare altrove, per quel livello nascosto, e quindi per definizione “impolitico” si potrebbe dire, che opera al di fuori sia dei controlli della democrazia e della sua legalità sia, si noti, delle dichiarazioni pubbliche e delle “narrazioni”, dei miti politici.

La seconda è collegata a questa, ma è più generale. Se la “nobile menzogna” è una strategia che Thiel, in ultima istanza, rifiuta, ciò ci dice forse diverse cose su quello che è un cambio di paradigma in atto. Alexandre Koyré, nel 1943, aveva scritto che «non si è mai mentito come al giorno d'oggi. neppure si è mai mentito in modo così sfrontato, sistematico e continuo». La sua tesi era che ciò che egli chiamava la **menzogna** fosse divenuta qualcosa di profondamente diverso rispetto al suo uso “classico”, teorizzato fin da Platone, in politica. Il potere aveva smesso, semplicemente, di mentirci, per Koyré; piuttosto, le nostre vite erano immerse nella menzogna al punto che, in fondo, diveniva probabilmente improprio chiamarla in questo modo. Dove, infatti, non c'è che menzogna, dove non esiste più la sincerità, la possibilità di separare il vero dal falso, non c'è nemmeno più menzogna. Anche Arendt dirà, qualche anno più tardi, qualcosa di simile.

Potremmo dire che Thiel muove da qui. Il nostro non è più il tempo della menzogna. E non lo è non perché il potere non mentirebbe più, ma perché, dove tutto è divenuto menzogna, non è più possibile mentire.

È quanto Thiel dice apertamente: dove sappiamo che ogni cosa è menzogna, la menzogna non può più funzionare, è divenuto impossibile mentire. Paradossalmente, la menzogna perde efficacia, diviene inutile, proprio nel momento in cui ha trionfato. Per questo, secondo Thiel, il nuovo secolo sarà quello dello spionaggio. Tutto sarà spiato, sorvegliato, controllato

segretamente, e sarà questa tecnologia a garantire la distribuzione tra pace e violenza, legalità ed eccezione.

Non va dimenticato quando Thiel ha scritto queste pagine. Ricordiamo tutti Colin Powell, nel febbraio 2003, mostrare all'ONU le "prove" dell'esistenza di armi di distruzione di massa in Iraq. È questa strategia neocons, quella della nobile menzogna, che per Thiel è finita per sempre. Le guerre non andrebbero neppure "iniziate", a ben vedere. E mai dichiarate, né rese visibili. I sistemi di tracciamento, di localizzazione, di droni killer, di depistaggio: saranno loro a condurre le operazioni. In questo modo, continueremo a mangiare cannibali, ma nessuno di noi sarà un cannibale. Nuova contraddizione, dunque, che non sappiamo ancora come si potrà davvero risolvere.

ALLA PACE PERPETUA



PIERPAOLO MARRONE

Eppure, sarebbe così facile evitare di fare la guerra. Sarebbe sufficiente che ognuno se ne stesse per conto suo. Avrete notato che non ho scritto: “basterebbe che ce ne stessimo per conto proprio”. No, intendo proprio che ciascuno di noi, singolarmente, se ne stesse per conto proprio. Voi direte che non è una pensata poi così brillante, e io sarei d’accordo con voi. Fortunatamente, non sono io l’autore di questo pensiero così bizzarro, ma forse qualcuno di voi si sorprenderà nell’apprendere che si tratta di uno dei filosofi più apprezzati nella storia della filosofia, ossia **Jean-Jacques Rousseau**. Nel ***Discorso sull’origine dell’ineguaglianza tra gli uomini***, Rousseau svolge alcune considerazioni sullo stato dell’essere umano prima della civilizzazione. Per noi, che siamo anche figli dell’illuminismo,

la civilizzazione è la fonte del nostro affrancamento dalla natura, che può essere fonte di meravigliata contemplazione solo se siamo in grado di dominarla oppure se siamo a distanza di sicurezza dai danni che la natura può procurarci in moltissime forme. Per Rousseau, invece, la civilizzazione è fonte di “disuguaglianza funesta introdotta fra gli uomini dalla distinzione degli ingegni e dall’avvilimento della virtù”.

Se le cose stanno così, se il prezzo da pagare per acquisire tutti quegli strumenti che consentono la riproduzione sociale è la produzione della disuguaglianza e la distruzione della virtù, allora la conclusione che si potrebbe essere tentati di trarre è che sono gli strumenti della riproduzione sociale, precisamente quanto noi chiamiamo civilizzazione, a dover essere abbandonati, almeno per lo spazio di un esperimento mentale. Rousseau, in effetti, è pronto a percorrere questa strada, che per lui è ben più di un esperimento mentale. Mentre sulla costituzione degli antenati dell’essere umano possiamo fare solo delle congetture, corroborate da poche prove dell’anatomia comparata come era al tempo di Rousseau, sulla condizione umana antecedentemente alla civilizzazione, ossia alla riproduzione sociale, possiamo dire qualcosa di molto più solido. Le prove empiriche non ci sono, ma dovrebbe essere sufficiente, secondo Rousseau, spogliare l’uomo di tutti i doni innaturali che ha ricevuto nel corso della sua storia, quei doni che hanno consentito il dominio dell’uomo sulla natura assieme all’esaltazione delle disuguaglianze tra gli individui. “Spogliando quest’essere così costituito di tutti i doni soprannaturali che abbia potuto ricevere, e di tutte le facoltà artificiali, che non ha saputo acquistare che per via di lunghi progressi; considerandolo, in una parola, tal quale ha dovuto uscire dalle mani della natura, vedo un animale meno forte di alcuni, men agile di altri, ma, nell’insieme, organizzato più vantaggiosamente di tutti: lo vedo saziarsi sotto una quercia, dissetarsi al primo ruscello, trovare il suo giaciglio ai piedi dello stesso albero che gli ha fornito il suo pasto; ed ecco i suoi bisogni soddisfatti.”

Questo uomo è un essere solitario, che ha pochi bisogni, solo quelli naturali, che per altro sono molto facili da soddisfare. Certamente, c’è il problema delle intemperie atmosferiche, ma a tutto ci si abitua, soprattutto se non esistono alternative. Ci sono le fatiche fisiche della giornata e il fatto di doversi difendere a mani nude, poiché ovviamente le armi sono un prodotto della civiltà, dalle belve per avere salva la vita e per non condividere le prede che si sono catturate (ma come sono state catturate? A mani nude, bisogna rispondere, perché i prodotti della civilizzazione, tra i quali la tecnica e la cooperazione tra i propri simili, non esistono). I figli di questi uomini solitari, frutto di fugaci incontri sessuali, ereditano la forza fisica dei padri. “La natura usa con loro precisamente come la legge di Sparta coi figli dei cittadini; essa rende forti e robusti quelli che son bene costituiti, e fa perir tutti gli altri.”

Quello di Rousseau è un racconto *fantasy* basato su nient’altro che sulla sua fervida immaginazione e sul suo odio per la civiltà. Né si può dire che sia coerente con la sua idea dello stato di natura come una condizione che non sappiamo se sia effettivamente esistita, ma che mette in risalto le condizioni strutturali di qualcosa, che si tratti della società politica o della razionalità della cooperazione. No: qui siamo in presenza di una ipotesi che non ha alcuna rilevante portata esplicativa. Tuttavia, non è priva di utilità, appunto come un racconto fantasioso e mitologico, in definitiva, che deve essere rifiutato non solo in base alle evidenze

archeologiche, antropologiche, cognitive che abbiamo acquisito sulla natura umana, evidenze che magari non erano disponibili ai suoi tempi, ma in base a semplici riflessioni, che devono farci concludere due cose:

(1) l'essere umano è un animale sociale. Nessun individuo, salvo rarissimi casi che si verificano in situazioni estreme, può bastare a sé stesso per la sua sopravvivenza;

(2) l'essere umano è costretto per la sua debolezza fisica a ibridarsi con la tecnica.

Ora, la prima condizione, la socialità dell'essere umano, ha degli aspetti decisamente inquietanti. Infatti, forse intuitivamente, quando qualcuno ci parla di cooperazione a noi vengono in mente immagini prevalentemente positive, se non addirittura ireniche: gli uomini che vogano insieme su una barca per raggiungere una meta comune; gli abitanti di un villaggio che collaborano nel tempo del raccolto, prima dell'industrializzazione dell'agricoltura; il patto matrimoniale e familiare tra individui che formano una cooperativa di affetti e interessi; gli sport di squadra, dove i talenti individuali possono tanto essere esaltati quanto risultare addirittura dannosi al raggiungimento del traguardo della vittoria comune.

Sono tutte cose che ci fanno guardare con fiducia al futuro dell'umanità, soprattutto perché molte di queste forme cooperative sorgono spontaneamente, anche se poi sono normate o dalle consuetudini oppure da regolamenti e leggi. Questa fiducia è ben riposta? Ci sono molte ragioni per credere che così non sia, ma ce ne è una in particolare: la presenza della guerra è una costante nella storia umana come recentemente ha con perizia e con argomenti convincenti sostenuto **Giancarlo Sadun Bordoni** nel suo ***Guerra e natura umana***. La guerra è un'impresa cooperativa, dove gli sforzi congiunti degli attori sono impegnati nella conquista, nello sterminio, nel furto, nella violenza. Questa interminabile scia di sangue è anche all'origine degli stati moderni e nessun regime politico né immune. A questa constatazione della natura sanguinosa dell'essere umano qualcuno ha tentato di obiettare mettendo in campo il concetto di "guerra giusta", ma la guerra giusta è tale per ognuna delle due parti che la stanno combattendo e allora non risulta chiaro su che cosa debba basarsi, soprattutto quando, come accade ripetutamente almeno da quando sono stati teorizzati, la finzione dei diritti umani rimane una considerazione in grandissima parte ipocrita alla quale nessuno è in grado di affidarsi con una qualche briciola di credibilità.

Forse è vero quanto pensava Rousseau: l'essere umano è buono se rimane da solo. Ossia è buono se non ha la necessità di misurarsi con qualcun altro. Non appena se ne presenta l'occasione o si allea o lo combatte, forse non con le armi, ma con l'ostracismo, la violenza, l'isolamento del contendente, che sono tutte forme mascherate di violenza. Questa violenza si origina dall'esaltazione di chi vuole primeggiare, si tratti di un individuo o si tratti di un gruppo, dei membri di una setta, di una religione, di un partito. La politica stessa, quale noi la conosciamo nei nostri regimi fortunatamente democratici, è una forma di guerra regolata in assenza di armi. E dal momento che l'alleanza rende più forti, l'essere umano si è sempre mosso in gruppo per acquisire risorse dalla natura o per sottrarre risorse ai suoi simili con la violenza e la rapina.

Ci sono delle tendenze nella riflessione anche contemporanea a considerare la guerra un prodotto culturale, che potrebbe essere in futuro anche non esistere più, magari in seguito

alla guerra che “porrà fine a tutte le guerre”, che era il titolo di una serie di articoli dello scrittore **Herbert George Wells**, non a caso considerato l’iniziatore del genere fantascientifico. Non, si badi bene, una tregua tra le nazioni, ma la scomparsa della guerra come fenomeno umano, quello che **Kant** chiamava un generoso, ma ingenuo “dolce sogno”. “O poniamo fine alla guerra o la guerra porrà fine all’umanità.” Questo era anche il monito che **John Fitzgerald Kennedy** rivolse all’Assemblea Generale delle Nazioni Unite. L’espressione “guerra che porrà fine a tutte le guerre” mi fa piuttosto venire in mente l’olocausto nucleare, una eventualità che finora è stata evitata con l’invenzione di una tecnologia, quella della deterrenza nucleare, chiamata anche MAD (**Mutual Assured Distruction**).

Ma le evidenze che sono state accumulate tragicamente in gran numero smentiscono questa interpretazione sull’origine culturale della nostra aggressività sociale. Hegel pensava che la storia senza la violenza sarebbe stata una noiosa pagina bianca, per la sua idea che lo spirito si sviluppa attraverso la lotta (idea che pensava di condividere con Eraclito, che lui riteneva un profondo predecessore della sua dialettica). C’è da chiedersi a che cosa sia servito tutto il nostro progresso nella nostra storia filogenetica, se gli scheletri di un gruppo di cacciatori-raccoglitori ritrovati a **Nataruk** in Kenia, ricordino una premeditata e sistematica opera di sterminio attuata diecimila anni fa, durante il periodo del Paleolitico superiore. In particolare, lo scheletro di una donna in avanzato stato di gravidanza con le mani legate dietro alla schiena e le ginocchia spezzate, fa venire in mente un’esecuzione intrisa di sadismo, che ricorda le vittime ucraine legate e lasciate marcire all’aperto durante il massacro russo di Bucha. Questi ritrovamenti frutto della ricerca dei paleoarcheologi si ritrovino in giro per il mondo: in Africa, in Europa, in Asia, nelle Americhe. Spesso furono probabilmente il frutto di incontri tra gruppi di cacciatori-raccoglitori e le nascenti comunità agricole: guerre brevi, intense, crudeli, che si concludevano con lo sterminio dei nemici e la riduzione in schiavitù dei superstiti. Non esiste periodo della storia dell’umanità che non sia stato costellato da una molteplicità innumerevole di conflitti.

La guerra è un fenomeno comparso sulla faccia della terra solo con l’*Homo sapiens*? Sembrerebbe che la risposta debba essere negativa anche in questo caso. Innanzitutto, è un fenomeno presente anche in altri primati. Tribù di scimpanzè fanno la guerra tra di loro. **Jane Goodall**, la scienziata che ha dedicato la sua vita allo studio degli scimpanzè, era inizialmente convinta della natura pacifica di questi nostri parenti prossimi, prima di assistere esterrefatta alla guerra dei quattro anni tra due diverse tribù di primati, che si concluse con lo sterminio di un gruppo e la conquista del suo territorio. Tra gli scimpanzè non solo è diffuso l’assassinio, ma anche l’infanticidio e episodi di cannibalismo. Efferatezze che si ripetono con frequenza anche tra gli esseri umani. Per quanto riguarda la nostra storia evolutiva, è oramai accertato che sulla crosta del nostro pianeta hanno convissuto per lunghi periodi diverse specie di ominini. Nel nostro patrimonio genetico sono evidenti tracce del DNA sia dell’uomo di Neanderthal sia dell’uomo di **Denisova**. Queste specie hanno convissuto e si sono ibridate. Dove sono allora sparite? Per migliaia di anni hanno soltanto convissuto pacificamente? Le evidenze che si stanno accumulando (anche ritrovamenti di

scheletri di Neanderthal con ferite frutto di traumi e con tutta probabilità di armi da taglio) suggeriscono uno stato di guerra tra queste differenti specie, nelle quali alla fine la nostra ha avuto il sopravvento grazie alla maggiore intelligenza e grazie alla capacità di sviluppo tecnologico, del quale le altre dovevano essere dotate in misura minore.

Ci sono abbastanza evidenze per ritenere che la guerra sia parte della natura umana. Certo: siamo portati a cooperare. Su questo presupposto si basa sia l'ottimismo di numerose utopie politiche, ad esempio l'anarchismo, sia il pessimismo di chi vede quanto facilmente possiamo, noi esseri umani, dedicarci anima e corpo allo sterminio dei corpi e delle anime dei nostri simili, che appartengono a gruppi diversi. A quale scopo? Credo che la risposta sia terribilmente semplice: avere di più. Più territori, più risorse, più ricchezza, più sesso, più onore, più riconoscimento internazionale, più capacità di incutere timore negli altri. Dal momento che ogni gruppo, ogni nazione, ogni stato ritiene di valere in qualcosa di più di qualcun altro questo genera inevitabilmente meccanismi di competizione, che possono sfociare nel confronto violento.

L'utopia della pace perpetua, che ora ci appare come una sorta di fantasia *new age*, da considerare sullo stesso piano delle terapie con i cristalli. A questa utopia Kant ha dedicato un celebre saggio, ***Per la pace perpetua***, titolo che può essere reso dal tedesco anche con "Alla pace perpetua", che sembra fosse l'insegna di una taverna olandese nei pressi di un cimitero. Il *witz* si diffuse nelle *élite* intellettuali europee ed è ricordato sia da Leibniz sia da D'Alambert. L'idea della pace perpetua richiama sia il cimitero dove siamo tutti destinati a finire, sia secondo Kant una possibile organizzazione federalistica degli stati, finalizzata al superamento definitivo della guerra come mezzo di risoluzione delle dispute. Ma questa idea è una idea regolativa, sostiene Kant, rivolta all'infinità del futuro, perché presupporrebbe lo smantellamento degli eserciti, che esistono appunto per fare la guerra.

Smantellare gli eserciti dovrebbe essere una mossa da realizzarsi contemporaneamente da parte di tutti gli stati, perché altrimenti qualcuno si ritroverebbe a avere un vantaggio competitivo, che è proprio quanto gli stati tendono a preservare e a promuovere rispetto ai propri rivali. Ma poi, come si potrebbe rendere effettiva questa misura? Ci dovrebbe essere qualche autorità deputata a implementare l'applicazione della norma che abolisce tutti gli eserciti e a farla rispettare a chi potrebbe essere recalcitrante. E come farla rispettare se non ci sono gli eserciti? Dovremmo addestrare i soldati, improvvisamente disoccupati, all'esercizio del *thai chi* e della disputa dialettica per far valere le ragioni degli innamorati della pace a tutti i costi rispetto a chi non aspetta altro che di essere l'attore con l'esercito più potente? Noi non abitiamo le menti di coloro che sono i nostri rivali, né sappiamo fino in fondo le intenzioni di coloro che collaborano con noi.

La cooperazione tra partner anche tendenzialmente paritari è sempre momentanea. I matrimoni più solidi possono finire, le alleanze strategiche possono esaurirsi, i leader cambiano e le continuità delle politiche estere delle potenze mutano in ragione di molte cose. Gli stati non tollerano la potenza degli altri stati, a meno che non siano alleati e possibilmente alleati non egemoni. Ma, a meno che non ci siano forti affinità storiche e culturali, gli alleati sono sempre parzialmente riluttanti, perché ogni stato persegue i propri interessi, anche se si

trova nelle condizioni di non poter essere in alcun modo egemone, ossia di non poter realisticamente che essere un vassallo di uno stato egemone. Ma nemmeno questo è del tutto vero, perché il Canada e il Regno Unito, con la sua *special relation*, sono sempre stati molto affini agli Usa, eppure questa prossimità è stata messa in fortissima discussione dall'amministrazione Trump (sia detto per inciso, ma non troppo: la *special relation* non ha impedito agli Usa di esigere il pagamento dei debiti di guerra per gli aiuti prestati al Regno Unito durante la seconda guerra mondiale, debiti che sono stati estinti nel 2006).

E poi c'è la "cosiddetta trappola" di Tucidide, un'espressione coniata da **Graham Allison** nel suo *Destinati alla guerra*, dedicato alla contesa tra gli Usa e la Cina, divenuta potenza globale. È indifferente che la Cina abbia o non abbia ambizioni egemoniche (dichiarazioni ufficiali dei vertici del Partito Comunista Cinese lo smentiscono), ciò che importa è che le *élite* Usa non credono non le abbia. E allora ecco profilarsi la prossima guerra, che molti pensano si possa evitare, ma che si farà, se noi portiamo la maledizione di essere gli eredi di quei gruppi di cacciatori-raccoglitori che si contendevano le risorse a colpi di sterminio. La nostra storia pregressa non induce all'ottimismo, anche se l'umanità è stata capace di inventare degli strumenti per evitare la guerra, in alcuni casi portando nello stesso tempo l'avversario al collasso, ad esempio la deterrenza nucleare e la dottrina del contenimento, formulata negli anni 50 da un giovane diplomatico statunitense, **George Kennan**, strategie con cui gli Usa hanno vinto la guerra fredda "senza sparare un colpo" come disse con la consueta icasticità **Margaret Thatcher**.

Tempo fa **Edward Luttwak** argomentò che oramai viviamo in un tempo di guerre post-eroiche, intendendo con questo che il progresso tecnologico renderebbe l'idea stessa di perdite umane in guerra una eventualità tragica e psicologicamente insostenibile, soprattutto per l'Occidente nutrito dalla retorica dei diritti umani. Penso che la guerra in Europa, innescata dall'aggressione russa all'Ucraina, ampiamente smentisca questa visione. Il campo di battaglia grazie alle nuove tecnologie diviene sempre di più trasparente e visibile a molti in tempo reale, ma questo stesso progresso stimolerà le consuete contromosse per acquisire vantaggi competitivi sul nemico e su ogni potenziale rivale, ossia su chiunque, se possibile, lasciandoci ancora una volta prede dei nostri desideri di acquisire e di distruggere. **James Hillman**, psicanalista junghiano, nel suo libro *Un terribile amore per la guerra* ricorda la battuta del film di **Franklin Schaffner**, *Patton*. "Il generale d'acciaio" si aggira a battaglia terminata sul campo di combattimento tra macerie, mezzi distrutti, cadaveri, uomini agonizzanti. Si accosta a un ufficiale morente, lo bacia e pronuncia solenne queste parole: "Come amo tutto questo. Che Dio mi aiuti, lo amo più della mia vita." Patton era un devoto cristiano, ma credeva nella reincarnazione. In un'altra scena del medesimo film Patton sostiene di essere stato presente alla battaglia di Zama nel 202 avanti Cristo, un particolare sfuggito forse a Hillman. Fosse vero oppure no, qualcuno di sicuro è stato presente a quel massacro, uno degli innumerevoli nella storia sanguinaria dell'umanità, qualcuno che è ancora presso di noi, nella nostra mente. Un amico o forse un nemico: non importa.

IN UNA STANZA NELL'ISOLA DI MELO: A LEZIONE DA TUCIDIDE



ALBERTO ANDRONICO

Non resisto alla tentazione di approfittare di questa occasione per riprendere in mano un testo del primo storico: quello che ha inventato un modo di raccontare la storia che è arrivato fino a noi. Mi riferisco (ovviamente, direi) a Tucidide. Com'è noto, nel quinto libro della *Guerra del Peloponneso* Tucidide racconta un episodio tutto sommato marginale nella cornice dell'epocale conflitto tra Atene e Sparta con cui si chiude in Grecia il V secolo a.C., quello della grande stagione della tragedia attica e dell'invenzione della democrazia, tanto per intendersi, che peraltro si era aperto sempre nel segno delle armi con le guerre persiane (particolare forse non irrilevante).

Dunque, la faccenda è questa. Nel 416 a.C. gli Ateniesi decidono che è giunto il momento di organizzare una spedizione contro l'isola di Melo, i cui abitanti erano riusciti fino a quel momento a non partecipare al conflitto, pur essendo coloni di Sparta. Ne andava del dominio incontrastato di Atene sul mar Egeo, che la neutralità dei Melii rischiava di mettere in discussione, potendo fornire un cattivo esempio per le altre isole. L'epilogo è tragico: una volta conquistata l'isola, gli Ateniesi uccidono tutti gli uomini, deportano tutte le donne e i bambini, riducendoli in schiavitù, e la occupano con cinquecento coloni. Ma non è tanto questo che ci interessa qui. Quanto, piuttosto, quel che accade poco prima della catastrofe.

Una volta arrivati nell'isola con una flotta di trentotto navi (proprio così, trentotto: sono davvero tante) e un contingente di circa tremila e duecento uomini (anche questi decisamente tanti, anzi tantissimi), gli Ateniesi - «prima di fare qualche danno» (Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, Vol. II, Rizzoli, Milano 1998, p. 933) - inviano degli ambasciatori con l'intenzione di offrire ai Melii una scelta: arrendersi o essere distrutti. Appartenendo a un popolo che aveva appena inventato la democrazia, gli ambasciatori ateniesi confidano sul fatto che la loro proposta venga discussa pubblicamente, di fronte a tutta la città, e non nascondono la loro sorpresa (e un certo disappunto) quando gli oligarchi a capo dell'isola (secondo il modello di Sparta) li invitano invece a un confronto a porte chiuse, forse anche per evitare il rischio che il popolo potesse restare vittima della loro ben nota capacità retorica. Ed è qui che Tucidide ci riserva una sorpresa: ci fa entrare nella stanza in cui avviene il confronto, pur non avendo partecipato in prima persona, abbandona i panni dello storico e stacca, per la prima e unica volta nel corso dell'opera, un vero e proprio pezzo di teatro che è entrato nella storia come *Il dialogo dei Melii e degli Ateniesi*.

Inutile dire che si tratta di un piccolo capolavoro, dentro un grande capolavoro, che meriterebbe una lettura infinitamente più attenta. Qualche parola, però, gliela voglio comunque dedicare. Anche perché, se è vero che il mondo dei Greci è molto più lontano dal nostro rispetto a quel che si pensa solitamente (tanto per dirne una, non facciamoci ingannare: la loro democrazia non era la nostra), è anche vero che è da lì che veniamo. E allora può essere interessante ricordare cosa ne pensavano, questi nostri Padri, del posto riservato al diritto e alla giustizia quando è in gioco una guerra. È proprio questo, infatti, il tema del dialogo.

E così, dopo una breve schermaglia di presentazione, in cui i due contendenti cominciano a prendere le misure gli uni degli altri, ecco quel che dicono gli Ateniesi ai Melii: «Noi dunque non vi offriremo una non persuasiva lungaggine di parole con l'aiuto di belle frasi, cioè che il nostro impero è giusto perché abbiamo abbattuto i Medi [i Persiani] o che ora perseguiamo il nostro diritto perché siamo stati offesi; ma ugualmente pretendiamo che neppure voi crediate di persuaderci dicendoci che, per quanto coloni dei Lacedemoni [degli Spartani], non vi siete uniti a loro per farci guerra o che non ci avete fatto alcun torto. Pretendiamo invece che si mandi ad effetto ciò che è possibile a seconda della reale convinzione che ha ciascuno di noi, ché noi siamo certi, di fronte a voi, persone informate, che nelle considerazioni umane il diritto [la giustizia] è riconosciuto in seguito a una uguale

necessità per le due parti, mentre chi è più forte fa quello che può e chi è più debole cede» (Ivi, p. 937).

Detto altrimenti: lasciamo perdere le belle parole, visto che siamo chiusi in una stanza e non abbiamo il problema di sedurre un ampio uditorio, e soprattutto lasciamo perdere la giustizia, visto che di quest'ultima ha senso parlare solo quando il confronto avviene tra parti eguali, mentre qui noi siamo più forti e voi siete più deboli e si sa che è quest'ultimo a dover cedere. Strano che lo dicano quelli che per noi hanno inventato la democrazia, quelli di cui lo stesso Tucidide peraltro aveva tessuto l'elogio riportando la meravigliosa orazione funebre di Pericle, vero e proprio inno alla saggezza e alle virtù del dialogo, ma è proprio così. Qui è un Impero che parla e che si presenta in tutta la sua potenza. Altro che diritto e giustizia. Ciò che conta è la forza. E i più forti siamo noi. Rassegnatevi.

Le coordinate di ciò che successivamente prenderà il nome di "realismo politico" si trovano tutte qui, ma ciò che conta è la risposta dei Melii, che provano a tenere la posizione (e la terranno fino alla fine): «A nostro parere, almeno, è utile (è necessario infatti usare questo termine, dal momento che avete così proposto di parlare dell'utile invece che del giusto) - è utile che noi non distruggiamo questo bene comune, ma che sia conservata la giustizia a colui che di volta in volta si trova in mezzo ai pericoli, e che sia avvantaggiato colui che riesce a persuadere un altro anche senza raggiungere i limiti dell'esattezza più rigorosa. E questo fatto non è meno utile nei vostri riguardi, in quanto in caso di insuccesso sarete d'esempio agli altri a prezzo di una severissima punizione» (Ib.).

Insomma, dicono i Melii: d'accordo, parliamo dell'utile e non del giusto, ma attenzione a trascurare la giustizia nei rapporti con chi è più debole, perché potreste pentirvene, arriverà un giorno, infatti, in cui i più deboli sarete voi e qualcuno ve la farà pagare (come puntualmente accadrà, peraltro, in Sicilia di lì a poco: dove Atene subirà una tragica disfatta).

Alla logica della forza, dunque, i Melii oppongono il valore (o meglio: l'utilità) della giustizia. I binari del dialogo sono già tracciati. E tali resteranno fino alla fine. Allo spietato realismo degli Ateniesi, che negano il valore di qualunque regola che non tenga conto della disparità delle forze in campo, i Melii oppongono (e opporranno fino alla fine) il loro diritto alla neutralità fondato su criteri di giustizia condivisa. Alla cruda diagnosi del presente dei primi, i secondi oppongono idee, valori e speranze rivolte al futuro, come l'eventuale aiuto degli Spartani e degli dèi. Difficile, per noi, almeno credo, non stare dalla parte di questi ultimi. Ma difficile anche non avvertire qualcosa di familiare, per quanto inquietante, nelle ragioni dei primi.

Tanto più quando, un po' più avanti, ai Melii che dicono di fidare «di non essere in stato di inferiorità per quanto riguarda la sorte che ci manderà la divinità, giacché noi, pii, ci opponiamo a persone ingiuste» (Ivi, p. 943), gli Ateniesi rispondono con queste parole: «Ma per quanto riguarda la pietà dei sentimenti verso la divinità, neppur noi crediamo di restare indietro, ché noi non esigiamo né facciamo alcuna cosa che devii dalle umane credenze nei confronti della divinità o dagli umani desideri nei confronti di se stessi. Noi crediamo infatti che per legge di natura chi è più forte comandi: che questo lo faccia la divinità lo crediamo

per convinzione, che lo facciano gli uomini, lo crediamo perché è evidente. E ci serviamo di questa legge senza averla istituita noi per primi, ma perché l'abbiamo ricevuta già esistente e la lasceremo valida per tutta l'eternità, certi che voi e altri vi sareste comportati nello stesso modo se vi foste trovati padroni della nostra stessa potenza» (Ivi, p. 945).

Si consegna, così, un bel grattacapo a tutti coloro i quali nei secoli che verranno riterranno possibile fondare la giustizia sulla natura e sulle sue leggi. Per natura, infatti, dicono gli Ateniesi ai Melii, è evidente che è il più forte a comandare sul più debole, imponendogli le sue leggi. La giustizia è l'utile del più forte, insomma. Idea tutt'altro che originale in quel mondo, peraltro. Già messa in circolazione da sofisti come Callicle e Trasimaco, almeno stando a quel che dirà da lì a poco Platone, per esempio, nel *Gorgia* e nella *Repubblica* (con le connesse confutazioni di Socrate, non dimentichiamocelo). Beninteso, non è certo l'ultima parola sui rapporti della giustizia (e del diritto) con il potere, quella definitiva. Ma rischia, in qualche modo, di essere la prima. Ed è singolare che l'abbiano pronunciata alcuni dei nostri Padri, all'alba del pensiero occidentale. Tutto questo per non dimenticare che è (anche) da lì che veniamo e che è (anche) da lì che forse dobbiamo cercare ancora oggi di prendere le distanze.

IL REGNO DI MARTE. STRATEGIA, OPERAZIONI, TATTICA, LOGISTICA: NOTE SULLA SINTASSI DELLA GUERRA



GASTONE BRECCIA

1. Raccolta di informazioni, manovra, combattimento, approvvigionamento: ovvero intelligence, strategia, tattica, logistica. Questi, da sempre, sono i punti cardinali della guerra. Sun Tzu - il misterioso «maestro Sun» della tradizione cinese, vissuto attorno al 400 a.C. e autore di un testo straordinario, ancora oggetto di studio in tutte le accademie militari - considera un'accurata raccolta di informazioni condizione necessaria per intraprendere con successo un'operazione militare, tanto da scegliere come parole conclusive del suo trattato un riferimento esplicito all'importanza dello spionaggio, «essenziale per la guerra, al quale gli eserciti devono affidarsi per la manovra».

Non c'è motivo di dubitarne, ma il campo dell'intelligence è talmente vasto (e non circoscritto all'ambito bellico) che dobbiamo lasciarlo per il momento da parte. Strategia e tattica costituiscono invece quelli che potremmo definire ascisse e ordinate del piano cartesiano su cui si disegna una campagna militare, ed è bene che qualsiasi discorso sulla guerra prenda le mosse dall'analisi del loro significato originario. Strategia indica propriamente «ciò che riguarda il comandante di un esercito» (in greco *stratega*, στρατηγός); *tattica* è invece un aggettivo, e diventa sostantivo autonomo solo quando si omette il nome a cui era legato, ovvero *téchne*, e la prima forma in cui compare è traducibile come «tecnica dell'ordinamento» (*téchne taktiké*, τέχνη τακτική) di un esercito in battaglia. Il primo uso dei due nomi custodisce la chiave per comprenderli: nella sua indeterminatezza, infatti, la strategia appartiene al campo dai confini incerti dell'arte, e dunque del genio che riesce a dominarla; al contrario, la rigidità dell'espressione *téchne taktiké* rimanda a una pratica con regole e limiti precisi, una tecnica da utilizzare con accortezza per schierare nel miglior modo possibile uomini e armi.

Il comandante di un esercito, in età greca, era prima di tutto il responsabile della sua ordinata disposizione di fronte al nemico: quindi utilizzava la *téchne taktiké* scegliendo non solo il luogo adatto, ma il preciso numero di file e ranghi in cui distribuire i suoi guerrieri, cosa che aveva spesso un effetto decisivo sull'esito dello scontro, visto che era molto difficile modificare lo schieramento una volta ingaggiata la mischia. Ma l'arte del comando non si esauriva evidentemente in quelle decisioni preliminari, altrimenti non ci sarebbe stato bisogno di un termine diverso per indicare tutti gli altri aspetti da cui dipendeva la capacità dello *stratega* di conquistare la vittoria, e che andavano dal corretto modo di interpretare il volere degli dèi alla conoscenza del terreno e del nemico, dalla scelta degli uomini a cui affidare i compiti più delicati al modo di pronunciare le parole adatte a ispirare coraggio e fiducia.

2. Con il passare del tempo si è iniziato a distinguere la battaglia – che restava il punto culminante di una campagna – dalle azioni complesse che la precedono, e a definire con più esattezza i diversi ambiti che abbracciano da un lato le scelte necessarie a mettere le proprie forze in grado di affrontare il nemico in condizioni vantaggiose, e che fanno capo alla strategia, dall'altro quelle relative al combattimento vero e proprio, di competenza della tattica. Due campi che si sfiorano ma non si sovrappongono: la comprensione dei loro reciproci confini è quasi altrettanto importante di quella della loro diversa natura.

Semplificando, si può dire che la tattica ci appare come un dominio con un solo limite: quello «verso l'alto», oltre il quale prima e dopo i combattimenti deve cedere il passo all'arte strategica della manovra degli eserciti. All'estremità opposta, «verso il basso», non c'è contesto troppo locale e particolare che possa sfuggirle: si parla di tattica, ad esempio, sia quando un generale di brigata deve decidere come investire una cittadina tenuta dal nemico, sia quando un sergente deve disporre la propria squadra per difendere una fattoria. Non è certo la stessa cosa, ma molti sono gli elementi comuni da valutare: concentrazione e

dispersione delle forze, potenza di fuoco disponibile, caratteristiche del terreno, rapporto tra tempo e spazio, morale delle truppe, stato dei rifornimenti.

La strategia è invece un dominio con due confini. Al di sotto di essa, come abbiamo appena visto, si scende sul campo di battaglia, dove il controllo delle operazioni passa alla tattica, e dunque ai comandanti che hanno la responsabilità di guidare i reparti in combattimento; al di sopra si entra invece nella sfera della politica, dove vengono prese le decisioni destinate a indirizzare i comandi militari verso gli obiettivi di loro competenza. Che la guerra sia soprattutto una «prosecuzione della politica» era chiaro già agli scrittori di età classica, benché vi sia stato bisogno del genio speculativo di Carl von Clausewitz (1780-1831) per arrivare a una formulazione precisa del rapporto che esiste tra loro. La strategia è dunque uno strumento della politica: anche in formulazioni recenti è chiarissima l'influenza del grande pensatore prussiano, visto che viene definita, ad esempio, come *the process by which political purpose is translated into military action*, «il processo attraverso il quale lo scopo politico è tradotto in azione militare» grazie all'impiego delle risorse umane e materiali disponibili (Andrew R. Wilson, 2014).

3. Il fatto che in alcuni casi le stesse persone possano rivestire sia il ruolo di massimo responsabile politico che quello di capo militare non rende meno rilevante il confine esistente tra politica e strategia: Cesare, Napoleone, Hitler si assunsero la responsabilità di pianificare una politica i cui obiettivi avrebbero potuto essere ottenuti soltanto grazie al ricorso alla forza armata, che essi stessi controllavano, ma la distinzione tra i due ambiti rimaneva pur sempre chiara. I problemi derivano dall'errata valutazione dei mezzi militari (e dei metodi del loro impiego) in relazione agli scopi politici: la causa della sconfitta di Napoleone, ad esempio, fu che gli obiettivi da lui stesso assegnati all'esercito e alla marina della Francia imperiale – costituire un granitico blocco europeo contro la Gran Bretagna – erano superiori alle loro possibilità, e quindi la sua grande strategia – che lo spinse a invadere prima la Spagna e poi la Russia – era destinata al fallimento, nonostante la superiorità tattica e operativa delle sue armate sui campi di battaglia terrestri.

Lo sviluppo di ciascuna delle campagne che contribuiscono all'esito di un conflitto viene dunque concepito tenendo conto di questi due elementi fondamentali: l'impiego efficace dei mezzi disponibili in relazione allo scopo politico, compito specifico della strategia, che si sforza di mettere i comandanti di grado inferiore in condizione di sconfiggere il nemico sul campo, dove è spesso decisiva la conoscenza e la corretta applicazione della *téchne taktiké*. A partire dagli anni '20 del secolo scorso, vista l'enorme complessità ed estensione (nello spazio e nel tempo) delle operazioni, è stato introdotto dai teorici sovietici un livello intermedio, definito appunto «arte delle operazioni», che trova il suo senso nel creare un collegamento tra la pianificazione strategica e i combattimenti che ne traggono origine. La strategia, in altre parole, «organizza una campagna nella sua interezza, mentre la tattica riguarda l'impiego delle forze in combattimento; l'arte delle operazioni (*operativnoe iskusstvo*) fa in modo di integrare le disparate azioni tattiche in un'unica operazione coerente. Una moderna operazione può essere definita come *la totalità delle manovre e*

delle battaglie che hanno luogo in un determinato settore di un teatro di guerra, dirette verso il conseguimento di un obiettivo comune, che a sua volta è stato designato come conclusivo in un determinato periodo di una campagna» (Nikolai Efimovich Varfolomeev, «Arte operativa», 1925). Fino all'epoca di Napoleone si poteva ancora intuire il nesso esistente tra strategia e tattica, ovvero tra il piano complessivo di una campagna e il suo concretizzarsi in una serie di scontri sul terreno, tutti evidentemente destinati a convergere verso un solo obiettivo: a partire dall'inizio del XX secolo - ma con almeno un importante precedente nella seconda metà del XIX: la Guerra civile americana - non è più stato possibile dominare una base operativa immensa da un solo centro di comando.

4. Fin qui è rimasto nell'ombra un aspetto fondamentale che caratterizza e accomuna strategia e tattica (lasciando per semplicità da parte l'ambito dell'arte operativa): entrambe, infatti, hanno senso soltanto se pianificate e attuate in rapporto alle azioni di un avversario. Può sembrare una considerazione ovvia, ma spesso i più gravi errori commessi durante una campagna militare dipendono dal fatto che viene trascurato l'elemento principale del problema da risolvere: il nemico, o meglio tutto ciò che il nemico può mettere in atto per ostacolare l'esecuzione dei piani. Per questo strategia e tattica, ciascuna al suo livello, devono essere capaci di modificare rapidamente i propri disegni per adattarsi a un ambiente ostile in continua trasformazione.

Due considerazioni. Il fattore chiave è l'*intelligence* - ovvero la possibilità di essere costantemente informati sulla posizione, la forza, i movimenti, persino le *intenzioni* del nemico, in modo da poter apportare in tempo utile le necessarie varianti al piano d'azione. Secondo, la principale qualità di chi pratica l'arte del comando, a qualsiasi livello, è la capacità di rispondere con prontezza e flessibilità a circostanze mutevoli. Ci sono differenze e punti in comune tra l'informazione relativa alla strategia e quella relativa alla tattica, così come nel modo in cui è possibile adattare un piano strategico o tattico a cambiamenti improvvisi e imprevisibili della situazione contingente: ma i principi sono gli stessi. Pianificare l'azione tenendo sempre presente l'obiettivo - politico per la strategia, strategico per la tattica - e i mezzi disponibili; agire senza mai perdere di vista i due elementi fondamentali, spazio e tempo, e le loro complesse relazioni; raccogliere costantemente notizie non soltanto sugli sviluppi della manovra e sullo stato materiale e morale delle proprie unità, ma sul nemico, la sua dislocazione, la sua forza e le sue intenzioni; infine, modificare rapidamente il piano sulla base delle informazioni acquisite.

5. Il disegno di una campagna militare, che abbiamo immaginato svilupparsi su un piano cartesiano tra gli assi di strategia e tattica (e che può essere reso più armonico ed efficace dall'«arte operativa»), resta tuttavia approssimativo e ingannevole in questa forma semplificata, ed ha bisogno di una terza dimensione per avvicinarsi alla realtà della guerra: la logistica. Troppo spesso trascurata, quest'ultima rappresenta l'elemento chiave dell'arte della guerra, in tutte le epoche: le vittorie delle legioni romane, dei *tumen* mongoli (contingenti di

10.000 uomini) o delle armate napoleoniche, infatti, non si possono spiegare se non si comprendono i motivi della loro superiorità nella manovra strategica rispetto ai loro avversari. Una superiorità che dipendeva in varia misura e in vario modo o dall'efficienza del supporto logistico (nel caso dei romani), ovvero, all'opposto, dalla capacità di mantenere capacità operative straordinarie anche in assenza di collegamenti con le retrovie e di sicurezza riguardo la disponibilità di viveri sufficienti per uomini e animali.

L'intendance suivra - «l'intendenza seguirà» - è una frase attribuita al generale Charles de Gaulle (che per la verità negò di averla mai pronunciata). È stata anche usata per descrivere il modo di combattere di Napoleone: non senza qualche ragione, perché il «piccolo caporale», soprattutto nei primi anni come comandante di armata, fece spesso affidamento sulla capacità dei suoi soldati di procurarsi da soli ciò di cui avevano bisogno, approfittando della generosità della popolazione, o saccheggiando villaggi e fattorie incontrati durante le loro campagne. Ma anche Napoleone avrebbe finito per riconoscere (in una lettera al figliastro Eugenio di Beauharnais, viceré d'Italia, datata 16 marzo 1809) che «il metodo di rifornirsi con quello che si trova lungo la marcia diventa impraticabile quando molte truppe sono concentrate insieme»: in aggiunta alle requisizioni era quindi necessario organizzare convogli di rifornimenti che raggiungessero i reparti dalle retrovie. Nessuno - nemmeno uno dei più celebrati geni militari della storia - poteva ignorare i bisogni fondamentali degli uomini impegnati in una campagna militare.

La terza dimensione, dunque, è fondamentale, e completa le altre due. Il tema della logistica andrebbe approfondito in relazione al fabbisogno delle armate impegnate in guerra - in linea di principio, le esigenze sono aumentate esponenzialmente con l'introduzione dei mezzi motorizzati: per dare un'idea, è stato calcolato che i 10.000 uomini sbarcati in Gran Bretagna con Guglielmo di Normandia nel 1066 avevano bisogno di circa 50 tonnellate al giorno di rifornimenti (viveri, essenzialmente), che potevano essere trasportate su poche navi da carico attraverso la Manica; per contro, una divisione corazzata tedesca, nel 1940, pur avendo grossomodo lo stesso numero di uomini doveva poter contare su un afflusso di rifornimenti sette volte maggiore (circa 350 tonnellate al giorno) per operare senza restrizioni di sorta. L'azione di comando deve tener conto della logistica a tutti i livelli: il sergente che non sa valutare la quantità di munizioni necessarie alla sua squadra per sostenere combattimento va incontro alla sconfitta; la stessa cosa capita al generale a capo di un'armata intera, che insiste in un'offensiva di vasto respiro pur sapendo che i suoi reparti mobili non avranno il carburante necessario per portarla a termine.

6. Abbiamo toccato così i quattro punti cardinali del regno di Marte: intelligence, strategia, tattica, logistica. Eppure manca ancora qualcosa. «Se io avessi abbastanza tempo», come scrisse nel 1941 sir Archibald Wavell a Basil Liddell Hart, «e la vostra abilità nello studio della guerra, penso che mi concentrerei quasi esclusivamente sulle *actualities of war*, i suoi aspetti materiali - gli effetti della stanchezza, della fame, della paura, della mancanza di sonno, del tempo meteorologico. I principi della strategia e della tattica e i problemi legati

alla logistica sono davvero assurdamente semplici: al contrario, sono questi aspetti materiali a rendere la guerra tanto complessa e difficile».

The principles of strategy and tactics, and the logistics of war are really absurdly simple: it is the actualities that make war so complicated and so difficult... Le parole di Lord Wavell scuotono un pregiudizio radicato nella cultura occidentale, ovvero che la guerra sia materia da studiare, analizzare e condurre attraverso l'applicazione di principi teorici elaborati a tavolino - anche se auspicabilmente sulla base di un'effettiva esperienza sul campo - e quindi codificati e organizzati in un metodo razionale. Contro una simile impostazione scientifica, condivisa del resto soltanto da alcuni dei maggiori esponenti del pensiero strategico dall'antichità ad oggi, il feldmaresciallo inglese sottolinea l'importanza predominante delle *actualities of war*, ovvero di tutti gli elementi legati all'uomo, al clima e all'ambiente, difficilissimi da valutare e prevedere, che creano la casualità tanto spesso decisiva nelle operazioni militari. Le sue parole negano l'idea ampiamente diffusa della guerra *en forme*, trasformata in una geometria di manovre sulla mappa, che in effetti va ridimensionata, se non abbandonata del tutto.

La guerra è troppo complessa per poter essere rappresentata come un sistema razionale. È un mondo senza regole fisse, che l'uomo fatica a comprendere. È un universo in continua espansione, un enorme ingranaggio il cui movimento, una volta avviato, non conosce soste, ma si sviluppa a velocità irregolare e in direzione spesso imprevedibile. La sua intera sintassi, l'arte dello stratega e la tecnica del comandante sul campo, la pianificazione accurata e l'azzardo del genio, sono soggette a due forze invincibili e determinanti: il logoramento - che Clausewitz definisce *Friktion* - e il caso. «Tutto in guerra è molto semplice, ma la cosa più semplice è difficile. Queste difficoltà si accumulano e producono una frizione che non può essere immaginata da chi non ha visto la guerra» (Clausewitz). La *Friktion* è sempre presente in una campagna militare: ma è un'incognita a cui è impossibile attribuire un valore certo, perché il suo impatto su uomini e mezzi dipende da una serie di fattori esterni - morale, clima, morfologia del terreno, azione dell'avversario - che complicano il calcolo in maniera irrimediabile. Si procede quindi per approssimazioni successive, aggiustando i piani (e a volte gli obiettivi) sulla base delle *actualities of war* e del progressivo logoramento delle proprie truppe, consapevoli che tutto ciò che accade è comunque soggetto al secondo elemento dominante, ovvero «i gran giochi del caso e della sorte» (Torquato Tasso). Ancora Clausewitz: «la guerra è il luogo dell'incertezza: tre quarti delle cose su cui è costruito l'agire in guerra è immerso nella nebbia di un'incertezza più o meno pesante»; ma è anche «il luogo del caso. In nessun'altra attività umana si deve dare tanto spazio a questo fattore estraneo, perché nessun'altra attività è in contatto costante con il caso in tutti i suoi aspetti».

Questi, nelle linee essenziali, sono i confini della guerra: un regno di fuoco immerso nella nebbia, dove è in gioco la vita e la morte non solo dei singoli esseri umani, ma delle comunità, degli Stati e degli imperi, e dove sarebbe bene avventurarsi solo dopo aver valutato ogni possibile alternativa, perché le sue leggi sono al tempo stesso implacabili e oscure.

IL NAPALM



GIANFRANCO CARBONE

"Il napalm, lo senti? Non c'è niente al mondo che abbia questo odore.

Mi piace l'odore del napalm al mattino.

Profumava come... come di vittoria.

Non è la frase del personaggio in un video gioco, parla il colonnello William "Bill" Kilgore in "Apocalypse Now" dopo aver guidato l'attacco degli elicotteri al suono della "Cavalcata delle Valchirie".

La pronuncia in un film un uomo vero, non un avatar, non un ego virtuale ma un protagonista che ripropone sullo schermo emozioni autentiche che spingono il giudizio sulla guerra verso l'indifferenza perché è immagine, reportage di fronti lontani che ci interessano fin tanto che temiamo incidano sul nostro benessere.

Ma nella guerra moderna il virtuale e il reale si stanno confondendo e il sentimento che domina le nostre reazioni è cambiato: non c'è il motore propulsivo dell'"amor di patria" e la visione geopolitica di dominio.

Queste cose lasciamole a chi la guerra la fa ancora: russi, americani, ucraini perché costretti, israeliani, iraniani e forse un domani cinesi.

Anche noi abbiamo avuto la pulsione guerrafondaia.

Il movimento futurista, guidato da Filippo Tommaso Marinetti, è stato il più esplicito nel celebrare la guerra come atto di bellezza e rinnovamento. "La guerra è bella perché fonde in una sinfonia il fischio dei proiettili, le cannonate, i silenzi, i profumi e gli odori della putrefazione." "Noi vogliamo glorificare la guerra — sola igiene del mondo — il militarismo, il patriottismo, il gesto distruttore dei libertari, le belle idee per cui si muore e il disprezzo della donna."

Alle porte c'era la Prima guerra mondiale, Trento e Trieste e si cominciava già a intravedere l'audacia del "vate".

L'amore per la guerra aveva un obiettivo patriottico ed era il terreno di coltura di Giovanni Papini che scriveva "Amiamo la guerra!" o dei discorsi interventisti di Gabriele D'Annunzio. Per raggiungere la vera esaltazione del nostro "Duce" che convinceva la folla plaudente che "La guerra sta all'uomo come la maternità alla donna." e proclamando solennemente nella "Dottrina del fascismo" che il regime "non crede alla possibilità né all'utilità della pace perpetua." Frasi efficaci per trascinare tutto un popolo plaudente.

La tragedia che si è consumata ha trasformato il DNA politico e culturale del vecchio continente. Forse non di tutto ma certamente di quei paesi che scelsero di iniziare il cammino per costruire la loro unità.

Si può dire che l'Europa sia passata dall'essere la "fucina delle guerre" a un esperimento unico di pace strutturale. Per secoli, il suolo europeo è stato il principale teatro di scontro globale, dove il concetto di "pace" era spesso solo una tregua armata tra un conflitto e l'altro.

Dopo la Seconda guerra mondiale una profonda metamorfosi l'ha trasformata da campo di battaglia a laboratorio di integrazione: economica come garanzia di relazioni di pace fra i paesi, con la seppur parziale cessione di sovranità, con il radicarsi dei valori condivisi dello stato di diritto e non da ultima la riconciliazione franco-tedesca.

Per tutti noi la guerra che si continua a combattere in tutti i continenti e che è di nuovo esplosa alle porte di casa è sempre più finzione ed estraneità dalla realtà e si trasforma in una recita distante dalla verità dei fatti.

Ne subiamo la spettacolarizzazione come un prodotto mediatico. E le immagini trasmesse dai droni o dai missili "intelligenti" trasformano il campo di battaglia in un videogioco e quando il soldato è un pixel su uno schermo, la morte perde il suo peso fisico e noi la osserviamo dal divano, consumandola tra una pubblicità e l'altra, rendendola parte del palinsesto dell'intrattenimento.

La guerra oggi è il luogo dove il linguaggio viene manipolato per nascondere la realtà. Come diceva Eschilo, *"In guerra, la verità è la prima vittima"* ma oggi nel dilagare della disinformazione e delle fake non c'è una fonte attendibile di una verità possibile.

Per noi è come se la guerra non rientrasse più nelle possibili scelte umane.

Non la pensiamo possibile e rifiutiamo l'idea di doverla combattere. Quale madre, soprattutto, dell'Occidente europeo accetterebbe che il proprio figlio sia precettato per andare a combattere. Chi supporterebbe solo il pensiero che potrebbe venir ucciso? Quanto siamo

distanti dalle madri americane, russe, ucraine, israeliane, palestinesi che si piegano al dolore ma accettano l'ineluttabilità delle conseguenze per la difesa del loro paese?

La nostra "non guerra" ha plasmato i nostri sentimenti e le nostre reazioni; abbiamo scritto un'altra pagina della storia. non la viviamo più come una legge fondamentale dell'Universo come uno strumento che ha temperato lo spirito dei popoli.

Lasciamo perdere Benito Mussolini ("Solo la guerra spinge al massimo di tensione tutte le energie umane e imprime un sigillo di nobiltà ai popoli che hanno il valore di affrontarla.") ci porta in quella direzione in pensiero di Eraclito ("La guerra è il padre di tutte le cose, di tutte è il re; e gli uni rivela dèi, gli altri uomini, gli uni fa schiavi, gli altri liberi.") di Hegel ("La guerra è per le nazioni ciò che il vento è per i mari: essa preserva dall'andare in putrefazione, cosa che farebbe una calma duratura.") o la suddivisione degli obiettivi esistenziali elencata da Zarathustra ("L'uomo è stato creato per la guerra e la donna per il riposo del guerriero: tutto il resto è follia.") e chissà se Friedrich Nietzsche ci credeva veramente.

Ma le basi del groviglio di giudizi ed emozioni che stiamo vivendo, oggi, sulla guerra hanno radici antiche.

Fra i nostri "antenati" c'è il "videogioco" omerico ma il pensiero di autori classici non consideravano la guerra come un evento eccezionale, ma lo stato naturale del mondo.

Sono dei giganti che hanno raccontato il conflitto, divisi per il loro "taglio" narrativo:

Omero nell'*Iliade* racconta l'epos e la gloria in un palcoscenico di eccellenza umana (l'*areté*). La Guerra come Duello e susseguirsi di scontri individuali "cinematografici" che esaltano l'estetica del guerriero che riconosce l'umanità del nemico davanti al dolore universale (il pianto di Priamo davanti ad Achille per il corpo di Ettore)

Tucidide nella "*Guerra del Peloponneso*" è il primo "reporter" di guerra scientifico. Non gli interessano gli dèi, ma il potere in una prosa che valorizza il crudo realismo e la psicologia dei protagonisti.

La Guerra è "Maestra Violenta": Nel celebre *Dialogo dei Melii e degli Ateniesi* Tucidide scrive che "i forti fanno ciò che possono e i deboli subiscono ciò che devono".

Ma non è un apologeta della violenza; descrive come la guerra distrugga il linguaggio e la morale, portando alla guerra civile (*stasis*) e descrive il collasso sociale di Atene sotto l'assedio e l'epidemia, mostrando come la guerra tolga la maschera della civiltà anche se per qualche autore dell'antichità la guerra viene descritta come cronaca strategica e come strumento di propaganda politica che è la finalità di Giulio Cesare nel *De Bello Gallico*.

Quel passato non ci appartiene.

A casa con la Xbox e la PlayStation è come se fossimo nella sala comando di un drone militare.

I controller sono quasi identici. I giovani soldati si addestrano con i visori simili a quelli che usano i ragazzi quando giocano ai [First Person Shooter](#) con l'azione che si presenta come fossero all'interno del corpo del personaggio che interpretano e con il quale devono raggiungere i punteggi programmati e aumentare le difficoltà.

Più ne colpisci più sei bravo.

A casa tua davanti al computer o nella sala comando di un drone che fra poco, al tuo comando, distruggerà una casa o incenerirà una persona, si vive lo stesso distacco emotivo con il nemico, in carne e ossa, che diventa un "pixel", un calore termico o una icona su una mappa e la guerra vera diventa una missione virtuale nella quale non c'è percezione del rischio e delle conseguenze umane.

Il "game over" nella guerra vera non ha però il tasto "reset" ✓

Nel gioco, l'errore è una lezione che ti eviterà di compiere lo stesso errore, in guerra l'errore è una tragedia irreversibile.

Anche i media ci abituanano alla guerra; Ucraina, Gaza e ora IRAN sono reportage televisivi che ci coinvolgono lo spazio della memoria dell'informazione.

L'emozione dura poco. L'informazione moderna brucia l'emotività di una notizia. è un fenomeno che è studiato da sociologi e psicologi. Lo hanno definito come "Compassion Fatigue" (stanchezza della compassione) o "Saturazione Semantica".

Circondati dalla tecnologia in un ecosistema mediatico che deve produrre contenuti senza sosta, la notizia di un'ora fa è già "vecchia".

I media non hanno il tempo di approfondire il lato umano perché devono correre sulla prossima breaking news per mantenere alto il numero di visualizzazioni (clickbait).

Lo Scrolling (l'effetto scorrimento) sulle piattaforme come TikTok o Instagram, fa seguire ad una notizia di guerra un video divertente o da una pubblicità.

Gli algoritmi dei social media sono progettati per l'intrattenimento, non per l'informazione civile.

Se un contenuto drammatico smette di generare interazioni (perché preferiamo evitare il dolore), l'algoritmo smette di mostrarlo, accelerando la sparizione della notizia dal dibattito pubblico e viene privilegiata la quantità e la frequenza rispetto alla risonanza emotiva.

Passiamo da un'indignazione all'altra in pochi minuti, trasformando la nostra memoria collettiva in una "lavagna magica" che viene cancellata ogni volta che arriva una nuova notifica sullo smartphone.

Anche le guerre che ci circondano sono diventate prodotto di consumo.

La notizia viene vissuta senza il contesto storico o umano e smette di essere un tassello della storia e diventa un contenuto da consumare e dimenticare in pochi secondi trasformando la realtà in una serie di eventi isolati e apparentemente casuali. e siamo attratti dall'estetica della tragedia perché spesso le immagini sono così spettacolari (riprese da droni, telecamere ad alta definizione) da sembrare, appunto, scene di un videogioco o di un film. Questo ci distacca dalla realtà della sofferenza.

Ma c'è chi soffre. In Ucraina, a Gaza, in Libano e in IRAN chi vive sotto le bombe ha capito che la guerra non è un gioco. non è più la guerra "schermo" è, ogni giorno, ogni ora la guerra "fango" dove il tempo, il corpo e la morale vengono stravolti.

Mentre noi vediamo la guerra in 2D, il soldato e la popolazione coinvolta direttamente la vive in modo traumatico con tutti i cinque sensi,

Chi l'ha vissuta sotto le bombe, nelle trincee, sfuggendo ai droni e ai cecchini ricordano l'odore che i media non possono trasmettere. di polvere da sparo, metallo bruciato, fognature esplose e, purtroppo, della decomposizione. Vivono l'incubo del rumore che non è il suono pulito di un film. È un assalto costante di vibrazioni che scuotono gli organi interni. Il fischio dei droni (che causa una paranoia costante) è il nuovo suono del terrore moderno. Ricordano il freddo estremo, il fango che appesantisce ogni movimento, la privazione del sonno che rende la pelle ipersensibile e la mente annebbiata.

Ma l'"anestesia" vissuta da noi spettatori precede la guerra reale e chi ha interesse a spiegarci che attaccare un paese è "cosa giusta e buona" ha tutti gli strumenti per convincerci con un esercizio di retorica e psicologia che va avanti da millenni.

Ieri con un utilizzo rozzo della propaganda, oggi con un insieme di tecniche sofisticate e di modalità persuasive che non si basano quasi mai sulla logica pura, ma toccano corde emotive profonde e archetipiche.

Ieri la adesione alla guerra era più vicina alla consapevolezza della realtà. Oggi, noi dell'Europa occidentale l'accettiamo perché il suo svolgersi non ci crea emozioni.

Si Deumanizza il Nemico. Uccidere un essere umano con sogni e famiglia, è un crimine; se viene dipinto come altro, diventa un "dovere" descrivendolo come privo di valori umani, incapace di provare dolore o amore, rendendo la sua eliminazione un atto di "pulizia" o "disinfestazione".

Si nega di essere l'aggressore perché la guerra viene venduta come l'unica opzione rimasta per evitare un disastro peggiore. Gli slogan sono ormai consolidati: l'Attacco è Preventivo per colpirli prima che loro colpiscano noi" e chi inizia è un eroe riluttante vittima pacifica costretta, suo malgrado, a imbracciare le armi per proteggere i propri figli o i propri confini.

Ancor meglio se si può fare appello a "valori universali" Si eleva il conflitto dal fango della politica al cielo dei principi morali per esportare la democrazia e la civiltà con la finalità di liberare un popolo oppresso e non di garantirsi petrolio e terre rare.

Oggi prima del bombardamento vero si subisce il convincente bombardamento mediatico. Ma non siamo noi che andiamo a combattere; sono altri e più distante da noi è la loro sofferenza più indifferente è il nostro sentimento.

Riusciremo a ritrovarci nelle parole di Lucrezio nel *De Rerum Natura*, che descriveva la guerra come il risultato dell'ignoranza e della paura umana in un ciclo infinito di distruzione che nasce dall'ambizione sfrenata di chi al momento governa? O di Seneca che nelle sue *Lettere a Lucilio*, la definiva "una pazzia glorificata" dai popoli"

C'è un altro paradosso. Si entra in guerra per mettere fine all'era della guerra. C'è qualcuno che si candida al Nobel della pace sulle ali dei bombardieri B 2 e dei missili [tomahawk](#)

Il vecchio ordine mondiale stracciato in Crimea sembra morire in Medio Oriente e a Theran.

Ci spiegano che dalle ceneri del vecchio ordine ne nascerà uno nuovo. Ma chi ci può credere?

Nel 1648 la pace di Westphalia pose fine alla guerra dei 30 anni (Iniziata in Boemia contro l'egemonia Asburgica, coinvolse le grandi potenze di Spagna, Francia, Svezia, Danimarca ridefinendo l'equilibrio europeo) e degli 80 anni (la rivolta dell'Olanda contro la dominatrice Spagna) sancendo la sovranità territoriale degli stati, il principio di non ingerenza negli affari interni, ponendo le basi per gli Stati nazionali moderni.

Pochi anni dopo venne violata dal Re Sole e da Carlo X di Svezia, Il Congresso di Vienna del 1815 naufragò per i moti liberali, il trattato di Versailles del 1919 ha nutrito il nazismo e la Seconda guerra mondiale. Cinque anni dopo Yalta scoppiò la guerra in Corea.

Ogni trattato vorrebbe codificare un ordine nuovo ma ognuno, a seconda della sua potenza immagina il suo.

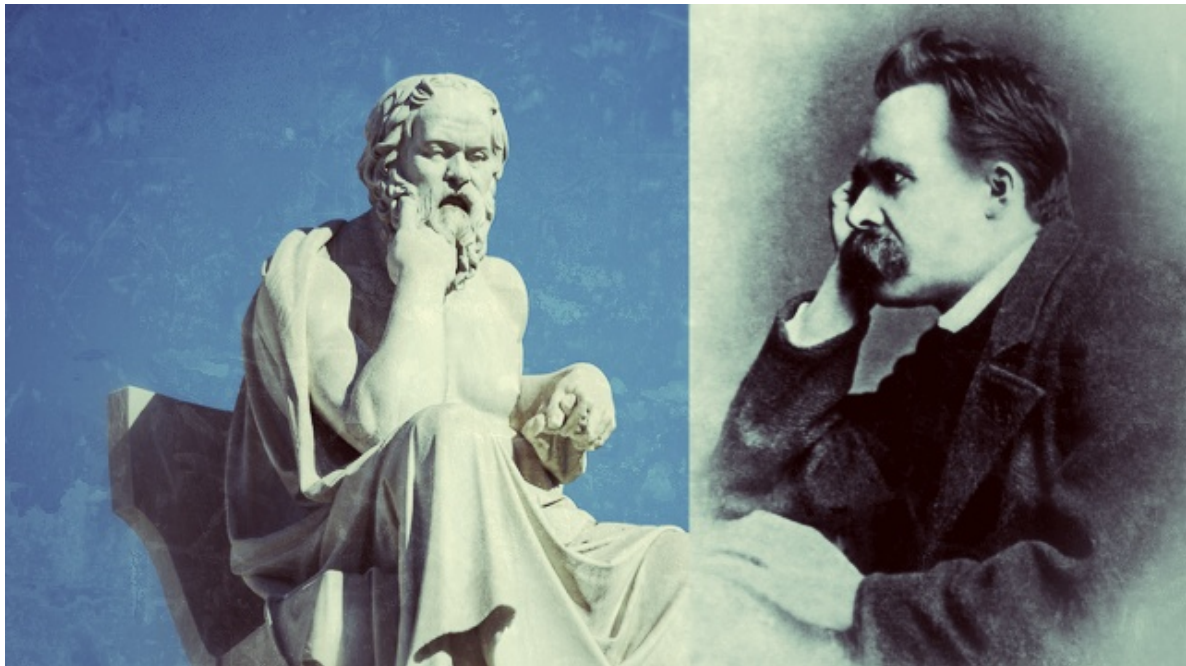
Gli illuministi (e Kant) sostenevano che attraverso il diritto internazionale e il commercio si potesse superare lo stato di guerra.

Ma chi dovrebbe garantire l'autorità superiore? Chi potrebbe rispettare il rispetto delle regole. Abbiamo avuto la globalizzazione e, apparentemente, la fine dei blocchi politici e sociali contrapposti ma i risultati non sono incoraggianti. Ormai sembra che tutti siano contro tutti in una continua rincorsa del posizionamento strategico milione per garantirsi risorse e influenze per accrescere il potere del singolo stato.

Thomas Hobes nel Leviatano sosteneva che senza un'autorità superiore il conflitto è la condizione di default dell'uomo.

Ci salvano dal disastro le varie dita che sono in grado di premere il bottone rosso dell'arma finale sperando che nessuno lo faccia. E noi europei, occidentali, ricchi del nostro passato nel tentativo di salvarci un futuro dalla decadenza guardiamo a tutto questo quasi meravigliati che le dinamiche del mondo nuovo si dimentichino di quanto vorremmo essere sempre centrali ed essenziali nel governo della nuova modernità.

LA GUERRA DEI FILOSOFI



CARLO CHIURCO

È lecito dubitare che la civilizzazione escluda necessariamente la guerra: lezioni dalla biografia militare di due grandi del pensiero

È inevitabile che la guerra, con la sua capacità di perturbare completamente l'equilibrio della vita ordinaria, susciti l'interesse dei filosofi. Lo abbiamo visto e lo vediamo in questi anni di forte ripresa del confronto militare in Ucraina, in Palestina e ora in Iran. Essendo la condanna della guerra come attività disumanizzante ed eticamente ingiustificabile pressoché unanime tra gli studiosi, al punto da poterla considerare un dato acquisito, la loro attenzione oggi può concentrarsi soprattutto sulla schermaglia politica: enormi energie vengono spese per prendere la parte di questo o quel contendente sotto forma di sentenze morali che, in realtà, di analitico hanno poco, trattandosi invece per lo più di robuste invettive basate sulla retorica dell'indignazione.

È quello che si è visto soprattutto per Gaza, in cui la tendenza a creare l'immagine di una vittima assoluta ha per definizione come effetto il troncamento di ogni discussione sul nascere. In altri casi si hanno analisi meno emotive solo in ciò che concerne l'emotività espressiva, in realtà viziate dal risentimento antioccidentalista, come nel caso degli striscianti tentativi di giustificare le ragioni dell'aggressore russo.

Al di là del gioco degli schieramenti, la condanna postulativa della guerra tende a produrre una sorta di rimozione o indifferenza verso questo genere di riflessioni. Ad esempio, l'etica militare resta una disciplina assolutamente di nicchia, in cui la ricerca è condotta con serietà in alcune selezionate istituzioni americane e israeliane o, in Europa, belghe e tedesche. Un interesse appena maggiore suscita il dibattito sulle armi autonome, ma si potrebbe pensare che ciò avvenga sulla scia dell'ormai ubiqua proliferazione di studi sull'intelligenza artificiale.

Del tutto assente, invece, quasi occuparsene fosse segno di mostruosa insensibilità o addirittura incapacità morale, è l'incorporazione della prospettiva strategica, che pure è assolutamente centrale per discutere eticamente (e filosoficamente in generale) di guerra a partire da un'analisi concreta della situazione, e non a partire da astratti enunciati di principio volti a sentenziare su ciò che sia giusto o sbagliato.

Tra i filosofi e la guerra vige dunque un'estraneità totale e postulativa: se dovessimo indicarne la ragione fondante, un'ottima candidata sarebbe la ferma convinzione per cui *civilizzazione e guerra si escludono reciprocamente*. In tal modo, la questione si sposta sul piano di un confronto fra assoluti: bene/male, civiltà/barbarie, e così via, dove nessuno, naturalmente, vorrebbe trovarsi incastrato nella difesa del secondo membro di tali polarità.

È però interessante notare come tale situazione di estraneità non si limiti alla nostra epoca (probabilmente al tramonto) di relativa pace in cui, almeno in Europa, i filosofi non hanno *vissuto* in prima persona la guerra come combattenti, ma al massimo solo dal punto di vista dei civili, ma si allarghi anche al passato. Si trovano cioè sicuramente delle riflessioni sulla guerra, ad esempio in Hegel e in Kant, in Agostino e in Platone, ma quasi mai a partire da esperienze dirette. In questo, è significativo il contrasto tra la filosofia e la letteratura dove, tra gli altri, possiamo annoverare il poeta-soldato D'Annunzio e il romanziere-soldato Cervantes, e ancora i soldati di trincea Tolkien e Ungaretti.

Se ci si ingegna mentalmente a cercare dei filosofi che abbiano rotto con questo schema, magari incorporando nel proprio pensiero la loro esperienza di guerra, i risultati sono davvero miseri. Nel mio sforzo - e posso certamente sbagliarmi - mi è riuscito di trovarne soltanto due: Socrate e Nietzsche. (Per ironia della sorte, si tratta di un'accoppiata anche contenutisticamente assai riuscita, dato che il primo costituisce una pietra dello scandalo intorno alla quale ruota una buona parte del pensiero del secondo.) Come vedremo, in entrambi i casi quel principio di reciproca esclusione tra civilizzazione e guerra è messo in discussione.

I trascorsi bellici di Socrate sono esplicitamente menzionati nel *Convivio*, allorché Alcibiade ne tesse un lungo elogio. Dopo aver raccontato come fu che si innamorò perdutamente di lui ("senza una via d'uscita, ridotto schiavo da quest'uomo come nessuno mai da un altro": 219e), Alcibiade racconta la loro comune esperienza prima nel campo militare e poi nella battaglia di Potidea, durante la guerra del Peloponneso (432 a.C.). Ne magnifica anzitutto la capacità di sopportazione tanto delle fatiche e della fame, quanto degli eccessi della baldoria ("nessuno mai lo ha visto ubriaco": 219e-220a).

Leggendaria anche la sua resistenza al freddo: “una volta che c’era un gelo da inorridire e tutti stavano rintanati dentro o se uno usciva si avvolgeva in una incredibile quantità di panni, si calzava e si fasciava i piedi con feltri e pellicce, lui, con un tempo simile, se ne usciva con questa gabbanina che ha sempre, e scalzo camminava sul ghiaccio, più tranquillo che gli altri tutti iscarponati. E i soldati lo sbirciavano credendo che li volesse mortificare” (220b). Neppure si concede al sonno ristoratore, l’uomo più saggio di tutti, ma medita in piedi mentre tutti dormono (220c). Infine, in battaglia si dimostra sia generoso, salvando Alcibiade (che verrà decorato al suo posto, in quanto di nobili natali, a differenza sua: 220d-e), che valoroso, rivelando anzi il proprio animo da guerra anche nella ritirata:

Si ritirava dunque, rotte le file, insieme a Lachete: ed io mi ci imbatto contro per caso. Appena li vedo li esorto a star su d’animo e dico che non li abbandonerò. Qui davvero veder Socrate era spettacolo più bello che a Potidea. Io avevo meno da temere perché ero a cavallo [Socrate invece, in quanto oplita, era a piedi, *ndr*], ma lui, innanzitutto vedevo quant’era superiore a Lachete in presenza di spirito; e poi mi pareva che anche là camminasse come qui, Aristofane, come tu dici ‘tutto gonfio e sbirciando di traverso’ e squadrava con calma amici e nemici mostrando chiaro ad ognuno anche di lontano che se qualcuno avesse toccato quest’uomo, con gran forza si sarebbe difeso. Anche per questo si ritiravano sicuri lui e l’altro, perché coloro che hanno quest’animo in guerra, si può dire che non sono toccati, ma viene inseguito chi fugge in disordine. (221a-c)

È interessante notare come la guerra, che di suo rappresenta il rovesciamento dell’ordinario vivere civile, rappresenti invece per Socrate l’occasione di un rovesciamento nel rovesciamento: dove cioè sarebbe normale aspettarsi l’exasperazione della vulnerabilità, condizione in cui l’umano si trova abitualmente e senza possibilità di fuga, ecco che Socrate si mostra sostanzialmente invulnerabile; laddove ci si attende la compressione di ogni attività intellettuale in una prassi fondata sulla massima capacità di reazione immediata, ecco che Socrate trova il tempo di meditare.

Nel suo intento di tracciare l’immagine di Socrate come uomo demonico *par excellence* (a conferma del racconto su Diotima che, nel testo, precede immediatamente la parte di Alcibiade), la narrazione platonica finisce per *neutralizzare la guerra*: la filosofia, se praticata autenticamente, è cioè più potente anche dello scatenarsi di una forza distruttiva, confermando in tal modo la propria capacità di organizzare il caos, proprio come la metafisica, evocando l’idea di un ente immutabile, argina il divenire del mondo in leggi razionali. Si potrebbe anche condurre il discorso alle sue estreme conseguenze, e dire che la filosofia *debba* impegnarsi nell’arte della guerra, proprio per mostrare la sua potenza: non debbono infatti, i filosofi-guardiani della *Repubblica* del discepolo di Socrate, essere “atleti della guerra” (*Repubblica*, 521d5)?

Qui assistiamo al capovolgimento del significato del compito del pensiero: se a noi, abitanti del XXI secolo, sembra compito evidente e imprescindibile – anzi, guadagno prezioso – della filosofia giungere alla totale estraniamento dalla guerra nel nome della compiuta civilizzazione, per Platone è l’opposto. I custodi della Città – archetipo supremo di

un logos incarnato – sono dei guerrieri, e per essa la guerra (*pòlemos*) è “un’esigenza”, così come lo è l’espandersi di uno Stato ai danni dei vicini (ivi, 373d-e); i filosofi-re sono “i migliori nella filosofia e nella guerra” (ivi, 543a), ed è per questo i guardiani si trovano ad essere guerrieri e filosofi insieme (ivi, 525b). Si osservi infine la differenza di sensibilità tra l’età filosofica di Socrate e Platone, il culmine dell’organizzazione civilizzata del mondo sotto l’egida del logos, e quella mitica, pre-logica rappresentata da Esiodo, nella quale invece la condanna della guerra è ferma: “[Eris nefasta] favorisce la guerra luttuosa (*polemòn te kakòn*) e la discordia; nessun mortale l’ama di sicuro, tuttavia, per necessità (*hyp’anànkēs*), per volere degli Immortali, si coltiva questa gravosa Contesa” (*Le opere e i giorni*, 14-16).

L’affermarsi di civiltà e razionalità – e parliamo dell’Atene al culmine del suo fulgore, del monumento *aere perennius* della nostra civiltà occidentale –, dunque, non portano affatto necessariamente alla ‘pace’; e il sospetto che queste righe fondamentali vengano tralasciate, anche inconsciamente, ogniqualvolta amiamo dirci “figli di Atene” o sottolineiamo il rapporto tra Platone e l’Europa, è molto forte.

Stranamente, se Socrate, solitamente identificato come vittima pacifica e addirittura inerme, appare invece nella sua veste bellicista, al contrario Nietzsche, pensatore da sempre associato al passo dell’oca di migliaia di ben lucidati stivaloni, matura una posizione diversa, più sfumata: ma, ancora una volta, non certo in nome della civilizzazione.

Anche Nietzsche partecipò in prima persona alla guerra. Nel 1867, infatti, ancora studente a Lipsia, fu arruolato nell’esercito, in un reggimento di artiglieria, in cui rimase sino a marzo dell’anno successivo, quando, dopo una caduta da cavallo in cui si ruppe lo sterno, passò un periodo di convalescenza che si concluse col suo congedo. Se all’inizio, nelle lettere, Nietzsche si mostra cauto riguardo l’arruolamento, dopo un po’ si percepisce l’apprezzamento verso l’equilibrio creatosi tra la *routine* delle *corvée* militari e l’assiduità dello studio filologico.

Ma, possiamo chiederci, si tratta di un equilibrio fondato sulla *continuità* tra i due ambiti, o *nonostante* l’irruzione della guerra nell’ovattata vita dello studioso? Forse niente aiuta a rispondere correttamente a questa domanda come una fotografia di quel periodo, in cui Nietzsche – non senza una certa involontaria goffaggine – è ritratto in uniforme, impettito e con la sciabola sfoderata, l’elmo prussiano a punta alla sua destra: è difficile negare che siamo qui di fronte ad una manifestazione di orgoglio patriottico, anche se è difficile immaginare si tratti di una semplice concessione alle sirene del nazionalismo del tempo. Le sue ragioni, nel caso di Nietzsche, sono ben più complesse – non meno stridenti, tuttavia, con la sensibilità del nostro tempo.

Quell’equilibrio trova infatti il proprio senso ben preciso in quella *missione* spirituale affidata alla Germania che gli intellettuali tedeschi avevano teorizzato con grande chiarezza sin dal Romanticismo, e alla quale il giovane soldato Nietzsche non poteva che aderire di buon grado: la consapevolezza della filiazione diretta della Germania moderna dalla Grecia antica. Tale missione, le cui rovine Thomas Mann contemplerà quarant’anni più tardi nelle sue *Considerazioni di un impolitico*, e che vedranno l’ultimo ma ormai sinistro bagliore

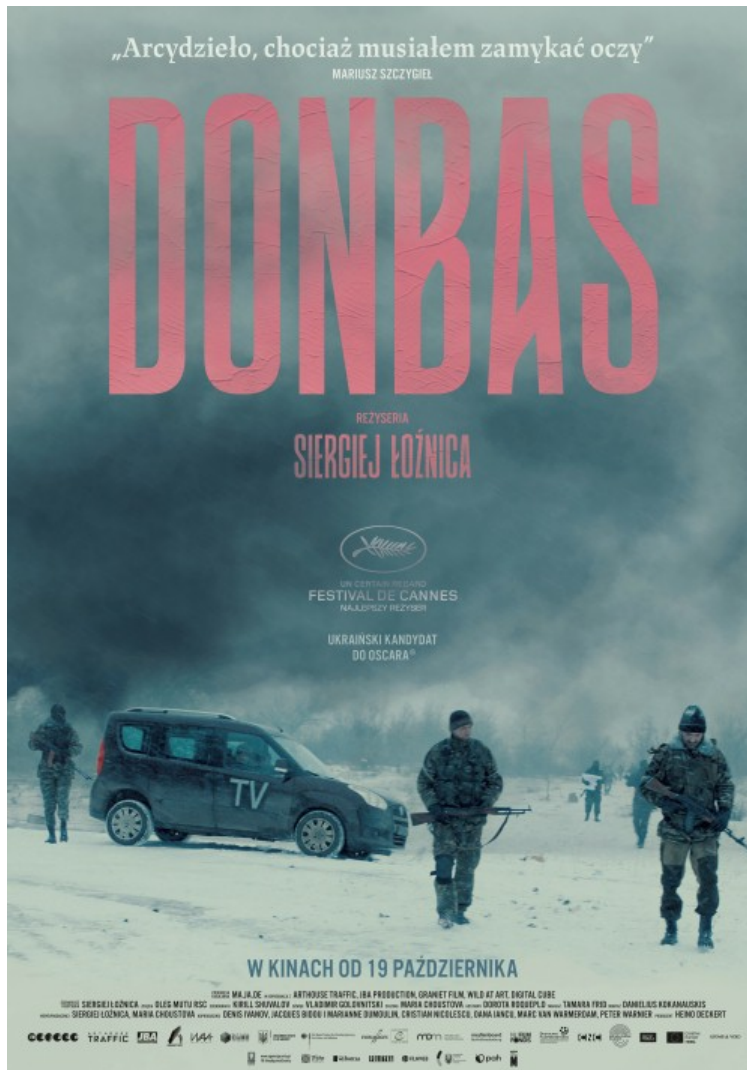
nella heideggeriana autoaffermazione dell'università tedesca, è il tentativo di rispondere all'apparentemente inarrestabile marcia della modernità, che conduce all'ipercivilizzazione attraverso il progresso insieme democratico e scientifico, in una direzione meno 'illuminista', più attenta al magmatico concetto di *Cultur*.

La strada che tale cultura indica, in altre parole, contempla una *de-civilizzazione*, allo scopo di ritrovare l'autentica essenza dell'umano e il suo rapporto originario con la natura. Questa cornice influenza evidentemente anche il rapporto di Nietzsche con la guerra, di cui si vagheggia il *riscatto* dal significato che essa ha assunto nell'epoca moderna: un'attività bellica divenuta evidentemente troppo *tecnica* - mattanza, astuzia, strategia volta ad esaurire le capacità avversarie *preventivamente*, e non più tenzone diretta tra due avversari egualmente nobili; e, soprattutto, guerra 'di popolo, 'di massa', negazione cioè della natura *aristocratica* del conflitto, che da "padre" eracliteo delle cose assume sempre più le sembianze del loro livellatore, anche e soprattutto in termini sociali.

Da qui l'ambivalenza di Nietzsche: da un lato, egli riserverà sempre grande ammirazione per le varie forme di aristocrazia guerriera succedutesi lungo la storia dell'umanità, stimandole forme ben riuscite di *culture* di contro la pochezza *ipercivilizzata* del nostro tempo, l'epoca dell'"ultimo uomo", colui che baratta volentieri la facoltà di governare e obbedire con quelle "vogliuzze" (*Zarathustra*, prologo) che la società dei consumi gli mette abbondantemente a disposizione. Anche in *Gaia scienza* inserirà la guerra tra le caratteristiche fondamentali dello spirito libero e "senza patria" ("Noi [senza patria] ci rallegriamo di tutti coloro che come noi amano il pericolo, la guerra, l'avventura": 377). Dall'altro, si esprimerà con parole durissime - scritte tra la fine del 1888 e l'inizio del 1889, dunque tra le ultime della sua vita cosciente, il che fa loro acquisire un certo qual carattere profetico - riguardo le guerre moderne tra nazioni, volute dall'interesse dinastico: "L'umanità si è talmente abituata a questa follia, che oggi crede di aver bisogno degli eserciti *allo scopo di far guerre...* [...] "Servizio e dovere" [- - -], benedizione del lavoro: così parla sempre la maledetta dinastia, quando ha bisogno di uomini. Ma è *follia* che poi si metta davanti la bocca dei cannoni il fior fiore della forza e della giovinezza e della potenza".

La conclusione è tanto speranzosa quanto categorica: "Alla fine potremmo fare a meno anche delle guerre". Ma, ancora una volta, la postulativa evidenza del reciproco escludersi tra civilizzazione e guerra viene respinta: qui, infatti, è semmai la de-civilizzazione la via per restituire alla guerra la sua nobiltà perduta e, in prospettiva, renderla inutile. Che in entrambi i casi, in cui la filosofia abbia direttamente avuto a che fare con la guerra, si sia giunti, anche con argomentazioni ardite, a negare quel principio fondamentale, di cui invece noi siamo così assolutamente convinti, suona forse per noi come un avvertimento che faremmo bene a non ignorare: ci fidiamo troppo della civilizzazione - e di noi stessi.

DONBASS (2017, SERGEJ LOZNITSA): LA GUERRA TRA ETICA E SUR-REALTÀ



EUSEBIO CICCOTTI

Premessa

Sergej Loznitsa (Baranavičy, 1964, URSS), cresce in Bielorussia, studia matematica pura a Kiev, dove per alcuni anni lavora in qualità di ricercatore nel settore della cibernetica. Interessato al cinema tenta l'ammissione al VGIK di Mosca, due volte, entrambe respinto. Chiede di seguire i corsi liberi della regista georgiana Nana Džordžadze (apprezzata anche dal pubblico italiano per il suo menzeliano, *27 baci perduti*, 2000), che lo accetta. Dopo il

diploma, con lode, si rivelerà un autore dall'occhio diverso nel raccontare la storia passata e quella presente. Regista di documentari (dal 2001) e di fiction (dal 2010), bilingue russo-ucraino, attualmente residente a Berlino, tiene master class in inglese in diversi contesti, in giro per il mondo. Loznitsa è una delle voci più originali del cinema slavo inizio secolo. Qui ci occupiamo del film *Donbass* (migliore regia nella sezione *Un Certain Regard*, Festival di Cannes, 2018), tredici episodi di guerra.

Camper-trucco

Il film apre con attori e comparse in un camper-trucco, parcheggiato in una piazzetta di una città, con ai lati caseggiati popolari disabitati. Non è chiaro se debbano girare un film a soggetto o altro. Ad un tratto la capo-comparsa riceve un ordine da un militare responsabile della zona: far evacuare tutti dal camper e riparare, di corsa, dietro una costruzione. Dopo la corsa, un missile esplose molto vicino. I volti di giovani e maturi attori/comparsa appaiono terrorizzati.

Lite assurda alla Ionesco

Il secondo episodio tratta di un Consiglio comunale in una cittadina facente parte della autoproclamata Novorossjya, protetta da Mosca, regione a sud-est dell'Ucraina. Una donna entra, si dirige verso il presidente e gli versa sulla testa del liquido marrone. Inizia una aggressione verbale di questa nei riguardi della vicepresidente del Consiglio: protesta per esser stata diffamata sul giornale, a proposito di presunte tangenti ricevute. Il racconto è giocato sul versante del teatro dell'assurdo: mentre le due donne litigano, tutti gli astanti osservano in silenzio, come fossero a teatro. Qualcuno, delicatamente, aiuta il presidente a ripulirsi.

Violenza legalizzata

Un giovane va a recuperare, al comando militare di una cittadina, la sua auto precedentemente rubatagli. Chiede le chiavi, ma il sottufficiale traccheggia. Invitato e scortato, è condotto dal comandante dell'avamposto militare ospitato in una ex scuola elementare. Carte e fogli sparsi sul pavimento di uno stretto corridoio. Gente in attesa, seduta a terra. Cataste di libri abbandonati alle pareti. Soldati con fucili e mitra. È fatto accomodare davanti a un grande tavolo, coperto da una montagna di *smartphone* e *tablet* (chiaramente sottratti a persone). Dall'altro lato del tavolo un arrogante ufficiale lo guata. Il giovane, educatamente, aspetta le chiavi. Ma il comandante, dopo avergli chiesto patente e passaporto, gli offre di firmare un foglio in cui "cede in prestito" l'automobile. Il malcapitato si rifiuta, e il comandante lo aggredisce verbalmente: "Come credi che combatteremo i fascisti [l'esercito ucraino, ndr], con le biciclette!?". Il giovane precipita sempre più in fondo a un imbuto kafkiano. Egli deve andare a prendere la sua bambina all'asilo, tira fuori dalla tasca un suo *smartphone* per chiamare qualcuno e cercare aiuto: l'ufficiale lo blocca imbestialito: "Telefoni? Fatti portare 10.000 dollari, se vuoi andare a prendere la tua figlia!". "E dove li prendo?". "Un'altra parola e sono 20.000". / Ora vediamo il ragazzo, sotto la sorveglianza

di un soldato con un mitragliatore, condotto in un'altra ampia aula. Lo spettatore rimane schioccato: uomini, molti in giacca e cravatta, al cellulare: chiedono ad amici e parenti, disperatamente, di inviare dei soldi, per “uscire da qui”. Il giovane osserva incredulo questi uomini mentre camminano incessantemente, come animali in gabbia, con il cellulare all'orecchio: un autentico girone infernale, ma popolato di innocenti. La scena rimanda curiosamente agli uomini-recinzione di *Zaharada (Il giardino)*, 1968) di Jan Švankmajer.

Il soldato alla berlina

Nello stanzone infernale, uno dei soldati di guardia sospende la sorveglianza e va verso un compagno: “Dobbiamo andare a fare una commissione”. / I due sono nel mezzo di una ampia deserta strada di una cittadina, con qualche passante, rare auto. Avanzano in *campo medio* con al centro un prigioniero, dalle mani legate, con una sfilacciata bandiera ucraina legata intorno alle spalle.

I due soldati lo portano in uno slargo, accanto alla fermata dell'autobus. Lo legano a un palo. L'uomo, di mezza età, mite, pieno di lividi e ferite, ha anche un cartello al collo: “Volontario Squadra Punitori”. Lo scopo è una sorta di berlina per fini “educativi” verso i passanti. I primi a fermarsi sono tre giovani in auto. Scendono, per accendere le sigarette dai soldati, e cominciano a insultare il prigioniero, gettandogli boccate di fumo sul viso. / Si forma un capannello, e i tre, cui si uniscono altri ragazzi, iniziano a offendere verbalmente e a picchiare l'uomo. / Schiaffi, pugni, sputi, brutte parole. Si aggiunge una vecchietta che lo colpisce con il suo bastone. Poi è la volta di una seconda donna: gli vomita addosso accuse di assassinio nei riguardi di bambini caduti sotto i missili degli ucraini, ecc. Ancora, tra le offese, e pugni, è il momento dei selfie dei ragazzi con due ragazze e il povero prigioniero al centro, con la tesa china, pestato a sangue, *ecce homo*. La *stady-cam* in lunghi piani-sequenza, mobile alla Lars von Trier, alternata a primi piani sul prigioniero, aumenta il senso di feroce violenza e asfissia. Quando il militare-capo decide che è stato abbastanza malmenato, viene slegato e riportato indietro, a piedi, lungo la via centrale della città. Tutto il gruppo dei curiosi e picchiatori li segue saltellando e insultandolo ancora, incluse le due ragazze che ridono.

Il rifugio antiaereo

Realizzato con uno stile di documentario drammatico, oggettivo, dimesso nei toni, ancora camera a mano, quasi lirico nel dolore, è l'episodio delle persone sepolte vive in un bunker antiaereo, con letti improvvisati in terra o su pezzi di tavolati, quasi cucce da cani. Una fotografia perfettamente bilanciata, tra buio e squarci di fioca luce (quella delle candele). Un uomo anziano e poi un ragazzo guidano l'operatore nel bunker e spiegano i piccoli anfratti: tutti gli abitanti, in silenzio religioso, offrono alla camera i loro volti tristi, senza speranza.

Una festa di matrimonio sur-realista

Nell'esaltazione del nuovo stato sociale della Novorossiya, nei piccoli centri che si sentono all'avanguardia del nuovo Stato, dove ogni giorno si mescolano dramma, tragedia, commedia, farsa, involontarie pose circensi, non poteva mancare un matrimonio

improbabile, dalla composizione volgarmente barocca, dai ritmi alla Emir Kusturica. Con al centro una coppia già strana nella composizione: lei esageratamente grassa, il doppio dello sposo, ed estroversa; lui eccessivamente magro, piccino, e introverso. I due ridono scompostamente durante la promessa, come se fossero ubriachi (ma non li abbiamo visti bere): semplicemente, non credono al “per sempre”. Volgari invitati e oscuri militari armati festeggiano rumorosamente. Tutto surreale e credibile allo stesso tempo.

Si torna sul camper-trucco

Alcuni episodi, per motivi di spazio li omettiamo, come esplosioni contro un autobus e conseguente carneficina di passeggeri. Loznitsa chiude il film tornando all'interno del camper-trucco. La truccatrice prepara le comparsa-attrice per altre scene di propaganda? Entra un ufficiale, li conta, sono dodici. Poi lo chiamano al telefono, e risponde “ce ne vogliono dodici”. Una comparsa di mezza età, un signore, si alza dalla sediolina e vorrebbe uscire, ha capito che “i dodici” sono riferiti ai proiettili. L'ufficiale lo rimanda a sedere. Offre una sigaretta a un giovane che gliel' ha chiesta. Poi tira fuori la pistola e apre il fuoco. Esce dal camper: fuori lo attendono due soldati con i fucili-mitragliatori spianati a protezione. Scappano via velocemente in auto. La camera in *campo medio*, inquadra la piazzetta deserta, le palazzine intorno deserte, dalle finestre sfondate. Non si muove niente. Una donna sale le scalette del camper, entra. Faceva parte della troupe. Esce correndo con una borsetta in mano. Dal campo lunghissimo della strada arriva l'ambulanza in soccorso e una auto della polizia. Difficile capire, chi uccide chi: sono diversi i gruppi che indossano una mimetica militare e girano armati.

Elogio del finto realismo

Il cinema di Loznitsa affronta, dunque, una *ontologia estetica* di carattere genetico, presente nel cinematografo sin dalla sua “nascita”: quello del “documentario ricostruito”. Ossia la possibilità, quando si vuole mostrare un pezzo di realtà cui non abbiamo assistito mentre accadeva, di ricrearlo come se fossimo stati lì. Una replica chiamata a esibire un dispositivo di codici di rap-presentazione legati a persone, azioni, oggetti, come sono, agiscono o (gli oggetti) sono agiti, indubitabilmente all'interno della galassia del “realismo”.

Se ricostruisco una colazione in giardino, di una famiglia borghese fine XX secolo, padre, madre e infante (*Le Repas de bébé*, 1895, Fratelli Lumière), curo il servizio da tè sul tavolino liberty; il vestiario elegante dei coniugi; chiedo espressioni di gioia e di serenità agli adulti; inquadro alle loro spalle la siepe del giardino; scelgo un sereno primo pomeriggio di primavera, ecc. Se poi il piccolo bambino *guarda in macchina*, offrendo allo zio Louis - questi sta girando la manovella della camera-, un biscotto, qualcosa ci dice che quell'accadimento è preparato, *ricostruito*. Certamente *finto* ma *verosimile*, se vogliamo, “migliorato”. Ma racconta un pezzo di vita quotidiana: siamo nell'ampia famiglia del “realismo”. Del resto, il desiderio di “migliorare” la realtà nella “ritratto” dei soggetti umani è sempre esistita: nella scultura, da Fidia in poi; nella ritrattistica dei grandi pittori con nobili

ed ecclesiastici (Antoon Van Dyck); sino alla fotografia (da Henri Cartier-Bresson ad Anna-Lou Leibovits).

Dopo i Lumière il cinema intensifica la ricerca nei due macro-generi interessati a raccontare il mondo intorno a noi: la *fiction* - attenta nel ricreare fatti accettati, dallo spettatore, come credibili, "reali": *The Kid*, 1921, C. Chaplin - e il *documentario* - (*Berlin - Die Sinfonie der Großstadt*, 1927, W. Ruttmann), più legato agli accadimenti senza l'intervento di attori o il ricorso a set ricostruiti. Sia la *finzione* che il *documentario* possono raggiungere il più alto livello di "realismo". Ossia, tendono ad avvicinarsi il più possibile ai fatti così *come sono accaduti*, nonostante il "filtro" della regia e del montaggio.

Ma spesso, il documentarista, non è in grado di catturare tutte le varianti di eventi, di una stessa tipologia, *generati* dalla vita reale. Per esempio, nei fatti di guerra. Segnatamente in conflitti particolarmente intricati, come quello del *Donbass* (ma potremmo dire lo stesso della guerra israelo-palestinese, o di quella che spezzetta il Sudan; o del conflitto tra Congo e Ruanda). Per motivi *oggettivi* (non poter esser su tutti i diversi fronti del medesimo conflitto); di *sicurezza*; di *punto di vista* (sempre ristretto: un determinato potere militare-politico sul campo, non consente al regista di "ricorrere" a tutti i *punti di vista*). Per tale ragione si *ricrea* l'accadimento tramite i codici del documentario.

In *Donbass*, torniamo al film, si fronteggiano, si sparano, gestiscono frontiere e checkpoint, più gruppi militari e paramilitari. Da una parte l'esercito regolare ucraino. Dall'altra diversi eserciti: quelli ufficiali delle nuove autoproclamate repubbliche del Donbass (Donetsk e Lugansk), con rinforzo di personale militare russo; militari dei centri autonomatisati parte della Novorossya (il sud-est dell'Ucraina reclamato da Vladimir Putin); infine, bande di paramilitari di cosacchi filorusi. Sebbene uniti "contro i fascisti" non nascondono una reciproca rivalità per gli arricchimenti quotidiani di denaro e beni, nelle loro conquiste di palmi di territorio. Segnatamente, a danno di poveri indifesi civili, costretti per necessità familiari, ad attraversare, in decrepite corriere, quelle aree, prima del 2014 prive di checkpoint/confini.

Racconto in sottrazione

Donbass è un lungometraggio di "finzione-documentaria" o *mokumentary*. Con storie "ricostruite" tramite attori e comparse, ma dentro i codici sintattici del documentario/reportage: dalla camera fissa - alla Robert Flaherty: "statica" la chiama Loznitsa - al suo opposto, cioè, riprese in movimento serpigno, con un'inquieta *stady-cam* tra Juraj Jakubisko e Lars von Trier. Sul versante stilistico, dal dramma surreale alla Emir Kusturica di *Underground*, passando per l'assurdo di *Sulla festa e gli invitati* di Jan Němec, sino alla farsa surreale del Miloš Forman di *Al fuoco pompieri*. Comun denominatore: demolire un'inaccettabile *etica della violenza* della guerra, certificata da luoghi comuni e slogan di "verità-non-verità" inculcate dalla propaganda ("sei tedesco? Allora sei fascista!", grida il volgare cosacco, imbottito di armi, al giornalista tedesco).

Donbass, come altri film a soggetto loznitsiani, quali *Anime nella nebbia*, *Due procuratori*, poggia sintatticamente su tre ricorrenti figure retoriche: l'ellissi, la reticenza e la

sospensione. “Vuoti” e “mancanze di conclusioni” cui lo spettatore, co-autore, dovrebbe completare.

Caco-etica versus eu-etica

Loznitsa cerca di dirci che nella guerra il violento auto-genera il suo essere, la sua esistenza, non solo quando spara, ma in ogni momento in cui esercita l'aggressione, la sopraffazione, l'umiliazione contro il nemico. Verso il prigioniero (il soldato ucraino), ma anche nei confronti dei civili, dell'uomo comune (il giovane del SUV). «La guerra [...] l'uccisione di altri uomini che stanno dall'altra parte del nemico, tutto ciò non ha alcun senso normativo [...] una situazione consistente nella lotta reale contro un nemico reale, e non contro un qualsiasi ideale» (Carl Schmitt in Byung-Chul Han, *Topologia della violenza*, 2020, nottetempo, p. 65). I combattenti separatisti o bande cosacche, “arriveremo a Kiev e in tutta l'Europa” (grida il capo dei cosacchi) vivono una esaltazione della guerra senza confini, hitleriana, di vittoria su chiunque si opponga al loro “giusto mondo”: una etica capovolta, malata.

E, parallelamente al racconto di tale caco-etica, fondata sulla “giusta e santa guerra”, in cui l'altro è cattivo, in cui si annienta la razionalità, la *pietas*, la pace, Loznitsa, getta il seme nello spettatore di un desiderio opposto, quello di una eu-etica. Lo fa attraverso una rivoluzione estetica: fa conflagrare, ibridare, scavallare, smarginare e, infine, convivere nella medesima diegesi, diversi generi: fiction e *mokumentary*; realtà e sur-realtà, dramma e farsa, logica e illogicità. Solo così lo spettatore sarà attraversato da una potente catarsi elettrica: non si farà ingannare dalla propaganda, assumerà più punti di vista, difenderà il diritto e la giustizia. Si batterà per una vita etica.

Conclusioni

Dunque un cinema inedito nel panorama mondiale (in parte anticipato da Jan Švankmajer, Emir Kusturica, Jan Němec, Miloš Forman) teso ad abbattere tutti i confini: storici, estetici ed etici. Via il confine tra passato e presente (*Austerlitz*, 2016 -documentario-; *Anime nella nebbia*, 2012 - fiction; *Due procuratori*, 2025 -fiction-); via quelli territoriali (*Maidan*, 2014 -documentario- *The Invasion*, 2024 - documentario, *Donbass* - fiction, 2018); via i falsi limiti tra male e bene; tra vero e falso. E, sul versante estetico, via il margine tra oggettività e oggettività ricostruita.

VIVERE DOPO LA FINE: GUERRA, TRAUMA E INDIFFERENZA NELLA SOGGETTIVITÀ POSTMODERNA



GABRIELE DE FILIPPO

1. Vivere dopo la fine: il trauma come condizione del soggetto postmoderno

La condizione del soggetto contemporaneo è segnata da una perdita radicale: la perdita di un mondo simbolicamente stabile entro cui l'esperienza possa trovare orientamento, continuità e senso. Non si tratta soltanto di ciò che è stato definito come "fine delle grandi narrazioni", ma di qualcosa di più profondo e lacerante: la dissoluzione della possibilità stessa di abitare il mondo come un orizzonte condiviso di significati. Viene meno non solo un insieme di valori, ma il tessuto simbolico che rendeva possibile interpretare l'esperienza, nominarla, trasmetterla.

Questo venir meno costituisce il trauma fondamentale del soggetto postmoderno. Un trauma che non si presenta come evento puntuale o eccezionale, ma

come ferita diffusa, quotidiana, silenziosa, che attraversa le vite senza assumere una forma immediatamente riconoscibile. **Viviamo “dopo” la metafisica, dopo l’idea di un ordine del mondo garantito da istanze trascendenti o immanenti — Dio, la Storia, la Ragione, il Progresso — ma questo “dopo” non coincide con una liberazione.** Al contrario, vivere dopo significa vivere esposti, privi di protezione simbolica, senza una grammatica affettiva capace di contenere il dolore, il conflitto e la perdita.

In questo senso, il trauma non riguarda più soltanto chi ha vissuto direttamente esperienze estreme come la guerra, la violenza o la catastrofe. Esso diventa una condizione ontologica della soggettività contemporanea. Tutti siamo, in misura diversa, soggetti post-traumatici: non perché abbiamo attraversato lo stesso evento, ma perché condividiamo la stessa fragilità strutturale, la stessa precarietà di senso, la stessa difficoltà a costruire legami duraturi in un mondo che non offre più garanzie simboliche né orizzonti di stabilità. Il trauma, qui, non è ciò che interrompe la normalità, ma ciò che la definisce.

È in questo quadro che la guerra assume un significato nuovo. Essa non appare più come un’eccezione che sospende temporaneamente l’ordine del mondo, ma come il paradigma che rende visibile ciò che è già all’opera nella vita quotidiana. **La guerra concentra e radicalizza dinamiche che attraversano l’esistenza ordinaria: l’insicurezza permanente, l’esposizione continua alla minaccia, la perdita di orientamento, la difficoltà di distinguere tra dentro e fuori, tra pace e conflitto.** Non è più qualcosa che accade “altrove”: è interiorizzata, diffusa, incorporata nelle forme stesse del vivere.

2. La guerra interiorizzata: indifferenza, normalizzazione, assuefazione

Nel pensiero moderno, la guerra era stata a lungo interpretata come un **evento eccezionale, delimitato nello spazio e nel tempo, inscritto in cornici simboliche forti che ne garantivano l’intelligibilità.** Anche nella sua brutalità, essa appariva come un’esperienza dotata di senso: **si combatteva per la patria, per Dio, per un ideale politico o morale.** La violenza, pur devastante, era inserita in una narrazione che la rendeva interpretabile, se non giustificabile. La guerra era tragedia, ma anche dramma, e proprio per questo poteva essere raccontata, elaborata, ricordata.

Nell’età postmetafisica, questa struttura simbolica si incrina profondamente. Non perché la guerra sia scomparsa, ma perché ha mutato natura. Le grandi narrazioni che un tempo ne fornivano il senso — religiose, politiche, ideologiche — si sono progressivamente dissolte, **lasciando spazio a una guerra senza racconto, senza un inizio e una fine chiaramente identificabili, senza un “noi” compatto e senza un nemico stabile.** La guerra non si presenta più come una parentesi della storia, ma come una condizione permanente, un sottofondo continuo che attraversa le vite individuali e collettive.

Questa trasformazione non riguarda soltanto la geopolitica, ma investe la struttura stessa dell’esperienza. La guerra contemporanea non si manifesta esclusivamente attraverso lo scontro armato, ma attraverso una pluralità di processi che producono insicurezza,

vulnerabilità e disorientamento: la violenza costantemente mediatizzata, la precarizzazione radicale dell'esistenza, la crisi ecologica globale, le migrazioni forzate, l'instabilità sistemica che rende ogni progetto reversibile e fragile. In questo senso, la guerra non è più soltanto un evento esterno, ma un dispositivo affettivo che modella il modo in cui sentiamo, desideriamo e ci relazioniamo agli altri.

Il tratto forse più inquietante di questa nuova forma di guerra non è tanto l'intensificazione della violenza, quanto la sua normalizzazione. Non siamo più chiamati a odiare il nemico o a mobilitarci in nome di un ideale, ma a convivere con la distruzione come parte del paesaggio. **La risposta affettiva dominante non è la passione, bensì l'indifferenza.** Un'indifferenza che non nasce dall'ignoranza, ma dalla saturazione; non dall'assenza di immagini, ma dal loro eccesso; non dalla distanza, ma da una prossimità continua che finisce per anestetizzare il sentire.

La guerra contemporanea non chiede più di partecipare o di sacrificarsi, ma di adattarsi; non mobilita il corpo e la volontà, ma il sistema nervoso; non produce eroi, ma soggetti stanchi, esposti, indifferenti. Per comprendere fino in fondo questa mutazione, è necessario interrogare la trasformazione della soggettività stessa.

È qui che il dialogo tra **Sartre, Pulcini e Malabou** diventa decisivo. Ciascuno di questi pensatori consente di illuminare una diversa fase della **genealogia dell'indifferenza**, mostrando come essa si sposti progressivamente dal conflitto ontologico tra libertà, alla stanchezza affettiva dell'individualismo tardo-moderno, fino alla condizione post-traumatica che caratterizza il presente.

3. Sartre: guerra, sguardo e conflitto ontologico tra libertà

Nel pensiero di **Jean-Paul Sartre**, il conflitto non è un fatto storico contingente, ma una dimensione originaria dell'esistenza umana. **In *L'Être et le Néant*, la relazione con l'altro è strutturalmente conflittuale perché mette in gioco la libertà.** L'essere umano è libertà assoluta, ma questa libertà è immediatamente minacciata dalla presenza dell'altro, che attraverso il suo sguardo mi trasforma in oggetto.

Lo sguardo dell'altro non è mai neutro: è una forza ontologica che mi espone, mi definisce, mi sottrae il controllo della mia identità. Nell'esperienza della vergogna — così centrale nell'analisi sartreana — il soggetto scopre di essere visibile, giudicabile, vulnerabile. È in questo momento che nasce il conflitto: o cerco di dominare l'altro, riducendolo a oggetto, oppure rischio di essere dominato.

Le figure del sadismo e del masochismo rappresentano, per Sartre, i tentativi — sempre falliti — di risolvere questa contraddizione. In entrambi i casi, la relazione mira all'annientamento della libertà, propria o altrui. **La guerra, letta in questa chiave, non è dunque soltanto uno scontro tra nemici esterni, ma la radicalizzazione di una struttura relazionale fondata sull'impossibilità di una coesistenza pacificata delle libertà.**

Quando però questa lotta si rivela insostenibile, emerge una terza possibilità: l'indifferenza. L'indifferente non nega il conflitto, ma si ritrae da esso. Rinuncia all'incontro

per evitare la ferita. **In Sartre, l'indifferenza appare così come una tregua affettiva, una sospensione della guerra ontologica.**

Tuttavia, questa indifferenza resta ancora pensata come un gesto della libertà, come una scelta individuale. Sartre coglie l'origine conflittuale del rapporto con l'altro, ma non può ancora spiegare perché, nel mondo contemporaneo, l'indifferenza non sia più una possibilità tra le altre, bensì una condizione diffusa e quasi inevitabile. È questo spostamento che l'analisi di Pulcini rende intelligibile.

4. Pulcini: dalla guerra come conflitto alla guerra come logoramento

Con **Elena Pulcini**, il conflitto si sposta dal piano ontologico a quello storico-sociale. **L'indifferenza non è più il risultato di una decisione del soggetto, ma l'esito di una trasformazione profonda dell'individualismo contemporaneo.** Se la modernità classica era animata dal desiderio di riconoscimento e di affermazione, la modernità tardo-individualista è dominata dalla logica della protezione e della sopravvivenza.

Il soggetto descritto da Pulcini non è più impegnato in una lotta aperta con l'altro. Al contrario, tende a evitare l'esposizione, a ridurre il coinvolgimento, a limitare l'investimento affettivo. **La relazione non è più il luogo della realizzazione di sé, ma una fonte di rischio.** In un mondo accelerato, competitivo e iperconnesso, sentire troppo diventa faticoso. L'indifferenza emerge così come una forma di autodifesa passiva: non aggressione, ma disattivazione.

Qui la guerra cambia statuto. Non è più evento eccezionale né scontro frontale, ma clima permanente. Una guerra senza campi di battaglia, fatta di pressione continua, sovraesposizione e logoramento emotivo. È in questo contesto che **Pulcini parla di *male freddo*: un male che non nasce dall'odio, ma dalla noncuranza, dalla rinuncia alla responsabilità verso l'altro.**

Applicata alla guerra contemporanea, questa analisi mostra come l'eccesso di visibilità produca assuefazione anziché mobilitazione. Le immagini della violenza circolano incessantemente, ma non generano più reazione. **L'indifferenza non è il contrario della guerra, bensì il suo esito affettivo in una società desensibilizzata.**

Tuttavia, anche in **Pulcini**, l'indifferenza resta ancora una strategia funzionale alla sopravvivenza. Resta aperta una domanda decisiva: cosa accade quando questo raffreddamento non è più reversibile? È qui che il pensiero di **Malabou** introduce una rottura ulteriore.

5. Malabou: guerra, trauma e collasso dei ponti relazionali

Con **Catherine Malabou**, l'indifferenza non può più essere compresa né come strategia difensiva né come atteggiamento culturale. Essa diventa l'effetto di un trauma che incide sulla struttura stessa della soggettività, trasformandone le condizioni di relazione. Il trauma, nella sua prospettiva, non è una ferita simbolicamente elaborabile, ma una cesura che interrompe la continuità dell'identità e ne altera irreversibilmente le capacità affettive.

La guerra contemporanea produce un trauma che non colpisce solo i combattenti, ma chi vive costantemente esposto a precarietà, minaccia e perdita di senso. L'indifferenza che ne deriva non è scelta né difesa: è incapacità di sentire, di reagire, di entrare in contatto con gli altri. Non è rabbia né ostilità, ma vuoto interno, distacco da sé stessi e dalle emozioni, senso di vivere accanto agli altri senza più riconoscersi.

In questo contesto, Malabou introduce la nozione di **plasticità negativa** per spiegare come il trauma agisca sulla relazione. La plasticità, intesa come capacità di dare e ricevere forma, può trasformarsi in forza distruttiva: non innalza muri, ma fa crollare i ponti della relazione. **Il soggetto non si chiude all'altro per scelta, semplicemente non riesce più a incontrarlo, percepire le emozioni, risuonare.** Il mondo sembra distante, le reazioni proprie e altrui estranee, i legami impossibili da percorrere.

Eppure, la plasticità non è solo distruzione. Se il trauma spezza il sé, può anche aprire la strada a una nuova soggettività: ponti fragili, post-traumatici, costruiti non sulla riparazione dell'unità perduta, ma sull'abilità di attraversare la frattura con consapevolezza.

6 Conclusione: contro la guerra dell'indifferenza, una politica della coralità

La guerra del nostro tempo non ha bisogno di eroi né di nemici assoluti. Vince quando produce soggetti incapaci di sentire, di reagire, di desiderare. L'indifferenza è il suo trionfo più silenzioso.

Per questo, la risposta alla guerra non può limitarsi alla condanna morale della violenza o all'appello astratto alla pace. Occorre una trasformazione più profonda: una ricostruzione delle condizioni affettive della relazione. **Contro l'indifferenza come esito del trauma, occorre una coralità post-traumatica** che sostiene senza ricomporre, reti affettive capaci di accogliere ferite senza chiedere unità fittizie.

La vera alternativa alla guerra non è tornare a un ordine perduto, ma riconoscere una nuova vulnerabilità condivisa da vivere insieme. Non l'eroismo, ma la cura; non l'identità monolitica, ma la plasticità relazionale; non il distacco, ma la presenza.

In un mondo di conflitti permanenti, forse l'atto più radicale non è combattere, ma tornare a sentire insieme, riconoscendo la ferita e trasformandola in possibilità. **Dove la guerra produce indifferenza, può nascere una comunità nuova: non fondata sulla vittoria, ma sulla responsabilità condivisa di restare umani.**

LA GUERRA PREVENTIVA E LA RESPONSABILITÀ



ALESSANDRO DORIA

Il concetto di guerra preventiva, pur essendo presente fin dai tempi dell'imperatore romano Cesare, trovò una nuova formulazione nella dottrina strategica dell'amministrazione Bush dopo gli eventi drammatici dell'11 settembre 2001, applicata poi nel conflitto in Iraq nel 2003. In quel caso, la ragione dell'attacco fu giustificata dalla presunta detenzione di un'arma potenzialmente devastante da parte del regime di Saddam Hussein, ipotesi che si rivelò successivamente errata e, peggio ancora, costruita ad arte per sostenere il cambio del regime iracheno.

Di fronte all'attuale scenario geopolitico mondiale, proveremo quindi a rispondere alle domande se possa essere ritenuto giusto scatenare una guerra preventiva verso un altro paese e, in caso positivo, a quali condizioni tale decisione dovrebbe sottostare per non ripetere lo scenario e gli errori vissuti agli inizi di questo millennio.

Per rispondere a queste domande, faremo ricorso al pensiero di due importanti pensatori dello scorso secolo, il teologo Dietrich Bonhoeffer ed il filosofo Hans Jonas, che, in una qualche maniera, avevano dovuto far fronte alla scottante questione.

Bonhoeffer, tedesco, aveva vissuto la tragedia del regime nazista interrogandosi se e come fosse possibile agire responsabilmente rispetto al male concreto che da anni devastava l'intera Europa. Il suo ragionamento, non privo di profonde crisi, scaturì nel considerare l'inazione come corresponsabilità dell'agire criminale del regime. Nonostante fosse un pastore protestante, la cui esistenza doveva rimanere ancorata al concetto cristiano del "non uccidere", egli decise perciò di aderire ad un complotto contro Hitler. Sventato dal tradimento di uno dei componenti del gruppo, Bonhoeffer concluse tragicamente la propria vita nel campo di concentramento di Flossenbürg. **Dalle lettere pubblicate postume nel libro "Resistenza e resa", chiaramente lasciava intendere il suo pensiero, cioè come l'inazione doveva essere considerata una colpa grave**, dal momento in cui essa oscurava la responsabilità che ogni uomo possiede verso le generazioni successive. Per l'autore, la scelta tragica di agire contro il male non era mai innocente, ovverosia non si trattava di un martirio da compiere in nome di Dio. Tutt'altro, la scelta compiuta sarebbe risultata segnata dalla colpa rispetto a Dio dell'atto che avrebbe dovuto compiere, nonostante la sua finalità, ovverosia la distruzione del male dal mondo, potesse essere considerata eticamente corretta.

Jonas, invece, era un ebreo di origine tedesca, sfuggito al nazismo e sopravvissuto alle dinamiche della seconda guerra mondiale. Nel corso dei suoi studi, contemporanei allo sviluppo della tecnica e degli armamenti atomici capaci di distruggere la vita sulla terra, si interrogò anch'egli riguardo all'inazione verso il male e il suo pensiero sfociò nella prudenza presente nell'imperativo "agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra", contenuto nel libro "Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica". **Per il filosofo diveniva quindi necessario usare una profonda precauzione di fronte ad una decisione potenzialmente in grado di produrre effetti irreversibili o catastrofici al mondo nel quale noi viviamo e altri vivranno in futuro, superando l'etica antropocentrica del "qui ed ora" tipico delle tradizioni morali precedenti, a favore, invece, del chi ci succederà.**

Se con Bonhoeffer la questione di una guerra preventiva si salda sul principio di responsabilità verso chi non c'è ancora, per Jonas, la questione si fa più cauta ed è figlia dei nostri tempi e dell'evoluzione degli apparati tecnologici che gli armamenti hanno raggiunto dalla seconda guerra mondiale in poi.

Il criterio della guerra giusta, peraltro, trova la sua espressione, anche se in modo più stringente, nel Catechismo della Chiesa Cattolica, allorchè si introducono criteri ancora più restrittivi in fase decisionale, tra i quali, appare opportuno menzionare: l'impraticabilità di raggiungere ad una soluzione pacifica, la necessità di infierire un danno certo e duraturo senza provocare mali peggiori di quello che si prova ad eliminare.

In definitiva, a fronte delle tre posizioni espresse, penso si possa affermare come **la guerra preventiva non sia mai una scelta giusta, anche quando compiuta nell'intuizione morale della responsabilità e chi la compie deve assumersi le conseguenze delle sue azioni verso l'umanità e verso Dio, se credente.** La

responsabilità verso le generazioni successive deve poi sottostare alla necessità di non generare una condizione peggiore di quella esistente, in quanto l'intuizione morale rischia di venire compromessa dalle condizioni in cui si troverà il mondo durante e dopo la guerra stessa. Mi sembra doveroso aggiungere che quando si agisce scatenando una guerra in modo preventivo, si debba sottolineare **il fallimento delle azioni diplomatiche e delle organizzazioni mondiali** istituite al fine di evitare gli scenari tragici e drammatici del secolo passato. Si tratta di fallimenti che dovrebbero come minimo rimettere in discussione la dimensione antropologica ed etica dell'attuale umanità. La responsabilità verso il futuro dell'umanità non può infatti mai prescindere dal riconoscimento del volto dell'altro, senza il quale ogni guerra rischia di trasformarsi in un'azione di distruzione indiscriminata.

“CON ALTRI MEZZI”: GUERRA DIFFERITA, GIOCO E CONFLITTO SIMBOLICO



DANILO FACCA

[Le riflessioni che seguono, non prive di accenti ottimisti, anzi vagamente utopistiche, sono maturate durante le recenti Olimpiadi di Milano - Cortina e sullo sfondo del conflitto armato che da 4 anni tormenta l'Europa Orientale, quindi prima dello scoppio della guerra scoppiata in Medio Oriente ai primi di marzo. Possono quindi sembrare superate dagli eventi, per non dire che oggi e alla luce di quello che si vede e si capisce nei primi giorni di questo nuovo conflitto sarei incline a temperare il mio ottimismo].

Presso gli antichi Greci, durante la celebrazione delle Olimpiadi, veniva proclamata la cosiddetta *ekecheiria*, la tregua sacra che avrebbe dovuto sospendere temporaneamente le guerre tra le poleis. Ma questa sospensione costituiva davvero una cessazione del conflitto? In senso stretto, probabilmente no. Piuttosto che scomparire, il conflitto cambiava forma. Il *polemos* di cui parla Eraclito - «padre e re di tutte le cose» - non si ritirava dalla scena storica: si manifestava secondo una modalità “differente”. Le città greche continuavano infatti a confrontarsi, ma differendo la guerra, cioè trasferendola in un altro spazio simbolico. L'arena agonistica diventava così il luogo in cui la rivalità tra comunità politiche poteva essere espressa senza assumere la forma della distruzione reciproca. Nei termini della sociologia e

dell'antropologia moderne potremmo dire che il conflitto non veniva abolito, ma istituzionalizzato e ritualizzato.

Questa intuizione, già presente nella cultura greca dell'*agon*, è stata tematizzata in epoca contemporanea da Johan Huizinga nel suo celebre *Homo Ludens* (1938). Secondo Huizinga, il gioco non costituisce un semplice passatempo o una sfera marginale dell'esperienza umana: esso rappresenta piuttosto una delle forme originarie della cultura. Le società producono istituzioni ludiche non per evadere dal conflitto, ma per conferirgli una forma simbolica e regolata. Il gioco crea infatti uno spazio separato, delimitato da regole e da una temporalità specifica. All'interno di questo spazio, il conflitto può manifestarsi senza degenerare nella distruzione fisica dei contendenti.

Questa logica del differimento non appartiene soltanto al mondo antico. Essa riemerge con particolare forza nella modernità europea, soprattutto dopo la crisi radicale prodotta dalle guerre mondiali del XX secolo. In questo contesto, la straordinaria espansione delle competizioni sportive non può essere compresa soltanto come fenomeno culturale o economico: essa appare piuttosto come uno dei dispositivi simbolici attraverso i quali le società contemporanee riorganizzano l'espressione del conflitto. Il rilancio moderno dei giochi olimpici, promosso dall'aristocratico francese Pierre de Coubertin alla fine del XIX secolo, si colloca precisamente in questo orizzonte. Costui non era affatto un pacifista nel senso ingenuo del termine: partecipò volontario alla Prima guerra mondiale, nutrivamo sentimenti revanscisti nei confronti della Germania. Nel suo orizzonte mentale non c'era l'abolizione del conflitto, ma il suo differimento.

In questo senso lo sport moderno può essere interpretato come una forma istituzionalizzata di antagonismo regolato. Il conflitto non è eliminato; al contrario, viene reso possibile e persino incoraggiato, ma entro un quadro normativo preciso. Osserviamo una partita di calcio. Il linguaggio che la descrive è solitamente saturo di metafore militari: attacco, difesa, strategia, assedio. Ma cosa accade quando un giocatore, durante il gioco, non trattenendo la propria foga agonistica, reagisce a un fallo colpendo fisicamente l'avversario? L'arbitro interviene, ammonisce o espelle il colpevole della violazione del regolamento, a sua volta espressione dell'ordine simbolico vigente in quel contesto. Questo non perché il conflitto li sia proibito, ma perché il giocatore ha fatto ricorso a mezzi che appartengono a un altro regime di conflittualità: quello della violenza fisica non regolata. Ha riportato la competizione sportiva a guerra immediata. Il campo di gioco a quel punto scompare come teatro di operazioni simbolico nel quale il conflitto continua ad esistere, ma sotto forma ritualizzata e "rappresentata".

È importante chiarire che il termine "rappresentazione" non deve essere inteso qui nel senso di una copia attenuata o di un semplice simulacro. Dire che lo sport rappresenta il conflitto non significa affermare che esso sia una versione derivata e secondaria rispetto alla guerra reale. Al contrario si tratta di riconoscere che nella modernità europea si è progressivamente affermato un diverso ordine simbolico, che però non meno del precedente esprime l'essenza del *polemos*. L'esperienza storica decisiva per questa instaurazione è stata naturalmente quella delle due catastrofiche guerre mondiali ("il

suicidio dell'Europa") e la comparsa di tecnologie di distruzione che possono condurre alla reciproca e totale distruzione dei belligeranti. Il *polemos* fattosi totale finirebbe per togliere se stesso. In questo contesto la guerra armata perde gran parte della propria legittimità come forma ordinaria di regolazione dei rapporti tra collettività politiche.

Questo mutamento può essere compreso alla luce della riflessione di Carl Schmitt sul *nomos della terra*. Schmitt ha mostrato come ogni ordine internazionale presupponga una certa configurazione spaziale e giuridica del conflitto. Nel sistema europeo della prima modernità, la guerra tra Stati sovrani costituiva una forma legittima di regolazione delle rivalità politiche: una guerra tra nemici riconosciuti, non ancora una guerra di annientamento totale. Ma le guerre mondiali del XX secolo hanno distrutto questo equilibrio, trasformando la guerra in un conflitto potenzialmente illimitato. Un altro contributo importante per comprendere questa trasformazione proviene dalla "storia dei concetti" sviluppata da Reinhart Koselleck (1923-2006). Questi ha mostrato come i concetti politici fondamentali – tra cui "guerra", "pace" e "conflitto" – subiscano profonde trasformazioni semantiche tra età moderna e contemporanea. Nella modernità classica la guerra rimaneva ancora un conflitto regolato tra Stati sovrani; con l'avvento delle ideologie universali e delle guerre di massa del XX secolo, essa tende invece a trasformarsi in guerra totale, nella quale l'avversario non è più semplicemente un nemico, ma diventa un nemico assoluto. Tale radicalizzazione del conflitto produce a sua volta la necessità di nuove forme di regolazione simbolica. Se la guerra reale diventa potenzialmente distruttiva per l'esistenza stessa dei contendenti, allora il conflitto deve trovare altri luoghi nei quali potersi esprimere. Un terzo autore che potrebbe essere qui evocato, Michel Foucault, propose una celebre inversione della formula di Clausewitz: non la guerra come continuazione della politica con altri mezzi, ma la politica come continuazione della guerra con altri mezzi. Anche la politica è quindi rappresentazione differita. Spesso anche oggi si parla, connotandolo negativamente, del "teatro della politica". Qui mi chiedo però se non si dovrebbe prendere questa espressione sul serio, proprio perché compito della politica è proprio quello di rappresentare il conflitto, differendolo.

Credo che tutto questo ci aiuti a capire la decisione del Comitato Olimpico Internazionale e di numerose federazioni sportive di escludere Russia e Bielorussia dalle competizioni internazionali dopo l'aggressione all'Ucraina. Tali paesi sono stati sospesi non semplicemente per ragioni morali o politiche, ma perché la loro condotta aggressiva nei confronti di uno stato indipendente manifesta l'indisponibilità a differire il conflitto nell'agone sportivo. Quest'ultimo viene ridotto in questo modo a rappresentazione semplicemente fittizia, mentre la rappresentazione "seria" del *polemos* resta affidata a missili e droni. Ma se lo sport fosse soltanto una replica fantasmatica del conflitto reale, di fatto espressione diretta della politica di potenza, non sarebbe quella cosa seria che l'Europa del dopoguerra inteso che fosse. Non mancano del resto i precedenti di questo declassamento simbolico: il sistematico e "scientifico" ricorso alla pratica del doping da parte di stati come Cina, Unione Sovietica e suoi satelliti rivela come per per essi lo sport non fosse affatto una cosa seria (l'attuale record mondiale di atletica sui 400 m della tedesca dell'Est Marita Koch fu stabilito nel 1985). Ma ciò vale anche *mutatis mutandis* per gli USA (100 m., Florence Griffith-Joyner, 1988). Per

inciso, tenendo presente i recentissimi eventi, credo che oggi andrebbe sollevato il tema dell'esclusione degli Stati Uniti dal gioco olimpico, cioè dalle competizioni sportive internazionali.

Insomma, non si tratta qui di riproporre una ingenua apologia dell'olimpismo o la retorica edificante della fraternità sportiva. Si tratta piuttosto di interrogare la logica simbolica che struttura queste pratiche. L'espansione paneuropea, ma anche planetaria dello sport nel secondo dopoguerra – nel lungo periodo che va dall'aprile del 1945 al febbraio 2022, il più lungo intervallo di pace intraeuropea della storia moderna – va quindi interpretata come uno degli effetti simbolici dell'ordine internazionale sorto dopo la Seconda guerra mondiale. Un effetto simbolico che innegabilmente ha avuto implicazioni reali nella vita delle nostre società. Lo sport come dispositivo che riorganizza l'antagonismo e ne sospende la violenza distruttiva e' un fattore reale che opera nella storia. Il futuro saggera' l'efficacia ed i limiti della sua azione.

Disputatio accademica e conflitto tra soggetti autonomi

Come accennavo, il meccanismo del differimento del conflitto armato e' immanente alla nostra tradizione ed ha assunto le piu' diverse forme. Ne vorrei qui ricordare una in particolare, anche perche' me sono occupato come studioso. Fin dall'università medievale, la *disputatio* costituisce una forma istituzionalizzata di conflitto intellettuale. Essa mette in scena un antagonismo argomentativo tra posizioni contrapposte, ma lo sottopone a un insieme rigoroso di regole procedurali. Questo e' vero anche per il periodo moderno, successivo alla Riforma protestante, quando la forma piu' frequente e piu' aspra di confronto era quella tra confessioni religiose. Tremende guerre intreuropee sono state combattute in nome di una fede o dell'altra, ma e' sorprendente come il sistema accademico europeo abbia fatto il possibile per assorbire questo conflitto. Lo fece nel modo che gli era proprio, impegnando cioè schiere di studenti e professori di filosofia e teologia in infinite dispute. Abbiamo in mente le riserve, a volte il disprezzo, dei filosofi moderni, da Cartesio a Kant, per la dialettica, ma io qui vorrei sommessamente difenderla, in quanto espressione di quel un lavoro di differimento sul quale stiamo qui riflettendo. In breve, se oggi i paesi europei hanno un *logos* ed una prospettiva comune, lo devono anche alle loro istituzioni accademiche con la loro metodica *concordia discors*

Cos'e' una *disputatio academica*? Il conflitto tra le tesi non viene eliminato; al contrario, esso è la condizione stessa dell'esercizio intellettuale. Tuttavia questo conflitto deve svolgersi secondo procedure codificate: togliamento delle ambiguità, presentazione delle obiezioni, risposta dell'interlocutore, confutazione, replica. Ecco perche' la disputa può essere interpretata come un dispositivo epistemico di gestione del conflitto. Gli interlocutori non mirano a eliminare l'avversario come soggetto, ma a mettere alla prova la validità delle sue argomentazioni. Come accennavo, anche se le radici di questa pratica sono antiche, la sua istituzionalizzazione risale all'università medievale, dove l'insegnamento non era concepito principalmente come trasmissione di conoscenze già stabilite, ma come esercizio agonistico della ragione. La verità emergeva attraverso il confronto tra tesi rivali, secondo una struttura

dialogica che obbligava ciascun partecipante a riconoscere l'altro come interlocutore legittimo. In epoca moderna questo modello non mutò sostanzialmente.

Ma il parallelismo con l'ordine politico moderno diventa qui particolarmente suggestivo. Il sistema internazionale emerso con la pace di Westfalia nel 1648 - alla fine di una guerra temenda durata trent'anni - presuppone l'esistenza di una pluralità di soggetti sovrani che, pur rimanendo potenzialmente in conflitto tra loro, si riconoscono reciprocamente come entità giuridicamente legittime. Anche in questo caso il conflitto non scompare; viene piuttosto inscritto entro una cornice normativa che ne regola l'espressione. Gli Stati restano antagonisti, ma il loro antagonismo si svolge entro un sistema di riconoscimento reciproco.

La disputa accademica può essere letta come l'equivalente epistemico di questa struttura politica. Gli interlocutori della disputa sono soggetti argomentativi autonomi: ciascuno è *persona*, cioè titolare del diritto di sostenere una tesi e di contestare quella altrui. A questo livello è possibile introdurre un ulteriore quadro teorico, offerto dalla teoria dell'agire comunicativo di Jürgen Habermas. Habermas ha mostrato come ogni comunicazione orientata all'intesa presupponga implicitamente il riconoscimento reciproco dei partecipanti come soggetti competenti di parola. La possibilità stessa dell'argomentazione implica una struttura trascendentale di riconoscimento: chi parla deve presupporre che l'altro sia un interlocutore capace di comprendere, criticare e rispondere.

In questo senso, lo spazio della comunicazione argomentativa costituisce una forma fondamentale di istituzionalizzazione del conflitto non violento. Le pretese di validità avanzate dai partecipanti possono entrare in conflitto, ma tale conflitto viene regolato attraverso procedure discorsive. La *disputatio academica* può essere interpretata come una forma storica anticipatrice di questa struttura. Essa istituisce uno spazio nel quale soggetti conoscitivi autonomi si confrontano secondo regole che presuppongono il riconoscimento reciproco dei partecipanti. Spesso nei manuali di istruzioni per disputanti del XVII secolo si parla di "amicizia" tra questi ultimi, evocando del resto un topos aristotelico di cui non si sottolinea mai abbastanza l'importanza; non è moralismo o sentimentalismo, ma esattamente la consapevolezza che il conflitto presuppone un quadro che lo precede e lo rende possibile. Insomma, si potrebbe parlare - *excusez le mot* - di una "Westfalia epistemica".

L'arena sportiva, la dialettica, il "teatro" della politica. Tutte forme di differimento del conflitto che sono sostanzialmente le stesse che furono elaborate dai Greci, da cui non a caso siamo partiti. Non c'è scampo al *polemos* per gli esseri umani, tale è la loro natura, ma la nostra cultura ha elaborato dei rimedi per renderlo tollerabile. *Make sport, not war!*

LA TENTAZIONE DELLA RESA



ROBERTO FESTA

1. **Il mistero della finlandizzazione.** Alla fine degli anni Settanta, mi occupavo di logica induttiva, una branca esoterica della filosofia analitica che veniva studiata da una dozzina di persone in tutto il mondo, metà delle quali erano finlandesi. Toccai, quindi, il cielo con un dito quando, nel 1981, vinsi una borsa di studio per il Dipartimento di Filosofia di Helsinki, dove trascorsi l'inverno lavorando sotto la supervisione del giovane Ilkka Niiniluoto, esponente di spicco della "scuola finnica" di filosofia analitica.

Abitavo ad *Antti Korpin tie*, uno studentato a qualche chilometro da Helsinki, che ospitava studenti e borsisti finlandesi e di molte altre nazioni. La maggior parte di loro provenivano dall'Unione Sovietica e dagli stati comunisti dell'Europa dell'Est. Mi ero forse imbattuto nel primo segno visibile di quella finlandizzazione di cui tanto si parlava in Europa? Con questo termine si evocava il timore che l'Europa facesse la fine della Finlandia, sottomettendosi al controllo sovietico. Speravo che l'intensa vita sociale di *Antti Korpin tie* mi avrebbe aiutato a capire che cos'era la finlandizzazione e, soprattutto, come la vivevano i finlandesi. Tuttavia, le mie speranze vennero frustrate. Infatti, i miei amici finlandesi non parlavano volentieri di questo argomento e si limitavano quasi sempre a dire che la finlandizzazione non era nient'altro che il rapporto di buon vicinato tra la Finlandia e l'Unione Sovietica. Tuttavia, anche le persone più laconiche a proposito della Russia diventavano molto loquaci quando manifestavano il loro odio per l'America e, in particolare, per il neoeletto presidente Ronald Reagan.

Non ho mai parlato di politica con Ilkka Niiniluoto o con altri filosofi dell'Università di Helsinki. Tuttavia, mi resi presto conto che al Dipartimento di Filosofia non spirava un'aria favorevole agli USA. In particolare, fui molto colpito da Esa Saarinen, un filosofo non ancora trentenne che, qualche anno prima, era stato ammesso nella prestigiosa *Academy of Finland*. Saarinen usciva da tutti gli stereotipi dell'*homo finnicus*. Alla fine del 1981 vidi un monologo teatrale da lui interpretato, con la regia del ventitreenne Aki Kaurismäki, che aveva appena diretto il suo primo film. Saarinen si agitava sul palco nella sua abituale tenuta, con stivali texani e camicia a fiori aperta sul petto villosa, declamando e sghignazzando. Grazie a un'amica che mi traduceva in inglese le frasi salienti, compresi che il monologo era una lunga invettiva contro l'America, la sua politica e il suo stile di vita.

Poiché i finlandesi sembravano amare i russi e odiare gli americani, mi venne da pensare che soffrissero di una variante politica della sindrome di Stoccolma. Alla fine degli anni Settanta, si cominciò a parlare di questa sindrome con riferimento a un evento accaduto nell'agosto 1973, quando un certo Jan-Erik Olsson tentò di rapinare la Kreditbanken, nel centro di Stoccolma. Durante la rapina, Olsson prese in ostaggio quattro impiegati della banca e chiese la liberazione del suo ex compagno di cella. Nei sei giorni del sequestro, gli ostaggi svilupparono un legame affettivo con i loro sequestratori e giunsero a odiare la polizia. Il termine "sindrome di Stoccolma" sarebbe stato poi usato per indicare i sentimenti positivi che la vittima di un'aggressione prova nei confronti del proprio aggressore. Ipotizzo che la sindrome di Stoccolma possa colpire non solo gli individui, ma anche le nazioni. Qualcosa del genere è probabilmente accaduto nella Finlandia del secondo dopoguerra che, dopo essere stata aggredita e sottomessa dai russi, finì per amarli e per odiare i loro avversari americani.

A quanto pare non sono l'unico filosofo europeo che ha tentato di comprendere, senza riuscirci, cosa pensavano i finlandesi della finlandizzazione. Infatti, il filosofo conservatore inglese Roger Scruton fece un'esperienza piuttosto simile alla mia nel corso del suo viaggio del 1987 a Helsinki, di cui parla in un capitolo "*Gentle Regrets*" (2006).

"Negli ultimi giorni dell'Unione Sovietica, [...] noi in Europa eravamo ipnotizzati dal potere sovietico. [...] La sfera di influenza americana si scontrava con una sfera di controllo sovietica. Solo in un paese l'Unione Sovietica aveva cercato di imporsi esercitando qualcosa di meno del controllo, e quello era la Finlandia. I finlandesi erano gli eroi non celebrati della guerra contro il comunismo; perché erano gli unici tra i popoli d'Europa ad aver combattuto questa guerra ed essere rimasti imbattuti. Avevano perso gran parte della Carelia a causa degli eserciti di Stalin, ma avevano [...] costretto i comunisti ad accettare qualcosa di meno della conquista. Quel qualcosa si chiamava "finlandizzazione", ed era un mistero per me.

Cosa avevano concordato esattamente i finlandesi e come veniva applicato l'accordo? Venivano emanati decreti dall'ambasciata sovietica, venivano organizzati processi farsa contro i dissidenti antisovietici, esisteva la censura sovietica sulla stampa popolare? O c'era qualcos'altro, qualcosa di più sottile e insidioso? [...] Nessuno sembrava in grado di dirci cosa fosse veramente la finlandizzazione.

Quando nel 1987 ricevetti un invito a visitare l'Università di Helsinki, accolsi con favore l'opportunità di completare la mia mappa psichica dell'Europa moderna. Non imparai nulla sulla finlandizzazione, tranne che anche i finlandesi non avevano imparato nulla al riguardo. [...]

[Mentre conversiamo in un bar,] ci raggiunge Ilkka Niiniluoto, un filosofo accademico, dal viso giovane, morbido e carnoso, occhi spalancati e inquieti e una barba lanuginosa che si tira con dita imbarazzate. Deve avere circa 40 anni, visto che parla di un figlio adolescente; ma i suoi riccioli castani e gli occhi severi gli danno l'aspetto di un novizio alla scuola della vita, che si stupisce e si sgomenta a ogni passo. [...] Chiedo della finlandizzazione e i miei ospiti parlano con aria cupa di "accordi", "condizioni", "circostanze", ma sembrano incapaci di spiegare ulteriormente. È come se ne parlassero per la prima volta, come un lutto rimosso dalla mente. [...]

Dopo mezzanotte torno a casa a piedi [...]. Folle di giovani ubriachi e silenziosi [...] si aggirano, appoggiati l'uno all'altro, come un gregge di pecore in un paesaggio invernale. Nessuna risata, nessun sorriso, nessuna parola: solo una malinconia che non va in nessuna direzione, un'assoluta mancanza di volontà, alimentata da alcol, sesso e droghe. Forse è questo che si intende per finlandizzazione.”

Gli "accordi" cui alludevano “con aria cupa” gli ospiti di Scruton furono stabiliti alla fine della cosiddetta “guerra di continuazione” che oppose la Finlandia e l'Unione Sovietica tra il giugno 1941 e il settembre 1944. La sanguinosa battaglia di Ilomantsi, combattuta tra il luglio e l'agosto 1944, si concluse con una decisiva vittoria dei finlandesi, che respinsero il tentativo sovietico di conquistare l'intera Finlandia. Firmando l'armistizio di Mosca, nel settembre 1944, la Finlandia riuscì a preservare l'indipendenza e il sistema politico democratico. D'altra parte, dovette fare svariate concessioni, sia nella politica estera sia in quella interna. Gli aspetti più umilianti di queste concessioni riguardavano la politica interna. Tra il 1944 e il 1946, la sezione sovietica della commissione di controllo alleata chiese che le biblioteche pubbliche finlandesi rimuovessero dalla circolazione più di 1.700 libri considerati antisovietici, e alle librerie furono forniti cataloghi di libri proibiti. Anche se il possesso o l'uso di libri antisovietici non erano vietati, la loro ristampa era proibita. Inoltre, l'Ente finlandese per la classificazione dei film vietò i film che considerava antisovietici. Il “lutto rimosso dalla mente”, di cui gli ospiti di Scruton non riuscivano a parlare, aveva probabilmente a che fare con questi divieti. Nell'aprile del 1948, la Finlandia firmò, alla presenza del capo supremo sovietico, Josef Stalin, un “Accordo di amicizia” con l'Unione Sovietica che la obbligava a una politica di neutralità.

Possiamo farci un'idea delle umiliazioni patite dai finlandesi, stretti nell'abbraccio peloso dell'amicizia sovietica, leggendo la testimonianza rilasciata alla webzine *La rondine* dalla giornalista finlandese Liisa Liimatainen.

“La finlandizzazione nella politica interna c'era davvero. Ho avuto l'occasione di vederla con i miei occhi. Ero una militante della sinistra del Partito Socialdemocratico (SDP) [...].

L'ambasciata sovietica era frequentata da tutti i partiti. [...] Praticamente tutti i partiti, ma in particolare il Partito comunista finlandese e [...] il Partito del Centro (ex-partito agrario) avevano rapporti molto intensi con l'ambasciata. L'SDP un po' di meno perché la sua ala destra veniva vista con sospetto. [...] La Finlandia era davvero finlandizzata. Nel senso che una buona parte della società aveva veramente perso la ragione e non si rendeva più conto fino a che punto eravamo finiti a fraternizzare con i sovietici. E una parte di questo comportamento era strumentale per avere dei vantaggi anche nella politica interna. In questo modo l'ambasciata sovietica aveva un ruolo molto grande nella politica interna finlandese. [...] In quella situazione noi finlandesi abbiamo saputo fare una politica sottile che ci ha salvato. Ma contemporaneamente abbiamo lasciato che i sovietici si infiltrassero nella politica interna. [...] Questo per me era la finlandizzazione: una politica possibile in una situazione veramente difficile che ha funzionato, ma non priva di danni. I finlandesi hanno imparato ad autocensurarsi, a sorridere ai sovietici, hanno accettato molte cose, ma hanno salvaguardato l'essenziale: l'indipendenza. [...] Una parte importante della sinistra si innamorò di Brezhnev e nacque in Finlandia il fenomeno dei "taistolaisuus", i comunisti che giuravano nel nome di Brezhnev.

2. Guerra o vergogna? Winston Churchill contro la tendenza alla resa. Alla fine di un lungo conflitto, la Finlandia si arrese alla soverchiante potenza sovietica, ma la sua resa fu tutt'altro che incondizionata. I Finlandesi sperimentarono l'umiliazione della sconfitta in guerra, ma non la vergogna di arrendersi per evitare la guerra. Il loro coraggio nel resistere alle pretese dei tiranni non è molto diffuso nelle democrazie occidentali, spesso inclini ad arrendersi senza combattere.

Il leader conservatore inglese Winston Churchill fu uno dei pochi a contrastare la tendenza ad arrendersi ai tiranni. L'11 settembre 1938, quando era un semplice parlamentare, così scrisse al suo collega Walter Guinness.

“A causa della negligenza delle nostre difese [...], sembriamo essere molto vicini alla triste scelta tra guerra e vergogna. La mia sensazione è che sceglieremo la vergogna, e poi ci verrà lanciata la guerra un po' più tardi, a condizioni ancora più avverse di quelle attuali.”

Churchill si riferiva qui al primo ministro inglese Neville Chamberlain, che sembrava propenso a cedere alla richiesta, avanzata da Hitler, di anettere la regione cecoslovacca dei Sudeti. Le preoccupazioni di Churchill erano ben fondate poiché, il 30 settembre 1938, Chamberlain e il primo ministro francese Édouard Daladier firmarono gli accordi di Monaco, che davano piena soddisfazione al tiranno tedesco. Churchill non si lasciò contagiare dall'entusiasmo imbecille delle folle inglesi e francesi che plaudivano alla pace, immaginando che sarebbe stata duratura. Nel dibattito sugli accordi di Monaco, alla Camera dei Comuni, condannò la svendita della Cecoslovacchia a Hitler con un discorso che sarebbe diventato celebre.

“È tutto finito. Muta, triste, abbandonata, smembrata, la Cecoslovacchia svanisce nell'oscurità. [...] Questa è una sconfitta totale e assoluta. In un periodo che si può misurare in anni, ma anche solo in mesi, la Cecoslovacchia sarà inghiottita dal regime nazista [...] Ci troviamo di fronte ad un disastro di prima grandezza [...] Non mi lamento del nostro popolo leale e coraggioso [...] ma esso deve sapere che abbiamo subito una sconfitta senza guerra, le cui conseguenze ci accompagneranno a lungo [...] Non pensate che sia finita; questo è solo l'inizio della resa dei conti.”

La profezia di Churchill non tardò ad avverarsi. Infatti, nel marzo 1939, a pochi mesi dagli accordi di Monaco, Hitler invase la Boemia e Moravia, completando così l'occupazione tedesca della Cecoslovacchia. La politica dell'accondiscendenza ai tiranni, da allora tristemente nota come *appeasement*, non aveva funzionato. La decisione di accettare una “sconfitta senza guerra” avrebbe portato vergogna e disonore, e poi anche la guerra.

3. L'Occidente deve resistere alla tentazione di arrendersi ai tiranni. A quasi un secolo di distanza dal tragico fallimento dell'*appeasement* di Monaco, la classe politica occidentale resta abbarbicata all'idea che la pace vada preservata a ogni costo. La stella polare che orienta la politica estera delle democrazie liberali è il dialogo con i tiranni, da perseguire anche con le più umilianti concessioni. Pur di evitare la guerra, si percorre la via del disonore, che di solito conduce a una disonorevole sconfitta in guerra.

Il più recente esempio dell'arrendevolezza dell'Occidente riguarda le sue relazioni con la Russia di Vladimir Putin. Dopo un quarto di secolo di permanenza al potere, Putin vanta ancora molti ammiratori nelle élite occidentali, che non sembrano aver compreso la natura del regime di Putin, la sua ideologia e i suoi obiettivi. I corifei di Putin includono un consistente numero di intellettuali. Fra questi, uno dei più eminenti è John Mearsheimer, teorico statunitense delle relazioni internazionali, autore del celebrato volume *La tragedia delle grandi potenze* (2001). Sulla sua pagina web, Mearsheimer si definisce così:

“Sono un realista, il che significa che credo che le grandi potenze dominino il sistema internazionale e siano costantemente impegnate in una competizione per la sicurezza, che a volte porta alla guerra.”

Da questa presunta legge storica, Mearsheimer ritiene di poter dedurre indicazioni operative di grande portata. In particolare, ha recentemente affermato che l'invasione dell'Ucraina da parte di Putin è stata motivata da legittime preoccupazioni di sicurezza, determinate dall'allargamento della NATO e della UE verso oriente. Inoltre, ha suggerito che l'Occidente non dovrebbe disturbare i progetti egemonici di Putin sugli stati che facevano parte dell'Unione Sovietica.

Criticando le posizioni di Mearsheimer, Steven Pinker (intervista a *Quillette*, 2023) osserva che i cosiddetti realisti politici sono molto riluttanti a riconoscere che le idee possono avere un potere causale nel determinare i comportamenti di uno Stato.

“Sembra quasi mistico: come può qualcosa di così etereo come un'idea indurre i carri armati ad attraversare un confine nazionale? [...] Ma la gente dovrebbe superare questo scrupolo. Le idee sono forze causali nella storia. [...] Come hanno dimostrato molti politologi, le guerre non vengono combattute solo per terra e minerali, ma anche per onore e prestigio, mandati divini, visioni utopiche, destino storico, vendetta per ingiustizie e umiliazioni, e altre fantasie e ossessioni.”

L'efficacia causale delle idee risulta molto evidente nel caso dell'invasione russa dell'Ucraina. Infatti, come Putin ha detto e scritto molte volte nel corso degli anni, e ribadito nell'estate precedente l'invasione dell'Ucraina, la sua motivazione principale era quella di realizzare l'unità storica dei popoli ucraino e russo.

I suggerimenti dei “realisti politici” alla Mearsheimer sono tenuti in grande considerazione dalle élite occidentali, che non vedevano l'ora di esibire una giustificazione “scientifica” per la loro arrendevolezza ai tiranni. A me paiono di gran lunga più saggi i suggerimenti della studiosa statunitense, naturalizzata polacca, Anne Applebaum. Fin dal 2015, Applebaum spiegava perché la peculiare natura del regime Putin non consente di integrare la Russia nell'Occidente.

“Sono da tempo una sostenitrice dell'integrazione dell'Europa orientale con l'Occidente, e inizialmente credevo che l'integrazione, che funziona così brillantemente in Polonia, dove vivo, potesse funzionare anche per la Russia. Purtroppo, dopo una lunga esperienza, ho concluso che per il momento non è possibile, perché l'attuale regime russo, così com'è, non può essere integrato. La Russia di Putin non è solo un'altra autocrazia o una tradizionale dittatura russa. Gli attuali leader russi non sono semplicemente i governanti politici della loro nazione. Sono letteralmente i proprietari del paese: controllano tutte le sue principali aziende, tutti i suoi media e tutte le sue ricchezze naturali. Durante gli anni '90 hanno preso il controllo dello Stato russo, in combutta con la criminalità organizzata, ricorrendo a furti, corruzione e riciclaggio di denaro.” (Intervento a *The Munk Debates*, pubblicato in Ruyard Griffiths (a cura di), *Should The West Engage Putin's Russia?*)

SULLA GUERRA: UNO SGUARDO STORICO



MARCELLO FLORES

Attualmente sono in corso circa una cinquantina di conflitti. Il Global Peace Index ne conta 56, che coinvolgono una novantina di paesi. Secondo l'Atlante delle guerre i conflitti sarebbero invece 32, con però la presenza di 22 aree di crisi con livelli alti di violenza. Accanto alle guerre recenti o che vengono raccontate da anni (Iran, Gaza, Ucraina) vi sono situazioni per lo più dimenticate o rimosse come il Myanmar (150 mila morti in quattro anni), il Sudan (90 mila morti in due anni), ma anche i conflitti ad «alta intensità» in Siria, Messico, Nigeria e Pakistan.

Anche se le diverse agenzie e organizzazioni che si occupano di monitorare ed elencare i conflitti in corso non sono unanimi nelle loro valutazioni e conclusioni, è certamente comune la rappresentazione di un momento storico in cui i conflitti sono numerosi e diffusi,

in cui il numero dei morti è notevolmente elevato (circa 250 mila nel corso del 2025), quello degli sfollati ha raggiunto cifre impressionanti (oltre 120 milioni) e quello degli attacchi contro i civili ha superato abbondantemente i cinquantamila.

Proviamo a fare un rapido confronto con l'inizio del secolo. Nel 2000 si erano verificati 25 conflitti armati di grande portata in 23 regioni del mondo. Sia il numero dei conflitti armati di grande portata che quello delle zone di conflitto nel 2000 erano stati inferiori rispetto al 1999, quando si erano registrati 27 conflitti armati di grande portata in 25 zone. L'Africa e l'Asia avevano continuato a essere le regioni con il maggior numero di conflitti. A livello mondiale, si era registrato un numero pressoché uguale di scontri per il controllo del governo e di scontri per il controllo del territorio.

Nel periodo di 11 anni successivo alla fine della guerra fredda, dal 1990 al 2000, si erano verificati 56 diversi conflitti armati di grande entità in 44 diverse località. Il numero di conflitti nel 2000 è stato inferiore alla media di oltre 27 all'anno registrata dalla fine della guerra fredda. Il numero più elevato di conflitti nel periodo 1990-2000 è stato registrato nel periodo 1990-93, quando il numero annuale di conflitti armati di grande portata variava tra 30 e 33. Il numero più basso di conflitti è stato registrato nel 1996 e nel 1997, quando se ne sono verificati rispettivamente 23 e 19. Tutti tranne tre dei principali conflitti armati registrati nel periodo 1990-2000 erano conflitti civili; vale a dire, la questione riguardava il controllo sul governo o sul territorio di uno Stato. Altri Stati avevano fornito truppe regolari a una parte o all'altra in 14 dei conflitti interni. Gli unici grandi conflitti armati interstatali nel 2000 sono stati quelli tra l'Eritrea e l'Etiopia e tra l'India e il Pakistan nel Kashmir. Tutti gli altri conflitti del 2000 erano intra-statali (interni).

Il periodo che va dal 1991 al 2006, benché abbia conosciuto guerre importanti (Kuwait, Kosovo, Afghanistan, Iraq), ha visto diminuire il numero dei conflitti armati e aumentare il numero di paci stabili. E, al tempo stesso, diminuire di tre volte il numero dei veti esercitati nel Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite e aumentare di conseguenza di sette volte le missioni di peacekeeping dei caschi blu dell'ONU. Perché, proprio nel momento in cui i conflitti si sono trasformati, diventando prevalentemente guerre civili dove gli stati nazionali sono sempre più deboli e si moltiplicano le bande armate «private», è sembrato possibile ricostruire una maggiore solidarietà internazionale e fiducia nelle istituzioni sovranazionali? La risposta più semplice, eppure certamente significativa, è che era appena terminata la guerra fredda, un'epoca di 45 anni contrassegnata dallo strapotere - condiviso e antagonista - delle due principali potenze vincitrici della Seconda guerra mondiale; e che la fiducia verso le istituzioni sovranazionali che quelle due potenze avevano contribuito a costruire (non solo l'ONU, ma gli accordi economici, commerciali, culturali, giuridici, umanitari che ne erano seguiti) era sembrata rafforzarsi.

Senza addentrarsi in una interpretazione storica che meriterebbe maggiore spazio e complessità, si può ricordare come il cambiamento di clima avvenuto all'inizio di questo secolo, quando il numero dei conflitti era il più basso degli ultimi decenni, sia stato impresso dai leader delle due potenze che avevano dominato l'epoca della guerra fredda, la Russia (non più Urss) e gli Stati Uniti. Il nuovo secolo, infatti, vede due conflitti che pongono di fatto

fine a quel periodo eccezionale di maggiore solidarietà internazionale, missioni di pace, minor uso del veto in Consiglio di Sicurezza che aveva fatto seguito alla fine della guerra fredda. Da una parte la seconda guerra in Cecenia scatenata da Putin, sulla base degli attacchi terroristi ad alcuni palazzi di Mosca (organizzati, secondo un'interpretazione non definitiva ma fondata su numerosi elementi, dagli stessi servizi segreti russi per scatenare il nazionalismo russo contro i «selvaggi» ceceni), e che rappresenterà il trampolino di lancio per il suo crescente potere personale e per la deriva efficacemente autoritaria presa dal suo governo; dall'altra l'intervento militare in Iraq, giustificato dagli USA e dalla GB sulla base di un'inesistente minaccia di uso di armi di distruzione di massa, per giocare la carta della «esportazione di democrazia» con lo scopo – rapidamente fallito – di controllare una delle zone più importanti e irrequiete degli equilibri internazionali. Alla base di entrambi questi interventi vi era il rinnovato svilimento, dopo circa quindici anni di nuova considerazione, delle Nazioni Unite e del sistema di equilibrio e diritto internazionale, in nome di una volontà di rivincita e di vendetta sul ruolo minore cui era stata costretta la Russia (da parte di Putin), e di una arroganza da unico potere egemone che gli Stati Uniti di George Bush jr., modificando la linea impressa da Clinton ma anche da suo padre George H. W. Bush, decisero di attuare in seguito allo shock dell'11 settembre (la cui risposta, in Afghanistan, era stata comunque legittimata dalla comunità internazionale).

Nei conflitti cui stiamo assistendo in questi ultimi anni vediamo la preminenza, numericamente, di ribellioni a carattere terroristico (Iraq, Nigeria, Bangladesh, Mali, Burkina Faso, ecc), poi di guerre civili (Etiopia, Myanmar, Sudan, Yemen, ecc) e infine di poche guerre tra stati (invasione russa in Ucraina, guerra Israele-Palestina, conflitto di frontiera Afghanistan-Pakistan) e alcune guerre «di droga» nell'America latina (Messico, Ecuador). Eppure sono le guerre tra stati, cui si è aggiunta per ultima quella di Israele e Stati Uniti contro l'Iran, a segnalare ben più dei numerosi conflitti civili di varia natura la crisi, apparentemente consolidata e forse irreversibile, di quell'ordinamento internazionale costruito ottanta anni fa, sui pilastri delle Nazioni Unite e del nuovo diritto internazionale (le cui basi erano state la «giustizia di Norimberga», la Convenzione sul genocidio, la Dichiarazione universale dei diritti umani, le Convenzioni di Ginevra del 1949, e la nascita di organismi multilaterali e sovranazionali sulla salute, il lavoro, la cultura, il commercio).

Finora gli anni '20 di questo secolo hanno registrato un numero maggiore di conflitti armati rispetto ai tre decenni precedenti, con un aumento delle vittime di guerra e un incremento degli sfollati e dei profughi a livelli ormai insostenibili. Il confronto tra le grandi potenze è tornato a livelli di intensità che non si registravano dalla fine della guerra fredda nel 1989-91, compresa la formulazione di minacce nucleari che sembrano rinviare al clima presente nella seconda metà degli anni '50 e nei primi anni '60. È proprio la preoccupante situazione dell'ordine mondiale ad accentuare la pericolosità della sfida nucleare odierna. In passato l'ordine mondiale era stato definito sostanzialmente come il modo in cui le relazioni internazionali venivano organizzate attraverso istituzioni, trattati, leggi e norme «riconosciute» perfino nel momento in cui venivano violate sulla base di giustificazioni poco convincenti o addirittura capziose. Queste relazioni riguardavano principalmente le questioni di pace e

sicurezza, le questioni economiche, i temi relativi all'ambiente e alle sfide ecologiche, i diritti umani, la salute, il patrimonio culturale e altro ancora.

In genere questi aspetti dell'ordine internazionale erano più o meno universalmente riconosciuti, anche se non completamente e non da tutti. Spesso

gli Stati hanno approvato o si sono impegnati a rispettare trattati e leggi rifiutandosi però di concretizzare quell'impegno nei propri ordinamenti giuridici o nella propria prassi politica. Se si esamina l'operato delle istituzioni globali alla luce dei requisiti di stabilità internazionale e sicurezza umana, è abbastanza chiaro che esse, attualmente, non solo non sono in grado di realizzare il disarmo, gestire i conflitti o affrontare la crisi ecologica, ma si sono mossi con modalità che hanno aggravato la possibilità di migliorare o risolvere queste crisi. Né l'ONU e le sue varie agenzie, né le organizzazioni regionali, né le istituzioni finanziarie internazionali, né le grandi potenze e le loro alleanze sempre più instabili e in crisi stanno affrontando adeguatamente queste sfide epocali.

A modificare pesantemente la situazione internazionale negli ultimi anni – ma anche la percezione degli strumenti che possono essere utilizzati per salvaguardare la pace e l'equilibrio tra gli stati – sono stati ancora una volta i presidenti della Federazione Russa e degli Stati Uniti. Nel primo caso è stato il medesimo di inizio secolo, Vladimir Putin, che compiendo l'atto di aggressione all'Ucraina il 24 febbraio 2022 ha allargato l'azione già compiuta nel 2014 di occupazione illegittima della Crimea e di appoggio militare ai separatisti del Donbass. In questo caso l'aggressione a un paese vicino senza alcuna giustificazione (se non la risibile accusa di stare compiendo un «genocidio» nel Donbass ai danni della popolazione russofona, immediatamente smentita e rigettata dalla Corte Internazionale di Giustizia), paese confinante con cui vi erano stati ripetuti accordi di rispetto reciproco delle frontiere e dell'integrità territoriale (e con cui si era agito insieme nella costruzione della Comunità di Stati Indipendenti che aveva portato nel 1991 al crollo dell'Unione Sovietica), ha rappresentato un atto di guerra nel cuore dell'Europa e un rigetto sostanziale, pratico e in linea di principio, di quei principi adottati ottanta anni fa per impedire che il mondo ricadesse nelle spirali di stati con sovranità totale capaci a proprio piacimento di scatenare un conflitto che poteva trasformarsi in nuova guerra mondiale.

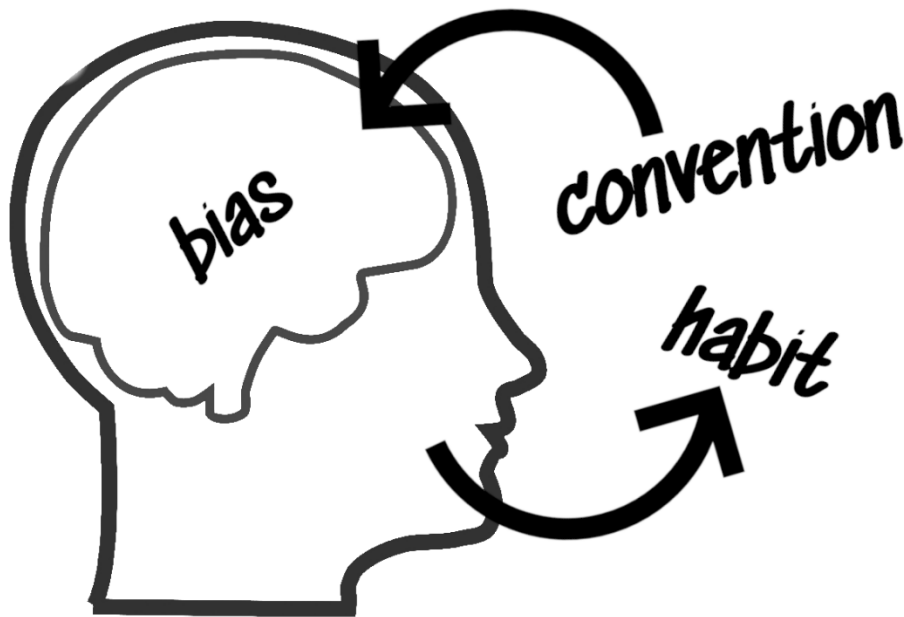
È certamente vero, come viene continuamente ricordato da giornali e televisioni incapaci di porre nella giusta prospettiva storica gli avvenimenti drammatici che stiamo vivendo, che il diritto internazionale – e soprattutto quello relativo alla pace e alla sicurezza – è stato più volte violato, anche se non sempre e non nello stesso modo, cosa che andrebbe ricordato e spiegato per evitare facili e confusi paragoni e parallelismi (l'intervento contro la Serbia nel 1999 dopo i massacri in Kosovo non è lo stesso di quello in Afghanistan nel 2001 ed entrambi non sono uguali a quello in Iraq nel 2003). Ma quelle violazioni venivano giustificate sulla base di necessità impellenti a volte reali e motivate a volte no (difesa di gravi violazioni e di crimini internazionali, necessità di rappresaglia per grave attacco contro la propria popolazione civile, minaccia dell'uso di armi di distruzione di massa), non sul palese disprezzo per quelle leggi, norme e regole internazionali a suo tempo sottoscritte e sempre rivendicate come giuste e necessarie anche quando venivano di fatto violate.

Accanto all'azione volta da Putin, in un crescendo di negazione del diritto internazionale e degli accordi sottoscritti dalla Russia e da lui stesso a livello bilaterale o internazionale, si è aggiunto ultimamente anche il comportamento del presidente statunitense Donald Trump, che ha profondamente modificato l'atteggiamento e il modo di agire che erano stati fatti propri dai suoi predecessori, compreso il sé stesso del periodo 2017-2020. Nella lunga intervista che il presidente USA ha concesso a quattro giornalisti del New York Times l'11 gennaio 2026, alla domanda se esistessero limiti ai suoi poteri globali, Trump ha risposto: «Sì, ce n'è uno. La mia stessa moralità. La mia stessa mente. È l'unica cosa che può fermarmi». «Non ho bisogno del diritto internazionale», ha aggiunto. «Non intendo fare del male alle persone». Quando gli è stato chiesto con insistenza se la sua amministrazione dovesse rispettare il diritto internazionale, Trump ha chiarito che sarebbe stato lui l'arbitro nel decidere quando tali vincoli si applicassero agli Stati Uniti.

Non passa giorno, ormai, da quell'intervista e in occasione di ogni crisi internazionale che ha visto coinvolti gli Stati Uniti – dal Messico alla Groenlandia, da Gaza al Venezuela, e infine adesso all'Iran – che il presidente Trump ha sottolineato con orgoglio la sua totale autonomia e indipendenza dal diritto internazionale e dalle regole che hanno governato per ottant'anni il sistema di equilibrio tra gli stati, anche nelle occasioni in cui alcune di esse venivano violate e messe in discussione.

Quello che sembra caratterizzare tanto l'azione di Putin quanto il comportamento di Trump non è solo il disprezzo per le regole, ma la riaffermazione convinta che è solo la logica della forza e della propria sovranità assoluta a determinare la loro politica internazionale (e anche interna, se pensiamo alla repressione dura e omicida di Putin e all'abuso dei poteri presidenziali sui temi dell'immigrazione e dei dazi da parte di Trump). Ed è questa la rottura vera, profonda e difficilmente rimarginabile almeno nel breve periodo, non solo con il diritto internazionale ma con l'intera storia del dopoguerra a partire dalla creazione delle Nazioni Unite, cui entrambi i capi di stato non sembrano lasciare più alcuno spazio concreto nel governo delle vicende internazionali. Se siamo all'inizio di un'epoca di transizione capace di azzerare gli ultimi ottant'anni di vita internazionale o in un momento di crisi da cui ci si potrà riprendere con l'aiuto degli stessi stati parte della comunità internazionale, dell'opinione pubblica e delle forze democratiche non è uno storico a poterlo prevedere o pronosticare. Anche se la strada che si intraprenderà nei prossimi tre anni sarà senz'altro decisiva per capire se saremo entrati o no in un'altra epoca della storia contemporanea.

LA GUERRA SILENZIOSA



FRANZ GUSTINCICH

Una volta erano i racconti dei padri e dei nonni, poi ci ha pensato un genere cinematografico e, oggi, sono le videocamere dei droni e degli smartphone a raccontarci la guerra. Fermatevi qualche secondo per rispondere a questa domanda: quale immagine è apparsa nella vostra mente leggendo la parola guerra? Quasi sicuramente avete visto qualcosa di correlato ad armi, esplosioni, vittime e distruzioni. Ma se vi dicessi che c'è una guerra, altrettanto distruttiva, che non produce immagini e, proprio per questo, non viene elaborata immediatamente dal nostro cervello, non provoca subitanee emozioni e, proprio per questa ragione è estremamente pericolosa?

Si tratta della guerra ibrida, chiamata anche guerra irregolare, composta, non lineare o asimmetrica. È la guerra che non si combatte sulla linea del fronte. È fatta di sabotaggi, di infiltrazioni politiche, di corruzione, di attacchi informatici, di influenza sulle percezioni cognitive e sulle informazioni che precedono il formarsi di opinioni, ed è su quest'ultima che leggerete da questo punto in poi, con specifico riferimento all'impatto sulla società e sulla capacità di scegliere.

Giulio Cesare scrisse i *Commentarii de bello gallico*, spesso considerato solo cronache di guerra, quando in realtà era uno strumento di propaganda verso i cittadini romani.

La prima fake news registrata, tuttavia, è nel mito di Gilgamesh, dove il dio Ea diffonde l'informazione che pioveranno pani e pesci dal cielo per ottenere manodopera per la costruzione dell'arca di Uta-napišti - il Noé babilonese. Gli uomini, ingannati, aiutano a costruire l'arca credendo a un "miracolo di cibo", ma verranno spazzati via dal cataclisma.

Persino il terrore seminato da **Gengis Khan** nel XIII secolo attraverso la distruzione totale di alcune città, aveva deliberatamente la funzione di indurre altre città alla resa, e viene inserito da molti nella categoria della manipolazione dell'informazione. Poiché non avrebbe avuto la forza di soggiogare altre città con la forza, lo fece con la paura. Gengis Khan è il modello seguito ancora oggi dai russi in Ucraina, con l'annientamento totale di numerose città e con la speranza, vana secondo me, di costringere gli ucraini alla resa per evitare distruzioni maggiori.

Un'altra fake news, questa volta non mitologica, è narrata nel *Chronicon* di **Alberico delle Tre Fontane** nel 1165. Manuele Comneno, imperatore di Bisanzio, ricevette una falsa lettera di tal Prete Gianni che si qualificava imperatore cristiano di un inesistente ed enorme impero in oriente, dotato di un esercito potentissimo, pronto ad aiutare nelle crociate. La lettera venne diffusa per secoli ed ebbe lo scopo di rafforzare il morale dei cristiani facendo credere di combattere al fianco di un potente alleato, pronto ad intervenire in aiuto.

Ma è nel XVI secolo che la propaganda e la disinformazione inizia ad essere codificata, ad opera di **Ivan IV**, primo zar di tutte le Russie, che diffondeva false notizie per proteggere se stesso dalle cospirazioni e farsi sostenere dal popolo. Sorvolo sul più noto **Protocollo dei Savi di Sion**, anch'esso di matrice russa, che ancora oggi fa discutere, e del quale tutti avrete sentito parlare.

In Russia, quindi, la guerra cognitiva è diventata sistema e strategia militare originata dai palazzi dell'imperatore.

Non stupisce, infatti, che la disinformazione strategica sia un'arma importante e che i russi la abbiano coltivata fino a raggiungere alti livelli di efficacia e oggi siano maestri nell'uso delle moderne tecnologie e tecniche di comunicazione.

Le prime strutture ufficiali preposte alla guerra cognitiva erano dipartimenti dei servizi segreti russi: **l'Okhrana** nel periodo imperiale; **l'Agitprop** fino alla seconda guerra mondiale; il **KGB** durante la guerra fredda - che poi diventerà **FSB** - con l'ausilio e il controllo dei media statali; ma nel 2013 avviene una svolta, con l'istituzione dell'**IRA, Internet Research Agency, fondata da Yevgeny Prigozhin** e finanziata dalla Stato attraverso appalti legali per le mense scolastiche di Mosca e relativo storno di fondi.

L'Ira gestiva le *troll farm*, produceva contenuti politici e fuorvianti da diffondere in Europa e negli USA attraverso i media, soprattutto i social, e con tecniche per l'amplificazione di contenuti divisivi e polarizzanti.

Non è un segreto che l'Unione Europea sia sempre stata una spina nel fianco alla vocazione imperiale russa (e per certi aspetti anche a quella statunitense, ma questa è un'altra storia), e i contenuti divisivi erano, e sono, per lo più rivolti a minare la fiducia dei cittadini europei nelle istituzioni comunitarie e nella moneta unica. Nascono così le campagne che ancora oggi mostrano gli effetti nefasti: contro i vaccini, contro l'euro, contro il *green deal* e tanti altri. Eh già, il movimento no vax è stato amplificato proprio da una campagna di disinformazione strategica di matrice russa.

Per spiegare come funzionano questo tipo di operazioni bisogna premettere che si appoggiano su una rete di media e di *influencer*, molti creati ad hoc ma tanti altri già esistenti che sfruttano l'occasione per trarne vantaggi politici o economici (è il fenomeno del *clickbait*). Nel caso dei vaccini è bastato andare a sollecitare una piccola comunità social già impegnata a contestare questo aspetto della sanità pubblica, riesumando un documento già bollato come falso dai tribunali britannici. Ecco come è andata.

Nel 1998 **Andrew Wakefield**, gastroenterologo britannico, pubblicò sulla rivista *The Lancet* uno studio su 12 bambini in cui ipotizzava un collegamento tra il vaccino trivalente contro morbillo-parotite-rosolia (MMR) e disturbi dello sviluppo, incluso l'autismo. Lo studio ebbe enorme risonanza mediatica e contribuì a diffondere timori sui vaccini.

Negli anni successivi emersero gravi problemi metodologici e conflitti d'interesse. Il giornalista investigativo Brian Deer rivelò che Wakefield aveva ricevuto 435.000 sterline da avvocati che stavano preparando una causa contro i produttori del vaccino MMR per conto di famiglie con bambini autistici. Questo finanziamento non era stato dichiarato nella pubblicazione.

Dopo una indagine, nel 2010 il General Medical Council stabilì che Wakefield aveva agito in modo "disonesto e irresponsabile", effettuando anche procedure invasive su bambini senza adeguata autorizzazione etica. Nello stesso anno *The Lancet* ritirò formalmente l'articolo.

Wakefield fu radiato dall'ordine dei medici britannico e perse la licenza per esercitare nel Regno Unito. Non subì condanne penali, ma la sua carriera accademica terminò.

Ricerche successive su centinaia di migliaia di bambini hanno dimostrato che non esiste alcun legame tra vaccino MMR e autismo, ma indovinate quale ricerca ha registrato il record di citazioni e presenza nell'infosfera, ovviamente tra i non addetti ai lavori?

L'articolo di Wakefield, con gli opportuni commenti anti-vax, venne rilanciato dall'IRA contribuendo alla crescita del movimento no-vax che, come sappiamo, è stato successivamente alimentato dalla pandemia, sempre con l'ausilio dei disinformatori russi.

Il risultato potrebbe sembrare slegato dalla politica, ma l'obiettivo, come dicevo prima, è quello di creare crepe nella fiducia dei cittadini verso le istituzioni, e non è un caso che una porzione importante di no-vax siano detrattori dell'Ucraina quando non sostenitori del putinismo.

I media che rilanciano queste false informazioni sono davvero tanti. Alcune organizzazioni che tentano di contrastare il fenomeno hanno come obiettivo l'individuazione di questi siti e compilano enormi liste con i rapporti e l'indice di affidabilità. Tra i media italiani nelle liste troviamo, tra gli altri, Byoblu e il Primato Nazionale (<https://mediabiasfactcheck.com>), mentre Newsguard (<https://www.newsguardtech.com>), che ha individuato 561 siti portatori di bufale sulla guerra russo-ucraina, ne indica 44 italiani, ma a questi vanno aggiunte le pagine nei social che sono letteralmente migliaia tra Facebook, Youtube, Tiktok, X, eccetera.

Non sono, tuttavia, solo i siti e i social, che per lo più funzionano da amplificatori, grazie ai sofisticati sistemi informatici con i quali creano centinaia di migliaia di finti utenti per ingannare gli algoritmi, che poi decidono la diffusione in base ai like. Secondo Geopop l'intelligenza artificiale è ingannata anch'essa, e il 35% delle informazioni che fornisce sono viziati dalle fake news. Perché più fake news circolano, più l'AI ha materiale falso al quale attingere per fornire le risposte. E l'AI, contribuisce anche attraverso la creazione di immagini sempre più perfette e verosimili, che l'utente non specializzato può cadere facilmente nell'inganno.

Ci sono poi gli imbonitori e gli influencer, che la vulgata vorrebbe pagati dal Cremlino, quando in realtà sono mossi da altri vantaggi quali la notorietà che porta guadagni attraverso la pubblicazione di libri, i contratti per apparire in tv, i monologhi teatrali, le conferenze. In sostanza agiscono perché c'è una parte del pubblico che non si rende conto di essere stata manipolata attraverso le tecniche della disinformazione e costituisce una base importante per la loro realizzazione professionale e forse narcisistica. Quanti ne conoscete che hanno acquisito un valore insperato (e immeritato), o rivitalizzato carriere in declino, grazie ai media?

Nel 2014 vengono fatte circolare alcune false notizie che sono ancora oggi alla base del castello di disinformazione strategica del Cremlino che, sebbene smentite da fatti, documenti, testimonianze e atti ufficiali, documentari ed ogni tipo di evidenze, resistono a qualsiasi attacco e giustificano l'aggressione russa all'Ucraina. Consentitemi l'autocitazione: **Fatti Travagliati** è il mio libro sulla disinformazione dove cito anche fake news e fonti certe per la demistificazione. Una vasta parte della popolazione crede, nonostante tutte le smentite e le evidenze, che ci sia la NATO dietro la guerra russo-ucraina; che ci sia stato un golpe a Kiyv nel 2014; che in Ucraina ci siano i nazisti al governo, e tante altre bube. Ma sul fronte americano è anche peggio. L'elezione di Trump è stata il perfetto esempio di disinformazione, spinta più da credenze e alchimie semantiche alla Wanna Marchi, che sostanza politica. Non è un caso se autorevoli commentatori della politica statunitense, come Michael Kruse di **Politico Magazine**, descrivono la retorica di Trump come messianica[®]. In tutto questo ritroviamo un poco della previsione di Aldous Huxley che nei suoi romanzi distopici, come "Il mondo nuovo", preconizza una società dove i media sostituiscono la violenza e, nelle società democratiche vengono usati per vendere, mentre nelle dittature

servono per standardizzare le emozioni, generando amore per la schiavitù. Orwell aveva attinto all'URSS per descrivere il mondo chiuso e la propaganda, ma sempre sotto il controllo della violenza, Huxley, al contrario, è molto più attuale ed è facile trovare nella lettura riferimenti all'uso che facciamo dei media oggi, dell'*entertainment*, dell'*infotainment* e della propaganda.

È importante, ora, soffermarsi sull'aspetto sociale e psicologico, per comprendere come tutto ciò sia possibile. Le vittime della disinformazione non sono solo analfabeti funzionali, che tuttavia sono il bersaglio privilegiato: ci sono persone intelligenti e colte, accademici e politici, giornalisti. Insomma, può accadere a chiunque di noi, e sono certo che, pur con tutta l'attenzione che metto personalmente per evitare di caderne vittima, su argomenti che non conosco bene sciarò caduto anche io. Il meccanismo di cattura è analogo a quello delle sette che esercitano plagio avvalendosi di meccanismi psicologici e delle debolezze intrinseche ad ogni essere umano.

Per molti accade a causa di un *bias* cognitivo di tipo ideologico. Nel caso della strategia russa è la memoria di ciò che era l'URSS, generata anch'essa da una propaganda molto diffusa tra gli anni '50 e '90, è rimasta salda e si è trasmessa anche alle nuove generazioni. Il paradiso dei lavoratori, oggi lo sappiamo tutti, non era poi così paradiso, ma poteva contare su migliaia di gruppi in tutto il mondo, ai quali trasmetteva emozioni di giustizia, ancora oggi accesi. Sebbene l'erede dell'URSS sia oggi una dittatura più stretta di allora, e abbia accentuato la connotazione imperialista, aggiungendo quel tanto di similitudine alla politica del Terzo Reich, molti di coloro che si sentono comunisti identificano, spesso inconsciamente, la Russia di Putin con il comunismo. Ma quello ideologico è solo un aspetto, e nemmeno il più importante, vediamo quindi i meccanismi psicologici che sono alla base della manipolazione.

Nell'informazione è molto più facile mentire che smentire, a partire dal fatto che fa più presa la notizia letta per prima (*anchoring bias*), considerando che il processo di demistificazione e ristabilimento di ciò che è certo contro il falso, è complicato e oneroso in termini di tempi e ricerca. Raccontare una balla è questione di un attimo, smentirla scientificamente e al di là di ogni ragionevole dubbio può richiedere anche ore e si scontra subito con lo *status quo bias*. *Bias* è un termine della psicologia, che indica un errore sistematico nei processi mentali di giudizio e decisione. Il cervello usa euristiche, cioè scorciatoie mentali, per risparmiare energia, producendo però errori. I bias fanno parte della psiche di tutti, e lo status quo bias, che interviene per impedire il cambiamento (anche di idee) ed evitare qualsiasi destabilizzazione, si somma al *confirmation bias*, ovvero alla tendenza a cercare, ricordare e dare peso solo alle informazioni che confermano le nostre idee. A questo punto vengono ignorate, svalutate e denigrate le idee degli altri, anche in presenza di prove certe ed inoppugnabili che dimostrano che le nostre opinioni sono basate su dati falsi.

I bias cognitivi che ci inducono a sbagliare sono tanti. Qui di seguito una lista di quelli principali sfruttati dalla disinformazione strategica

Bias di ancoraggio (***anchoring bias***): Ti fissi sul primo dato che senti e lo usi come base per ogni decisione successiva.

Bias di conferma (***confirmation bias***): Cerchi solo prove che confermano le tue idee, ignorando quelle contrarie.

Bias della disponibilità (***availability heuristic***): Giudichi probabile ciò che ricordi facilmente (ultime notizie, eventi drammatici).

Effetto Dunning-Kruger: I meno competenti sovrastimano le loro capacità; gli esperti le sottostimano.

Bias di gruppo (***ingroup bias***): Sopravvaluti il tuo gruppo (famiglia, squadra, nazione), sminuisci gli altri.

Status quo bias: Preferisci mantenere le cose come stanno, resisti al cambiamento anche se migliorativo.

Bias di autorità: riconosci maggior autorità e autorevolezza a un personaggio noto

È sufficiente comprendere a fondo i bias che fanno parte di ciascuno, per capire quanto sia facile manipolare e plagiare le persone. Per difendersi è necessario uno sforzo psicologico per mettersi in discussione, e non è una cosa facile.

Prendiamo un bias molto importante ed efficace: il bias di autorità. Un personaggio molto presente nello spazio pubblico, e non farò nomi perché ognuno può immaginare quello che conosce meglio, fa percepire un grado di autorevolezza che spesso non va oltre i pixel dello schermo, cristallizzando però le informazioni che diffonde nelle nostre menti. Si usa anche in pubblicità, dove pochi si chiedono perché un calciatore o un attore dovrebbe suggerire un prodotto che probabilmente nemmeno usa.

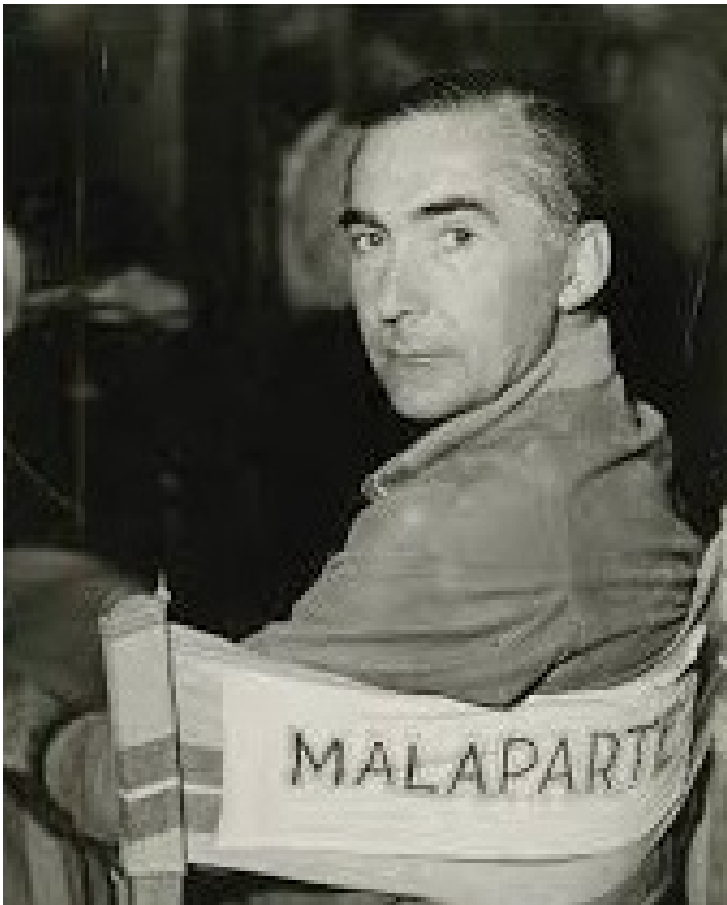
Quando si tratta di un giornalista o di un accademico ciò è particolarmente grave, perché la ripetizione di fake news assume un'autorevolezza ancora maggiore, con tutto ciò che ne consegue. Ci sono molte persone autorevoli in campi non afferenti a quello per il quale vengono chiamati a commentare, che si adeguano mollemente al *mainstream*. Attenzione a questo termine: mainstream viene utilizzato per indicare, appunto, il flusso maggioritario di pensiero che, quasi sempre coincide con la TV. Essendo lo spazio mediatico, la infosfera, dominata da questo tipo di pensatori, non ho dubbi nel definire mainstream il pensiero disinformativo, dovunque venga diffuso.

I social, tuttavia, sono i contenitori più adatti alla diffusione di notizie false o distorte. È in questi spazi di dibattito che si esacerbano gli animi, complice la non-presenza frontale degli interlocutori. Nei social si incontrano sia persone incapaci di argomentare quelle che credono essere le loro opinioni (nel momento in cui non so difendere un'idea è evidente che l'idea è indotta e non maturata attraverso ragionamenti), sia i moltiplicatori artificiali di dette idee, i *bot* e i *troll*. I primi sono utenti inesistenti, i cui profili sono generati da intelligenza artificiale e algoritmi, in grado di rispondere solo fino ad un certo punto e si smascherano con relativa facilità, ad esempio andando a controllare i profili che, generalmente sono recenti, con pochi "amici", zero followers e pochissimi post; i troll sono, invece, persone in carne e ossa con il compito di inserirsi in chat altrui per polemizzare, polarizzando i dibattiti. L'obiettivo, come dicevamo, è sempre il caos e la generazione di insicurezza e insoddisfazione nei confronti della politica e delle istituzioni.

Come difendersi da un siffatto attacco al quale, è bene sottolinearlo, siamo sottoposti almeno fin dal 2013? La risposta è semplice, ma di complessa attuazione: verificando le fonti. Ma, tempo disponibile a parte, per farlo correttamente è necessario un livello minimo di conoscenza e di cultura generale che, in un'era di super-specializzazioni tecniche, è sempre più difficile da trovare. La soluzione definitiva, infatti, sta in un lento processo culturale che si chiama democrazia cognitiva. Per semplificare, si tratta di un processo educativo e di alfabetizzazione critica. Come osserva Pierre Lévy, uno dei primi teorici di questa visione, la vera democrazia sarà cognitiva o non sarà: senza un'infrastruttura condivisa di conoscenza affidabile, anche il voto diventa un rituale svuotato di senso, facile preda di propaganda e potere algoritmico, in sostanza si entra in una dittatura soft, e come scriveva Huxley, in un mondo di schiavi felici ma senza spirito.

Senza un investimento serio nella democrazia cognitiva, le democrazie occidentali rischiano di trasformarsi in spettacolari simulazioni di sé stesse: urne piene, ma menti vuote. E disarmate alla mercé delle autocrazie. In estrema sintesi: investire in istruzione e cultura è la priorità.

GUERRA E COLPO DI STATO NELL'EPOCA CONTEMPORANEA E NELL'ATENE DI TUCIDIDE



GIUSEPPE IERACI

“Io odio questo mio libro. Lo odio con tutto il mio cuore.” Sono le parole che Curzio Malaparte scrive da Parigi nel maggio 1948 per introdurre la prima edizione italiana del suo *Tecnica del colpo di Stato* (p. 9 dell’edizione Adelphi, 2011, dalla quale sono anche tratte le citazioni successive), apparso in origine nel 1931 presso Bernard Grasset, nella collezione “Les écrits” diretta da Jean Guéhenno. Malaparte odia il suo libro per tutto il male che gli avrebbe procurato, la prigione e il confino, ma soprattutto la perdita dell’alone dell’artista e dello scrittore, per finire scambiato per “un essere cinico e crudele, una specie di Machiavelli nei panni di un Cardinal de Retz”. Trattasi invece di un libro bellissimo, che solleva una questione centrale dal punto di vista politico, ovvero se il colpo di Stato sia un fatto

meramente tecnico, riproducibile ovunque se appunto si abbia cura di seguire i passaggi tecnici opportuni, oppure possa essere ridotto ad un epifenomeno, dove i fattori davvero necessitanti sono di altra natura. Questo dilemma teorico viene esplicitato in modo molto gustoso nel primo capitolo del libro, quando Malaparte riferisce di un episodio a cui assistette a Varsavia nell'estate del 1920 durante una riunione del Corpo Diplomatico nella sede della Nunziatura Apostolica, dove si discuteva della situazione corrente in Polonia (cfr. nell'edizione sopra citata le pp. 44-45). Sappiamo infatti che la Polonia è in quel periodo governata dal Maresciallo Pilsudski e per quanto il suo "Colpo di Maggio 1926" sia ancora da venire, certo la sua condotta è dura e ferma, forse anche non propriamente tollerante nei confronti dei suoi oppositori, che vengono sistematicamente imprigionati. Si discuteva sulle rivoluzioni e Sir Horace Rumbold, ministro inglese, ha uno scambio con Monsignor Ratti (il futuro Papa Pio XI) che - nelle parole di Malaparte - "difendeva senza accorgersi le opinioni di Trotzki" e cioè che la rivoluzione è possibile tanto in un paese civile e organizzato come l'Inghilterra che in un paese "abbandonato all'anarchia, com'era la Polonia in quel momento". Possiamo immaginarci il volto improvvisamente avvampato di Sir Rumbold - anche se Malaparte non lo descrive così - quando, evidentemente risentito per l'offesa arrecata al suo paese, esclama: "Oh, never!".

Per molto tempo ho pensato che l'incredulità e lo sdegno del ministro inglese fossero giustificati, tuttora penso che in buona sostanza lo siano e a spiegarne le ragioni teoriche altrove mi sono dedicato, tuttavia alcune recenti letture e riflessioni m'inducono ad allargare il raggio delle mie considerazioni e ritenere che nello schema rassicurante di Sir Rumbold, e molto più modestamente nel mio, possano intervenire fattori perturbanti, che mostrino qualche ragione di validità del "teorema Trotzki-Ratti-Malaparte". Queste riflessioni mi sono state suggerite dall'incontro con la descrizione del colpo di Stato ad Atene nel 411 a.C. che si trova nell'ottavo libro de *La guerra del Peloponneso* di Tucidide. Del resto, lo stesso Malaparte fa sovente riferimenti tratti dalla storia antica e in particolare alla congiura di Catilina del 63 a.C., giungendo a chiamare *catilinari* i partiti di estrema destra e di estrema sinistra, cioè fascisti e comunisti, "che pongono il problema dello Stato sul terreno rivoluzionario", quelli perché "temono il pericolo del disordine" e "sono gli idolatri dello Stato, i partigiani dell'assolutismo statale", questi perché "mirano alla conquista dello Stato per instaurare la dittatura della classe proletaria" (op. cit., p. 36). Dobbiamo innanzitutto presentare quello che ho definito il "teorema Trotzki-Ratti-Malaparte", cioè in cosa consista la riduzione del colpo di Stato ad una tecnica dell'abbattimento del potere costituito e del conseguente *Machtergreifung*. La tecnica del colpo di Stato, secondo Malaparte, comporta che i *catilinari* - per dirla nei suoi termini - eleggano come obiettivi i gangli vitali dello Stato inteso come "macchina tecnica", quindi le stazioni ferroviarie, le centrali elettriche, i centri di raccolta dati e trasmissione delle informazioni, gli ospedali, le fabbriche e le industrie, infine gli apparati amministrativi esecutivi, tralasciando o comunque ponendo in subordine la conquista dei "palazzi del potere" e dei luoghi istituzionali. Tutti abbiamo nella mente l'assalto al Palazzo d'inverno di Pietroburgo nel 1917, anche per le scene del film *Ottobre* di Ejzenštejn, ma si tende a sottacere l'azione preliminare dei bolscevichi che, come

sostenuto da Malaparte, avevano già occupato stazioni ferroviarie e centrali elettriche, uffici amministrativi e altri centri nevralgici del funzionamento quotidiano della macchina statale, insomma “gli organi tecnici della macchina dello Stato e della città” (op. cit., p. 149). L'intento degli autori del colpo di Stato è di far precipitare il paese nel caos, rendendo il governo al potere incapace di risolvere i problemi organizzativi. Non a caso John Reed nei *Ten days that shook the world* (1919), la vivida descrizione della rivoluzione bolscevica, sottolinea la difficoltà principale, e non sorprendente alla luce dell'ipotesi di Malaparte, che i rivoluzionari devono affrontare: l'ostinazione di alcuni funzionari zaristi del tesoro a rilasciare i cordoni della borsa, a rimettere in circolo le risorse materiali e finanziarie per far funzionare la macchina statale. Così come può sembrare spiazzante la tesi di Malaparte (cfr. op. cit., p. 220-226) che lo sciopero generale possa costituire un impedimento formidabile al successo del colpo di Stato e dunque un'arma paradossalmente a disposizione dello Stato borghese. Infatti, con lo sciopero generale i sindacati si pongono inconsapevolmente al fianco dello Stato liberale-borghese, impedendo il funzionamento tecnico della macchina statale e vanificando gli sforzi dei rivoluzionari.

La ragione dello sbigottimento del ministro inglese, per tornare al punto di partenza, e anche delle mie perplessità rispetto alle tesi di Malaparte, sta nella constatazione che non tutti i regimi sono uguali, certamente nel 1920 l'Inghilterra di Giorgio V, transitata per la prospera epoca edoardiana, non può essere paragonata alla caotica Polonia creata come nazione indipendente nel 1918. In Inghilterra la democrazia come “stato parlamentare” (per riprendere l'espressione di David Judge, *The Parliamentary State*, 1993) esisteva da ormai oltre duecento anni ed era decisamente consolidata, mentre tutto era ancora in divenire in Polonia. Detto in termini più asettici, questo confronto molto impressionistico ci porta a sospettare che il processo politico in Inghilterra fosse ormai stabilizzato ad un livello di *istituzionalizzazione* che non aveva riscontro al tempo in altre parti del mondo. Insomma, possiamo supporre che alcuni indicatori dell'istituzionalizzazione del processo politico (ad esempio, la regolarità elettorale e livelli relativamente significativi di ricambio del governo nel tempo, l'assenza di polarizzazione ideologica tra i partiti, un parlamentarismo efficiente, governi stabili e duraturi, livelli di produzione di politiche pubbliche che garantiscano vaste quote della cittadinanza) siano chiaramente associati alla natura eccezionale del colpo di Stato e in ogni caso al suo probabile fallimento. Al contrario, laddove il processo politico è scarsamente istituzionalizzato – come era in Polonia nel 1920, ma in quegli stessi anni in Italia e in Germania -, oppure dove l'accesso al potere politico è bloccato – come nella Russia zarista – o soffre di un eccesso di centralizzazione, i colpi di Stato possono essere più frequenti e di successo. Quella tecnica della quale ci parla Malaparte e che ha anche descritto John Reed può funzionare nei contesti a *bassa istituzionalizzazione politica*, non dove vale il contrario.

Senonché su questo quadro teorico sufficientemente confortante e plausibile irrompe la descrizione che Tucidide dà del colpo di Stato ad Atene nel 411 a.C., e per la verità anche suffragata da Aristotele circa un secolo dopo ne *La costituzione degli Ateniesi*. Infatti, come ha modo di sottolineare proprio Tucidide, ad Atene la democrazia era un regime già

ben consolidato ed istituzionalizzato, esisteva ormai da cento anni, cioè dalle riforme di Solone e Clistene, funzionava bene e in definitiva gli ateniesi erano legati e fedeli alla loro *polis* e alla sua forma di governo. Dunque, perché in queste condizioni favorevoli alla democrazia ha comunque successo la tecnica del colpo di Stato attuata dagli oligarchi nel 411 a.C.? Hanno ragione Malaparte e Monsignor Ratti a pensare che un colpo di Stato sia possibile anche in uno Stato civile e organizzato? Questi interrogativi fanno sospettare che ci potesse essere qualche fattore di “disturbo” nell’Atene del V secolo a.C., che come si può intuire potrebbe essere ricondotto agli effetti destabilizzanti prodotti dalla Guerra del Peloponneso sulle strutture sociali, economiche e politiche di Atene. Ma prima, forse ad uso del lettore, è bene riassumere brevemente i fatti del 411 a.C.

Secondo Tucidide, tutto sortisce dal desiderio di Alcibiade di rientrare in Atene, si trattasse anche di far crollare il regime democratico. Dopo aver vinto il confronto politico contro Nicia e convinto l’Assemblea a votare a favore dell’impresa in Sicilia, Alcibiade era stato travolto dallo scandalo delle Erme (cfr. Tucidide, *Guerra del Peloponneso*, VI, 60-61), costretto dagli eventi all’esilio, riparerà prima a Sparta (414-15 a.C.) e poi lo ritroveremo presso il satrapo persiano Tissaferne in Asia minore (412 a.C.), al tempo in cui la flotta ateniese si trovava di stanza a Samo, rimastale ancora fedele. Alcibiade riesce a ottenere da Tissaferne l’impegno a sostenere militarmente e finanziariamente Atene, in cambio dell’abbattimento del regime democratico e l’instaurazione di una oligarchia, che gli sarebbe valsa la possibilità di rientrare ad Atene (cfr. *ib.*, VIII, 46-49). Questo suo programma politico è sostenuto in Atene da Pisandro e da altri oligarchi (Antifonte, Teramene e Frinico, anche se quest’ultimo ha un atteggiamento piuttosto critico e riluttante che gli costerà la vita). L’Assemblea popolare, così narra Tucidide, inizialmente è sospetta, ma infine “decretò che Pisandro, alla testa di una commissione formata da dieci concittadini, s’imbarcasse per trattare con Tissaferne ed Alcibiade, nei tempi e nei modi che ritenevano più opportuni” (VIII, 54). A seguito degli accordi intervenuti con Tissaferne e Alcibiade, Pisandro e gli oligarchi rientrano ad Atene, facendo scalo in varie città dove abolivano gli statuti democratici (VIII, 65). Giunti ad Atene, convocano l’assemblea popolare e avanzano la mozione di nomina di un “comitato costituente” composto da dieci membri con pieni poteri. Nella proposta di riforma che segue, è prevista la nomina di cinque *poedri* (presidenti) che avrebbero scelto cento cittadini, ciascuno dei quali, “a proprio arbitrio”, se ne associava altri tre, dando dunque vita al governo dei Quattrocento che doveva “insediarsi nell’ufficio del Consiglio e amministrare con pienezza di poteri lo stato, applicando i metodi da loro ritenuti più efficaci”. Sempre questi Quattrocento – sul cui ruolo tanto ha dibattuto la storiografia – avevano “anche l’autorità di convocare i Cinquemila *nel caso paresse opportuno*” (VIII, 67, sottolineatura mia). Dunque, venivano abrogate “tutte le cariche previste dal sistema politico vigente” (*ib.*), il potere passava nelle mani dei Quattrocento oligarchi e l’assemblea – convocata “nel caso paresse opportuno” – era ridotta al numero di Cinquemila, che secondo gli storici dovevano essere i cittadini di rango oplitico e dunque di classe e lignaggio superiore. Fin qui saremmo nei limiti di una “rivoluzione legale”, per citare il titolo di un libro di Marco Tarchi (*La rivoluzione legale. Identità collettive e crollo della democrazia in Italia e*

in *Germania*, 1993), senonché i Quattrocento prendono possesso dell'aula del Consiglio (la *bulè* dove in regime democratico sedevano i consiglieri estratti a sorte), presentandosi e “tenendosi sotto un pugnale ciascuno [...] si avvicinarono ai consiglieri estratti a sorte che si trovavano nell'aula consiliare e suggerirono loro di accettare l'indennità e filarsela” (*Guerra del Peloponneso*, VIII, 69).

Questa la sintesi del resoconto nudo e crudo che Tucidide ci dà del colpo di stato oligarchico del 411 a.C., con un epilogo molto importante sul quale rifletteremo nelle conclusioni. Infatti, i Quattrocento inviano a Samo – dove si è detto era di stanza la flotta ateniese – dieci rappresentanti con il compito di “addomesticare l'esercito e ad illustrare le finalità della rivoluzione oligarchica” (VIII, 72). Senonché, “a Samo serpeggiava un movimento contrario alla costituzione oligarchica”, che già era insorta contro le autorità aristocratiche (VIII, 21) e aveva dato vita ad un “partito popolare”, come lo definisce Tucidide (VIII, 73). Pisandro è abile a spostare questo “partito”, o un suo ristretto circolo di trecento individui, dalla sua parte, ma la maggioranza democratica di Samo “ebbe il sopravvento, eliminò una trentina sui trecento della cospirazione e punì con l'esilio i tre più responsabili del moto” (VIII, 73). Questo episodio è riportato da Tucidide e poi sempre citato dagli storici come la “reazione antioligarchica” di Samo (VIII, 74).

Si pongono due problemi, che non so fino a che punto siano stati affrontati di petto dalla storiografia antica. Perché crolla la democrazia ad Atene, che la praticava a oltre cento anni? Perché è proprio l'esercito, o meglio la marina militare ateniese, ad opporsi al colpo di Stato o rivoluzione oligarchica, quando generalmente i militari sono la forza principale che spalleggia un colpo di Stato? Non ho trovato risposte dirette a questi quesiti in due libri recenti di storici italiani. Luciano Canfora è molto preso da questioni filologiche nel suo libro *Tucidide e il colpo di Stato* (2021), che poco affascinano chi come me sia interessato alla concretezza dei fatti e alla loro interpretazione, e sostiene la visione tucididea che il colpo oligarchico in fondo sarebbe la riproposizione di una “democrazia moderata”, come doveva esser prima della riforma di Clistene e come lascia intendere la restrizione dei diritti politici ai Cinquemila della classe oplitica. La cosa non pare uno scandalo a Tucidide, visto che egli stesso sottolinea la natura mediata della democrazia ateniese: il Consiglio era estratto a sorte ma ormai “i decreti di quegli organismi ricalcavano con fedeltà le scelte politiche espresse dai cospiratori [...] il testo dei discorsi era sottoposto a censura preventiva [...] *Il popolo stava ritirato*” (VIII, 66, sottolineatura mia). Dunque in Atene il popolo non aveva più un ruolo effettivo e la città era di fatto già governata o dominata da una oligarchia, prima ancora che si desse mano alla controriforma costituente sopra descritta. Cinzia Bearzot riecheggia Malaparte nel titolo del suo libro *Come si abbatte una democrazia. Tecniche del colpo di Stato nell'Atene antica* (2013) ed è più analitica nel suo resoconto, indicando tre fattori che avrebbero favorito la svolta oligarchica del 411 a.C., il ruolo delle eterie (sorta di consorzierie partitiche o di frazioni), della propaganda politica diffusa da abili oratori (e sappiamo quanto Tucidide sia prezioso come fonte d'informazione sull'oratoria classica), infine il ricorso da parte dei cospiratori a violenza e intimidazione.

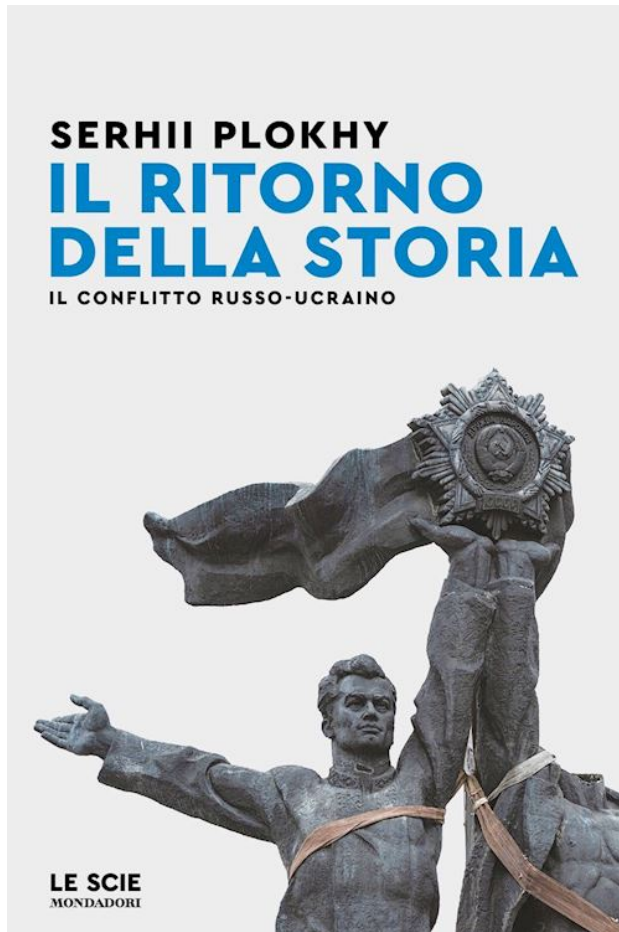
Credo però che un fattore esplicativo cruciale e non abbastanza sottolineato da questi studiosi sia l'impatto politico e socio-demografico della Guerra del Peloponneso - "Oh, never!". Atene è già stata sfiancata dall'epidemia, forse peste, scoppiata nei primi anni del conflitto, inoltre, pur sfruttando la sua potenza militare per estorcere ricchezze ai suoi alleati, è sul baratro economico, come testimonia la sua inclinazione ad accettare le profferte di Tissaferne per bocca di Alcibiade e dei suoi soci oligarchi. La recente spedizione in Sicilia si è rivelata un disastro economico e militare. La potenza militare ateniese è essenzialmente navale e gran parte degli episodi narrati da Tucidide sono operazioni anfibe condotte dalla marina militare e dai corpi oplitici trasportati sulle triremi. Doppiamo brevemente confrontarci con alcuni dati tecnici. (Qui e in seguito, mi affido a Victor D. Hanson, *Una guerra diversa da tutte le altre. Come Atene e Sparta combattevano nel Peloponneso*, 2008). Le triremi sono unità non particolarmente grandi, ma facili da costruire e rimpiazzare, ciascuna misurava trentasei metri ed era larga sei metri. Poteva trasportare circa duecento uomini tra rematori, ufficiali e combattenti. I rematori erano 170, 108 dei quali erano rinchiusi all'interno dello scafo e destinati a morte certa in caso di affondamento. Dunque, solo una trentina di uomini trasportati da una triremi erano destinati al combattimento, per operazioni di sbarco, o più sovente per la lotta sui ponti di comando una volta che le triremi aveva effettuato lo speronamento di una nave nemica. I cittadini-rematori appartenevano alla classe dei teti, la più bassa tra quella della strutturazione socio-economica ateniese, le postazioni più scomode e remote erano quelle dei cinquantaquattro talamiti (da *thalamos*, il punto più basso dello scafo), sopra di loro stavano i cinquantaquattro rematori zigianti del livello superiore (da *zyga*, travi orizzontali della nave), il primo ordine di rematori, quello con le postazioni preferite e spesso meglio pagate, erano occupate dai sessantadue traniti (a dritta e a babordo). Questi ultimi, pur essendo soggetti ai proietti e ai colpi nemici, avevano in battaglia più possibilità di salvarsi se la nave speronata dall'avversario veniva affondata. Gli altri morivano affogati o passati prima a fil di spada: "Se una nave perdeva i suoi difensori, gli opliti nemici potevano agevolmente massacrare i rematori intrappolati sotto coperta mentre tentavano di raggiungere il ponte, seminudi e privi di armi" (V.D. Hanson, op. cit., p. 311). Si può capire perché dunque "alla fine della guerra, dopo la morte di migliaia di cittadini-rematori, vennero arruolati i poveri, gli stranieri, i residenti e gli schiavi, messi tutti assieme in una caotica uguaglianza sconosciuta persino all'assemblea democratica" (ib., p. 305). Su questo punto converge anche Luciano Canfora (*La grande guerra del Peloponneso*, p. 70): "Sulle triremi della 'città tiranna' infatti ateniesi erano soprattutto i combattenti, gli opliti in assetto di combattimento [...] da un certo punto in avanti col proseguire del conflitto e ancor più dopo le perdite immani in Sicilia, rematori non ateniesi o schiavi-rematori entrano in scena".

Vediamole queste "perdite immani". Gli scontri navali, come implicito nella organizzazione degli equipaggi e sopra descritta, potevano mandare a picco l'intera flotta di una città-stato con tutto il suo impressionante capitale umano. Cito i dati stimati che riporta Hanson (op. cit., p. 339): nel 433 a.C. a Sibota sono distrutte 300 navi e 60 mila uomini; a Cinossema (411 a.C.) 162 navi e 33 mila uomini; alle Arginuse (411 a.C.) 263 navi e 55 mila

uomini; a Egospotami (405 a.C.) oltre 30 navi e 60 mila uomini; le due spedizioni in Sicilia costarono ad Atene la perdita di 216 navi e 45 mila uomini. Conclude Hanson: “In teoria queste perdite potevano abbattere un intero stato in poche ore” (ib.). Secondo le stime degli storici e dei demografi, la *polis* ateniese e il territorio circostante dell'Attica dovevano contare nel V secolo a.C. circa duecentocinquantomila abitanti, quattro decimi dei quali (centomila) erano schiavi, i quali vengono sì impiegati sulle triremi nello sforzo bellico, come abbiamo visto, ma non concorrono certamente a rinforzare le schiere oplitiche dei cittadini titolari di diritti politici. “In teoria - scrive Hanson (ib., p. 339) - Atene aveva più di 20 mila teti che potevano mettersi ai remi.” Ma allora, non sembrerebbe implausibile sostenere che la Guerra del Peloponneso, con il suo costo in termini di vite umane stimabile - in base ai calcoli di Hanson sopra riportati - in circa 243 mila perdite, su una popolazione di 250 mila, abbia completamente stravolto il profilo socio-demografico della *polis* ateniese. Ad Atene, le classi più povere del *demos* non ci sono più, quel poco che è rimasto della classe dei teti è imbarcato sulle triremi ed è sì disposto a difendere la democrazia, come mostrerebbe l'episodio della rivolta anti-aristocratica a Samo. Ma se ad Atene il popolo minuto non c'è più, allora può sembrare necessario agli oligarchi ridefinire il profilo costituzionale della città, riportarne il governo saldamente nelle mani dei Cinquemila individui di alto lignaggio e di grande possibilità economica, dunque nel controllo delle classi di coloro che combattevano tra le file oplitiche o erano nominati ufficiali, strateghi o navarca. Di fatto, ad Atene “una parte sostanziale del budget militare dello Stato veniva ricoperta da contributi privati [...] il che spiega perché la flotta poteva costare più di quanto incamerava la città” (ib., p. 337). Ciascuno dei quattrocento cittadini più facoltosi di Atene (e questo forse suggerisce perché la riforma oligarchica del 411 a.C. puntò su questo numero) era precettato come possibile trierarca (comandante di triremi), che “doveva farsi carico delle spese quotidiane della nave - riparazioni, cibo e acqua per l'equipaggio - e di solito fungeva da capitano durante le operazioni di pattugliamento” (ib., p. 322).

“Oh, yes my dear!”, può succedere se il quadro sociale ed economico di uno Stato viene sconvolto da un evento bellico di portata epocale, se intere generazioni d'individui vengono sacrificate sui campi di battaglia e sugli oceani, se nella madre patria questi sono stati rimpiazzati da altre classi o ceti, oppure se le vecchie classi sociali ritornano in auge riappropriandosi degli spazi politici lasciati vuoti da chi è sì è sacrificato nella guerra. Così, paradossalmente, la marina militare ateniese a Samo, fatta di teti, schiavi e apolidi, da “*the scum of the earth*” come Wellington definì la soldataglia inglese nel 1813, resta l'ultimo baluardo contro il colpo di Stato dell'oligarchia cittadina, che approfitta del ribilanciamento delle forze sociali e di classe per tentare di ristabilire vecchi principi e di moderare la spinta democratica.

LE GENERAZIONI EUROPEE POSTBELLICHE E LA GUERRA



JACK DANIEL

Pochi mesi dopo l'invasione dell'Ucraina da parte della Russia, uscì un fortunato libro che ripercorreva la genesi del conflitto; **Il Ritorno della Storia**, ne era il titolo, **Serhii Plokhy** l'autore. "Ora la Storia si è ripresa prepotentemente la scena - scriveva - mostrando il suo volto peggiore e aprendo le sue pagine più spaventose, colme di violenza e distruzione". E proseguiva: "Questa guerra indica chiaramente che l'Europa e il mondo hanno ormai consumato il dividendo della pace frutto del crollo del Muro di Berlino nel 1989, e stanno entrando in una nuova, e ancora indeterminata, epoca".

La Storia, quindi, si è rimessa in moto, e ciò coincide con una guerra il cui valore distruttivo da sempre si misura non solo con la morte di persone e con le rovine materiali, ma anche con lo stravolgimento del precedente ordine. La guerra è la grande distruttrice degli status quo, al suo termine i belligeranti non saranno più quelli di partenza, sia in termini di confini, talvolta, sia, sempre, in termini di condizioni sociali ed economiche: che si perda o si vinca, la guerra cambia gli assetti precedenti, ed apre una nuova pagina di storia.

Quella Ucraina è quindi un ritorno e, per le generazioni europee occidentali postbelliche, è stata una scoperta, dato che la guerra, per lunghi decenni, era sparita dall'ordine del possibile. E questo, focalizzandomi quindi sulle popolazioni europee degli ultimi ottant'anni, per almeno due ragioni: la costruzione, lenta, faticosa ma continua, dell'Unione Europea e l'arma atomica.

L'Europa Unita nasce da una negazione e da una promessa: mai più. Non c'è forse immagine più eloquente del lungo cammino europeo di quella vecchia foto del 1984 che ritrae Kohl e Mitterand che si stringono la mano davanti all'ossario di Douaumont, presso Verdun, luogo che ricorda i caduti della prima guerra mondiale. Era come se, a distanza di secoli, finalmente i figli e i nipoti di Carlo Magno avessero, una volta per tutte, deciso di interrompere quella faida familiare che aveva provocato la gran parte dei conflitti e dei morti europei dell'ultimo millennio. Mai più, mai più guerre tra europei, dopo che questi, per secoli, le avevano combattute e, negli ultimi, esportate in tutto il mondo, coinvolgendo nelle proprie faide paesi e popolazioni che, a malapena, sapevano dove fosse l'Europa e quali fossero le sue capitali. Nacque quindi, il sogno europeo, da una promessa negativa: non faremo più guerre tra noi. E già questo sembrava così enorme, rispetto al passato, che meno ansia procurava il poi: d'accordo, sappiamo cosa non fare, ma poi, cosa facciamo? Molte incertezze dell'Europa quali le conosciamo, tante sue incapacità di decisione forse nascono proprio dal suo fondamento, dal sapere fin troppo bene cosa non avrebbe dovuto essere e da lasciare sullo sfondo il cosa essere.

Ma se quindi le generazioni europee postbelliche sapevano benissimo che una nuova guerra non sarebbe mai stata combattuta dai propri governi l'un contro l'altro, non per questo ignoravano che un ulteriore conflitto mondiale avrebbe avuto l'Europa come campo di battaglia. Ma questo nuovo conflitto, nei timori e nelle angosce di quelle generazioni, non avrebbe assunto i connotati dei precedenti, ma quello profetizzato da Einstein quando disse "Io non so come sarà combattuta la terza guerra mondiale, ma posso dirvi che cosa useranno nella quarta: pietre!". La terza guerra mondiale non sarebbe stata la guerra come conosciuta dai padri e dai nonni, ma un evento apocalittico, in un certo senso più simile al meteorite che, 66 milioni di anni fa, alla fine del Cretaceo, cadde nell'attuale Messico provocando l'estinzione dei dinosauri, che alle battaglie sul Piave. Un evento catastrofico di portata inimmaginabile il cui timore è stato alimentato da una ricca letteratura e filmografia, da *The Day After* sino a *Wargames*. Una tale Armageddon sarebbe stata istantanea: il giorno prima si guardavano le partite di calcio in TV, il giorno dopo non sarebbero restati né giocatori, né spettatori e nemmeno stadi. Alla fine sarebbe rimasta una piccola umanità malata e distrutta,

che avrebbe dovuto convivere con inverni nucleari e un nuovo Medioevo, e anche tutto ciò ha alimentato letterature e filmografie, a partire dai Mad Max.

La paura della guerra, quindi, non è mai scomparsa, nemmeno nelle vecchia Europa tra le generazioni postbelliche, ma era paura del tutto differente da quella nutrita dalle generazioni precedenti. Non si temeva il lungo conflitto, la fame e la carestia, il reclutamento di massa e la possibilità di essere mandati, come novelli Piero di De Andrè, a sparare a divise di altro colore, ma l'estinzione, immediata e, forse, persino inconsapevole.

In definitiva, la guerra era sparita dall'orizzonte quotidiano di intere generazioni europee, in parte perché, grazie all'Europa Unita, non si avevano più timori nei confronti del proprio vicino. E in parte perché, se mai fosse scoppiata, avrebbe assunto i caratteri di catastrofe cosmica che avrebbe interrotto ogni tipo di attività, ivi compresa la guerra stessa. Ciò ha contribuito ad alimentare, nei decenni passati, la crescita dei movimenti per la pace e il disarmo. Da un lato si voleva scongiurare l'Apocalisse nucleare, esercitando pressioni nei confronti dei Signori dell'Apocalisse che, in quegli anni, erano i governanti di USA e URSS. Dall'altro, però, vi era una constatazione assai popolare circa l'inutilità del riarmo. Se guerra sarà, si argomentava, non potrà che essere Apocalisse. Che senso ha, ci si chiedeva, spendere soldi in cannoni e carrarmati se tutto sarà deciso da alcune centinaia di missili con testata nucleare? Si spera forse che un esercito di leva o un moschetto possa fermarli? Da qui il progressivo calo delle spese militari e la fine dell'obbligo di leva per molti paesi europei.

Su tutto ciò è calata l'invasione russa e la guerra in Ucraina, quel ritorno della Storia che ha scombussolato in pochi anni certezze che parevano ormai consolidate. Si tratta infatti di una guerra certamente europea e, a differenza di altri conflitti combattuti nel vecchio continente, primo fra tutti quello Jugoslavo, non si trattava di una sorta di guerra civile racchiusa all'interno di confini dati (quelli della ex Jugoslavia), ma un conflitto decisamente modo antiquo, con uno Stato che ne invade un altro al fine di cambiare confini internazionali e sottometterlo. Una guerra antica anche nel modo di svolgersi perché, se è vero che vediamo in azione droni e satelliti, che certamente non c'erano né a Verdun né in Normandia, è altrettanto vero che vediamo fortificazioni e trincee, e, dietro di loro, popolazioni mobilitate e mandate al fronte così come accadeva sul Piave. Lo spazio europeo, che sembrava così sicuro, d'un tratto non lo è parso più, perché nei suoi margini orientali e settentrionali, tra Finlandia e Paesi Baltici, si è intravista la minaccia che ciò che è accaduto in Ucraina potesse ripetersi.

Da elemento astratto, la guerra ha fatto irruzione nella quotidianità. Gli Stati europei hanno subito predisposto piani di riarmo, molto concreti perché implicano spese e scelte di destinazione di fondi distolti da altre attività. Si parla esplicitamente di rafforzare i ranghi di coloro che sono sotto le armi, o con incentivi ai volontari o, ed era impensabile dieci anni fa, col ripristino della leva obbligatoria. La stessa istituzione europea si è improvvisamente ridestata ed è divenuta a poco a poco sempre più centrale. Sino a qualche anno fa il nome del Presidente di Commissione era in larga parte ignoto ai più, e non parliamo dell'Alto Rappresentante per gli affari esteri e la sicurezza, ma oggi Von der Leyen e Kaja Kallas sono diventate presenze familiari. Le politiche comuni di riarmo hanno animato il dibattito in ogni

Paese membro e la stessa Unione Europea ha acquisito un'importanza nell'opinione pubblica che prima non aveva. È l'Europa stessa che, dopo essersi a lungo adagiata nella negazione (mai più la guerra) ha dovuto reinventarsi nella proposta e affermazione (difesa comune). Da qui le polemiche contro gli Stati refrattari (per esempio l'Ungheria) e le discussioni sullo stesso modo di essere della Comunità (unanimità sì o no?). Tutto ciò è stato peraltro accelerato dall'attuale Presidenza degli USA che ha costretto gli europei ad assumere un piglio propositivo che, per lungo tempo, non era considerato indispensabile visto che la prima ragion d'essere (mai più guerre tra noi) era placidamente data per acquisita.

Vittima illustre è stato il movimento pacifista e per il disarmo, e ciò potrebbe apparire un controsenso. Ma come? si potrebbe obiettare, quando la guerra era lontana prospettiva era molto loquace e presente, nel momento in cui la stessa guerra si prende la quotidianità, si silenzia? È capitato, forse, al movimento per la pace ciò che è successo a quei movimenti che, negli anni passati, sono stati molto attivi a riguardo di un'altra emergenza planetaria, il mutamento climatico. Anche questi movimenti ecologisti, dopo un lungo slancio, sembrano tornati nell'ombra. In parte è capitato ai pacifisti di oggi ciò che capitò ai pacifisti inglesi degli anni '30, come il PPU (Peace Pledge Union) nel quale militava il giovane Bertrand Russel, tra gli altri: nel momento in cui il conflitto divampò, prospettare la pace quando Hitler aveva conquistato mezza Europa pareva complicità, e molti di quei pacifisti furono messi all'indice, se non in prigione. Ma il problema principale, valeva ieri e vale oggi, sia per gli ecologisti che per i pacifisti, è che le loro aspirazioni sono per natura globali. Ha poco senso prospettare la fine delle emissioni in un solo Paese perché, se il vicino emette, comunque il pianeta ne ha pochi benefici e il Paese che opera la riconversione ne patisce i costi a differenza del vicino che ne risulta quindi avvantaggiato. Così per la pace: la si può invocare, soprattutto là dove vi è libertà di pensiero e parola, ma se poi il vicino se ne disinteressa e invade, quella richiesta di pace potrebbe diventare accondiscendenza verso il prepotente e quindi, e sarebbe somma contraddizione, verso la guerra stessa. Da qui il silenzio, figlio dell'impotenza.

La guerra, quindi, è ritornata, in quello spazio europeo nel quale si sono succedute generazioni che l'hanno esclusa dal novero delle possibilità e che, pertanto, si dimostrano poco attrezzate culturalmente ad affrontarla. Il rombo dei cannoni è ancora lontanissimo ed è auspicio di tutti che si spenga presto senza avvicinarsi, ma tanto è bastato perché, come scriveva il Plokhy inizialmente citato, la guerra indicasse chiaramente come il dividendo della Pace, goduto in questi decenni, sia ormai in parte consumato, e non produca frutti come nel passato. Un nuova epoca sta nascendo per l'Europa, molto nebulosa e incerta. I valori della pace, che si riteneva consolidati e acquisiti per sempre, necessitano di una nuova riproposizione, in un mondo che sarà diverso da quello che abbiamo conosciuto.

RENÉE GOOD: SPETTATORIALITÀ DELLA VIOLENZA NEL PRE-GUERRA CIVILE



KOR O'CONNELL

Il 7 gennaio 2026, **la cittadina statunitense Renée Good** fu uccisa per mano dell'agente dell'ICE Jonathan Ross. Il suo omicidio non fu il primo a suscitare indignazione generale nei confronti dell'ICE di Trump, e di certo non sarebbe stato l'ultimo. Alla morte della Good seguì, a breve distanza, l'esecuzione pubblica dell'infermiera trentasettenne Alex Pretti, avvenuta il 27 gennaio per mano di due agenti dell'ICE.

Entrambe le sparatorie sarebbero state caratterizzate da quello che è diventato un sottoprodotto del modello di protesta contemporaneo: un'abbondanza di filmati, per lo più ripresi dai telefoni dei passanti che documentavano ogni momento degli eventi per i posteri. Ciò ha permesso ad entrambi gli **omicidi** di diventare **altamente condivisibili e mediatizzati** sia online che attraverso i media tradizionali. Ciò ha anche significato molta pubblicità negativa per la repressione dell'immigrazione di Trump, storicamente impopolare, che era già stata oggetto di notevole scrutinio per tutto il 2025.

Come George Floyd prima di lei, Renee Good, in particolare, è diventata una figura simbolo della **violenza sancita dallo Stato americano** contro i propri cittadini proprio

grazie all'enorme quantità di video diffusi immediatamente online riguardo alla sua uccisione. Da un punto di vista puramente sensazionalistico, l'omicidio di Good aveva tutti gli ingredienti giusti: la vittima era una cittadina statunitense, per di più una donna bionda e bianca, uccisa da un uomo davanti alla sua compagna lesbica, lasciando due figli ora parzialmente orfani.

Tuttavia, ciò che la morte di Good ha rappresentato, con il senno di un paio di mesi, non è chiaro quanto potesse sembrare nel momento concitato della tragedia: **l'effetto pubblico** creato dalle immagini della sua uccisione è diventato confuso, diluito tra il colpo di Stato in Venezuela, le continue devastazioni a Gaza, i bombardamenti statunitensi sull'Iran, la successiva rappresaglia e l'invasione del Libano da parte dell'esercito israeliano sostenuta dagli Stati Uniti. Il tutto, ovviamente, sotto l'occhio vigile del Consiglio di Pace di Trump.

Di fronte alla minaccia imminente di una **terza guerra mondiale**, che si potrebbe dire si sia già concretizzata, un'esecuzione pubblica sul suolo statunitense potrebbe sembrare, in confronto, una semplice scaramuccia.

Eppure, la morte di Good può dirci moltissimo su come esattamente il grande pubblico, le élite ed il mondo online si prestino ad essere **spettatori della violenza**, specialmente in tempi che si possono generosamente definire tesi. L'uccisione di Renée Good e tutte le riprese, le forme mediatiche ed i contenuti ad essa associati sono diventati una serie di indicatori per gli Stati Uniti che puntano tutti nella stessa direzione, come una morsa che lentamente spezza un osso: l'imminente guerra civile.

Indicatori di rischio di guerra civile

Come possiamo formulare un'affermazione così categorica riguardo alla «più grande democrazia della storia del mondo»?

Quali potrebbero essere gli **indicatori di una guerra civile** in un paese che, tecnicamente, al suo interno, è in pace?

È istruttivo considerare, in primo luogo, che ormai **la guerra viene dichiarata molto raramente**, specialmente dagli Stati Uniti: ad esempio, per quanto riguarda il recente bombardamento dell'Iran, l'amministrazione Trump ha annunciato le proprie intenzioni semplicemente come "azione militare" volta a garantire la "difesa collettiva", aggirando così l'articolo 51 della Carta delle Nazioni Unite ed eludendo quindi la necessità di una dichiarazione aperta di guerra o l'obbligo di rendere conto del proprio operato.

Tenendo presente ciò, un conflitto attivo tra fazioni opposte all'interno degli Stati Uniti avrebbe una probabilità ancora minore di essere annunciato formalmente come tale **prima che sia**, di fatto, **troppo tardi**.

Quando si tratta di valutare se un paese rischia di entrare in un periodo di guerra civile, esistono diversi studi accademici che forniscono indicatori chiave sui fattori da prendere in considerazione.

Nel suo libro del 2022 “How Civil Wars Start: And How to Stop Them” (Come iniziano le guerre civili: e come fermarle), la professoressa e politologa dell’Università di San Diego **Barbara F. Walter** descrive le due caratteristiche chiave del rischio di guerra civile come:

1. **Frazionismo**: la politica del Paese si è strutturata attorno all’identità e all’opposizione
2. **Democrazia parziale/Anocrazia**: il Paese non si trova né in uno stato di piena democrazia né in uno di piena autocrazia, ma in una democrazia «in crisi»

Secondo la valutazione della stessa Walter, questi due fattori erano in aumento negli Stati Uniti già nel 2016.

Ulteriori indicatori si possono trovare nel lavoro del professore emerito dell’Eastern Illinois University **Minh Quang Dao**.

Nel suo studio del 2012 sui fattori determinanti della guerra civile, Dao vide che la **disuguaglianza economica** in generale era motivo di malcontento diffuso tra la popolazione che poi portavano a disordini civili e persino a conflitti, insieme alla frammentazione etnica e religiosa. Sebbene lo studio di Dao fosse limitato ai cosiddetti “paesi in via di sviluppo”, tutti questi fattori si ritrovano nell’attuale panorama politico degli Stati Uniti, dai conflitti religiosi e l’eterogeneità etnica alla crisi socioeconomica.

Per quanto riguarda gli indicatori sociali e comportamentali, basti considerare quelli citati da **Jessica A. Stanton**, docente alla Temple University e ricercatrice di diritto civile presso il CSIC:

- Un aumento delle **milizie**, intese sia come gruppi armati autorizzati dallo Stato che come gruppi armati non statali
- Un aumento generale della **violenza politica**, degli attentati terroristici, degli omicidi e delle rivolte
- In particolare, secondo Stanton, il ricorso strategico alla **violenza contro i civili**

Tutto questo dovrebbe essere filtrato attraverso la lente inquietante delle attuali élite della tecnologia bellica come **Peter Thiel** e l’uomo che ha influenzato la filosofia di persone come lui, **Curtis Yarvin**.

Da un lato, si potrebbe immaginare che Thiel trarrebbe solo vantaggio da un conflitto reale all’interno degli Stati Uniti, dati gli stretti legami di Palantir con il governo statunitense, il loro sostegno da parte della CIA e gli ingenti ricavi che hanno registrato da quando si sono alleati con Israele e stipulato un **contratto con l’ICE**.

Yarvin, dal canto suo, ha invocato più volte una transizione verso il tecno-feudalesimo, lo scioglimento della democrazia e l’esclusione sociale, l’eliminazione e la reclusione degli “**indesiderabili**”. Yarvin ha l’attenzione del governo americano ed è essenzialmente il filosofo di corte sia di Trump che di Thiel, e alcune parti della sua visione sono già state realizzate attraverso il controverso DOGE.

Questi interessi aziendali ed i suddetti indicatori di guerra civile si ritrovano non solo negli Stati Uniti, ma sono rappresentati come una sorta di **microcosmo** negli eventi dell'omicidio di Renée Good e nella copertura mediatica che ne è seguita.

A case study: Watch People Die

La copertura mediatica, tuttavia, non si limita alle notizie nel senso tradizionale del termine. Non più.

L'omicidio di Good è stato, prima di tutto, un fenomeno online. Come menzionato, **molti passanti stavano già documentando il raid** dell'ICE del 7 gennaio, dato che stava avvenendo nelle vicinanze della Southside Family Charter School proprio all'ora in cui i genitori accompagnavano i figli a scuola: la scuola dove la Good e sua moglie avevano appena lasciato il loro bambino.

Cercando online una raccolta completa di tutti i filmati disponibili, una piattaforma inaspettata potrebbe rivelarsi un archivio esaustivo ma fortemente di parte: un prolifico sito web gore chiamato **"Watch People Die"**.

Watch People Die, o WPD in breve, è nato come un subreddit che al suo apice contava oltre 300.000 utenti. Il subreddit è stato chiuso a seguito delle conseguenze della sparatoria alla moschea di Christchurch del 2019, poiché il video della sparatoria era stato prontamente caricato sul sito.

Il subreddit r/watchpeopledie non è mai scomparso del tutto, ovviamente, ma si è semplicemente trasferito. La sua incarnazione attuale, un sito web chiamato watchpeopledie.tv, ha avuto in realtà molto più successo del suo predecessore, vantando ben oltre **4 milioni di utenti registrati**.

WPD contiene principalmente 2 tipi di post: quelli contestualizzati e quelli decontestualizzati. I primi sono spesso etichettati come "EFFORTPOST" dalla comunità, il che dà anche un'idea di come i post contenenti molte informazioni a conferma siano un evento eccezionale su WPD.

La pagina dedicata al caso «Renée Good» non è esattamente un EFFORTPOST.

Il sito presenta una grande quantità di filmati che ritraggono la sparatoria da quasi tutte le angolazioni possibili. Questi video provengono sia da testate giornalistiche che da privati presenti sulla scena.

Che tipo di spettatorialità si sta verificando su un sito web come "Watch People Die"? Come sta reagendo la comunità di un sito dedicato al gore e alla morte di fronte a una situazione così carica di connotazioni politiche e così chiaramente indicativa di un conflitto aperto tra cittadini statunitensi e una milizia autorizzata dallo Stato?

Come tutto questo venga inquadrato per i netizen su WPD si capisce facilmente già dal **titolo della pagina**: <<La manifestante Renée "Nicole" Good viene uccisa dall'agente dell'ICE Johnathan Ross in una sparatoria giustificata dopo che lei aveva tentato di ucciderlo con il suo veicolo a motore>>.

Il titolo sul sito web contiene errori ortografici intenzionali, presumibilmente per eludere la censura; il titolo effettivo sarebbe: "Protesotr Reene "Nicole" Good is shot and killed by

ICE Agent Johnathon Ross in a justified shooting after she attempted to kill him with her motor vehicle.” (sic.)

Anche giusto questo titolo inquadra gli eventi utilizzando un **linguaggio definitivo**: Good è una “manifestante”, le sue azioni erano un “tentato omicidio”, il fatto che Ross le abbia sparato era “giustificato”. Inequivocabile, stativo.

Ulteriori dettagli sul contesto della narrazione sostenuta dagli utenti di WPD sono forniti dalle due note della community in fondo alla pagina: “I traditori che cercano di uccidere agenti governativi non meritano altro. Era ora che fosse fatta giustizia”, afferma @FishyMan420. “Curiosità: l’agente Ross non ha fatto nulla di male”, dichiara l’utente @Wri.

Nonostante il rapporto che questa piattaforma, **apparentemente controculture ed underground**, intrattiene con le forze dell’ordine, vale la pena soffermarsi sulla piattaforma stessa e su come l’interfaccia, a livello dettagliato, spinga i propri utenti verso una completa desensibilizzazione di fronte alla violenza.

Il sito utilizza un’interfaccia che imita il layout di «Lemmy» o del vecchio «Reddit». Utilizzando una struttura familiare ai social media, che include barre laterali, frecce per votare a favore o contro e thread di commenti annidati, la piattaforma **banalizza l'atto della morte**. La sparatoria non viene presentata come un evento tragico, ma come un “post” con cui interagire, trasformando di fatto un crimine in “contenuto”. L’aggiunta del gatto in stile cartone animato e delle sovrapposizioni di scintille aggiunge un livello di carineria memizzata che incoraggia ulteriormente l’assuefazione e il distacco.

Una breve selezione di commenti specifici che riflettono questo clima:

“Riposa in piscio” dice @crymorepussy; “buu huu, stronza” dice @yyeeet; “Alla fine sarebbe stata uccisa dai somaliani (sic) comunque” dice @ittybitty781.

In questo post, tuttavia, sono stati omessi alcuni video. Nello specifico, quelli ripresi dalla bodycam indossata da Ross e quelli che mostrano il cadavere insanguinato di Good mentre viene estratto dalla sua auto dai paramedici. È evidente che sia all’opera **una scelta editoriale volta a perseguire una narrazione specifica**, in questo caso in linea con quella del governo statunitense. Esistono alcune somiglianze molto interessanti tra il WPD e le pagine online di contenuti shock di estrema destra o dei “libertarian”, soprattutto se si considera la possibilità di un’interferenza dall’alto da parte di persone potenti con l’obiettivo di creare narrazioni specifiche. Si prenda, ad esempio, il ruolo di Jeffrey Epstein nella creazione e nella definizione della pagina /pol/ (ovvero “politica”) su 4chan, probabilmente uno dei più influenti labirinti di radicalizzazione sul web.

Il ruolo che la misoginia svolge come fattore di rischio di guerra civile non dovrebbe essere sottovalutato: gli effetti del cosiddetto “boom demografico giovanile” sono stati ripetutamente evidenziati nelle ricerche sui conflitti armati interni. In situazioni in cui una grande percentuale di giovani uomini si trova ad affrontare **prospettive economiche e sociali precarie**, questa particolare fascia demografica tende ad essere incline alla radicalizzazione e al reclutamento. La preponderanza della manosphere nei contenuti online rivolti ai giovani

uomini e la percentuale di uomini poveri e privi di istruzione formale tra le reclute dell'ICE riflettono queste conclusioni.

L'uccisione di Good potrebbe essere sembrata, nel momento, un episodio esplosivo e scioccante di violenza sancita dallo Stato. Ma col tempo, si inserisce nell'attuale clima sociopolitico degli Stati Uniti in modo sempre più appropriato, in linea con la direzione verso cui la politica, i media ed il capitale stanno trascinando la società americana sin dalla prima presidenza Trump nel 2016.

Le ultime parole di Good, udibili nel filmato della bodycam di Ross, sono state: «Va tutto bene, amico, non sono arrabbiata con te».

E in effetti, come si può essere arrabbiati per una situazione che è quasi predestinata?

Come possiamo sdegnarci con una popolazione maschile che ha già chiarito, per gran parte di un decennio, di aver scelto la violenza ed il dominio piuttosto che qualsiasi altra possibilità di dialogo o interazione sociale?

«**Va tutto bene, amico, non sono arrabbiata con te**». Arrabbiata no. Forse giusto delusa.

ASSEMBLEE DEI CITTADINI IN TEMPO DI GUERRA IN UCRAINA



IRYNA LIASHCHENKO

Uno dei principi fondamentali di uno Stato democratico è la corretta cooperazione tra le autorità e i cittadini. In Ucraina, tale cooperazione è diventata più difficile a causa dell'invasione russa su vasta scala. In primo luogo, ciò riguarda la sospensione delle elezioni a seguito dell'imposizione della legge marziale. Guerra ed elezioni sono incompatibili. La guerra distrugge tutto. Porta via ciò che è più prezioso – le vite umane. Distrugge ciò che è essenziale – le infrastrutture necessarie per una vita dignitosa. Mentre elezioni fittizie possono essere possibili in qualsiasi circostanza, elezioni democratiche autentiche richiedono condizioni di sicurezza e infrastrutture adeguate.

D'altra parte, **la guerra sta agendo come un catalizzatore di cambiamenti positivi**. Le condizioni precarie della legge marziale in Ucraina stanno **favorendo nuove forme di interazione tra le autorità e la società**. **Le assemblee dei cittadini sono emerse come una forma innovativa di tale cooperazione, fungendo da strumento di democrazia deliberativa**.

La democrazia deliberativa è considerata una forma di democrazia partecipativa che integra la democrazia rappresentativa. Sullo sfondo della guerra tra Russia e Ucraina, in cui il processo elettorale è stato sospeso, il ruolo dei processi deliberativi appare ancora più

significativo. La democrazia deliberativa implica che i cittadini discutano tra loro, o con altri soggetti interessati, questioni sostanziali di politica pubblica o legislativa. In questo modo, contribuisce ad aumentare la fiducia dei cittadini nel processo decisionale pubblico e nell'azione pubblica.

Il processo deliberativo non è né arbitrario né semplice. Secondo le raccomandazioni del Consiglio d'Europa, la deliberazione dovrebbe svolgersi in conformità ai seguenti otto principi:

- l'esistenza di un quadro giuridico (in cui l'ambito e i requisiti dei processi deliberativi siano chiaramente definiti dalla legislazione o da regolamenti ufficiali);
- chiarezza del mandato e della struttura (in cui il mandato dei processi deliberativi includa tempistiche chiare, responsabilità e risorse come tempo, personale e finanziamenti);
- rappresentanza equa (in cui il reclutamento sia effettuato da un'organizzazione indipendente, pubblica o privata, e sia trasparente, inclusivo, responsabile e soggetto a verifica indipendente; in cui la selezione dei partecipanti garantisca una rappresentanza equilibrata di tutte le componenti della popolazione e ne incoraggi la partecipazione attraverso il rimborso delle spese);
- partecipazione attiva e informata (in cui i partecipanti possano porre domande, ricevere informazioni verificate e fornire risposte senza guida o suggerimenti esterni);
- facilitazione efficace (in cui i facilitatori garantiscano il corretto svolgimento del processo attraverso il dialogo, senza trarre conclusioni al posto dei partecipanti né cercare di raggiungere il consenso a ogni costo);
- responsabilità (in cui esista un meccanismo trasparente che consenta ai partecipanti di formulare raccomandazioni e ai funzionari pubblici di adottare le decisioni appropriate);
- supervisione e buona governance (in cui sia prevista una supervisione indipendente, ad esempio sotto forma di gruppo consultivo o di "garante");
- valutazione e apprendimento (in cui il processo deliberativo sia accompagnato da riflessioni scritte o orali con valutazione pubblica indipendente o autovalutazione; in cui le difficoltà siano riconosciute come opportunità di miglioramento e di apprendimento) [1].

Alla luce di quanto sopra, **le assemblee dei cittadini, come strumento di democrazia deliberativa, rappresentano un processo proceduralmente complesso e di lunga durata.**

L'organizzazione e lo svolgimento di un'assemblea dei cittadini comportano una serie di fasi, tra cui: selezione e formazione dei coordinatori; individuazione dei temi potenziali e scelta di quello finale; istituzione di un comitato di supervisione per monitorare l'imparzialità del processo deliberativo e garantire la fiducia della comunità nei suoi risultati; formazione dei moderatori, facilitatori e rappresentanti governativi; selezione dei partecipanti; organizzazione degli eventi per sensibilizzarli sulla questione scelta; perfezionamento delle strategie per facilitare le discussioni sulle componenti del problema e sulle possibili soluzioni; elaborazione delle raccomandazioni finali per le autorità; sviluppo di programmi mirati a partire da queste raccomandazioni; infine controllo della loro attuazione.

Le assemblee dei cittadini sono oggi presenti in molti Paesi del mondo. In Irlanda hanno affrontato temi come l'aborto e la perdita di biodiversità; in Francia il cambiamento climatico e l'eutanasia; in Germania l'alimentazione. A livello locale, a Bruxelles (Belgio) si sono occupate di trasporti; a Bologna (Italia) del clima; a Cambridge (Regno Unito) della qualità dell'aria e della congestione del traffico. Fuori dall'Europa, sono state organizzate in Canada, Australia, Stati Uniti, Colombia, Corea del Sud e altrove.

In questo modo, le assemblee dei cittadini contribuiscono a coinvolgere i residenti nell'affrontare questioni di interesse pubblico a livello nazionale, regionale o locale. Aiutano ad affrontare la crisi di fiducia nelle istituzioni statali, aumentano la trasparenza dei processi politici, favoriscono il consenso pubblico, promuovono il dialogo critico e incoraggiano la partecipazione civica.

Le prime assemblee dei cittadini in Ucraina - e le prime al mondo svolte in tempo di guerra - si sono tenute nell'autunno del 2024 nella città di Slavutych (regione di Kyiv) e nella città di Zviahel (regione di Zhytomyr).

Sebbene attualmente non esista una legislazione che regolamenti tali assemblee, esse sono state organizzate con il supporto dell'Ufficio del Consiglio d'Europa in Ucraina e in conformità con le raccomandazioni del Comitato dei Ministri sulla democrazia deliberativa.

L'assemblea dei cittadini presso il Consiglio comunale di Slavutych, composta da circa 60 partecipanti, è stata dedicata al tema: «Come possiamo migliorare il sistema di gestione dei rifiuti domestici nella comunità?». I partecipanti hanno elaborato 33 raccomandazioni per le autorità cittadine.

Secondo il rapporto del sindaco, a luglio 2025, in linea con tali raccomandazioni: sono state realizzate attività di sensibilizzazione sulla raccolta differenziata; sono state eliminate discariche abusive attraverso giornate di pulizia comunitaria; ed è in fase di sviluppo un progetto di raccolta porta a porta.

Nell'assemblea dei cittadini organizzata dal Consiglio comunale di Zviahel, circa 60 residenti hanno discusso il tema: «Creazione di spazi urbani come luoghi pubblici per l'interazione sociale e la rigenerazione». I partecipanti hanno elaborato 40 raccomandazioni. In seguito: sono stati piantati alberi e installate panchine nel parco principale; è avvenuta la riesumazione e nuova sepoltura di resti della Seconda guerra mondiale; sono iniziati i lavori sul lungofiume; ed è stato elaborato un progetto per migliorare un'area lacustre in un villaggio della comunità.

Dal 25 ottobre al 2 novembre 2025, nell'ambito del progetto Bridge e con il sostegno finanziario dell'Unione europea, si è svolta a Zhytomyr la prima assemblea dei cittadini a livello regionale in Ucraina. 64 residenti hanno discusso il tema «Infrastrutture di trasporto e mobilità sostenibile» e sviluppato raccomandazioni per una mobilità sicura, comoda e accessibile per tutti. 14 raccomandazioni sono state presentate al consiglio comunale per il bilancio 2026. Tra quelle più votate:

- garantire il funzionamento continuo dei semafori tramite fonti energetiche alternative e pannelli solari (98%);
- migliorare il monitoraggio dell'illuminazione agli attraversamenti pedonali (98%);
- realizzare almeno una pista ciclabile completa secondo il piano ciclabile (91%).

Questa rappresenta l'esperienza iniziale e i primi risultati della cooperazione tra autorità e società attraverso le assemblee dei cittadini in Ucraina.

La guerra è una sfida enorme e fonte di grande sofferenza, ma non deve essere una condanna inevitabile. Anche in tempo di guerra e in assenza di elezioni, le comunità possono affrontare problemi “minori” ma urgenti senza scaricare la responsabilità su altri. È così che si garantiscono trasparenza e responsabilità delle autorità. La fiducia diventa il fondamento della comunicazione, e la comunicazione il fondamento dell'esistenza dello Stato. In questo modo, il pubblico comprende meglio la complessità dei processi decisionali.

Sebbene l'Ucraina non disponga ancora di una normativa adeguata per regolamentare le assemblee dei cittadini, **esse rappresentano un primo passo verso un modello di cooperazione tra autorità e cittadini che potrebbe essere formalizzato nel periodo post-bellico.** In futuro, tali assemblee potrebbero essere estese dal livello locale a quello regionale e nazionale.

SE VOGLIAMO LA PACE, PREPARIAMO IL DISARMO



CLAUDIA MANZIONE

Chiunque, pensando alla guerra, ricorderà di averla studiata sin dalla più giovane età come evento storico locale e mondiale, oppure lasciandosi facilmente affascinare dai racconti delle ferocissime, quanto appassionate, battaglie tra Greci e Troiani. La guerra veniva allora rappresentata come una narrazione epica, in un contesto popolato da eroi, scontri memorabili e gesti di coraggio e in cui la violenza veniva - ad occhi inesperti - oscurata e trasfigurata in valore e destino, in un'opera di sublimazione che finiva per connotarla in maniera del tutto positiva. Il conflitto veniva concepito non come ciò che ha il potere di distruggere, piegare e reificare gli esseri umani, ma in qualità di una narrazione mitica dal valore finanche pedagogico, che non si limitava a istruirci sulle regole, se pure esistono, le tecniche e la brutalità dei combattimenti ma attraverso cui si apprendevano nozioni di storia, identità e appartenenza. Siano esse narrazioni epiche come l'Iliade, l'Eneide o il Mahabharata, guerre di conquista o religiose, le narrazioni che riguardano questi eventi reali

o frutto dell'immaginazione letteraria hanno - da sempre - definito un immaginario valoriale permeato da onore, sacrificio necessario, amore di patria e odio per il nemico, inteso nel senso di una forma di protezione per i propri cari, la famiglia e gli amici, il proprio popolo e il proprio territorio.

Le passioni nelle loro differenze: l'amore e il coraggio, l'invidia e la vendetta, il desiderio e l'odio, l'amicizia e la rabbia, sono anche le ragioni che muovono gli eroi delle narrazioni epiche all'azione, ma lì tutto è finzione: nessuno vince o perde davvero, nessuno vive o muore, nessuno/a è costretto realmente a piangere un padre/un fratello o un amico, nessuno/a soffre o è fatto schiavo. La distanza tra il racconto epico e la realtà della guerra è lo spazio in cui la violenza può essere tollerata, perfino ammirata.

È proprio questa distanza che Simone Weil, filosofa di origini ebraiche, cercherà di colmare in alcuni suoi saggi degli anni Trenta dedicati all'*Iliade*.

Tramite una guerra antica, lo scopo di Weil è quello di indagare i possibili elementi di ripetizione tra un conflitto recente e uno non solo antico ma, anche, mitico. È sorprendente come la filosofa francese chiarisca sin dall'inizio che, a ben guardare, non vi sono eroi o vincitori, ma tutti gli esseri umani coinvolti nella guerra sono ciascuno, e nessuno escluso, degli sconfitti, succubi dell'unica vera e indiscussa vincitrice che è la forza. La forza agisce per se stessa con il proprio potere soggiogante, spezza gli esseri umani fino a rendere le loro vite esistenze reificate, il loro stare al mondo al pari di quello di un oggetto inanimato, che - dunque - ha perso tutto ciò che connota l'essere umano di una persona.

Nessuno vince davvero, neppure l'eroe eccellente Achille: anch'egli insegue ed è dominato da una forza cieca, dall'impeto del furore, da una rabbia ingovernabile che si nutre di vendetta. L'obiettivo per cui si combatte nell'*Iliade* - che in Weil diventa il paradigma di ogni guerra, passata e presente - appare fin dall'inizio perduto, e in ultima istanza fittizio: non esiste un vero scopo, se non la guerra per la guerra, la violenza per la violenza. Le sue considerazioni sono radicali, radicalmente pacifiste. Là dove alcuni interpreti, come Rachel Bepaloff, hanno visto in Ettore un eroe in senso positivo - difensore della patria e della famiglia, disposto al sacrificio di sé - e hanno ritenuto che la sua forza, in quanto risposta alla brutalità degli aggressori, fosse nobilitata dalle motivazioni che la sorreggono, Weil non ammette questa distinzione. Nella sua prospettiva, anche l'azione di Ettore sarebbe un impeto furioso e non una resistenza necessaria contro chi compie il male. Per Weil, nessun eroe o schiavo può sottrarsi all'azione mefitica della forza: essa annulla ogni distinzione morale e finisce per escludere qualsiasi possibilità di bene.

Questa intuizione di Weil risuona con straordinaria potenza nella storia del Novecento. Il secolo devastato delle guerre mondiali ha mostrato come la forza, portata al suo grado estremo, non sia in grado di generare ordine ma il suo opposto, non un generale disordine quanto una vera e propria devastazione. Walter Benjamin, nelle sue riflessioni sulla violenza, osservava che la storia del potere umano è inseparabile dalla storia della violenza che lo fonda e lo conserva. E tuttavia proprio questa consapevolezza apre la possibilità di immaginare un'altra politica, una politica che non riproduca all'infinito il ciclo della forza.

Ieri come oggi la guerra è una tentazione cui è semplice cedere, soprattutto quando – come avviene nella narrazione odierna – la si riveste di necessità, di difesa e di inevitabilità storica. Questa stessa logica continua a riprodurre l'idea secondo cui la pace è una questione di equilibrio armato, un fragile bilanciamento tra potenze e forze pronte a distruggersi reciprocamente, non appena ve ne sia data occasione. È una retorica che ritorna con impressionante regolarità nella storia contemporanea. La sicurezza – ci viene detto – richiede forza. La pace – si sostiene – dipende dall'equilibrio tra forze armate: in altre parole, dalla nostra capacità di far paura al prossimo. Questa è la logica dei nostri giorni.

I conflitti contemporanei – dalla guerra in Ucraina alla devastazione del genocidio di Gaza, dalle tensioni negli stati del Golfo alla nuova corsa globale agli armamenti – mostrano quanto la sicurezza internazionale continui a essere pensata nei termini dell'accumulazione della forza. Gli arsenali nucleari esistono ancora. Le spese militari globali raggiungono livelli record. Le tecnologie di guerra diventano sempre più sofisticate, sempre più automatizzate, sempre più capaci di distruggere a distanza: senza più bisogno che il nemico sia l'altro con il fucile dinanzi a me, ma colui il quale si perde in una miriade di altri che non siamo più neppure in grado di identificare.

La guerra, lo scontro, il conflitto violento si nutrono ogni volta che gli esseri umani affidano alla forza la propria sicurezza poiché la paura perenne è già stare nello scontro e la pace è sempre precaria e sospesa. E, allora, la pace può nascere solo da un gesto opposto e più difficile: dalla scelta, insieme morale e politica, di sottrarre forza al mondo: non di moltiplicarla o utilizzarla come una garanzia contro l'altro, ma di deporla lentamente, come un fardello che non si vuole più portare.

La pace comincia qui: nel momento in cui gli esseri umani interrompono – come ci suggeriva Weil – la corsa alla potenza e accettano di rinunciare a una parte della forza che li protegge e, allo stesso tempo, li condanna. Le armi che si accumulano sono una promessa di sicurezza che tuttavia porta con sé l'ombra della distruzione e preparare la pace significa compiere un gesto che è, al contempo, controintuitivo e radicale: diminuire la forza disponibile nel mondo e restituire spazio alla fragilità condivisa di ognuno/a.

Il Novecento – nella sua estrema complessità, irriducibile a poche righe di riflessione – rappresenta una soglia decisiva. Dopo Hiroshima e Nagasaki, la guerra è non più soltanto la distruzione degli eserciti o delle città, ma la possibilità viva, concreta e presente dell'annientamento dell'umanità stessa: delle sue memorie, delle aspettative e dei desideri. Non la sconfitta di un nemico, ma la cancellazione del mondo comune.

Con l'era nucleare la forza raggiunge il suo paradosso più estremo: possiede un potere tale da rendere impossibile qualsiasi vittoria. Se la guerra nucleare, con le possibilità di attacco esistenti, fosse davvero combattuta fino in fondo, non ne avremo notizia, poiché nessuno sopravviverebbe per poterla raccontare.

Nel romanzo per ragazze/i *Il Gran Sole di Hiroshima* di Karl Bruckner, l'esplosione atomica non appare come un evento epico o strategico, ma come una frattura irrimediabile che stravolge l'esperienza umana: il sole che sorge su Hiroshima non è il simbolo di una nuova alba, ma una luce accecante che cancella corpi, vissuti e storie. In questa luce, la

retorica eroica della guerra si dissolve definitivamente: non vi sono eroi o vincitori, poiché resta nulla, solo vite interrotte e un'umanità lacerata. Lacerata è - a posteriori - la giovane vita di una delle protagoniste di questo romanzo, Sadako Sasaki che, sopravvissuta alla bomba atomica, anni dopo si ammala di una forma feroce di leucemia causata dalle radiazioni. Bloccata in un letto di ospedale, Sadako asseconda una consolidata tradizione giapponese: chi riuscirà a piegare mille gru di carta potrà esprimere un desiderio. Così Sadako, ardente nel suo desiderio di guarigione, ripete questo gesto centinaia di volte.

Dieci, cento, novecento.

Le sue mani continuano a muoversi anche quando il corpo è ormai debole. Il suo gesto non ha nulla di eroico o glorioso, è retto solo da una fragile quanto ostinata speranza.

Novescentonovantotto. E qui il gesto si interrompe, perché Sadako muore prima di raggiungere il numero mille. E tuttavia quel gesto paziente, incompiuto e quasi invisibile, non si spegne con lei. Nel suo affidare al futuro la fragilità del mondo - e non la sua potenza - diventa, lentamente, un simbolo di pace.

Ogni gru piegata è una sottrazione infinitesimale alla logica della forza, un minuscolo scarto rispetto alla promessa della vendetta. È il rifiuto, anche solo per pochi istanti, della corsa alla potenza che suggerirebbe di rispondere alla violenza con altra violenza, di agire contro chi ha sottratto la vita - fosse anche a distanza di anni, fosse anche nel nome di una giustizia che facilmente si trasforma in vendetta. Il gesto di Sadako non promette sicurezza immediata e neppure garantisce protezione certa. Non produce alcuna vittoria visibile. E proprio per questo apre uno spazio radicalmente diverso: uno spazio in cui la convivenza e la speranza per il futuro non coincidono più con la capacità di distruggere, ma con un'altra forma di attesa.

Un'attesa che non è inerzia né rassegnazione. Un'attesa operosa: la pazienza attiva di chi non rinuncia al futuro e tuttavia rifiuta di conquistarlo consegnando al mondo ulteriore forza. Non si tratta di affidare il domani al caso, ma di sottrarlo - lentamente e ostinatamente - alla spirale della violenza che ci attraversa. È l'attesa di chi sa che la pace non si impone con la potenza, ma si costruisce sottraendo lentamente spazio alla forza che abita il mondo.

Pensare la sicurezza attraverso la forza significa perseverare in un'illusione tragica. La pace mi sembra sia dimostrato non possa nascere da qui e forse non può neppure nascere dai luoghi dove di solito amiamo collocarla: tra i vertici delle grandi potenze, non solo nei trattati firmati a seguito di mortiferi conflitti, non negli equilibri che animano la paura. La pace, forse, nasce da un gesto lento, fragile e ostinato che affida al futuro la possibilità di un mondo diverso.

Sadako non termina le sue mille gru, ma questo non implica un fallimento, poiché il punto era cominciare: non accumulando forza, ma togliendola al mondo. Non correndo al riarmo, ma preparando il disarmo.

LA MIA GUERRA



GIAN MICALESSIN

La guerra tra le dita

È ancora calda, mi scotta le dita. Un mujaheddin afgano l'ha appena raccolta. A qualche passo da me. La rigiro tra le dita. Adesso è tiepida e spigolosa, fredda e tagliente. Sono due o tre centimetri di metallo nulla di più. La granata di mortaio da cui si è staccata non l'ho manco sentita. Solo un fruscio d'aria poi un'esplosione. Una sola. Non so neanche dire dove. Cinquanta metri forse meno. Una sola, sommessa, discreta. Non la pioggia di bombe dei film. Eppure è arrivata a pochi passi da me. Dieci, quindici metri più in qua e mi sarebbe entrata nelle carni. Sarei ferito o morto. Senza neanche capire d'essere arrivato in guerra. E invece eccomi qua con questa scheggia assassina in mano. La rigiro, la guardo, inizio a comprendere la guerra. Un gioco sinistro, ma noioso ed imprevedibile. Dove un colpo di mortaio sparato a caso ti può uccidere mentre trascini i piedi in un campo di pannocchie abbandonate. Buongiorno guerra! Ti sognavo tempestosa eccitante come nei film. Sei solo fatica e noia, lezzo di merda e sudore. Torpore ed improvviso, inatteso terrore.

Non abito più a Trieste da 40 anni. Eppure quando mi chiedono perché hai scelto di raccontare la guerra inizio sempre da lì. Da quelle cene degli anni 60 quando guardando il telegiornale i miei sussurravano “Se i riva noi restemo indietro”. “Se arrivano noi restiamo indietro” In quelle sei scarse parole c’era il destino di una città adagiata sulla “cortina di ferro”. Sulla prima linea della Guerra Fredda. Una città indifendibile dove i tank sovietici sarebbero sarebbero penetrati come nel burro. La prima linea di difesa della Nato passava duecento chilometri più avanti. Trieste sarebbe rimasta indietro. Avrebbe dovuto difendersi da sola. Non a caso noi triestini facevamo i militari nella nostra città. E i depositi di Gladio erano disseminati tra le doline del Carso. Siamo cresciuti in un tempo breve disegnato tra gli orrori delle foibe e la paura di una guerra imminente. Una guerra che ci avrebbe strappato al nostro paese. Come quella che nel 1945 aveva tolto a mio padre la sua casa rimasta in terra jugoslava. E l’aveva costretto - come mia madre, come tutti i triestini - a vivere prigionieri - tra il 1945 al 1954 - dell’occupazione jugoslava prima e di quella alleata poi. Ma quella guerra vissuta sotto traccia, percepita, ma non vista alla fine è quella che nel 1983, a 23 anni, mi spinge a cercare la guerra vera. Per vederla con i miei occhi. Per capirla. Per raccontarla. Non la scelgo a caso. La mia prima guerra da apprendista giornalista è quella dell’Afghanistan invaso dall’Unione Sovietica. Il paese dove l’Armata Rossa è arrivata veramente. Dove un piccolo popolo resiste e lotta. Come avrei dovuto far io se i sovietici fossero arrivati davvero. Così in Afghanistan non mi porto solo bloc- notes e macchine fotografiche, ma anche i miei sogni di ragazzino. Raccontare la verità, stare dalla parte dei giusti e dei più deboli, battermi per la libertà. Ma qualche mese tra le montagne afgane mi basta per capire che la guerra è merda e sangue. E che i buoni non stanno mai da una parte sola.

Afghanistan settembre 1983

Sono in Afghanistan da un mese. Dopo la solita interminabile marcia tra le montagne mi ritrovo in un’altra base dei mujaheddin. Una semplice caverna scavata nella roccia tra i picchi di alte montagne. Lì fuori - tra i sassi e polvere - sono dispersi i resti di un Mig abbattuto. Ma il vero orgoglio dei padroni di casa è un albero dai cui rami penzolano i resti di un pilota russo. Ha tentato di buttarsi con il paracadute, ma non ce l’ha fatta. E rimasto appeso e loro i mujaheddin ne hanno fatto poltiglia a colpi di kalashnikov. Alzo gli occhi. Le budella rinsecchite penzolano come un addobbo dell’orrore. Il tanfo dolciastro della decomposizione attanaglia lo stomaco, anebbia la mente. Eppure non riesco a distogliere lo sguardo da quella carcassa d’uomo. Cerco di immaginarne il volto sfregiato dai colpi di kalashnikov. Avrò qualche anno più di me. O anche no. Penso alla madre che lo aspetta da qualche parte nell’immensa Unione Sovietica. Per lei era un figlio. Per questi guerrieri è un mostro da lasciar appeso ad un albero. Sono i due volti della guerra. Che incomincio a scorgere quella sera. E non riuscirò più a scordare.

In Afghanistan ci sono tornato mesi fa per raccontare il nuovo emirato talebano. Ogni volta che ci rimetto piede mi rendo conto di come la realtà superi le fantasie di Hollywood. Quando ci sono venuto la prima volta mai avrei immaginato d’incontrarvi i soldati americani ed italiani vittime delle stesse imboscate della stessa guerra subita dai russi. Invece 25 anni son bastati a ribaltare tutto. Ricordo un giorno dell’estate 2007. Sono seduto in un blindato

italiano. Il mitragliere si abbassa mi chiede “Che differenza c’è tra l’Afghanistan degli anni 80 e quello di oggi?” E io lo guardo e la risposta mi esce spontanea. “Nessuna. I talebani hanno le stesse armi di allora. E combattono nascondendosi tra montagne. Voi come i russi vi muovete nascosti nei blindati.”.

Una droga chiamata adrenalina

Per anni questo lavoro è stato una droga. La paura finiva un attimo prima della battaglia. Poi arrivava lei l’adrenalina, E con lei mi lasciavo accompagnare nel combattimento. Senza chiedermi se sarei tornato.

“L’adrenalina offusca quel che succede attorno, ti fa percepire solo l’attimo. Mentre tempo e paura volano via. I colpi di mortaio cadono tutt’attorno. Uno è arrivato molto vicino. Troppo vicino. Davanti ho due guerriglieri feriti. Al posto loro potevo esserci io, ma il pensiero non mi preoccupa. Sono in overdose da adrenalina. Lo capisco dal ritmo con cui il cervello scandisce immagini ed avvenimenti. La pellicola della realtà si muove al rallentatore e la mia mente la scompone in singoli fotogrammi. Le urla dei feriti il fragore delle esplosione sono un rimbombo lento. Un’indistinguibile rumore di fondo. L’ adrenalina offusca quel che succede attorno. Ti fa percepire solo l’attimo. Mentre tempo e paura volano via.

La verità

Era l’illusione della mia prima partenza. Poi il mestiere mi ha insegnato a diffidare di chi dice di conoscerla. Per capirlo basta un incidente stradale. Parli con i testimoni e ascolti altrettante verità. Spesso inconciliabili e contrastanti. In guerra non è diverso. Il punto di vista cambia la percezione. Per questo dobbiamo accontentarci di essere oggettivi. E raccontare quanto vediamo. Anche quando è opposto alla narrazione generale O diverso da quel che l’opinione pubblica vorrebbe sentire. Non è sempre facile.

Timisoara 1999

Nel Natale 1989 la Televisione della Svizzera Italiana mi manda a Timisoara in Romania dove è in corso una rivolta contro il dittatore comunista Nicolae Ceausescu. I media la raccontano come una grande rivoluzione. Uno dei suoi simboli è una fossa comune. Lì il regime avrebbe sepolto gli oppositori uccisi durante le prime dimostrazioni. Nei racconti dei media la fossa s’ingrandisce giorno dopo giorno. Prima contiene qualche centinaio di cadaveri, poi addirittura 4mila600. Vado a cercarla. La trovo nel cosiddetto “cimitero dei poveri”. Tra le zolle da poco rimosse conto una ventina di corpi decomposti. Ma non sono quelle dei rivoltosi. A spiegarmelo ci pensa il guardiano del cimitero. “Qui - racconta - sono sepolti barboni, gente senza famiglia a cui nessuno paga una tomba”. Torno a Lugano. “I conti non tornano” - dico. Il Direttore non mi crede. Gli mostro le immagini. Ma non c’è peggior cieco di chi non vuol vedere. “Li hanno visti tutti gli inviati del mondo come fai ad avere dei dubbi?”. Non faccio passi indietro. Il mio reportage si chiude con la domanda: «Sarà stata vera rivoluzione?». Mesi dopo arrivano i bilanci ufficiali: 689 morti per tutta la

Romania e un centinaio a Timisoara. Il quotidiano francese “Liberation” spiega che non c’è stata rivoluzione, ma una trama disegnata a Mosca per sostituire Ceausescu con una nomenclatura fedele a Gorbaciov . Eppure la chiamavano rivoluzione.

Rwanda maggio 1994

Da una decina di giorni sono dentro il Rwanda. Sono fra i pochissimi giornalisti testimoni del genocidio tutsi. I militari governativi, autori del massacro, mi portano dentro un campo di detenzione dove i tutsi muoiono di stenti. Ogni notte i massacratori vengono a prelevare decine di condannati da far a pezzi a colpi di machete. Il tutto sotto gli occhi dell’ufficio della Croce Rossa Internazionale che sta dall’altra parte della strada. In quei giorni spesso mi chiedo - “Che ci ci faccio qui? E’ morale assistere ad un genocidio senza muovere un dito? E’ lecito accompagnarsi agli sterminatori? Un’unica risposta mi consola. Questo genocidio non ha testimoni e poterlo raccontare permette d’ inchiodare alle loro responsabilità i colpevoli. Per questo è giusto farlo.

Guerre alle porte di casa

Poche guerre e poche tragedie mi son rimaste nel cuore come quelle incontrate a Sarajevo e negli altri teatri di guerra della ex Jugoslavia. Per me nato a Trieste, assistere a quel conflitto è come osservare una guerra combattuta nel cortile di casa.

Per questo il viale dei cecchini di Sarajevo, l’Holiday Inn crivellato di colpi in cui dormivamo, i morti e i feriti straziati dall’artiglieria che bersagliava la città sono, ancora oggi, parte dei mie incubi. In quei giorni di guerra ascolto i racconti intrisi di odio di croati musulmani e serbi e penso ad un sentimento sopravvissuto ai grandi scontri etnici della seconda guerra mondiale. Un sentimento congelato dalla parentesi di Tito. Tornando oggi sui luoghi del conflitto vedo ancora serbi croati e musulmani vivere lontani e divisi. Vedo le rovine delle case abbandonate e mai ricostruite E mai ripopolate dei serbi fuggiti dalle terre croate o viceversa. Quell’immagine mi fa paura. Perché anche la pace imposta nel 1995 - senza una vera riconciliazione potrebbe all’improvviso svanire. E liberare nuovamente odii secolari.

La soglia dell’11/9

L’11 settembre segna un passaggio critico anche per il giornalismo. Con le Torri Gemelle crolla la possibilità per noi giornalisti occidentali di raccontare il nemico, di unirci a lui, di raccontare il suo punto di vista. Da quel momento anche noi diventiamo “infedeli” degni di venir sgozzati. Il nemico diventa un’immagine confusa, impossibile da raccontare. Lo scopro a mie spese a Falluja nel maggio 2004 dove cerco notizie di tre italiani rapiti mesi prima. Jolan, il quartiere nord occidentale di Falluja è una gruviera derelitta e rabbiosa tra case distrutte, strade deserte, fetore di cadavere. Dal suo ventre spuntano, uno ad uno, ragazzi e uomini in armi. Hanno volti coperti, kalashnikov e bombe a mano. “Italiano? Non va bene,

sei alleato degli americani...Meriti di morire!”. Il volto coperto dalla kefia bianca sputa rabbia. Il kalashnikov e il braccio destro si alzano e si abbassano minacciosi. La canna si ferma all'altezza dei miei occhi. Quel giorno a Falluja la roccaforte irachena di Al Qaida capisco che una parte del nostro lavoro lavoro non si può più fare. Che il nemico non si può più raccontare.

Siria i cristiani dimenticati

Nel settembre 2013 sono in Siria dove i ribelli islamisti stringono d'assedio il regime di Assad. Settimane prima un attacco chimico ha colpito le zone degli insorti. Mentre Obama minaccia di bombardare Damasco e il regime di Bashara Assad i ribelli alqaidisti di Al Nusra, assediano Maaloula una cittadina cristiana dove si parla ancora l'aramaico, la lingua di Cristo. Nel Santuario di Santa Tecla un gruppo di suore rischia di cadere nelle mani dei terroristi. Ali, un capitano dell'esercito siriano e una dozzina di suoi uomini vogliono andare a salvarle. Mi unisco a loro e raggiungiamo il santuario. Ma non è una buona idea. La radio di Ali gracchia di continuo. Ad ogni comunicazione il volto del capitano si fa più terreo. Mentre salivamo al santuario il vice di Ali è stato ucciso. Gli uomini che dovevano difendere la zona intorno a noi si sono ritirati. Siamo soli. Il capitano, sette soldati, un cameraman, un interprete e il sottoscritto. Soli e alla mercé di Al Nusra pronta a scendere in qualsiasi momento. Ali mi guarda, sussurra una frase da brivido. “Se ci trovano qui sgozzano noi, le suore e le orfanelle. Con il buio tenteremo di uscire e raggiungere i nostri uomini alla base del villaggio. Meglio morire combattendo che sgozzati”. La madre superiore ci segna la fronte con la croce, m'infilta un'immagine della Madonna nel giubbotto antiproiettile. Ali apre il portone, sporge il capo. Appesa alla montagna, risplende la luna. Non appena disegna le nostre ombre una scarica di piombo ricama la terrazza sopra le nostre teste. Come una muta impazzita rimbalziamo di viuzza in viuzza scivoliamo, barcolliamo, ci calpestiamo mentre le canne dei kalashnikov controllano ogni angolo. Dopo dieci minuti di corsa folle siamo nella piazza insieme agli altri soldati. Ali mi abbraccia, mi sfilta dal giubbotto l'immagine della Madonna. La bacia. “Siamo vivi, giornalista. Lei ci ha protetto.” Quando ripenso al terrore vissuto a Maaloula mi chiedo quale sarà il destino deicristiani di Siria sotto il regno di Al Jolani. Allora comandava Al Nusra. Oggi controlla l'intera Siria. Con il consenso della comunità internazionale.

Ucraina 2022

Raccontare una guerra in cui anche il tuo paese è coinvolto non è facile. Soprattutto se stai dalla parte opposta. Sono stato definito filo putiniano ed accusato di esser entrato nei territori ucraini occupati dai russi. A nulla è servito ricordare che quello è il mio lavoro. E di esser entrato illegalmente anche nella Cecenia bombardata da Putin o nell'Afghanistan occupato dai russi.

Nel maggio 2022 mentre sono a Lugansk, nell'Ucraina controllata da Mosca, leggo sul telefonino un reportage pubblicato da un grande quotidiano nazionale. Il reportage descrive nei dettagli la situazione nella cittadina di Scastja, a una manciata di chilometri da dove mi trovo io. "Chi è dentro - racconta il corrispondente scrivendo da una Kiev distante 830 chilometri - manda messaggi disperati. Tutti stanno in cantina per paura delle rappresaglie. La moglie di un esponente del consiglio comunale ha detto che hanno preso suo marito l'hanno trascinato davanti al comune e l'hanno ucciso di fronte ai pochi cittadini usciti in cerca di cibo".

Il giorno dopo sono a Scastja. Ho davanti è una città assolutamente tranquilla, quasi sonnolenta. Il sindaco parla con i giornalisti, le mamme portano in giro i bimbi in carrozzina. Nelle strade non si vede l'ombra di un soldato russo. E tutti negano di aver visto quanto scritto dal quotidiano italiano. Nella centrale nucleare di Zaporizhia non va diversamente. Secondo le fonti ucraine riprese dai nostri media i russi la bombardano quotidianamente rischiando di farla esplodere. Vado a verificare. Entro nella centrale. Vedo i soldati russi all'interno dell'impianto. Una presenza sicuramente vietata dalle leggi internazionali. Ma vedo anche i muri sbrecciati dalle granate. Piovute tutte dalla parte ucraina sull'altra riva del fiume Dnipro.

È la guerra impossibile da raccontare. La guerra in cui è coinvolto il tuo paese. La guerra dove la propaganda gioca un ruolo più importante della cronaca. E dove qualsiasi tentativo di capire cosa succeda sul fronte opposto viene liquidato come propaganda putiniana. Anche per questo raccontare la guerra dal fronte russo è stata professionalmente una delle esperienze più frustranti. Nel settembre 2022 - mentre racconto i referendum per l'annessione alla Federazione Russa delle provincie separatiste di Donetsk e Lugansk e quelle occupate di Kherson e Zaporizhia - un emittente nazionale mi chiede di far vedere i soldati russi intenti a mandare la popolazione a votare sotto la minaccia delle armi. Una richiesta surreale non in virtù di una presunta legittimità della consultazione, ma perchè nella provincia secessionista del Lugansk la guerra civile dura dal 2014. Negli 8 anni precedenti l'intervento russo la popolazione filo ucraina ha già abbandonato le proprie case per rifugiarsi nei territori controllati di Kiev. E dunque la Russia non ha alcuna necessità di usare le armi per spingere al voto una popolazione in larghissima parte favorevole all'annessione. Nel 2023 va anche peggio. Un'altra televisione nazionale mi rispedisce al mittente il servizio sulle mine a farfalla sparse dai droni ucraini sul centro abitato di Donetsk capoluogo della provincia secessionista filo russa. La spiegazione è semplice. "Quelle immagini non si possono mettere in onda". Ma mescolare propaganda e informazione è un gioco pericoloso. Il perchè è ben spiegato ne "L'arte della guerra" il trattato firmato cinque secoli prima di Cristo dal generale cinese Sun Tzu. "Se conosci il nemico e te stesso - insegna il trattato - la tua vittoria è sicura. Se conosci te stesso, ma non il nemico, le tue probabilità di vincere e perdere sono uguali. Se non conosci il nemico e nemmeno te stesso, soccomberai in ogni battaglia". Nel conflitto ucraino l'Italia, l'Europa e, nel suo insieme, la coalizione contrapposta alla Russia, contraddice fin dall'inizio i consigli di Sun Tzu. Quando si ritrova a valutare il nemico preferisce alternativamente sminuirlo, deriderlo o demonizzarlo. Così nella primavera del

2022 - a due mesi dall'inizio del conflitto - ci ritroviamo inondati dai resoconti su una Russia senza più missili, sui suoi i soldati ridotti a combattere a colpi di zappa e un presidente Vladimir Putin ormai moribondo. Salvo - oggi - paventare con la stessa convinzione una temuta invasione dell'Europa, l'impossibilità di fermare i missili di Mosca e l'inarrestabile autoritarismo di Vladimir Putin. In questa evidente contraddizione è contenuta anche la sua spiegazione. Il primo caduto della guerra in Ucraina non è stata la verità, come afferma una delle frasi più abusate sulla guerra, ma, più banalmente, la serietà e l'affidabilità dell'informazione.

PARTITURA DELLA GUERRA



LUCILLA MININNO

Non c'è nulla di più intimamente legato alla vita quanto la morte.

E non c'è niente che si avvicini alla morte, più che alla vita, quanto la guerra.

E laddove essa esplosa in tutta la sua brutalità, non c'è forse senso che più la faccia percepire, al di là della coscienza, quanto il suono.

Perché tutta l'esistenza, che sia individuale o collettiva, può essere riascoltata attraverso le tracce invisibili di un lungo tappeto sonoro, una partitura di rumori, voci, suoni, vibrazioni, toni, timbri, note, armonie, melodie. Perché, ancora, non c'è dubbio che il suono, come l'olfatto, per il quale ci vorrebbe però una cura a parte, è quel senso che più degli altri entra immediatamente nel profondo, indipendentemente dalle nostre azioni, indipendentemente dalla nostra coscienza e dal nostro essere vigili.

Il suono in noi è sin dall'inizio, è la prima traccia di noi percepita dall'esterno. Ma non solo. Il ritmo confortante del cuore materno ci accompagna nel momento del nostro concepimento e prosegue nella gestazione. Prima ancora di esserci completamente formati come essere umani pensanti, nel buio pieno di luce della materia umana, i primi minuti, le prime ore, i primi giorni della nostra esistenza sono cullati dal battito del cuore e del respiro di nostra madre. Esso plasma i primi istanti della nostra esistenza. Quel battito caldo sarà quello che cercheremo, tanto probabilmente quanto istintivamente, quando, adulti, ci ritroveremo smarriti o vorremo semplicemente essere sicuri di esistere ancora. Cercheremo

il cuore e il respiro di nostra madre. O almeno cercheremo, inconsciamente, un suono che ci riporti ad essi.

Continueremo la nostra esistenza, danzando secondo il ritmo sonoro della nostra vita: la sveglia del mattino, i suoni della strada che ci porterà a scuola o a lavoro, le armonie dei posti che sceglieremo per le vacanze, le risate degli amici, le vibrazioni di chi piange, la musica stessa che sceglieremo di ascoltare... Il silenzio, assoluto, sarà altamente improbabile e se suonerà, in qualche modo, non sarà altro che una pausa musicale nel copioso spartito della nostra vita.

Il suono resterà con noi fino all'ultima tappa del viaggio. L'eco del battito del nostro cuore sarà l'ultima traccia che lasceremo, prima di andare via, a chi sarà vicino a noi. La mancanza di quel suono sarà il segno, per chi resta, del nostro *non esserci più* in quanto esseri umani di questo mondo. Ma la musica non sarà interrotta. Il suono, specie nella sua veste melodica, è sempre archetipicamente presente nel modello permanente, strutturale, del sistema rituale funebre del mondo antico pagano, nel modello del sistema rituale funebre dell'universo cristiano cattolico che ha dominato per secoli la vita del nostro occidente, nel modello del sistema rituale funebre degli universi di meditazione, connessioni spirituali e celebrazione del divino dell'oriente. Tralasciando il gelo distacco e l'individualismo della Modernità, che ha allontanato i cimiteri dal cuore della vita collettiva e spinto i malati a morire in angoli nascosti di corridoi bianchi, lontano dalla nostra vista e dal nostro udito, oggi la morte e i rituali funebri tornano a dominare il nostro immaginario collettivo. E con essi, tornano, imponenti, a cullare le nostre esistenze individuali e collettive, i colori e il calore dei tappeti sonori che compongono la partitura della fine. I territori della nostra esistenza si ripopolano di nuovi rituali funebri in cui le più svariate melodie provvedono ad ammorbidire i contrasti vita/morte. Sono soprattutto le note che si sollevano negli spazi della Rete. Il defunto diventa quella melodia che il gruppo sceglie per lui, quella che lo ricolloca e gli offre un nuovo posto nella vita e nella memoria collettive. Che sia un *defunto illustre*, celebrato a livello globale, o qualcuno della più piccola quotidianità, nei nostri rituali funebri le innumerevoli immagini visive che di noi circolano non sembrano più annoverabili come icone del defunto. Il volto ripreso nell'abbondanza superflua di selfie e video girati ovunque perde la sua forza lapidaria e iconica di maschera funebre. La musica prende il suo posto. Pensiamo ad una persona che è andata via, per sempre, trasferita in un'altra dimensione di percezioni, e ci viene in mente un brano. Un unico brano. Uno in particolare. Uno che può essere solo quello. I funerali si riempiono, così, di cari e meno cari che si stringono in coro, ricollocandosi involontariamente nell'immaginario del pianto rituale indagato da Ernesto De Martino nel corso di quella lunga ricerca che ha permeato tutta la sua vita e raccontato, ancora, da Cecilia Mangini nel suo documentario *Stendali – Suonano ancora*, del 1960. Il lamento funebre si colora di ballate e di pezzi dai toni pop, rap, rock, jazz, elettronici, soul, blues. E così via.



Fotogramma del documentario *Stendali* (1960), di Cecilia Mangini, sui canti funebri della Grecia salentina.

Così è stato, di recente, per *Perdutamente*, dell'artista Achille Lauro, quando il brano ha unito in coro una comunità estesa e sconvolta durante il funerale di una delle giovani vittime del terribile incendio di Crans Montana. *Perdutamente* è diventata l'icona della loro breve vita e della loro veloce morte. Lo è probabilmente per ognuno di loro, preso singolarmente, lo è certamente come gruppo. Inutile chiedersi quanti di noi, riascoltando quel brano, d'ora in poi, non finiranno con la mente alle immagini di quel rogo troppo rapido, ingiusto e spietato. *Perdutamente* si è insinuata nel nostro inconscio individuale e collettivo come partitura di una terribile fine, ma anche come chiave musicale che ricolloca quei ragazzi nella nostra esistenza.



Fotogramma del documentario *Stendali* (1960), di Cecilia Mangini, sui canti funebri della Grecia salentina.

Nella stessa direzione, tornando alla partitura dell'intreccio vita/guerra/morte, sarà probabilmente possibile, avvicinando bene l'orecchio, decifrarne quel passaggio in cui suona la guerra. Laddove questa combatte e distrugge, le atmosfere sonore delle sue varie vesti sono altamente riconoscibili, a tutta la collettività. Sono fratture nella melodia della vita. Sono distorsioni nell'armonia dell'esistenza comune. Come per quell'incidente, il cui frastuono indimenticabile si incide senza permesso nell'udito e nel corpo dell'individuo che ne resta coinvolto e crea un trauma nella sua esistenza, così l'irrompere della guerra, di ogni guerra, in ogni momento storico, scrive un tappeto sonoro che traumatizza la collettività e si insinua nella memoria del suo udito e del suo corpo sociale, senza permesso.

Ciò è talmente vero che la settima arte, tanto per citare quella forma poetica che in generale fa del suono una delle colonne portanti della sua espressione, da tempo si è avvicinata all'idea che ricostruendo la partitura di una certa guerra, l'opera possa immergere lo spettatore in quella guerra più di ogni immagine visiva e di ogni parola. Già da un po', nella produzione cinematografica, il suono è diventato uno strumento per ricordare, immaginare, comprendere e narrare la guerra nella sua essenza fisica, brutale, a prescindere da ogni gioco delle parti, di ogni ragione e razionalità. E non è un caso che la settima arte si sia mossa in questa direzione. Come sempre fa, l'arte ha captato prima di altre forme dell'intelletto la possibilità concreta e universale del ritorno della guerra. L'arte ci ha riportati, prima del tempo, a ricordare e riscoprire un rischio che è stato rimosso ma evidentemente

mai estinto. Ed infatti, oggi, ne siamo testimoni, protagonisti come siamo di una situazione globale che pesa come un macigno.

Avvertire, ad un certo punto, l'urgenza di riportare la guerra, e il suo sempre possibile verificarsi, alle viscere dell'uomo attraverso il suono è ciò che ha sentito e realizzato Jonathan Glazer nel suo film del 2023, *La zona d'interesse*. Anni prima lo ha avvertito e ancor più palesemente realizzato il genio di Christopher Nolan quando crea, nel 2017, *Dunkirk*, donandoci un quadro sonoro che oggi ci spiazza in maniera particolare per la sua prossimità.



Fotogramma *La zona d'interesse* - Jonathan Glazer - 2023

Discostandosi dalle molteplici opere cinematografiche che dell'orrore dell'olocausto ci hanno restituito immagini, colori e vicende, più o meno ispirate alla realtà dei fatti, costruendo vittime e carnefici e celebrando eroi più o meno immaginari, Glazer ci immerge, invece, nel pieno delle torture naziste senza mostrarcene neanche un frammento visivo. Glazer ci narra, di fatto, le vicende della famiglia del comandante di Auschwitz, Rudolf Höss, vicende che si svolgono tra la casa di residenza e il suo bel giardino. Senonché la casa e il suo bel giardino sorgono proprio a ridosso del campo di concentramento, nella zona di interesse, ossia nella zona intorno gestita e presidiata dal comando. E proprio qui sta il cuore del film: casa e giardino restano fortemente separati dal campo di concentramento grazie a muri che ne impediscono la vista. E mentre gli abitanti di questa ricca dimora vivono le loro esistenze nella natura del loro giardino e nella banalità delle loro vicende borghesi, totalmente ciechi rispetto all'immagine visiva del crimine che accade intorno, lo spettatore, al contrario, non solo scorge il fumo che proviene dalle fornaci e di cui immagina l'odore, ma soprattutto

viene catapultato in una tragica partitura di suoni e urla che riesce a dare sostanza ad ogni atrocità. La ricostruzione sonora, insieme alla musica composta per il film da Mica Levi, musica che rende esponenziale la forza della partitura, lo fa immergere, più di ogni altro senso, in quell'atmosfera bellica e imprime nel suo corpo il marchio disturbante della carneficina.



Fotogramma *Dunkirk* - Christopher Nolan - 2017

Allo stesso modo, anni prima, Nolan affida al tracciato sonoro tutta la resa del suo film sulla guerra. Lo fa ancora più esplicitamente, in maniera estrema. Sin dalle prime immagini, il racconto dell'attesa dei soldati inglesi e francesi rimasti intrappolati a Dunkirk giunge allo spettatore come un rumore di passi e di carta. Sono piccoli suoni, questi, che rimbombano nel vuoto di chi aspetta un miracolo: la salvezza. Bastano pochi secondi e arrivano presto, con tutta la loro durezza, colpi, esplosioni e spari. Pochi fotogrammi e la solitudine e la guerra sono presto introdotti. Da qui, e per tutto il film, le parole arrivano scarse, come frammenti disordinati e disperati che squarciano il silenzio, privi per lo più della continuità di discorsi e dialoghi. Saranno invece l'avvicinarsi roboanti degli aerei e delle sirene, l'eco dei passi di chi scappa tra la spiaggia e il mare, le voci alla radio di chi comunica da lontano, il suono del metallo cullato dal mare e dell'acqua che inghiotte vite, i denti che digrignano e il respiro che affanna sotto il mare, il fuoco che brucia il petrolio, le esplosioni imprevedibili, i siluri, le urla laceranti, a immergere lo spettatore nel terrore continuo, nel disperato tentativo di salire su navi che possano salvarlo, alimentando in lui la speranza di non essere bombardato, nel frattempo, dal nemico. Le note di Hans Zimmer, intanto, legano i frammenti del racconto sonoro elevandolo a pura, drammatica e dolorosa poesia musicale. La sua colonna sonora si

apre e respira, più lieve, solo quando da lontano arrivano le piccole imbarcazioni della patria, dei civili pronti a salvare i soldati di Dunkirk. È così che il film diventa lo spartito di quello spaccato bellico. Ed è così che il film diventa indimenticabile. La guerra resta impressa nella carne dello spettatore, scorre nelle sue vene come parte della sua esistenza e si insinua nella colonna che suona tra la vita e la morte, avvicinando la sua esperienza a quest'ultima.

Perché nessun suono si avvicina a quello della morte come quello della guerra.

Perché, guardando *Dunkirk* e la *Zona d'interesse*, si ha la sensazione, come forse non accade di fronte ad alcuna altra opera della settima arte che sia ben nota, di conoscere la morte. Perché la guerra è, senza ogni ombra di dubbio, morte. E la morte suona.

E se oggi,

proprio oggi che le immagini scorrono continuamente davanti ai nostri occhi occidentali, creando una sensazione di abitudine, assuefazione e distanza,

se oggi, proprio oggi, esattamente oggi che i colpi della guerra tornano a distruggere,

se solo oggi ci immergessimo nelle opere di Glazer e Nolan,

se ci immergessimo, cioè, nella solitudine di un utero, privi della vista, soli con il nostro udito e con quel ritmo scomposto e drammatico,

esso, il suono della guerra, finirebbe per scavare la carne e imprimersi nel nostro corpo.

Se solo oggi ci immergessimo nelle opere di Glazer e Nolan, potremmo diventare noi, tutti, specie chi comanda di puntare le armi dalla sua scrivania, restando seduto e lontano dalle zone di battaglia, quel soldato che in Dunkirk, all'ennesimo bombardamento, si copre, disperato, le orecchie.

E forse saremmo pronti a non voler più sentire il suono della guerra.



Fotogramma *Dunkirk* - Christopher Nolan - 2017

MACHIAVELLI: GIUSTA È LA GUERRA PER COLORO AI QUALI È NECESSARIA



FABIO RAIMONDI

1. Da secoli, i tentativi di escogitare criteri grazie ai quali fosse possibile definire “giusta” una guerra sono stati numerosi: dal dikaios polemos di Aristotele fino a Just and Unjust Wars di Michael Walzer (1977), passando per pensatori del calibro di Cicerone, Agostino, Tommaso, Graziano, Vitoria, Sepúlveda e Grozio (solo per citare alcuni dei più importanti). Basta poi fare una ricerca in rete per rendersi conto di quanto il problema sia studiato e dibattuto ancora oggi. Lo scopo delle teorie della guerra giusta non è giustificare una qualunque guerra; per questo basta un po’ di retorica ovvero una comunicazione performante. Al contrario, il loro obiettivo è limitare il ricorso alla guerra ricorrendo ad argomenti di tipo morale e politico basati su valori condivisi. Possiamo prendere come esempio di definizione del jus ad bellum quanto esposto da Tommaso nella *Summa Theologiae* (IIa.iiæ, q. 40) che è diventata il riferimento classico di ogni teoria della guerra giusta. Riprendendo Agostino e per certi aspetti anche il *Decretum* di Graziano, Tommaso elabora una proposta compatibile col cristianesimo (ma Tertulliano, ad esempio, e non solo lui, non sarebbe stato d’accordo), secondo la quale una guerra può essere giusta solo se è

strumento di difesa verso nemici esterni e a patto di rispettare tre condizioni: I) essere dichiarata dall'autorità legittima (la legittima auctoritas di Agostino), II) avere una iusta causa, ovvero punire un'offesa ricevuta, III) possedere una recta intentio, cioè voler riparare i torti, correggere i vizi e ripristinare la giustizia. Tale riparazione esige dunque l'uso della violenza reattiva.

2. La guerra è argomento onnipresente nella riflessione di Machiavelli anche in ragione del fatto che le “guerre d'Italia” erano ricominciate, dopo la tregua iniziata con la pace di Lodi (1454) e chiusasi di fatto con la morte di Lorenzo il Magnifico (1492), con la calata in Italia di Carlo VIII re di Francia (1494). Il tema della guerra giusta, però, è quasi del tutto assente dalle pagine delle opere maggiori di Machiavelli (il Principe, i Discorsi, L'arte della guerra e le Istorie fiorentine). L'espressione “guerra giusta”, infatti, non compare mai. Troviamo invece “iustum bellum”, due volte, come citazione, sempre un po' rimaneggiata, da Tito Livio (Ab urbe condita, IX, 1, 10), una volta nel Principe (XXVI, 10) e un'altra volta nei Discorsi (III, 12, 17), e poi “guerre giuste”, nelle Istorie (V, 8, 8), dove Machiavelli traduce la citazione liviana usata nel Principe solo volgendola al plurale; la riportiamo qui pars pro toto: “sono solamente quelle guerre giuste che sono necessarie, e quelle armi sono pietose dove non è alcuna speranza fuori di quelle”. Tre citazioni con piccole differenze (chi fosse interessato a una disamina più articolata la può trovare in “Scienza & Politica”, vol. XXXVII, n° 73, 2025, pp. 119-132). Un po' poco per capire cosa Machiavelli pensasse della guerra giusta.

3. Tale scarsità è uno dei motivi che ha spinto gran parte degli studiosi di Machiavelli a ritenere quasi irrilevante e solo cursorio il riferimento a essa e, dunque, a credere che Machiavelli non fosse interessato a adottare criteri già noti o a stabilirne di nuovi per definire che cosa si dovesse intendere con “guerra giusta”. Possiamo vedere questo giudizio icasticamente rappresentato da Roland Bainton nel suo *Christian Attitudes Toward War and Peace. A Historical Survey and Critical Re-evaluation* (New York-Nashville, Abingdon Press, 1960, pp. 123-127), dove Machiavelli è il sostenitore di una “virtù del sovrano dinamica ma non demoniaca, salvo in rare occasioni”, mossa da prudenza per salvaguardare l'esistenza dello Stato. Machiavelli diventa così l'antesignano della Ragion di Stato e proprio per questo abbandona “il codice tradizionale della guerra giusta”, dato che ogni guerra nell'interesse dello Stato è giusta di per sé e, dunque, ogni guerra è giusta, perché si può sempre trovare qualche argomento, benché specioso, per sostenerne l'utilità per lo Stato. A parte l'uso improprio di termini come “stato”, “sovrano” e “potere” che Bainton intende nel senso definito dal Leviatano di Hobbes e che invece per Machiavelli hanno un significato del tutto diverso - in Machiavelli non c'è alcun patto (o contratto) col quale gli individui delegano l'esercizio del proprio jus in omnia al solo sovrano il quale, di conseguenza, rappresenta il popolo, che si costituisce proprio attraverso tale delega e che esercita un potere assoluto sul rappresentato proprio per volontà di quest'ultimo (cfr. *Leviathan*, 1651, capp. XVI-XVII) -

l'esito è che, per Machiavelli, la guerra giusta coinciderebbe con la necessità di conservare lo Stato.

4. È stato correttamente notato che per Machiavelli ciò che rende giusta una guerra è la sua necessità, ma assai di rado ci si è soffermati a spiegarne il significato. Spiegazione essenziale visto che “una guerra non necessaria” è mossa dall’“ambizione e dall’avarizia dei potenti per sfogare gli appetiti loro e opprimere, per dominare, il popolo”, senza contare che ciò comporta “assoldare gente e porre nuove gravezze [tasse], le quali aggravano più i minori che i maggiori cittadini” (Istorie, IV, 4, 6). Precisiamo subito che per Machiavelli “la necessità non è soltanto una forza ostile che rende le azioni umane puramente meccaniche”, perché “può sforzare ad agire come richiesto dalla ragione” (F. Gilbert, Machiavelli e Guicciardini, Torino, Einaudi, 1970, p. 166) e che essa è “utile alle umane azioni”, perché “le mani e la lingua degli uomini non avrebbero operato perfettamente, né condotte le opere umane a quella altezza si veggono condotte, se dalla necessità non fussoro spinte” (Discorsi, III, 12, 2). La necessità è un vincolo rigido, che obbliga l’agire senza impedirlo, è qualcosa di imm modificabile che va affrontato per interagirci in modo proficuo: è imposizione e possibilità, al contempo, in un contesto dinamico. Tuttavia, questo non basta per definire “necessità” in riferimento alla guerra, anche se questa esigenza mostra, come sostiene Bainton, il rifiuto machiavelliano delle dottrine classiche e cristiane della “guerra giusta”, nessuna delle quali fa riferimento alla necessità.

5. In un capitolo dei Discorsi dal titolo indicativo, “come uno capitano prudente debbe imporre ogni necessità di combattere ai suoi soldati, e a quegli degli inimici tôrla” (III, 12, 1), Machiavelli afferma che “essendo conosciuta la virtù di tale necessità”, i bravi comandanti “facevano ogni perché i soldati loro fussero constretti da quella [cioè dalla necessità] e dall’altra parte usavano ogni industria perché gli nimici se ne liberassero. E per questo molte volte apersono al nimico quella via che loro gli potevano chiudere, e ai suoi soldati proprii chiudono quella che potevano lasciare aperta» (III, 12, 3-4). L’esempio è l’infausta decisione di “Gaio Manilio di occupare tutti gli aditi” affinché i Veienti, entrati nell’accampamento romano, non potessero più uscire, con l’effetto che i Veienti “rinchiusi cominciarono a combattere con tanta rabbia che gli ammazzarono Manilio, e arebbero tutto il resto dei Romani oppressi, se dalla prudenza d’uno tribuno non fusse stato loro aperta la via ad andarsene” (III, 12, 19). Conclusione: “mentre la necessità costrinse i Veienti a combattere, essi combatterono ferocissimamente; ma, quando viddero aperta la via, pensarono più a fuggire che a combattere” (III, 12, 20). Non lasciare via di scampo ai nemici sembra rendere giusta la loro guerra, perché motivata da necessità, un vincolo che non può essere rimosso dato che non dipende da loro. La responsabilità di rendere giusta una guerra – l’assenza di ogni significato morale è evidente – è di ogni comandante che mette non solo i nemici, ma anche i propri soldati, nella condizione di non avere scampo se non combattendo. La necessità intesa in questo senso molto ristretto “è chiamata da Tito Livio *ultimum ac maximum telum*” (III, 12, 24). Bainton aveva ragione, anche se non la ragione che credeva

di avere: con Machiavelli finisce la tradizione morale, religiosa e giuridica della guerra giusta, ma il concetto non scompare, anzi viene ridefinito.

6. Nell'Arte della guerra Machiavelli spiega più chiaramente (anche se non ancora in modo del tutto esauriente) cosa intenda per guerra necessaria e quindi giusta: “la necessità nasce quando tu vegga, non combattendo, dovere in ogni modo perdere; come è: che sia per mancarti danari e per questo lo esercito tuo si abbia in ogni modo a risolvere; che sia per assaltarti la fame; che il nimico aspetti di ingrossare di nuova gente. In questi casi sempre si dee combattere, ancora con tuo disavvantaggio, perch'egli è assai meglio tentare la fortuna dov'ella ti possa favorire, che non la tentando vedere la tua certa rovina» (IV, 97-98, cors. mio). La “necessità” è una situazione oggettiva (senza speranza, se non nella guerra) che ha bisogno però, per essere riconosciuta, di una valutazione che, pur dovendo essere il più obiettiva possibile, resta soggettiva (bisogna decidere, spesso velocemente, se ci si trova o meno nella situazione delineata), perché “i vantaggi qualche volta te gli dà il nimico e qualche volta la tua prudenza» (IV, 100). Machiavelli ribadisce poi che si è “constretti a combattere per necessità” quando viene «levata via ogni speranza di salvarsi fuora che nel vincere» (IV, 148, cors. mio), per concludere che “le necessitadi possono essere molte, ma quella è più forte, che ti constringe o vincere o morire” (IV, 152). In conclusione: “i buoni capitani non vengono mai a giornata se la necessità non gli strigne o la occasione non gli chiama” (VII, 174). Necessità e occasione non si escludono a vicenda, a conferma della struttura sempre aperta, anche se solo per un infimo spiraglio, della necessità. Possiamo allora affermare che la necessità machiavelliana, implicando una valutazione soggettiva, individuale o collettiva, dell'oggettività della situazione, è diversa dalla *recta intentio* perché non è riparativa. E anche rispetto all'*extrema ratio* possiamo dire che se per Agostino la guerra si identificava nell'unico mezzo per rispondere a un'iniuria e ripristinare la pace, in Machiavelli la necessità corrisponde solo a una situazione in cui la morte è imminente.

7. Ma che cosa significa che la guerra è la sola speranza? Nei Discorsi, ad esempio, Machiavelli scrive che per ottenere buoni effetti nel conferimento delle cariche pubbliche bisogna seguire una regola: che “non si può dare agli uomini disagio senza premio, né si può tórre loro la speranza di conseguire il premio senza pericolo” (I, 60, 5). Ciò che conta è il nesso tra speranza e pericolo, e tra premio e disagio, perché la speranza implica sempre sia una fatica sia l'accettazione di un rischio. Il rapporto tra speranza e disperazione è molto più complesso della loro semplicistica opposizione, che viene fluidificata in un movimento, dove gli opposti non solo coesistono ma si sovrappongono fino a identificarsi ovvero a implicarsi logicamente. Nell'Arte della guerra, infatti, Machiavelli consigliava di non portare mai il nemico alla disperazione togliendogli la speranza di una via d'uscita, perché avrebbe combattuto con più foga. La disperazione porta a riporre speranza nelle armi; eliminarla, invece, facendo balenare una possibile via di fuga, toglie la necessità di ricorrere alle armi. Portare il nemico alla disperazione si ritorce contro chi lo fa, perché disperazione non implica mai una situazione del tutto chiusa: grazie a essa, infatti, la guerra diventa la sola *ratio*

possibile e, quindi, giusta. La disperazione è più pericolosa della speranza, anche se non si tratta di una speranza illimitata, ma solo di quella che si può avere in una guerra: uscirne vivi. La disperazione è imprevedibile e, dunque, più pericolosa di una speranza suscitata o concessa in vista di un'opportunità ben precisa: salvare la pelle fuggendo. Se la sola speranza è nell'uso delle armi, vuol dire trovarsi nel punto liminare della disperazione e, dunque, di fronte alla sua imprevedibilità aprire alla speranza significa provare a canalizzare il pericolo per cercare di governarlo.

8. Giusta, cioè razionale, è solo una guerra necessaria, dove la necessità è data dal fatto che se non si combatte si muore. Di fronte a morte certa, la guerra è l'unica via di possibile salvezza, perché combattendo si può morire - e, dunque, l'esito resta invariato - ma ci si può anche salvare. Tanto vale sfidare la fortuna. "Guerra giusta" definisce allora un caso limite conoscitivo prima che fenomenico. Tutte le altre guerre, offensive o difensive, o di altra natura, benché reali, sono ingiuste: possono essere convenienti, opportune, legittime e perfino commendevoli (per liberarsi dalla schiavitù o dall'oppressione, per combattere un regime malvagio ecc.), nondimeno restano irrazionali. Non si tratta di subire tutto ciò che accade come fosse un destino, ma si tratta di escogitare soluzioni altre rispetto alla guerra, quando non necessaria, perché se non è giusta, cioè razionale, sancisce il fallimento della ragione e della politica per mancanza di logica e conoscenza, di immaginazione e inventiva, di strategie alternative. Se attaccati ci si difende, certo, ma non è questo il piano del ragionamento machiavelliano: la definizione di "guerra giusta" è data a livello di astrazione razionale, indipendentemente dagli esempi storici. Le guerre sono ingiuste perché irrazionali, punto. Il paradigma del tutto storico della "guerra giusta" serve per distinguere le fattispecie delle guerre attraverso il loro grado di approssimazione a esso, e misurarne così il tasso di irrazionalità per capire come farvi fronte. La definizione di "guerra giusta" non impedisce certo le guerre, ma contribuisce a definirle e classificarle in un ambito conoscitivo di natura prettamente militare e politica, rendendole così meno opache di quanto possano apparire. "Guerra giusta" è una definizione razionale, scientifica - il piano su cui Machiavelli lavora unitamente a quello realistico di chi, conoscendo la politica, esamina i fatti in modo freddo e cinico, badando più agli effetti dell'agire che alle sue cause - un piano prettamente filosofico dove si definiscono concetti come unità di misura utili, per quanto provvisorie, a comprendere le dinamiche della storia. Da questa prospettiva, la definizione di "guerra giusta" è l'esito di un'operazione politica e scientifica al contempo che arricchisce di un nuovo significato il lessico machiavelliano della "necessità".

SULLE GUERRE VISIBILI, INVISIBILI E NON DICHIARATE



ANNA MARIA SASSONE

Sogno: sono con una persona che so essere mio fratello, stiamo scappando, alle nostre spalle tutto è in rovina, i palazzi sono crollati, gli alberi bruciati; penso alle bombe, a una guerra. Corriamo non so neanche verso dove, non vedo un posto dove poterci riparare. Ma non siamo soli, ci sono parecchie persone intorno a noi, non corrono, parlano tra di loro, chiacchierano. Penso che forse sono esagerata, forse non c'è da temere, forse i palazzi sono crollati perché erano vecchi e non c'è nulla da temere.

In questo sogno è condensata la storia di una mia giovane paziente che chiamerò Sara: le rovine della sua storia personale, i conflitti tra i genitori, i parenti ignari, l'usuale modalità familiare di fare come se nulla fosse accaduto dopo ogni violenza, le razionalizzazioni, il suo essersi sentita "pazza" perché mai nessuno le aveva rimandato la correttezza delle proprie percezioni.

Nella realtà però la paziente non ha fratelli: se ci collegassimo ai sentimenti di fratellanza sarebbe possibile ri-fuggire dalle guerre?

Lo scenario evocato porterebbe infatti a considerare questo sogno non più solo come il prodotto di un singolo individuo, bensì come una narrazione per immagini che fotografa, ben inquadrandola, la realtà del nostro tempo con le relative posture mentali.

Se nella famiglia di Sara regnava l'indifferenza, la stessa indifferenza, la stessa distanza emotiva sembra essere la cifra con cui si guarda alle guerre. Non per tutti, ma per molti. Quando la risonanza con la sofferenza tace, il più delle volte quel silenzio viene riempito da difensive costruzioni razionalizzanti - "forse i palazzi sono crollati perché erano vecchi" oppure quel "non c'è da 70" ripetuto due volte nel sogno - sono i momenti in cui possiamo osservare la difesa delle emozioni all'opera, una scissione che appare spesso inevitabile.

Inevitabile perché senza una qualche distanza le nostre esistenze soccomberebbero alle immagini della violenza e del male; nel quotidiano si vive, si progetta, ci si strugge per "piccole" questioni, si fa in parte come nulla fosse, per quanto si partecipi alle proteste, ci si indigni, si mandino aiuti umanitari.

Ma quando la scissione non lascia margini per integrare una qualche pur minima emozione cosa avviene? Dove si incista quel dolore per il mondo e per chi lo abita?

Mai come in questo momento sono in crescente aumento le richieste di percorsi psicoterapeutici o di sostegno farmacologico, anche tra i giovani. Il corpo sembra farsi portatore - attraverso le più svariate sintomatologie, spesso sine causa organica - di un dolore e di un malessere non sempre e non unicamente riconducibile alle vicissitudini della storia personale. Potremmo infatti parlare di emozioni che si incarnano in questo o quell'organo. Basti pensare alle "metafore incarnate": un pugno nello stomaco, avere fegato, essere un bilioso, avere un peso sul cuore,

Fare fino in fondo come niente fosse, ovvero fino alle radici del corporeo, non è possibile: quel conflitto interno, quella guerra tra parti opposte, tra farsi umani o disumani, trova comunque una via di espressione, a meno che non si ricorra alla visione solo medicalizzata che divide nettamente il corpo dalla dimensione psicoaffettiva, emotiva.

Paradossalmente è preferibile concentrarsi sulla malattia organica, fino a farsi ipocondriaci, piuttosto che includere una sofferenza mentale. Se ad esempio pensiamo al primo ministro israeliano, massima rappresentazione in questi tempi di una indifferenza alle umane sofferenze, dall'anno delle accuse mossegli per corruzione, ovvero dal 2018, ripetuti sono stati i ricoveri ospedalieri per febbre alta, dolori al petto, pacemaker, ernia, asportazione della prostata, infiammazioni gastrointestinali. Può trattarsi di un caso, ma sarà un caso?

La guerra si ritorce anche contro se stessi, che si tratti di individui come di uno Stato, la rimozione del proprio sentire unita a sentimenti vendicativi torna come un boomerang e con valenze autodistruttive.

Sono le conseguenze di tutte le guerre interiori, al pari di quanto avviene nelle guerre civili, non a caso definite guerre "intestinali".

Il pensiero della guerra dunque si impone fin dall'inizio del sogno. Così come fin dall'inizio dell'umano la guerra caratterizza le relazioni tra le genti a partire dalla presenza di istinti arcaici, violenti.

E perché ogni guerra trovi ragion d'essere è necessario che entrino in campo alcuni meccanismi primari della psiche come la proiezione, la scissione e la negazione che hanno anche la funzione, sia per l'individuo sia per uno Stato, di difendersi dalla possibile riflessione su se stessi. Baluardi difensivi al servizio di una rappresentazione integra, priva di Ombre, dell'immagine di sé.

Se invece del termine "guerra" usiamo quello di "conflitto" l'orizzonte si rende ancor più ampio.

Ogni conflitto in senso intrapsichico implica una tensione energetica, dunque una carica, che si attiva a partire dall'esistenza di due opposte polarità. Una ambivalenza da cui il più delle volte sembra impossibile uscirne.

Allorquando, ad esempio, una parte di sé vorrebbe restare in una relazione e un'altra vorrebbe uscirne, nell'impossibilità di contenere la tensione, il conflitto da interno si sposta sull'esterno: di qui in poi ogni occasione genererà una lite. Il conflitto interno finisce dunque sullo sfondo e l'energia si va a scaricare contro l'altro che viene reso suo malgrado parafulmine delle proprie conflittualità interne.

Con la proiezione si perde la linea di confine tra sé e l'altro da sé e l'altro diventa il nemico lo specchio di quella parte interna non riconosciuta.

La guerra resterà sempre potenzialmente in essere per i meccanismi di funzionamento di una psiche non integrata, individuale o collettiva che sia, oltretutto per l'impossibilità di sopprimere l'istintualità arcaica, violenta.

L'uomo civilizzato allorquando non si confronta con il mondo istintuale che lo abita può compiere tutt'al più un'opera di controllo delle forze istintuali, ma la compressione operata in termini energetici sviluppa una tale potenza distruttiva che trova nelle armi di annientamento di massa il proprio alleato.

Come nei conflitti interiori che vengono elusi spostando sull'esterno la contesa, così la guerra ha la funzione di distrarre le masse dai problemi interni, si tratta di uno spostamento piuttosto frequente, che vede nelle crisi economiche e sociali, se non quando personali, il costante motore. Senza andare lontani nel tempo, è sufficiente ricordare la guerra dei dazi che sposta sulla Cina i problemi legati alla deindustrializzazione interna negli USA, così come la guerra all'Iran, che nei fatti sembrerebbe assolvere anche la funzione di distogliere l'opinione pubblica dai ventilati coinvolgimenti del presidente Trump con il finanziere pedofilo Epstein e le sue presunte connessioni con il Mossad, i servizi segreti israeliani. O alla nostra Europa che con la guerra russo-ucraina ha distolto l'attenzione dalle crisi economiche interne, trasformando peraltro il welfare in warfare, e ancora, non da ultimo, il genocidio del popolo palestinese - che alcuni si ostinano a chiamare guerra - che ha avuto non secondariamente la funzione di mantenere al potere il governo Netanyahu in un momento in cui stavano aumentando i disordini interni per la riforma giudiziaria e i processi per corruzione. Collocarsi dalla parte di chi reagisce, dimentichi delle proprie azioni,

permette di trovare un consenso collettivo ai diversi sentimenti, anche vendicativi: la giusta causa rende la reazione distruttiva comprensibile se non quando giustificabile, con buona pace dei tanti innocenti che vanno incontro a un destino di morte, un destino comune a qualunque azione bellica.

Se si costituisce un Io-Stato, Io-popolo che elude il confronto con le proprie Ombre inevitabilmente si costituirà un altro da sé - altro Stato, altro popolo - su cui andare a depositare i propri aspetti misconosciuti. I conflitti all'interno si trasformano in guerre all'esterno. Al di là dei propri confini l'altro non è più considerabile come prossimo a sé, se non altro nell'umano sentire che affraterna le genti: l'altro si fa estraneo, nemico, da annientare prima che ci annienti.

Se pensiamo alla guerra il nostro immaginario va il più delle volte a certe distruzioni, come quelle che appaiono nell'immagine della paziente, ordigni che esplodono, droni che solcano i cieli, armi chimiche e agenti microbiologici: virus e batteri; un tempo spade, lance e sciabole, cannoni e mitragliatrici. Forze oscure e numinose dominate non tanto da Marte, quanto dal suo corrispettivo greco Ares: ferocia, sete di sangue e brutalità pervadono gli scenari.

Ovvi gli effetti secondari che caratterizzano tutte le guerre: saccheggi e povertà. E ancora disturbi neuro-psicologici, come il disturbo post traumatico da stress - caratterizzato da dissociazione, depressione, insonnia, disturbi dell'umore - e ancora mortalità, disabilità, crollo del sistema sanitario e scolastico, disastri ambientali, migrazione forzata, non solo dei rifugiati.

Una domanda sorge spontanea: ma tutto questo non è già in essere nel nostro civilizzato mondo occidentale?

E se stessimo in guerra senza che i signori della guerra ce lo avessero comunicato?

Noi psicoanalisti abbiamo, e non solo per fortuna, un osservatorio privilegiato sia del malessere psichico sia delle condizioni di vita delle umane esistenze. Se un tempo lo stereotipo dava unicamente "colpa" alla genetica, successivamente solo alle madri - in second'ordine ai padri - sempre più oggi il disagio mentale si va a radicare anche sul piano sociale, economico, globalizzato, determinando un qui e ora, uno spazio-tempo, dove si intersecano radici biologiche e relazionali.

E' la guerra del quotidiano, i costi del gas e dei generi alimentari in aumento vertiginoso, l'individualismo esasperato, la caduta della dimensione etica, lo stato di degrado culturale in cui si trovano la scuola e l'università, le frane e gli allagamenti, devastanti soprattutto nei paesi asiatici, la siccità in Africa, le deforestazioni, gli sversamenti di petrolio sulle coste USA, i cibi contaminati, l'insana sanità, le pandemie, le migrazioni forzate.

Guerre invisibili ma dalle conseguenze più che visibili, soprattutto sul piano della diseguaglianza sociale che tende a polarizzare le esistenze: vite del benessere, spesso non psichico, e vite del malessere, anche psichico.

Le guerre siano esse visibili che invisibili minano inevitabilmente la democrazia al punto che la stessa sembra non essere più desiderabile, in particolare per le fasce più svantaggiate che si sono sentite abbandonate dalle forze progressiste, in realtà sempre più indebolite dai conflitti al proprio interno.

Le ghettizzazioni abitative nelle grandi città hanno comportato inevitabili guerre tra poveri, ma tali scontri, spesso violenti e razzisti di espulsione dell'altro, vissuto come una minaccia, sono sciaguratamente alimentati da chi trae vantaggi dalle altrui condizioni svantaggiate, sia economiche sia culturali.

Lo stato di guerra del quotidiano, al pari di tutte le guerre, induce stati regressivi e le emozioni primarie dilagano e allagano l'Io. In tanti anni di professione non mi era mai capitato di veder circolare nella stanza d'analisi una tale quantità e violenta qualità di sentimenti di rabbia, invidie, gelosie, paure, disprezzo e vergogna.

I vissuti regressivi indotti dalla guerra, meglio dalle guerre, connessi a una economia della sopravvivenza, sia fisica che psichica, sembrano essere il perfetto contraltare di una società che intende fare del progresso, soprattutto tecnologico, la propria cifra caratterizzante.

La realtà in cui viviamo funziona al pari della realtà psichica: per compensazioni. Più un piatto della bilancia sale più l'altro scende, al pari del liquido nei vasi comunicanti. Legge fisica e legge psichica.

Le guerre da più di un secolo apparentemente assenti nel mondo occidentale, se le consideriamo anche come espressione di fenomeni distruttivi e autodistruttivi, andrebbero di fatto a controbilanciare modelli di comportamento coscienti volti ad un progresso inarrestabile e illimitato.

Il surplus di energia attivato da una globalizzata smania capitalistica volta a produrre e consumare avrebbe determinato uno stato di eccitazione maniacale che non può che rivoltarsi nell'opposto. Sia negli stati depressivi dei nuovi poveri, sia nelle forze distruttive attivate dall'arroganza dei potenti.

Non si tratta tuttavia della ben nota dialettica tra Eros e Tanatos, tra spinte vitali e spinte mortifere, ma quanto avviene sembra essere l'esito della contemporaneità di fenomeni distruttivi a cui assistiamo e di cui siamo partecipi. E come accade nelle fasi maniacali il paziente, che potremmo chiamare "mondo globalizzato", ha scambiato per benessere i sintomi dell'eccitazione maniacale, quella che ignora qualunque limite e confine.

Al pari di quanto avviene nell'individuo, non è possibile ricondurre alla ragione chi si trova sbilanciato in una fase maniacale perché la stessa ha la funzione di compensare i sentimenti depressivi. E inevitabilmente chi vorrebbe cambiare le cose, ma ne avverte l'impossibilità, attraversa sentimenti di impotenza accompagnati da rabbia e/o depressione. Il fare coscienza diventa una possibilità per quanto non porti a immediati cambiamenti, ma più i singoli individui diventano consapevoli più la società ha una possibilità di progredire sul piano etico. Vedere oggi tanti giovani nelle piazze, nei collettivi, giovani che si sono svegliati dal sonno profondo in cui il presunto benessere li aveva fatti precipitare, apre alla speranza di un domani migliore.

Ma non si tratta solo di uno spirito di ribellione sociale e economico. Lo stato di sofferenza può anche trasformarsi in un potente motore contro le guerre visibili e invisibili.

Quando la sofferenza legata alle proprie storie individuali, familiari e transgenerazionali sposa la sofferenza per il mondo in cui si vive si determina uno stato di diversità dal cosiddetto vivere nella norma, nutrito di stereotipi, di uniformità all'immaginario collettivo, di un vivere

individualistico più che individuale. Questo malessere, che ogni diversità fisica o psichica comporta, può trasformarsi in energia distruttiva o costruttiva. Dal finire degli anni '60 e per buona parte degli anni '70 del secolo scorso abbiamo visto come non pochi ragazzi - quelli anche più sensibili alla sofferenza per un mondo inospitale, segnato dalla guerra del Vietnam, dalla lotta per i diritti civili degli afroamericani, dalla subalternità delle donne - erano precipitati in una ribellione autodistruttiva, oltre che distruttiva. Chi trovò in se stesso la forza dell'energia vitale non solo non venne sedotto, catturato e ucciso da quelle conflittualità socio-politiche, ma la guerra mossa al sistema, per quanto non riuscì a sconfiggere il modello economico capitalistico, permise conquiste e cambiamenti sul piano sociale e culturale fino ad allora impensabili.

Oggi i giovani "diversi", quelli a cui involontariamente o meglio inconsciamente i cosiddetti benpensanti hanno dato la delega per attivare processi di cambiamento alla distruttività dello status quo, hanno una chance in più di salvarsi e attivare energie costruttive rispetto ai compagni di decenni addietro. E questa possibilità è data perlopiù dai percorsi analitici, dove la rabbia può farsi energia creatrice, la diversità può trasformarsi in valore aggiunto, valore per portare la propria parola non conforme, valore per combattere a nome della società civile una guerra che sia non violenta contro tutte le guerre violente, sempre visibili negli effetti, che scuotono oggi e ogni giorno il mondo che abitiamo.

LA REALTÀ COME CAMPO DI BATTAGLIA



MARCO SETACCIOLI

All'inizio di aprile del 2022, quando le truppe russe si ritirarono da Borodyanka, una delle immagini che emersero dal piccolo centro della regione di Kyiv non riguardava soltanto gli edifici sventrati o i crateri lasciati dalle bombe. Nella piazza principale della cittadina il busto di Taras Shevchenko appariva segnato da diversi colpi di arma da fuoco. Il volto del poeta, che per generazioni di ucraini ha incarnato l'idea stessa della loro lingua e della loro cultura, era stato preso di mira come se fosse un bersaglio.

Borodyanka era stata occupata per circa un mese durante le prime settimane dell'invasione russa. In quel tempo la cittadina aveva conosciuto bombardamenti, distruzioni e violenze che l'hanno poi resa uno dei simboli della devastazione portata dall'avanzata verso Kyiv. Eppure sparare contro una statua non ha alcuna utilità militare. Non serve a

conquistare una posizione, non neutralizza un deposito di munizioni, non offre alcun vantaggio tattico. Il bersaglio non era un obiettivo strategico. Era un simbolo.

Taras Shevchenko occupa un posto centrale nella formazione dell'identità culturale ucraina. Nato nel 1814, poeta, pittore e intellettuale, Shevchenko è considerato uno dei padri della lingua letteraria moderna del paese. Le sue opere contribuirono a dare forma a una coscienza nazionale in un'epoca in cui l'Ucraina non esisteva ancora come stato indipendente e la sua cultura veniva spesso trattata dalle autorità imperiali russe come una semplice variante regionale della cultura russa. Non è un caso che proprio lui sia diventato una figura simbolica. Nel 1847 l'Impero russo lo arrestò per il suo coinvolgimento nella Fratellanza dei Santi Cirillo e Metodio, un circolo che riuniva intellettuali interessati alla riforma dell'impero e al risveglio culturale dei popoli slavi. Lo zar Nicola I di Russia ordinò che fosse mandato come soldato nelle steppe dell'Asia centrale, con un divieto personale di scrivere e di dipingere. La sua colpa era aver dato voce, nella lingua ucraina, a un'identità che il potere imperiale preferiva considerare inesistente.

C'è qui un paradosso storico che attraversa tutta la storia ucraina. Per oltre un secolo l'impero russo ha sostenuto che gli ucraini non costituissero una nazione distinta, che la loro lingua fosse poco più di un dialetto e che la loro storia potesse essere assorbita nella narrazione più ampia della storia russa. E tuttavia quello stesso impero ha ritenuto necessario reprimere periodicamente le espressioni culturali che dimostravano il contrario. L'identità che si diceva inesistente doveva essere costantemente sorvegliata, censurata o ridotta al silenzio.

Questa tensione tra negazione e repressione non appartiene soltanto al passato imperiale. Nella guerra iniziata nel 2022 riappare sotto forme diverse ma riconoscibili. La narrativa ufficiale del Cremlino insiste nel presentare l'Ucraina come una costruzione artificiale della storia, un paese privo di una reale autonomia culturale o politica. Ma per rendere plausibile questa affermazione è stato necessario occupare territori, devastare città e organizzare referendum sotto controllo militare nelle regioni annesse. Se quelle terre fossero davvero parte naturale del cosiddetto "mondo russo", non sarebbe stato necessario distruggerle per dimostrarlo. La guerra non si limita a rivendicare una realtà preesistente: tenta piuttosto di produrla con la forza.

Il busto crivellato di colpi nella piazza di Borodyanka può essere letto anche in questa prospettiva. Sparare contro la statua di Shevchenko non cambia il corso di una battaglia. Ma colpisce un simbolo che rappresenta una lingua, una tradizione culturale e l'idea stessa che l'Ucraina esista come comunità storica distinta. Episodi come questo ricordano che la guerra non si combatte soltanto sul terreno militare. Accanto allo scontro per il controllo del territorio esiste spesso un altro livello di conflitto, meno visibile ma altrettanto decisivo: quello che riguarda la definizione della realtà stessa.

È come se, prima ancora di conquistare un paese, lo si dovesse negare.

Se il gesto di sparare contro il busto di Shevchenko può apparire come un episodio marginale della guerra, la logica che lo rende comprensibile emerge con maggiore chiarezza osservando il modo in cui il potere russo ha descritto l'Ucraina negli ultimi anni. Prima

ancora che sul campo di battaglia, la negazione dell'Ucraina si è sviluppata nel linguaggio e nella costruzione di una narrazione storica che ne mettesse in dubbio l'esistenza come nazione autonoma.

Uno dei momenti in cui questa impostazione emerse con particolare chiarezza risale al 2008. Durante il vertice NATO di Bucarest, il presidente russo Vladimir Putin avrebbe detto al presidente degli Stati Uniti George W. Bush che l'Ucraina «non è nemmeno uno Stato». Secondo il resoconto riportato in seguito dallo stesso Bush nelle sue memorie, Putin sosteneva che una parte significativa del territorio ucraino fosse in realtà storicamente russa e che il paese fosse il risultato di decisioni politiche arbitrarie prese nel corso del XX secolo. Al di là della forma esatta della conversazione, il senso di quell'affermazione era chiaro: l'Ucraina non veniva descritta come un soggetto storico autonomo, ma come una costruzione contingente destinata prima o poi a dissolversi.

Questa visione è stata espressa in modo ancora più sistematico nel saggio pubblicato nel luglio 2021 dallo stesso Putin, intitolato *Sull'unità storica di russi e ucraini*. In quel testo il presidente russo sostiene che russi e ucraini costituirebbero «un solo popolo» e che la separazione politica tra i due paesi sarebbe il risultato di errori storici, manipolazioni politiche e interventi esterni. L'Ucraina contemporanea viene descritta come il prodotto di una costruzione artificiale maturata all'interno dell'Unione Sovietica e successivamente alimentata da élite politiche ostili alla Russia.

Anche i dettagli linguistici riflettono questa impostazione. Nella lingua russa esistono due modi per indicare il rapporto con un territorio: la preposizione *в* (**в**), utilizzata per gli stati sovrani, e *на* (**на**), che si usa più spesso per regioni o territori percepiti come parte di uno spazio più ampio. Per molto tempo nel russo corrente si è detto *на Ukraine* - letteralmente «sull'Ucraina» - una forma che richiama l'idea di una regione piuttosto che quella di un paese indipendente. Dopo il 1991, con l'indipendenza ucraina, le autorità di Kyiv hanno chiesto che venisse utilizzata la forma *в Ukraine*, coerente con il trattamento riservato agli stati sovrani. Il fatto che nel discorso pubblico russo la forma tradizionale continui a essere ampiamente utilizzata (e lo stesso saggio di Putin ne è la dimostrazione) non è soltanto una questione grammaticale: riflette una certa rappresentazione dello spazio politico e storico.

Questi elementi - affermazioni politiche, interpretazioni storiche, sfumature linguistiche - compongono una stessa architettura narrativa. In essa l'Ucraina non appare come una realtà nazionale consolidata, ma come una deviazione temporanea da una presunta unità originaria del mondo russo. Se l'esistenza di uno Stato viene descritta come una costruzione artificiale, allora la sua dissoluzione può essere presentata non come una conquista, ma come una sorta di «correzione della storia».

In questo senso la guerra iniziata nel 2022 può essere letta anche come il tentativo di tradurre in realtà una narrazione costruita negli anni precedenti. Se un paese viene presentato come un errore storico, la sua distruzione o la sua subordinazione possono essere interpretate come il ripristino di un ordine considerato più autentico. La violenza militare diventa lo strumento attraverso cui una determinata visione della storia cerca di imporsi sul mondo reale.

È qui che il gesto apparentemente marginale compiuto nella piazza di Borodyanka acquista un significato più ampio. Colpire la statua di Shevchenko non è soltanto un atto di vandalismo. È il riflesso simbolico di una narrazione che da anni tenta di ridurre l'Ucraina a una parentesi della storia, negandole lo statuto di realtà autonoma.

Se la guerra è anche una lotta per definire che cosa esiste e che cosa non esiste, i simboli culturali diventano inevitabilmente un bersaglio. Le città ucraine colpite dall'invasione russa non hanno visto distruggere soltanto infrastrutture militari o industriali. Musei, biblioteche, teatri, monumenti e luoghi di culto sono stati danneggiati o distrutti in quantità tale da attirare rapidamente l'attenzione delle organizzazioni internazionali dedicate alla tutela del patrimonio culturale.

Secondo le rilevazioni di UNESCO, centinaia di siti culturali in Ucraina sono stati colpiti o danneggiati dall'inizio dell'invasione su larga scala nel 2022. Tra questi figurano edifici storici, musei locali, archivi, biblioteche e luoghi religiosi appartenenti a diverse confessioni. La distribuzione geografica di questi danni segue in larga parte la linea del fronte, ma la loro natura rivela qualcosa che va oltre gli effetti collaterali delle operazioni militari.

Colpire il patrimonio culturale di un paese significa infatti intervenire sulla sua memoria. Le opere conservate nei musei, i monumenti nelle piazze, le biblioteche e gli archivi non rappresentano soltanto beni materiali: sono depositi di una narrazione collettiva, testimonianze di una continuità storica che lega generazioni diverse. Distruggerli o danneggiarli equivale a interrompere questa continuità, a cancellare i segni visibili di un passato condiviso.

Nella storia delle guerre questo tipo di violenza non è un fenomeno nuovo. Durante le guerre jugoslave degli anni Novanta, per esempio, la distruzione di biblioteche, moschee, chiese e ponti storici fu spesso interpretata come parte di una strategia più ampia di "pulizia culturale". Anche nel Medio Oriente contemporaneo la distruzione di siti archeologici da parte di gruppi estremisti ha mostrato quanto il patrimonio possa diventare un bersaglio quando l'obiettivo è riscrivere la storia di un territorio.

Nel caso ucraino la dimensione simbolica di questi attacchi si inserisce in un contesto ideologico particolare. Se, come sostiene la narrativa del Cremlino, l'Ucraina sarebbe una costruzione artificiale priva di una reale autonomia storica e culturale, allora i segni materiali di quella cultura assumono un valore ambiguo: diventano allo stesso tempo prove dell'esistenza di un'identità distinta e ostacoli alla sua negazione. Distruggerli significa quindi eliminare testimonianze che contraddicono la narrazione imperiale.

La violenza contro il patrimonio non si limita tuttavia alla distruzione fisica. Nei territori occupati si è osservato anche un processo più sottile di trasformazione simbolica dello spazio pubblico: monumenti rimossi o sostituiti, programmi scolastici modificati, biblioteche riorganizzate secondo i criteri culturali russi, imposizione della lingua russa. In questo modo la guerra interviene non soltanto sulla geografia politica di un territorio, ma anche sulla sua geografia simbolica.

Questo processo non riguarda soltanto i territori occupati. Negli ultimi anni la politica della memoria promossa dal Cremlino ha progressivamente ridefinito anche il racconto della

storia all'interno della stessa Russia. Nei manuali scolastici e nella divulgazione storica ufficiale gli aspetti più problematici dell'esperienza sovietica – dalle repressioni staliniane alle deportazioni di massa – vengono ridimensionati o reinterpretati, mentre si rafforza la narrazione di una continuità storica imperiale che unirebbe l'Impero russo, l'Unione Sovietica e la Federazione Russa contemporanea. In questa prospettiva la storia appare come una linea quasi ininterrotta di grandezza statale e di missione civilizzatrice, nella quale le ombre vengono attenuate e le fratture ricomposte.

La manipolazione della memoria interna non è un fenomeno separato dalla guerra, ma uno dei suoi presupposti ideologici. Una narrazione storica che cancella o minimizza la violenza del passato rende più facile giustificare quella del presente. Se l'impero è stato nel complesso una forza positiva nella storia della regione, allora l'espansione o il controllo dei territori vicini possono essere presentati come una restaurazione legittima dell'ordine storico. Allo stesso modo, se l'identità culturale di quei territori viene descritta come una derivazione secondaria della cultura russa, la distruzione dei suoi simboli può apparire come un danno collaterale o come la rimozione di una deviazione dalla storia comune.

In questa prospettiva, gli attacchi contro musei, archivi o monumenti non appaiono più come episodi marginali della guerra. Diventano piuttosto parte di una strategia che mira ad erodere i fondamenti culturali dell'identità nazionale. Se una comunità può essere privata dei luoghi in cui conserva la propria memoria, diventa più facile sostenere che quella memoria non sia mai esistita davvero.

È lo stesso meccanismo che si intravede nel busto crivellato di proiettili nella piazza di Borodyanka. Distruggere i simboli non significa soltanto danneggiare oggetti. Significa tentare di indebolire la realtà storica che quei simboli rappresentano.

Se la distruzione del patrimonio e la manipolazione della memoria rappresentano una forma materiale di intervento sulla realtà storica, esiste anche un livello più immediato e fluido in cui questa lotta prende forma: quello delle narrazioni. La guerra contemporanea non si combatte soltanto con eserciti e armi, ma anche con racconti concorrenti che cercano di stabilire quale interpretazione degli eventi debba essere considerata legittima.

Nel caso della guerra contro l'Ucraina, la costruzione di queste narrazioni ha accompagnato il conflitto fin dalle sue fasi iniziali. Già nel 2014, dopo la fuga del presidente ucraino Viktor Yanukovich e l'annessione della Crimea da parte della Russia, una parte significativa della comunicazione politica e mediatica russa ha descritto gli eventi di Kyiv come un "colpo di Stato" orchestrato dall'Occidente. Questa interpretazione ha avuto una funzione precisa: trasformare un movimento di protesta complesso e articolato in un episodio di manipolazione geopolitica, nel quale l'Ucraina appariva non come un soggetto politico autonomo, ma come un terreno di competizione tra potenze esterne.

Negli anni successivi questa narrativa si è ampliata fino a includere altri elementi ricorrenti: l'idea che il governo ucraino fosse dominato da forze "naziste", la rappresentazione della NATO come principale responsabile dell'escalation regionale, o la convinzione che la popolazione russofona dell'Ucraina fosse oggetto di persecuzioni sistematiche. Molti di questi argomenti sono stati ripetuti con insistenza nello spazio mediatico russo e diffusi

attraverso reti di informazione e propaganda che operano anche al di fuori dei confini della Federazione Russa.

La funzione di queste narrazioni non è soltanto quella di giustificare l'azione militare. Più profondamente, esse contribuiscono a ridefinire il significato stesso degli eventi. Se una guerra viene presentata come un'operazione difensiva o come un intervento necessario per proteggere una popolazione minacciata, la percezione della violenza cambia radicalmente. Ciò che appare come un'aggressione in una narrazione può diventare un atto di tutela o di liberazione in un'altra.

Questo conflitto interpretativo non si svolge soltanto all'interno della Russia. Le narrazioni prodotte dal Cremlino trovano spesso eco anche nel dibattito internazionale, dove vengono riprese, rielaborate o adattate a contesti politici differenti. In questo modo la guerra entra nello spazio pubblico globale non solo come un evento militare, ma come un oggetto di interpretazione permanente, nel quale versioni diverse della realtà competono per ottenere riconoscimento.

La diffusione capillare dei media digitali rende questo processo ancora più complesso. Piattaforme online, social network e canali di comunicazione transnazionali permettono alle narrazioni di circolare rapidamente e di raggiungere pubblici molto diversi. In questo contesto la distinzione tra informazione, propaganda e interpretazione diventa spesso difficile da tracciare. La guerra si trasforma così anche in una battaglia per l'attenzione e per la credibilità, nella quale la capacità di imporre un racconto convincente può influenzare la percezione globale del conflitto.

In questa prospettiva, la guerra contro l'Ucraina appare come un caso emblematico di una dinamica più ampia: la trasformazione dei conflitti contemporanei in dispute sulla realtà stessa degli eventi. Non si tratta soltanto di stabilire chi controlli un territorio, ma anche di determinare quale versione della storia verrà riconosciuta come vera.

La guerra, in altre parole, non decide soltanto i confini delle mappe. Cerca anche di definire i confini della realtà.

Osservato nel suo insieme, il conflitto tra Russia e Ucraina appare dunque anche come qualcosa di più di una guerra per il controllo del territorio. È una disputa sulla realtà stessa: su ciò che esiste, su ciò che deve essere ricordato e su ciò che può essere cancellato.

La negazione dell'Ucraina come nazione distinta, la riscrittura della storia imperiale, la distruzione dei luoghi della memoria e la diffusione di narrazioni concorrenti fanno parte di uno stesso processo. In ognuno di questi ambiti si gioca una battaglia per stabilire quale versione del passato e del presente debba essere riconosciuta come legittima. La violenza militare diventa così il punto di intersezione tra due dimensioni del conflitto: quella materiale, che riguarda città, infrastrutture e territori, e quella simbolica, che riguarda identità, memorie e interpretazioni della storia.

In questa prospettiva la scena della piazza di Borodyanka assume un valore quasi emblematico. Il busto crivellato di colpi di Taras Shevchenko non rappresenta soltanto uno sfregio gratuito compiuto durante un'occupazione militare. È il riflesso di una tensione più

profonda che attraversa la storia della regione da almeno due secoli: quella tra un'identità culturale che cerca di affermarsi e un potere politico che ne contesta l'esistenza.

Nel XIX secolo lo zarismo cercò di ridurre al silenzio Shevchenko perché le sue poesie dimostravano che la lingua e la cultura ucraine non erano una semplice variante regionale della cultura russa. Nel XXI secolo la guerra tenta di ottenere con la forza ciò che allora si cercava di negare con la censura: l'idea che l'Ucraina sia una realtà storica distinta e quindi, in ultima analisi, legittimata a esistere come stato.

Questo paradosso rivela qualcosa di essenziale sulla natura di questo conflitto, che lo distingue dai tanti altri conflitti contemporanei. Prima di tentare la conquista di un territorio, è spesso ridefinirne il significato. Prima di poter sottomettere un paese, lo si è dovuto presentare come una costruzione artificiale o come una deviazione dalla storia. La guerra non interviene soltanto sul mondo reale: tenta anche di modificarne la percezione.

È per questo che la distruzione dei monumenti, la manipolazione della memoria e la produzione di narrazioni rivali non sono elementi marginali del conflitto. Sono parte integrante di una lotta su vasti campi ma con poche regole, per stabilire quali popoli, quali storie e quali identità possano essere riconosciuti come reali.

La guerra, in fondo, non decide soltanto chi controllerà una città o una frontiera. Decide anche quale realtà sarà riconosciuta come tale.

GUERRA, TRAUMA, VITTIMA: UN RAPPORTO COMPLICATO NELLA PROSPETTIVA STORICA



FRANCESCO TONCICH

Guerra e Trauma; al centro la Vittima.

Una dialettica che, nella prospettiva attuale (almeno a partire dagli anni Ottanta del Novecento) viene data per scontata ed è oggi ben presente nel dibattito pubblico, con ricadute importanti anche nei discorsi politici sulla memoria delle guerre e violenze del passato e il loro impatto nelle società odierne. Nell'approccio storiografico, tuttavia, ciò può rivelarsi ben più problematico.

Propongo qui una breve riflessione su una questione tutt'altro che scontata, osservata da un punto di vista specifico: quello della ricerca storica sul trauma attraverso le carte della psichiatria. Si tratta di un ambito di studio che negli ultimi anni si sta interrogando in modo

sempre più approfondito non solo sulle sue potenzialità, ma anche sui limiti e sulle criticità del fare storia del trauma, con importanti implicazioni metodologiche ed etiche.

“Trauma Hype”

La categoria interpretativa del “trauma” si è rivelata utile per riconsiderare processi storici complessi come gli eventi bellici e le loro conseguenze su società e individui sul breve come sul lungo periodo, superando una tradizionale prospettiva stato- ed etnocentrica e una visione fortemente sbilanciata sul genere, che riduceva il trauma bellico a esperienza esclusivamente maschile e militare. Essa consente di ridare spazio e voce a individui, comunità e gruppi, in particolare civili, vittime di violenze e sofferenze estreme, ed è una lente efficace per rileggere processi di riposizionamento identitario, individuale e collettivo, andando oltre la dimensione macrostorica. In questo senso, attraverso il trauma è possibile ricostruire una microstoria dell’esperienza bellica centrata sull’individuo, proprio grazie alle carte della psichiatria, che permettono di far emergere storie di violenza spesso trascurate dalla storiografia tradizionale.

Tuttavia, accanto a questa dimensione “riparativa”, sempre più presente nella storiografia internazionale, emerge una domanda cruciale: è possibile considerare il “trauma” una categoria universale, valida per ogni evento ed esperienza storica? In altri termini, ci si interroga se un modello interpretativo sviluppatosi in contesti specifici e non neutrali, come l’“Occidente” della guerra fredda, possa essere applicato indiscriminatamente a qualsiasi esperienza di violenza e sofferenza nella storia umana, come sempre più spesso accade nella storiografia contemporanea. La ricerca sulla storia della psichiatria mostra una certa difficoltà nel fornire risposte univoche e solleva dubbi metodologici ed etici. Questo imbarazzo nasce, da un lato, dall’uso sempre più inflazionato del termine nelle scienze sociali, una sorta di “hype” epistemico che rischia di tradursi in una generalizzata e indiscriminata “vittimizzazione”; dall’altro, dalla storia stessa del concetto e delle sue pratiche diagnostiche.

Storicizzare il “trauma”

Come tanti piccoli Ulisse, storici e storiche che si occupano di storia della psichiatria cercano di resistere alle voci di sirene tentatrici, prima fra tutte la tentazione di diagnosticare a posteriori esperienze del passato adattandole a letture contemporanee. La questione centrale è se sia possibile parlare di “trauma” prima della sua definizione e sistematizzazione come categoria concettuale e termine diagnostico nella psichiatria americana della seconda metà del Novecento.

Il termine “trauma” ha una storia particolare all’interno della psichiatria. Nato in ambito organicista e frenologico, iniziò a essere utilizzato tra la fine dell’Ottocento e l’inizio del Novecento con una forte connotazione fisica, per indicare una lesione del sistema nervoso capace di alterare il comportamento di un individuo. Con le esperienze delle due guerre mondiali e l’emergere di approcci più fenomenologici, il termine iniziò lentamente a spostarsi, non senza forti resistenze, da una spiegazione organicista a una più ambientale e sociale, in cui la causa veniva ricondotta a eventi estremamente stressanti o scioccanti. Già durante la fase “prediagnostica” della Grande guerra emersero tendenze significative: la

guerra di trincea pose la psichiatria di fronte al bisogno di comprendere e curare migliaia di soldati (e civili) colpiti sul piano psicologico e neurologico. Nacquero così etichette come “shell shock”, “Kriegszitterer” o “scemi di guerra”, tentativi ancora parziali di descrivere i nuovi sintomi, che si diffusero tanto nel discorso scientifico quanto in quello mediatico. Già alla fine degli anni Quaranta il termine iniziò ad assumere una connotazione sempre più psichico-comportamentale, ma fu con la guerra di Corea e soprattutto con quella del Vietnam che si consolidò l’uso attuale del concetto di “trauma”, con l’introduzione della categoria di “Post Traumatic Stress Disorder” (PTSD) per descrivere le conseguenze psicologiche sui soldati americani. La sua sistematizzazione avvenne poi nel DSM III (“Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders”) nel 1980. Da allora il termine è stato progressivamente esteso anche ad altre esperienze di sofferenza e stress psichico.

Il “trauma”, nella sua accezione attuale, nasce dunque in uno specifico contesto storico, politico e ideologico, quello statunitense della guerra fredda. Presenta inoltre una forte connotazione di genere, essendo stato inizialmente pensato soprattutto per uomini in uniforme. Ciononostante, nella psichiatria occidentale a trazione nordamericana è diventato negli ultimi decenni un vero e proprio “termine ombrello” onnicomprensivo per descrivere, in modo trasversale, esperienze psichicamente invalidanti, tanto in tempo di guerra quanto in tempo di pace. Da qui nasce il dubbio se, alla luce della sua peculiare evoluzione, tale concetto sia davvero neutrale e possa avere una valenza universale, sia per l’analisi della contemporaneità sia per la ricerca storiografica.

Guerra e mappe mentali: geolocalizzare il trauma

È possibile parlare di “trauma” in ambiti geografici, culturali e scientifici nei quali il termine non fu utilizzato dalla scienza psichiatrica neppure in epoca contemporanea? È il caso di gran parte del mondo al di fuori dell’Occidente europeo e nordamericano, dove il termine rimase a lungo assente. Ciò apre a una riflessione di taglio postcoloniale sulle implicazioni di questo concetto, ma vale anche per macroaree più prossime, come l’Europa centro-orientale, inclusa dopo il 1945 nel “blocco est” durante la guerra fredda. La ricerca più recente sulla storia della psichiatria in Europa centro-sud-orientale e nello spazio sovietico discute infatti se sia legittimo utilizzare il concetto di trauma, un termine nato in un contesto storico e scientifico diverso e tutt’altro che neutrale, per descrivere situazioni storiche specifiche e diverse. I casi di studio di queste aree offrono una cartina di tornasole particolarmente significativa, mostrando i limiti dell’adattamento di un concetto “occidentale” o “atlantico” a società nelle quali, proprio mentre esso si affermava negli Stati Uniti e nell’Europa occidentale, la psichiatria seguiva percorsi e sviluppi differenti.

La cautela mostrata dalla comunità scientifica che studia la storia della psichiatria nell’ex blocco socialista riflette anche una reazione a un più generale bias interpretativo legato a visioni stereotipate, in particolare angloamericane, diffuse soprattutto dagli anni Novanta del Novecento. Sebbene il termine “trauma” rimanesse, e in parte rimanga ancora, assente nelle psichiatrie e nelle società dell’ex blocco est, in queste letture la “terra di mezzo” dell’Europa centro-orientale nel “secolo breve” viene spesso rappresentata come uno spazio quasi

ontologicamente segnato dalla violenza, uno sterminato “bloodland”, per usare la celebre formula di Timothy Snyder. Si tratta di una prospettiva che si inserisce nella lunga tradizione occidentale di una divisione gerarchica tra Ovest ed Est, legata alla più ampia storia della “civilizzazione” europea occidentale e al processo di “invenzione dell’Europa orientale”, cui si affianca quello dei “Balceni”. Come hanno mostrato Maria Todorova e Larry Wolff, queste narrazioni hanno spesso descritto tali regioni come luoghi naturalmente predisposti alla barbarie e alla violenza, abitati da popolazioni ripetutamente “traumatizzate” da un continuo susseguirsi di conflitti.

Non sorprende, dunque, che una simile prospettiva abbia influenzato l’approccio occidentale alla dissoluzione dell’impero sovietico, alle guerre jugoslave degli anni Novanta e al processo, tutt’altro che lineare, di allargamento verso est dell’Unione Europea, proprio nel momento di massima affermazione del termine “trauma”. In questa cornice, il binomio guerra-trauma ha finito per trovare uno spazio privilegiato, dando luogo a una sorta di territorializzazione oggettivizzante del “trauma” all’interno delle mappe mentali dell’“Occidente”. Non stupisce, di conseguenza, la cautela, se non la ritrosia, della storiografia che oggi si occupa di questi contesti nei confronti di tale concetto.

Trauma tra guerra e pace

In un’intervista del 2009, in occasione del conferimento del Premio per la Pace a Francoforte, Claudio Magris sottolineava la natura poliforme e imprevedibile della “guerra”: essa non consiste soltanto nell’atto di guerreggiare, ma comprende anche una costellazione di “guerre latenti” che attraversano e caratterizzano la vita quotidiana, persino nel tempo che definiamo “di pace”. Storici e storiche che lavorano sulle carte della psichiatria lo sanno bene: la ricerca sui traumi bellici non può limitarsi agli anni del conflitto. Il disagio psichico generato dalla violenza può manifestarsi anche dopo anni o decenni di latenza, come riconosce la psichiatria contemporanea. Questo sarebbe il funzionamento “fisiologico” del trauma, ossia il fatto che le esperienze di guerra producono effetti di lunga durata nel dopoguerra; ma ciò dipende anche da come la violenza si sviluppa storicamente.

La lente del “trauma” può aiutarci a riconsiderare la separazione, solo apparentemente scontata, tra guerra e pace. Le violenze generate dal conflitto spesso proseguono anche dopo una pace formalmente raggiunta, dando luogo a catene di violenza che rendono difficile tracciare un confine netto tra le due condizioni. Ciò è evidente nel caso dell’alto Adriatico o delle società nate dagli stati successori della Monarchia asburgica dopo il 1918, dove la fine della guerra convenzionale aprì nuove forme di violenza politica, etnica e di genere. In questi contesti diventa problematico parlare di un vero periodo di pace o di un semplice “intervallo tra le guerre”: per molte società civili centroeuropee, la fine della Prima guerra mondiale segnò piuttosto l’inizio di una nuova e lunga stagione di violenza, conclusasi solo nel 1945. Non a caso Enzo Traverso ha parlato, nel suo libro *A ferro e a fuoco*, di una “seconda guerra dei Trent’anni”, una grande “guerra civile europea” che tra il 1914 e il 1945 sconvolse il continente, dissolvendo ogni netta distinzione tra guerra e pace.

A cosa e a chi serve il trauma?

La storia della psichiatria ha individuato nel riconoscimento ufficiale dello status di “vittima” di un evento traumatico, da parte della medicina e degli stati moderni, uno dei principali motori della definizione diagnostica legata all’aumento dei traumi psichici nel più ampio processo di industrializzazione delle società europee. Si tratta di un capitolo della storia a cavallo tra sviluppo della scienza psichiatrica, della tecnologia e dello stato sociale, avviato già alla fine dell’Ottocento con le prime assicurazioni sociali e accelerato poi dalle guerre mondiali. Heike Karge, nel suo studio sui veterani nelle due Jugoslavie, ha mostrato come la diagnosi di “schizofrenia” venisse utilizzata per descrivere sintomi oggi ricondotti al PTSD: al centro stava il riconoscimento dello status di “vittima”, necessario per includere o escludere il o la paziente dai sistemi di assistenza. Il trauma assume così una forte valenza sociale ed economica, producendo diritti e forme di “empowerment” per chi ottiene tale riconoscimento. Nel binomio guerra-trauma, tuttavia, questo processo si sviluppò in una chiave prevalentemente maschile e militare, rendendo più difficile il riconoscimento dei civili, in particolare delle donne. Ne derivarono lunghi silenzi da parte della psichiatria e un mancato riconoscimento della loro sofferenza, in una forma di omertà epistemica intrecciata alle agende politiche di compressione dei diritti.

Allo stesso tempo, il trauma entra come elemento rilevante nei processi di costruzione di nuove “comunità immaginate” nelle fasi di transizione bellica e geopolitica. Paradossalmente, senza trauma fatica a formarsi una comunità politico-nazionale, che tende a strutturarsi attorno ai temi del sacrificio e della vittima. Ciò è evidente già dopo la Prima guerra mondiale, con il ruolo dei veterani nelle società e nelle agende politiche degli stati europei tra le due guerre, ma anche nello spazio alto-adriatico dopo il 1945. Qui, attraverso le carte della psichiatria triestina e goriziana, si osserva come la definizione del trauma contribuisse alla ridefinizione delle nuove frontiere nazionali. Il mito del martirologio legato alle “foibe” e all’“esodo” fu in parte elaborato anche nel manicomio di San Giovanni, attraverso l’uso strategico del trauma. Un vero e proprio “linguaggio del trauma” (citando Peter Leese, Jason Crouthamel e Julia Barbara Kühne) fu costruito ad hoc dalla psichiatria triestina insieme alla politica e alla società locale attraverso il riconoscimento mirato delle “vittime”, entrando nel discorso pubblico e diventando parte di un più ampio processo di nation building. Allo stesso tempo, però, il riconoscimento dello status di vittima e del relativo linguaggio del trauma venne negato ai pazienti e alle pazienti di lingua ed etnia slovena o croata, esclusi dalla ridefinizione postfascista dell’“italianità” alto-adriatica, pur essendo ricoverati nella stessa istituzione.

Chi fa storia delle vittime di traumi bellici deve tenere conto del rischio di cadere in forme di strumentalizzazione e di parallelizzazione del trauma, nonché del ruolo politico e pubblico della “vittima”.

I silenzi sul trauma, il dilemma della “vittima”

Creare una narrazione storica del trauma è possibile, ma comporta problemi che devono essere attentamente ponderati. La tentazione è quella di cercare nelle cartelle cliniche psichiatriche elementi utili a costruire una narrazione del trauma a partire dalla prospettiva

odierna, con il rischio di forzare la fonte stessa. Il modo in cui si leggono e si utilizzano le cartelle mediche solleva infatti non pochi dilemmi epistemologici ed etici. Non si tratta soltanto di applicare categorie odierne a descrizioni e apparati diagnostici del passato, in una sorta di traduzione semantica dei termini.

In primo luogo, non si può presupporre che la “vittima” abbia l’autocoscienza di aver vissuto un’esperienza traumatica né di essere in grado di esprimerla. In questo quadro, l’analisi del “trauma” deve confrontarsi anche con forme di “resilienza” e di “tabuizzazione”, strategie individuali e collettive di assorbimento, normalizzazione e superamento dell’esperienza traumatica, che tendono a coprirla attraverso quella che la psichiatria contemporanea definisce la “membrana del trauma”.

Inoltre, soprattutto nei periodi di guerra e di transizione postbellica, la psichiatria fu una disciplina fortemente ermetica, dalla cui lingua e scrittura emerge spesso poco o nulla riguardo a eventi che oggi definiremmo “traumatici”. Come già ricordato, per gran parte della sua storia, la psichiatria europea rimase ancorata a un impianto organicista, legata a modelli fisici ed ereditari del disagio mentale, e priva del concetto stesso di trauma, mostrando scarso interesse per i dati relativi alla vita e alle esperienze del o della paziente, che nella prospettiva contemporanea risultano invece centrali per ricostruire esperienze di violenza.

Questo è ancora più evidente nel caso di categorie sociali o di genere particolarmente svantaggiate, come le pazienti donne in contesti di guerra, soprattutto rispetto alle violenze sessuali come parte della macchina della violenza bellica. È qui che emergono i principali quesiti etici e metodologici del fare storia del trauma. Oltre all’omertà nel riconoscimento dello status di vittima e ai silenzi delle vittime, gli storici e le storiche incontrano difficoltà nel rintracciare tracce di queste esperienze, sia per il silenzio delle fonti e la mancanza di un adeguato apparato diagnostico, sia perché la psichiatria agì talvolta come agente di restaurazione di un ordine sociale patriarcale nei momenti di crisi. La storiografia psichiatrica tedesca, ad esempio, incontra ancora grandi difficoltà nell’affrontare le violenze subite dalle donne durante la liberazione della Germania nazista da parte degli eserciti alleati, in particolare sovietico e francese, episodi spesso accompagnati da stupri di massa, le cui tracce e conseguenze sulla psiche delle vittime risultano spesso assenti nelle carte psichiatriche. Lo stesso vale per i traumi della Prima guerra mondiale sulla popolazione civile nelle zone di guerra, come nell’Isontino, e in particolare per le violenze subite dalle donne, per anni intrappolate nel vortice della guerra.

Trauma sì, trauma no?

Adottare la lente del trauma consente di far emergere esperienze altrimenti destinate al silenzio. Tuttavia, le fonti prodotte da istituzioni totalizzanti e omertose, come la psichiatria, restano al tempo stesso indispensabili e limitanti. Ne deriva una sfida complessa: stabilire se un individuo possa essere considerato “vittima” senza forzare la fonte e la sua sfera privata, evitando al contempo il rischio di “ri-vittimizzarlo” a posteriori attraverso categorie contemporanee. Come orientarsi, allora: attenersi rigorosamente a ciò che è e non è documentato, con il rischio di riprodurre l’oblio? Un tentativo di tematizzare il trauma appare comunque legittimo, pur nella sua problematicità, anche attraverso l’incrocio delle

carte psichiatriche con altre tipologie di fonti, operazione a sua volta non priva di criticità. È una tensione irrisolta con cui la scienza storica è chiamata a confrontarsi, tra problema epistemologico e dilemma etico, al cui centro resta la figura della “vittima”.

GUERRA, AMICIZIA E VERITÀ



CESARE VETTER

Come si affronta una discussione sulla guerra con un amico che ha convinzioni molto diverse o addirittura opposte rispetto alla guerra? Il dissenso può riguardare sia la guerra in quanto tale sia una specifica guerra. Nella situazione attuale tutti e due questi aspetti sono presenti.

Dopo il 1945 ci sono stati centinaia di conflitti armati in tutto il mondo. Qui in Europa però ci sembravano lontani geograficamente e emotivamente. Eccezione rilevante la guerra del Vietnam, che in Europa è stata vissuta da alcuni come un episodio delle magnifiche sorti progressive di una rivoluzione in cammino, per altri come una crociata contro le forze del male incarnate dal comunismo. Le guerre balcaniche degli anni '90 dopo la dissoluzione della Jugoslavia ci erano sembrate guerre lontane, figlie di una terra e di una cultura da sempre litigiose. Anche l'intervento della Nato in Serbia del 1999 non è stato vissuto come

un ritorno della guerra in Europa. La motivazione addotta - fermare una feroce e spietata pulizia etnica - toglieva all'intervento armato le caratteristiche di una guerra.

La guerra ritorna in Europa

L'invasione dell'Ucraina da parte della Russia il 24 febbraio 2022 è stata invece subito vissuta come un ritorno della guerra in Europa. Per la mia generazione è stato un risveglio brusco, imprevisto e doloroso: il cigno nero della mia generazione. Tutti noi ci siamo trovati in una disagiata condizione di liminalità cognitiva, l'esperienza di vivere in un mondo che non è più interpretabile con le vecchie categorie e non è ancora abitabile con le nuove. In questo quadro magmatico e in continua evoluzione molti si sono irrigiditi, sono diventati assertivi, hanno cercato riparo in comunità emozionali e discorsive che li potessero rassicurare a fronte dello smarrimento. Io ho cercato rifugio in verità provvisorie. Ho tentato di usare al meglio gli arnesi del mio mestiere di storico. Ho incrociato fonti primarie e fonti secondarie, ho letto e approfondito documenti e saggi, ho ascoltato le voci discordanti di autorevoli analisti e opinionisti. Ho tentato anche di confrontarmi con gli amici, ma l'esito è stato deludente. Il confronto con gli amici è stato devastato dall'improvvisa irruzione della guerra. La guerra ha radicalizzato gli animi, ha aperto il vaso di pandora delle passioni timotiche, è intervenuta nelle dinamiche cognitive, irrigidendo i bias di conferma. Effetto nefasto della guerra: la guerra ti costringe a schierarti, a metterti l'elmetto, annulla gli spazi di mediazione, atrofizza il confronto, militarizza il linguaggio e le parole, attiva investimenti libidici che rimodellano la psiche e le identità. Mi riferisco ovviamente alla discussione sulla guerra, che è situazione esperienziale ben diversa dalla guerra agita e praticata in prima persona. Dopo il 24 febbraio 2022 si sono formate due solide comunità emozionali e discorsive in netta contrapposizione tra di loro. Le comunità emozionali e discorsive sono di per sé rigide, esclusive ed escludenti, condividono verità certe e definitive, non lasciano spazio a verità provvisorie. Con la guerra queste caratteristiche si sono accentuate. Se hai solo verità provvisorie vaghi in solitudine e cerchi gli amici. Ma gli amici in gran parte hanno trovato ospitalità nei comodi fortini delle comunità emozionali e discorsive.

Che fare allora? Rinunciare ad esporre le proprie verità provvisorie per salvare le amicizie, o forzare il confronto, con il rischio di rotture, magari dissimulate? Salvare l'amicizia o salvare le proprie verità provvisorie? La scelta rientra in pieno nelle problematiche del pluralismo etico, così come configurate da Isaiah Berlin: amicizia e verità sono infatti due valori, anche se l'amicizia oltre ad essere un valore può essere declinata pure come virtù. Nel corso della mia oramai lunga esperienza di vita quotidiana, privata, pubblica e professionale non mi ero mai trovato davanti a un simile dilemma.

Dopo il 24 febbraio 2022 mi trovo a vivere in prima persona - con le dovute differenze perché non rischio la ghigliottina - i dilemmi che hanno provato e vissuto i protagonisti di un periodo storico che ho studiato a lungo e che conosco bene: la rivoluzione francese. Negli anni della rivoluzione la scelta tra amicizia e verità è una scelta lacerante, che coinvolge e scuote le coscienze.

Io non ho rischiato e non rischio la ghigliottina fisica ma solo una sorta di ghigliottina morale. Minaccia sufficiente per procurarmi molto disagio. Per alleviare questo disagio ho chiesto aiuto ai filosofi. Alla fine di questo mio contributo ripercorrerò sinteticamente le risposte di Friedrich Nietzsche e di Hannah Arendt. Sono due risposte filosofiche radicali sul rapporto tra amicizia e verità e prospettano due strategie comportamentali opposte e inconciliabili.

Mi sono rivolto anche ad altri autori, che si collocano con autorevolezza e originalità nell'ampio spettro delle soluzioni prospettate. Aristotele, per esempio, per il quale la verità è un elemento irrinunciabile e strutturale dell'amicizia, anche se il consiglio è di dire la verità all'amico facendosi guidare dalla *phronesis*, la saggezza pratica, che consente di valutare il momento e il modo adeguato. O Cicerone, che rispetto ad Aristotele accentua la dimensione pubblica dell'amicizia e che nel *Laelius* definisce l'amicizia come "un accordo, con benevolenza e amore, su tutte le cose divine e umane".

Le mie verità provvisorie: le cause della guerra russo ucraina

Prima di arrivare a Nietzsche e alla Arendt, riassumerò sinteticamente la mia verità provvisoria sulle cause della guerra russo/ucraina. Io ritengo che una delle cause della guerra russo - ucraina vada cercata nelle politiche di espansione della NATO. Non abbraccio una spiegazione monocausale, ma ritengo l'espansione della NATO una causa molto importante. Nello stesso tempo valuto che l'opzione della guerra e dell'invasione da parte della Russia sia stata una scelta sciagurata sia sotto il profilo morale che sotto il profilo politico. Tra le due convinzioni non c'è nessuna dissonanza cognitiva, perché sono compatibili in presenza di alternative praticabili all'invasione e alla guerra. Individuare una delle cause della guerra russo ucraina nell'allargamento della NATO non mi impedisce inoltre di apprezzare il coraggio e la determinazione con cui il popolo ucraino e il suo esercito hanno difeso il loro paese. La risposta del popolo ucraino e del suo esercito (al netto delle diserzioni, delle fughe all'estero e dei malcontenti di settori anche significativi del fronte interno, che sono presenti in ogni guerra) ha accelerato un processo di *nation building*, in corso in Ucraina ben prima dell'invasione del 24 febbraio 2022. Sotto questo profilo, si può forse già fin d'ora affermare che l'opzione guerra, scelta dalla Federazione russa, si sta rovesciando per la Russia in una clamorosa eterogenesi dei fini e che se l'Ucraina riuscirà a mantenere, pur con perdite territoriali, la sua indipendenza e la sua sovranità avrà ottenuto una vittoria. Perché di fronte ad un'invasione come quella del 24 febbraio 2022 la nozione di vittoria va risemantizzata fino a comprendere la capacità di resistere e di mantenere indipendenza e sovranità, al di là delle cessioni territoriali. Ma a quale prezzo? Le stime più recenti parlano di due milioni di morti complessivi tra i militari di entrambi gli eserciti. Poi bisognerebbe aggiungere le vittime civili e i feriti in modo grave. Un bagno di sangue che poteva e doveva essere evitato e che mi turba profondamente.

Nel tentare di comprendere la guerra russo ucraina mi sono attenuto alla lezione di Georges Lefebvre, che invitava a guardare non solo ai fatti ma anche e soprattutto alla percezione dei fatti: "non basta raccontare come le cose si sono in realtà svolte, alla Corte e

al castello: bisogna, anche e soprattutto, esporre in qual modo i rivoluzionari hanno creduto che le cose sarebbero o fossero andate” (*Folle rivoluzionarie*, 1931). Il “percepito” è uno dei motori della Storia. La storia deve tentare di documentare le verità fattuali ma deve misurarsi anche con le verità percepite. Dentro il perimetro dei fatti storici coabitano e interagiscono tra di loro verità fattuali e verità percepite. In questa chiave - la chiave del “percepito” - si potrebbe e si dovrebbe affrontare anche la questione dell’allargamento della NATO, mettendosi dentro la testa (un’espressione molto amata da John Mearsheimer) delle élites russe, o almeno di una parte delle élites russe, al di là delle intenzioni (generose, amichevoli, ostili, non ostili?) dei protagonisti e dei promotori dell’allargamento della NATO dopo il 1991. È una chiave che può essere arricchita con i suggerimenti della sociologia comprendente di Max Weber ma soprattutto con le categorie di “spazio dell’esperienza” e “orizzonte dell’attesa” elaborate da Reinhard Koselleck, che declinano in modo raffinato il “percepito”. Lo spazio dell’esperienza è l’insieme delle esperienze passate rese significative nel presente: il passato così come viene selezionato, rielaborato, ricordato. Lo spazio dell’esperienza struttura le coordinate interpretative del presente. L’orizzonte dell’attesa è l’insieme delle attese, speranze, paure e previsioni del futuro. Riguarda ciò che gli attori storici credono possibile o probabile e le aspettative che orientano l’azione. Le due realtà sono correlate e producono l’agire storico. Il perno è costituito dalla verità percepita: le azioni storiche dipendono non dai fatti in sé, ma da come l’esperienza passata viene interiorizzata, da come il presente viene interpretato e da come il futuro viene atteso o temuto sulla base della rielaborazione selettiva del passato.

Mi si potrebbe rimproverare di avere “verità provvisorie” sulle cause della guerra russo-ucraina perché non ho letto e non ho studiato abbastanza. Ma non è così. Sono inevitabilmente “verità provvisorie” per lo statuto epistemologico delle scienze storiche. La nozione di causa in storia è una nozione fragile e deve essere maneggiata con cautela. Ogni evento storico è contingente. La contingenza è sia ontologica (assenza di leggi causali fisse, necessitanti e ripetibili che rendono inevitabile l’evento stesso) che epistemica (intervento soggettivo del ricercatore nel selezionare certe cause e non altre e nell’inserirle in specifiche trame narrative). In questo quadro concettuale, il “percepito” delle élites russe dopo il 1991 - se sufficientemente documentato - può trovare una legittima collocazione tra le cause della guerra russo ucraina.

Ritengo che l’allargamento della NATO dopo il 1991 - se analizzato con le categorie di “spazio dell’esperienza” e di “orizzonte dell’attesa” nel “percepito” delle élites russe - possa essere considerato un *difference maker* tra i più importanti della guerra russo-ucraina.

Fare storia: verità fattuale, verità percepita / verità vissuta, verità narrativa

La nozione di verità in storia è complessa. Ogni ricostruzione storica incorpora tre tipi di verità: le verità fattuali, le verità percepite/verità vissute e la verità narrativa (*narrative truth*: Hayden White, 1973, 1987), costruita dallo storico attraverso l’organizzazione interpretativa (*emplotment*) dei fatti e delle percezioni entro una cornice di senso complessiva.

Le *narrative truths* (Hayden White) e i *grands récits* (Jean-François Lyotard) di un evento storico (che sia la rivoluzione francese o la guerra russo ucraina) sono fin dall'inizio plurali e in competizione tra loro. Possono presentarsi come grandi narrazioni più o meno solide, coerenti e documentate ma resteranno sempre provvisorie. Le verità acquisite possono sempre essere assemblate e organizzate in modo diverso, la scoperta di nuove verità fattuali e di nuove verità credute e percepite è sempre possibile. Non ci sarà mai una storia definitiva della rivoluzione francese così come - anche nel futuro - non ci sarà mai una storia definitiva della guerra russo ucraina. È per questo motivo che nelle lezioni universitarie ho sempre preferito la storia concettuale alla storia-narrazione.

La provvisorietà non è un difetto, ma una condizione epistemologica del fare storia. La provvisorietà può apparire una debolezza delle scienze umane, ma è un punto di forza perché ci costringe a interrogarci continuamente, a cercare sempre nuovi documenti, a porci sempre nuove domande sul senso e il significato di ciò che è accaduto. Nell'ambito delle discipline storiche le grandi narrazioni sono appaganti, perché soddisfano il nostro bisogno antropologico di certezze, ma sono riduttive e spesso fuorvianti. Con riferimento alla guerra russo-ucraina, tra le grandi narrazioni occidentali si collocano la lettura del conflitto come contrapposizione tra democrazie e autocrazie, l'evocazione del *dispotismo orientale*, l'*orientalismo* e l'appiattimento della storia russa entro il rigido perimetro di una continuità imperiale di lunga durata. Tra le grandi narrazioni russe mi limito a ricordare l'*eurasianesimo* classico, il *neo-eurasianesimo* di Aleksandr Dugin, la visione spirituale e nazionalista del *Ruskiy mir* ("mondo russo") e le suggestioni di Ivan Aleksandrovič Il'in, un filosofo molto amato da Putin.

Abbandonare le grandi narrazioni significa entrare nei territori inospitali dell'incertezza. Ma tutti noi - per primi gli storici - dovremmo muoverci con più umiltà e non nascondere le nostre incertezze. Mostrare le nostre incertezze non indebolisce la storia, ma la rende più onesta e più scientifica. L'incertezza non indebolisce, ma rafforza la solidità epistemica della ricerca storica. Nelle discipline storiche (e più in generale nelle *humanities*) il tema dell'incertezza non è nuovo, ma negli ultimi anni è diventato oggetto di riflessione metodologica consapevole, soprattutto nel mondo accademico anglo-americano. La storia è fatta di scelte, che sono fatte in condizioni di incertezza. Per restare nell'ambito della guerra russo ucraina: dopo la dissoluzione dell'URSS nel 1991, l'amministrazione americana si è trovata a scegliere tra la strategia suggerita da Zbigniew Brzezinski e quella suggerita da George Frost Kennan e ha scelto l'impostazione di Zbigniew Brzezinski. Se guardiamo agli eventi del passato e già conclusi, un piccolo o un grande scarto nelle scelte di un momento poteva portare la storia in altre direzioni. E ciò vale ovviamente anche per la storia che si svolge davanti ai nostri occhi, rispetto alla quale non possiamo collocarci né *backwards*, né *forward*. Io suggerirei di collocare il nostro punto di osservazione di lato, per osservare meglio i percorsi non lineari e la continua incertezza nelle scelte degli attori storici. Suggerirei di non imprigionare la storia che si sta svolgendo davanti ai nostri occhi nelle grandi narrazioni, che sacrificano la sua complessità.

Gli amici, i filosofi, la russofobia

Gli storici mi hanno fornito delle verità provvisorie ma non potevano aiutarmi a risolvere il problema se comunicare o no le mie verità provvisorie agli amici. Ed ecco allora che sono entrati in scena i filosofi. Che dire a questo punto dei due filosofi che qui presento sommariamente e a cui ho chiesto aiuto per superare o almeno attutire il disagio nel confronto con gli amici? I suggerimenti di Nietzsche (dire sempre la verità agli amici, amicizia agonistica) posso dire di essere riuscito ad applicarli raramente. Con tanti amici e con tante amiche ho virato nella direzione suggerita da Hannah Arendt (sacrificare la verità all'amicizia) e mi sono prevalentemente autocensurato. Almeno nelle discussioni private, perché nei miei interventi pubblici ho esposto e tentato di argomentare le mie convinzioni.

Ho già accennato alla mia verità provvisoria sulle cause della guerra russo ucraina. Affronterò ora due mie verità provvisorie che riguardano gli amici e le amiche con cui non riesco a dialogare. Cominciamo con la russofobia. Ho nascosto la mia sensazione che alcuni dei miei interlocutori siano affetti da russofobia, una patologia del sentire europeo che nasce in Inghilterra a ridosso della Guerra di Crimea e che ha trovato nuova linfa con la rivoluzione russa del 1917. L'invasione del 24 febbraio 2022 ha risvegliato prepotentemente la russofobia non solo nelle classi dirigenti europee ma anche in vasti strati di opinione pubblica e quindi anche tra i miei amici. In alcuni la russofobia è la continuazione e per così dire l'aggiornamento di un consolidato anticomunismo, inteso in senso ampio, non solo come fondata critica dei disastri e dei crimini del comunismo sovietico, ma come rifiuto alla radice - sulla base di una visione pessimistica della natura umana - degli ideali di questa grande utopia, che ha attraversato come un fiume carsico l'Occidente sin dall'antichità. In altri la russofobia è il prezzo che pagano al senso di colpa di essere stati comunisti in gioventù.

Riscontrare russofobia nell'amico mi ha impedito di parlargli del mio sogno dopo la dissoluzione dell'URSS nel 1991: costruire una grande, democratica e pacifica casa comune europea, inglobando la Russia e declinando la controversa nozione di Occidente nell'accezione che preferisco: l'Occidente culturale (un Occidente inclusivo e plurale, che affonda le sue radici nel mondo greco-romano, nel cristianesimo e nell'Illuminismo), diverso e distinto dall'Occidente del XV e del XVI secolo (quello che dà l'avvio alla successiva espansione coloniale) e dall'Occidente politico euro-atlantico della guerra fredda. Sembra che il sogno della casa comune europea fosse il sogno di Michail Sergeevič Gorbačëv, ma la compagnia non mi imbarazza, tanto più che era un sogno condiviso da tanti altri statisti lungimiranti dell'epoca.

Ma tra le mie verità provvisorie una è decisamente imbarazzante. Riguarda la risposta che mi sono dato in questi anni sul perché di tanta rigidità, sul perché di tanta permalosità, sul perché di tanta animosità, sul perché di tanta reattività aggressiva, sul perché di tanta indisponibilità a un ascolto e a un dialogo pacato e sereno. La mia provvisoria verità è che la guerra e l'individuazione di un nemico hanno tonificato molte vite che stavano languendo, che non trovavano più nella quotidianità emozioni vivificatrici, che stavano smarrendo il senso del nostro stare al mondo, che si stavano annoiando, che stavano tramontando senza aver imparato a tramontare. Assumere posture marziali, sentirsi dalla parte giusta della storia

è stato per molti riassaporare il gusto di esistere, riacciuffare la dimensione eroica che solo la guerra sembra poter restituire. È quello che era capitato alle giovani generazioni negli anni precedenti alla prima guerra mondiale, annoiate dalla tranquillità della *Belle Époque*. Ci sono pagine bellissime di Winston Churchill che descrivono il clima di quegli anni. Anche Stefan Zweig nel suo libro di memorie *Il mondo di ieri* (1942) racconta l'euforia collettiva nell'Impero austro-ungarico allo scoppio della guerra: giovani che cantano nelle strade, bande musicali, bandiere che sventolano. Questa volta è toccato alle generazioni più vecchie, prevalentemente maschi in età matura ma non solo, perché il contagio ha colpito anche molte donne. Rousseau mi avrebbe consigliato di tacere. Anche Hannah Arendt mi avrebbe consigliato di tacere. Nietzsche mi avrebbe consigliato invece di comunicare anche questa mia verità scomoda agli amici ed alle amiche. Vediamo quindi sommariamente questi consigli di Hannah Arendt e di Friedrich Wilhelm Nietzsche.

Hannah Arendt: sacrificare la verità all'amicizia

Hannah Arendt affronta la questione del rapporto tra verità e amicizia in molti suoi lavori ma io qui mi limiterò a prendere in considerazione un suo saggio su Lessing. Nel saggio su Lessing la Arendt fa riferimento soprattutto a *Nathan il saggio* (*Nathan der Weise*), un dramma in cinque atti di Lessing, pubblicato nel 1779. Il dramma è ambientato nella Gerusalemme della Terza Crociata e mette in scena il mercante ebreo Nathan, il sultano musulmano Saladino e un giovane cavaliere templare cristiano, che attraverso dialoghi e incontri cercano di superare pregiudizi e diffidenze tra ebraismo, islam e cristianesimo. Al centro del testo sta la celebre parabola dei tre anelli, invito alla tolleranza religiosa e alla convivenza pacifica tra fedi diverse.

E cosa dice Arendt in questo testo su Lessing? Dice che se si deve scegliere tra la verità e l'amicizia bisogna scegliere l'amicizia: “La tensione drammatica del dramma risiede unicamente nel conflitto che si crea tra amicizia e umanità da una parte e la verità dall'altra [.....] Alla fine, dopo tutto, la saggezza di Nathan consiste unicamente nella sua disposizione a sacrificare la verità per l'amicizia”.

Come interpretare correttamente questo invito?

Nel saggio su Lessing non c'è traccia della distinzione tra “verità di ragione” e “verità di fatto”, che Arendt tematizzerà solamente nel saggio *Verità e politica* (1967). Quando parla di verità, Arendt usa la parola nella latitudine più ampia possibile: se si deve scegliere tra la verità in ogni sua forma e l'amicizia in ogni sua forma bisogna scegliere l'amicizia.

Il filo conduttore del dramma di Lessing e della riflessione di Arendt è ben riassunto dalla celebre invocazione di Nathan: “Dobbiamo, dobbiamo essere amici!”.

Nietzsche: amicizia, verità e agonismo

La posizione di Nietzsche si colloca in aperta tensione con ogni concezione dell'amicizia fondata sulla sospensione del conflitto. Nella filosofia di Nietzsche verità e amicizia sono strutturalmente connesse: la verità vive di lotta interpretativa e l'amicizia agonistica è una delle

forme relazionali in cui la verità può fiorire e svilupparsi. L'amicizia autentica non solo non può rinunciare alla verità, ma trova nella verità la propria prova più esigente e rischiosa.

L'interpretazione di Robert Miner, che definisce la concezione dell'amicizia di Nietzsche come "agonistic friendship", trova solido riscontro soprattutto in *Così parlò Zarathustra* (1883-1885).

Ecco alcuni degli aforismi più significativi di Nietzsche:

«Nel tuo amico devi avere il tuo miglior nemico»

«Se vuoi avere un amico, devi anche voler fare la guerra per lui: e per fare la guerra, bisogna saper essere nemici»

«Se ami il tuo amico, sii spesso per lui come il suo nemico»

«Col tuo cuore devi essergli più vicino proprio quando gli resisti»

«Tu ami il tuo amico: ma io ti dico: sii per lui un pungolo»

Dire il vero all'amico significa esporsi, assumersi il rischio dell'isolamento e della rottura: «Fummo amici, e siamo diventati estranei. Ma ciò era giusto. Noi siamo due navi, ciascuna con la propria meta».

Il fragile equilibrio delle amicizie e i suggerimenti di Emily Dickinson

Tra tutte le guerre, che insanguinano il nostro presente e agitano le nostre coscienze, quella russo-ucraina è quella che mi turba di più. È anche la guerra rispetto alla quale ho più difficoltà a parlare con gli amici. E tra le difficoltà che ho elencato ritengo che la russofobia costituisca l'ostacolo maggiore. La russofobia è uno spettro spesso agitato strumentalmente dalla propaganda della Federazione russa, ma è anche un sentire che ho riscontrato in molti amici e in molte amiche. È un veleno tossico che non solo rende quasi impossibile un confronto sereno e pacato con gli amici ma che rischia di portare l'Europa in una nuova catastrofe.

Chiudo queste mie brevi riflessioni tornando su Nietzsche e sulla Arendt e inserendo i preziosi suggerimenti che possono venire dalla poesia e in particolare da una poetessa che amo molto: Emily Dickinson.

Il confronto tra Hannah Arendt e Friedrich Nietzsche mette in luce due concezioni radicalmente differenti – e per molti aspetti incompatibili – del rapporto tra amicizia e verità.

Arendt suggerisce di sacrificare la verità all'amicizia. Se la verità può compromettere un'amicizia, Arendt invita a privilegiare l'amicizia e a tacere.

Nietzsche teme l'amicizia quando essa rinuncia alla verità per preservare se stessa. L'amicizia che evita il conflitto diventa un rifiuto della vita, un rifugio dalla vita, una forma di complicità nella debolezza. La verità è per Nietzsche ciò che distingue l'amicizia autentica

dalla semplice vicinanza affettiva. Si può e si deve dire sempre la verità anche a rischio di far naufragare un'amicizia. Anche a rischio di rimare soli.

Tutte e due le alternative hanno costi affettivi e cognitivi notevoli e sono difficili da praticare. Tacere con l'amico comporta una perdita di confronto e del conseguente arricchimento cognitivo. Sfidarlo con verità per lui indigeste può comportare la perdita dell'amicizia. Le amicizie si reggono - come suggerisce brillantemente il titolo di una raccolta di lettere scritte da Giuseppe Mazzini alla contessa Marie d'Agoult - su un fragile equilibrio tra i "perché" e i "nonostante". Dire la verità all'amico e verificare che è in grado di accoglierla può rinforzare i "perché". Se l'amico non è in grado di accogliere la tua verità, i "nonostante" guadagnano spazio e portano l'amicizia sul piano inclinato della rottura. Anche tacere va ad accumularsi tra i tanti "nonostante" di ogni amicizia.

Forte è il disagio e forte è la tentazione di rispondere all'amico, che inizia un discorso sulla guerra, con la frase di Bartleby lo scrivano "I would prefer not to". Ma esiste un'altra strada, forse più produttiva. Per disattivare o per lo meno depotenziare l'amor proprio degli amici, che, come suggerisce Rousseau, è uno dei maggiori ostacoli a dire la verità agli amici, potremmo iniziare ogni confronto con l'amico con le parole di Emily Dickinson:

I'm Nobody! Who are you?
Are you - Nobody - too?
Then there's a pair of us!

INFORMAZIONI SULLA RIVISTA

Endoxa – Prospettive sul presente è una rivista bimestrale di riflessione culturale a carattere monografico. Lo scopo della rivista è sia disseminare conoscenze riconducibili, direttamente o indirettamente, all’ambito umanistico sia di intervenire, in una prospettiva di “terza missione”, nel dibattito contemporaneo, senza alcuna preclusione culturale.

Tutti gli articoli sono tutelati da una licenza **Creative Commons** (CC BY-NC-SA 2.5 IT) <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/it/>

DIREZIONE/EDITOR:

MAURIZIO BALISTRERI (Torino) maurizio.balistreri@unito.it

PIERPAOLO MARRONE (Trieste) marrone@units.it

FERDINANDO MENGA (Caserta) ferdinandomenga@gmail.com

RICCARDO DAL FERRO (Schio) dalferro.ric@gmail.com

COMITATO SCIENTIFICO:

Elvio Baccarini, Cristina Benussi, Renato Cristin, Roberto Festa, Giovanni Giorgini, Edoardo Greblo, Fabio Polidori