

## INTRODUZIONE

### STRANIERO, NEMICO, SIMILE

1. Nell'antica Grecia una formula accompagnava l'incontro dell'orante con il dio: *hostis esti*, «chiunque tu sia», ovvero *hopothen chairei onomazomenos*, «qualunque sia il tuo nome». Nell'atto dell'invocazione alla divinità, che segnava il momento del primo incontro con essa, il poeta o il cantore nel rito esitavano di fronte alla sua identificazione. Essi pronunciavano, con quella formula, il darsi inesprimibile di una compiuta estraneità. Così in un passo dell'*Agamennone* di Eschilo il coro invoca: «oh Zeus, chiunque tu sia, comunque ti piaccia essere chiamato» (*Ag.*, vv. 160-161); ancora nelle *Baccanti* di Euripide è detto: «le donne celebrano con le loro danze il nuovo demone, chiunque esso sia» (*Bac.*, v. 220); e oltre: «sia accolto questo demone, chiunque esso sia» (*Bac.*, v. 769)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Le occorrenze nella letteratura antica sono numerose; si veda E. Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1956, pp. 145-146.

Secondo una celebre caratterizzazione di Louis Gernet, una precisa figura divina era investita in Grecia del ruolo di «dio dell'alterità», di questa istanza misteriosa che giunge senza un volto e un'univoca figura: Dioniso<sup>2</sup>. «La sua sola presenza – leggiamo in Gernet – imponeva un'idea di ciò che sta al di là»: se era affine al mondo dei morti, ciò non ne faceva per questo un dio della morte; se si presentava in forma di bestia, ciò non lo identificava con una divinità della natura selvaggia. Dio «ubiquo», «straniero di nascita», eppure del tutto interno al culto locale delle città greche, Dioniso appariva inafferrabile a ogni determinazione stabile: «Dioniso farebbe pensare all'Altro; lo simbolizzerebbe, almeno, poiché è tale nella sua funzione, e, giacché è un dio impendibile, anche relativamente alla sua stessa natura»<sup>3</sup>.

L'estraneità di Dioniso appare al nostro tempo tutt'altro che familiare. Essa non risponde né all'essere “diverso” del dio, alla sua origine straniera (tracia o frigia), né a una qualche sua peculiarità inintegrabile. Non è assimilabile né soltanto a un'alterità culturale, cui ci ha abituati la ricerca antropologica da oltre un secolo; né politica, fondata sull'istituto della cittadinanza o sull'appartenenza a una minoranza; e nemmeno semplicemente a ciò che, per la coscienza filosofica, è l'“altro” necessario nell'interazione soggettiva – ovvero alla stessa formazione dell'io. Dioniso appare “altro” in senso, per così dire, assoluto. La sua alterità non consiste nel rappresentare una precisa entità, ma nel fuggire a tutte. «Si è di fronte – ha scritto con chiarezza

<sup>2</sup> L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Champs-Flammarion, Paris 1995, pp. 83-118.

<sup>3</sup> Ivi, pp. 113-114.

Jean-Pierre Vernant – a una potenza dell’aldilà che, più di qualunque altra, sfida ogni tentativo di classificazione [...]. [Dioniso] sfugge, nel suo essere straniero (*dans son étrangété*), a ogni definizione. Può assumere ogni forma e occupare ogni posto»<sup>4</sup>. È, cioè, un’estraneità senza somiglianza: con le parole di Marcel Detienne, «è la maschera straniera di una potenza che non assomiglia a nessun’altra»<sup>5</sup>.

Immagine di colui che arriva e che non si conosce – «questo straniero, chiunque esso sia» (*hostis estin ho xenos, Bac.*, v. 247) –, Dioniso nomina dunque per i Greci l’istanza dell’incontro con ciò che ancora non è né proprio né altro, né simile né diverso, che non si può né accogliere né respingere – che non è né amico né nemico. In questo senso, *hostis esti* è la formula che non decide tra il sé e l’altro, ma che nomina, per così dire, lo scarto possibile, il luogo sempre soltanto eventuale dell’incontro, ovvero l’indistinta potenza di incontrarsi.

Senza nome e senza volto, ma nell’atto dell’esser nominato e dell’esser guardato («l’ho visto che mi guardava [*horōn horōnta*]», Eur. *Bac.*, v. 470)<sup>6</sup>, il dio rappresenta così il puro darsi dell’incontro – *hekō*, «giungo», è la prima parola delle *Baccanti*, pronun-

<sup>4</sup> J.-P. Vernant, *Conclusion*, in *L’Association dionysiaque dans les sociétés anciennes*, Actes de la table ronde organisée par l’École française de Rome (24-25 mai 1984), Collection de l’École française de Rome, Roma 1986, pp. 291-303: 291.

<sup>5</sup> M. Detienne, *Dionysos à ciel ouvert*, Hachette, Paris 1986, p. 14.

<sup>6</sup> Nelle *Baccanti*, Dioniso può essere visto solo in quanto lui stesso guarda: in questa reciprocità, che è il punto in cui gli sguardi si incontrano, esso non è ridotto a oggetto e persiste nella sua alterità.

ciata dal dio straniero –, sospensione di ogni logica dell'identità. «Dioniso scuote ciò che può essere chiamato il regno dell'identico [...], sovverte le opposizioni correnti, polverizzando in tal modo ogni possibile relativizzazione»<sup>7</sup>.

Ma che cosa può significare – per il mondo greco come per il nostro – l'apparizione di questa soglia, di questa sorta di irriducibile exteriorità?

2. È a una lunga tradizione che si deve la convinzione secondo cui l'immagine radicale dello “straniero” sia, in verità, inafferrabile. Sebbene cercata e rappresentata incessantemente, essa è stata presentata, nei casi più avveduti, come ciò che resta un presupposto e che solo nella sua inafferrabilità può essere avvicinato. Così si è parlato, nel nostro tempo, di una «relazione» a un'«estranità irriducibile»<sup>8</sup>, ovvero dell'«accessibilità» a un «originariamente inaccessibile»<sup>9</sup>; o, ancora, di «un rapporto con un essere che si pone al di là di ogni attributo», un'«assoluta estraneità», riconosciuta come «divina»<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> F. Ildefonse, *Identité et altérité à partir des Bacchantes d'Euripide*, in R.-P. Droit (éd.), *Figures de l'altérité*, PUF, Paris 2014, pp. 35-68: 59.

<sup>8</sup> Cfr. E. Waldenfels, *Studien zur Phänomenologie des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1997.

<sup>9</sup> E. Husserl, *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Philosophie*, in *Husserliana*, vol. I, hrsg. von S. Strasser, Nijhoff, Den Haag 1950, p. 144.

<sup>10</sup> E. Lévinas, *Le Moi et la Totalité*, «Revue de Métaphysique et de Morale», LIX (1954), num. 4, pp. 353-373; «Pensare l'infinito, il trascendente, lo Straniero, non è dunque pensare un oggetto»

La prospettiva con cui si tenterà qui di illuminare questo impervio accesso è la riconduzione dello straniero a un preciso paradigma relazionale, esemplare politicamente, e che ha avuto grande fortuna nella tradizione occidentale: quello dell'ospitalità ovvero quello, correlato, del conflitto.

Già i Greci, secondo la lettura di Vernant, avevano declinato in una forma precisa l'estraneità di Dioniso, percepita nel suo essere imprevedibile come pericolosa: essi avevano posto il dio – come mostra il caso di Atene e del suo teatro – al centro stesso della città. Integrato e ammansito, Dioniso sarebbe stato non più semplice straniero, potenza irriducibile, ma una figura ben delineata: un ospite.

La tragedia delle *Baccanti* mostra i pericoli di un ripiegamento della città entro i propri confini. Se l'universo del Medesimo (*Même*) non accetta di integrare questo elemento di alterità [...], l'identico traballa e crolla [...]. L'irruzione vittoriosa di Dioniso significa che l'alterità s'insedia, con tutti gli onori del caso, al centro del dispositivo sociale<sup>11</sup>.

Da mera estraneità, Dioniso assume dei contorni riconoscibili e confortanti: è chiamato con il suo nome, è molto onorato: è divenuto un ospite. Contro di lui ogni ostilità sarebbe ora un «nefando, innominabile crimine» (Eur. *Hec.*, vv. 714-715).

Secondo una celebre ipotesi di Émile Benveniste, particolarmente frequentata dalla filosofia del Nove-

(E. Lévinas, *Totalité et Infini : essai sur l'extériorité*, Nijhoff, Den Haag 1961, p. 41).

<sup>11</sup> J.-P. Vernant, *Conclusion*, cit., p. 239.

cento, la lingua latina – analogamente ad altre lingue indoeuropee – impiegava due termini per connotare lo straniero: *hospes* e *hostis*, “ospite” e “nemico” – le due articolazioni politiche, si potrebbe dire, di quella radicale indistinzione<sup>12</sup>. Il loro interesse risiede non tanto nell’uso esclusivo che ne fece il latino (accompagnandosi in verità a una serie di termini affini: *perduellis*, *extraneus*, *inimicus*, tra gli altri), bensì nella storia singolare della loro trasformazione e del loro reciproco implicarsi.

Se al cospetto di colui che giunge, l’altro o lo straniero, noi siamo immediatamente posti di fronte alla scelta tra accoglienza e repulsione, tra la definizione di esso come ospite o come ostile, come familiare o come estraneo, oggetto di «desiderio» o «turbamento» – o, secondo un adagio più recente, dei due allo stesso tempo<sup>13</sup> –; se, cioè, ci è preclusa l’esperienza di quella irriducibile esterioresità, ciò trova forse il suo riflesso più esemplare nelle vicissitudini della lingua.

Secondo l’analisi del linguista francese, *hospes*, *-ītis* (“ospite”) sarebbe un composto da *\*hosti-pet-s*, dove *potis* indica il senso di ciò che è “proprio”, del “medesimo”, di ciò che “appartiene” – ovvero la sfera dell’identità, da cui l’accezione di “maestro” (o il *despotēs* greco, ma anche il *potēre* latino), cioè ciò che rappresenta l’unità di un gruppo, la sua identità. *Hostis*,

<sup>12</sup> É. Benveniste, *L’hospitalité*, in Id., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. I, Gallimard, Paris 1966, pp. 87-101. Benveniste si sofferma in più punti sui casi analoghi in altre lingue, suggerendo una medesima struttura di fondo per l’intera concettualità indoeuropea, di cui quella latina sarebbe solo esemplare.

<sup>13</sup> Sul punto, U. Curi, *Straniero*, Raffaello Cortina, Milano 2010.

invece, che costituisce la prima parte del composto, significa nel latino classico “nemico” (da cui l’italiano “ostile”, “ostilità”). L’ospite è, in questa prospettiva, ciò che nasce dall’incontro tra il “proprio” (*potis*) e il “nemico” (*hostis*).

Ma è a proposito di *hostis* che ha luogo ciò che Benveniste stesso definisce un «fatto sorprendente»: prima infatti di volgere a indicare il nemico (e cioè il nemico pubblico, diverso dall’*inimicus*, il nemico interno), *hostis* avrebbe avuto un’inequivocabile connotazione «neutra», se non positiva. La fonte più autorevole è Cicerone:

Chi propriamente dovrebbe essere chiamato *perduellis* [nemico in guerra], col tempo fu detto *hostis*, mitigando la negatività della cosa con un termine di per sé positivo. *Hostis* era infatti detto in passato ciò che per noi è il *peregrinus* [forestiero]. [...] [Ma] da *peregrinus* è passato a designare il nemico che imbraccia le armi. (*De Off.* 1, 37)<sup>14</sup>

Come spiegare questo capovolgimento semantico, questo passaggio dallo straniero, o semplice forestiero (*peregrinus*), al nemico pubblico armato (*perduellis*)?

Benveniste si limita a suggerire «imprecisati» mutamenti storico-politici, suggerendo il passaggio a una struttura politica statale (con annessa idea di cittadinanza), e sottolineando poi come a sua volta *hospes* (“ospite”) si fosse formato in un momento successivo, per supplire cioè all’intervenuta mancanza di un termine positivo per lo straniero<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> L’osservazione è presente anche in Varrone (*Ling. Lat.* 5, 3).

<sup>15</sup> Cfr. É. Benveniste, *L’hospitalité*, cit., p. 95.

Ma è precisamente su questo limite che, come sembra, può essere istruttivo tornare a riflettere. In che misura infatti il passaggio, nella semantica del termine *hostis*, tra l'estraneità e l'ostilità armata può rivelarsi paradigmatico per comprendere la concettualità occidentale dell'ospitalità, dell'estraneità e della guerra? Se è vero che il binomio *oikos/polis* – il portato della separazione tra *proprio* ed *estraneo* – rappresenta la «soglia di politicizzazione e depoliticizzazione dell'Occidente»<sup>16</sup>, e se quella soglia è stata compresa, con grande seguito, proprio a partire dal discrimine della «guerra» e del «nemico»<sup>17</sup>, allora nella trasformazione di *hostis*, nel nesso cioè tra straniero e nemico in guerra, non può essere in gioco semplicemente una questione di semantica storica.

3. Il volume che qui si presenta nasce dal tentativo di fare luce, in prospettiva storica e storico-filosofica, su questa singolare costellazione. Essa suggerisce che la nostra rappresentazione dello straniero possa essere davvero dischiusa solo a partire dal suo nesso con il conflitto; e, viceversa, che l'idea storicamente fortunata di nemico in guerra sia davvero comprensibile solo tenendo conto della sua genesi nell'idea di estraneità,

<sup>16</sup> G. Agamben, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico. Homo sacer, II, 2*, Bollati Boringhieri, Torino 2015, p. 30.

<sup>17</sup> C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (1932), Dunkler & Humblot, München 1963, p. 7: «L'unità politica designa il grado più intenso di unità, a partire dal quale si determina anche la distinzione più intensa, cioè il raggruppamento secondo l'amico e il nemico»; «nemico non è il concorrente o l'avversario in generale. Nemico non è neppure l'avversario privato [...]. Nemico è solo il nemico pubblico [...], il nemico è l'*hostis*» (ivi, p. 29).



in quella duplice tensione, cioè, che attraversa la relazione con lo straniero.

Ciò si rende visibile non soltanto nella storia del termine *hostis*, cioè della concettualità indoeuropea dello “straniero”, qui brevemente ripercorsa; ma più estesamente in quella miniatura esemplare dei rapporti tra identità ed estraneità, e tra rapporti di pace e di guerra, che fu la retorica tardo-antica e poi moderna della “guerra giusta”.

La dottrina tradizionale della guerra giusta – quella dottrina, cioè, che limita e definisce i casi in cui è giusto o legittimo muovere una guerra – sembra infatti esporre in modo privilegiato il particolare rapporto che lega la logica dell’estraneità alla nozione di nemico.

Com’è noto, l’istituto del *bellum iustum* venne teorizzato per la prima volta da Cicerone, fu riformulato in epoca cristiana da Agostino e da Tommaso d’Aquino, e venne ripreso in età moderna fino al diciottesimo secolo, per tornare, oggi, in vesti rinnovate<sup>18</sup>. Si deve a Carl Schmitt la caratterizzazione più chiara dei suoi due principali argomenti: un argomento etico-religioso, condensato nel principio della *iusta causa*, cioè di un motivo eticamente “giusto” per muovere guerra contro un nemico (età premoderna); e un argomento formale-giuridico, sintetizzato dalla figura dello *iustus hostis* (il “nemico pubblico legittimo”), secondo cui ogni Stato dichiara “nemico” un altro Stato in virtù del mutuo riconoscimento tra Stati territoriali sovrani, nel rispetto di precise limitazioni condivise: è il mo-

<sup>18</sup> Cfr. C. Schmitt, *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*, Duncker & Humblot, Berlin 1938; J.-F. Kervegan, *Diritto, etica e politica. Riflessione storica sull’idea di guerra giusta*, «Filosofia politica», VI (1992), num. 2, pp. 273-293.

derno *ius publicum europaeum*<sup>19</sup>. Nel nostro tempo la prima accezione sarebbe di ritorno: scardinando le precedenti limitazioni, si assisterebbe a una «guerra civile globale», motivata sulla base di ragioni ritenute giuste in prospettiva universale (come lo sono le ragioni “umanitarie”, «secolarizzazione» delle dottrine teologico-morali).

Che, nel caso della guerra premoderna, la definizione di “nemico legittimo” fosse debitrice di un’idea di “estraneità” sembra essere fuori questione – così, nell’accezione in un certo senso più triviale del termine, nel 1096 Papa Urbano II propugnava la crociata contro la «maledetta razza degli inferiori» (ovvero, in generale, *contra inimicos fidei*); e, di fronte al Nuovo Mondo, Juan Ginés de Sepúlveda avrebbe dichiarato “nemici legittimi” i nativi d’America, in quanto «*homuncoli*, nei quali a stento potrai riscontrare qualche traccia di umanità [...], privi di ogni scienza e arte [...], senza leggi scritte e di costumi barbari» (*De iustis belli causis*, 1547).

Anche nel caso della guerra moderna tra Stati sovrani sembra tuttavia persistere, malgrado la scomparsa di quella “causa sostanziale”, l’ombra di una logica dell’estraneità. Essa perde le forme univoche, grossolane e definenti dello “straniero”, per assumere su di sé quelle della struttura logica fondamentale che lo sostiene. Il diritto moderno, leggiamo ancora in Schmitt, si fonda su un «ordinamento spaziale», una divisione dello spazio che non è altro che una linea

<sup>19</sup> Cfr. C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Duncker & Humblot, Berlin 1974, pp. 112 sgg.

di confine tra il dentro e il fuori, la creazione di una soglia tra il proprio e l'estraneo:

Non v'è bisogno che il nemico politico sia moralmente cattivo [...]. Egli è semplicemente l'altro, lo straniero (*der Fremde*) e basta alla sua essenza che egli sia esistenzialmente, in un senso particolarmente intensivo, qualcosa d'altro e di straniero<sup>20</sup>.

È precisamente su questa «legge distributiva del mio e del tuo» che si fonda il diritto formale di ogni Stato e, con esso, ogni possibile individuazione dello *iustus hostis*, il «nemico legittimo» in una guerra legittima<sup>21</sup>.

Se, per il mondo premoderno, l'estraneo è nemico in virtù della sua non appartenenza di fatto a una sfera del proprio (la *respublica christiana*, la fede, l'umanità – così il pagano, il cannibale, l'infedele); nel moderno, l'estraneo – colui che è al di là della linea di confine giuridica del mio Stato – è nemico in virtù di una comune appartenenza, e cioè quella all'ambito del diritto. Questa comune appartenenza appare oggi un presupposto irresistibile: il piano su cui nel nostro tempo si gioca ogni guerra «giusta» è non più quello del diritto interstatale, ma dell'intera umanità – di un grande spazio unico di «sicurezza» –, in cui il «nemico» è precisamente chi, pur all'interno, resta fuori<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, cit., p. 27.

<sup>21</sup> Id., *Der Nomos der Erde*, cit., p. 18; cfr. *ivi*, p. 170.

<sup>22</sup> È forse in questo senso che si può comprendere l'osservazione di Michel Foucault a proposito del razzismo: in prospettiva biopolitica, esso non è che «un'extrapolazione in chiave biologica del concetto di nemico politico» (M. Foucault, *Il faut défendre la*

4. Occorre, infine, tenere conto di un'ultima indicazione, preziosa e per certi versi rivelatrice quanto alla relazione tra inimicizia ed estraneità. In una precisazione del grammatico Sesto Pompeo Festo (II sec.), relativa ancora alla semantica del termine *hostis*, e che Benveniste non manca di citare, leggiamo:

*Hostes* erano detti dagli antichi coloro che avevano pari diritti (*quod erant pari iure*) rispetto al popolo romano, e infatti *hostire* significa essere uguale (*aequare*). (*De verb. sign.*, 416 L.)

Non soltanto, come avevamo dovuto osservare, non vi è in *hostis*, nella sua semantica originaria, alcuna traccia di ostilità, ma esso sembra sorprendentemente indicare una situazione di parità (*hostire pro aequare*), al punto che, com'è stato osservato, «l'uguaglianza può essere colta come il tratto distintivo del termine»<sup>23</sup>.

Prima che volgesse a indicare il “nemico” per eccellenza, colui che deve e può essere combattuto con le armi, *hostis* era cioè il termine non semplicemente di una neutra estraneità, ma nientemeno che della parità, dell'uguaglianza, ovvero il presupposto delle diffuse pratiche di reciprocità tra comunità, caratteristiche di

*société. Cours au Collège de France 1975-1976*, Gallimard-Seuil, Paris 1997, p. 228).

<sup>23</sup> «Di fatto riflettendo una precisa volontà di porre sullo stesso piano soggetti, sì, differenziati [...] in base alla loro provenienza geografica, ma comunque tutti idealmente associati dalla comune appartenenza al genere umano» (A. Maiuri, *Hostis, hospes, extraneus. Divagazioni etimo-antropologiche sul senso dell'alterità nella civiltà romana*, in S. Botta et al. (a cura di), *La storia delle religioni e la sfida dei pluralismi*, Morcelliana, Brescia 2017, pp. 455-466: 460).

tutto il mondo antico – come rivelano altri vocaboli, tra cui *hostia* (“la vittima che compensa l’ira degli dèi”), o *hostimentum* (“la pietra che tiene in equilibrio un peso”), che Nonio Marcello aveva non a caso connesso a *hostis*<sup>24</sup>.

«Sorprende constatare – ha scritto Benveniste – che, ad eccezione di *hostis*, in nessuna delle parole [della stessa famiglia] appare la nozione di ostilità. Siano essi nomi primi o derivati, verbi o aggettivi, antichi vocaboli della lingua religiosa o di quella rurale, tutti attestano o confermano che il senso primario è *aequare*»<sup>25</sup>.

Tanto più quest’uguaglianza è interessante, se si osserva come le fonti latine rivelano un’oscillazione tra un’idea puramente formale e una sostanziale di parità. Così «giusta» verrà definita nel diritto feziale romano quella guerra che si combatte con un *hostis* dotato, come quello romano, di «leggi proprie» e «diritti uguali» (Varro, *Ling. Lat.* 5, 3). Per contro, a proposito della guerra tra Romani e Latini, Tito Livio osserva: «si doveva combattere contro i Latini, perfettamente simili per lingua, costumi, armamento e soprattutto per ordinamenti militari» (8, 6, 14 sgg.) – a scontrarsi sono cioè uomini davvero simili, non soltanto sul piano del diritto.

<sup>24</sup> *Ibidem*. Ciò del tutto similmente al greco *xenos*, il cui significato di “straniero” è inscindibile dalla semantica della reciprocità; e a *othneios*, a un tempo “straniero”, “nemico” e “amico”. Per quest’ultimo caso, J.-P. Vernant, *Introduction*, in Id. (éd.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne* (1968), Éditions de l’EHESS, Paris 1999, p. 15; per il primo termine, i contributi della prima sezione di questo volume.

<sup>25</sup> É. Benveniste, *L’hospitalité*, cit., p. 93.

Ancora altrove sembra che la lingua abbia custodito questo nesso, come è stato mostrato a proposito della parola latina *simultas*<sup>26</sup>: costruita sul radicale *simul*, da cui l'aggettivo "simile", *simultas* significa "inimicizia, duello, scontro": la parità, fin dal mondo romano, è punto di partenza per l'ostilità – sia essa solo formale o di sostanza –, «come se i simili fossero portati, prima o poi, ad affrontarsi [...]; due uomini, due città simili devono scontrarsi per differenziarsi»<sup>27</sup>. Scriverà Schmitt, a proposito del nuovo ordine moderno: «il nuovo concetto di guerra, il quale è determinato dallo Stato sovrano, si basa sull'*aequalitas* tra *justi hostes*»<sup>28</sup>.

Ma allora, se non c'è guerra né nemico senza confine tra proprio e straniero, e se tuttavia essa ha le sue radici in una riconosciuta uguaglianza, in una attestata o pretesa parità, ciò suggerisce che, nella nostra tradizione, *hostis* – come chiosa Florence Dupont con un'osservazione preziosa – è quel «simile» che la guerra rende «altro»<sup>29</sup>. L'antica, rinnovata retorica della "giusta causa" contro lo straniero o l'infedele è in questo senso esemplare: «il Male – è stato altrove

<sup>26</sup> M. Bettini, A. Borghini, *La guerra e lo scambio: hostis, perduellis, inimicus*, in *Linguistica e Antropologia*, Atti del XIV Congresso Internazionale di Studi (Lecce 23-25 maggio 1980), Bulzoni, Roma 1983, pp. 303 sgg. Cfr. A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Klincksieck, Paris 1959<sup>4</sup>, p. 626.

<sup>27</sup> F. Dupont, *Un simile che la guerra "giusta" rende "altro". Lo straniero (hostis) nella Roma arcaica*, in M. Bettini (a cura di), *Lo straniero, ovvero l'identità culturale a confronto*, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 101-114: 111.

<sup>28</sup> C. Schmitt, *Der Nomos der Erde*, cit., p. 130.

<sup>29</sup> F. Dupont, *Un simile che la guerra "giusta" rende "altro"*, cit., p. 101.

osservato – sta non nel dissimile, ma nel simile pervertito, deviato»<sup>30</sup>.

In un groviglio semantico che non si potrebbe sopravvalutare, e che occorre qui tentare di districare, l'istituto indoeuropeo del “nemico legittimo” sembra avere la sua terra natale nel nesso, tutt'altro che scontato, di somiglianza e differenza, appartenenza e alterità, e nel modo in cui queste sono state incessantemente mobilitate l'una contro l'altra.

Come nei costumi di alcune popolazioni della costa atlantica del Brasile, illustrati dagli antropologi, lo straniero può essere compiutamente annientato – fagocitato con un rituale cannibalico collettivo – solo dopo essere stato del tutto integrato e assimilato, reso simile nel costume e nel comportamento, così la storia del conflitto occidentale ha il suo punto di partenza in una situazione di riconosciuta parità, di uguaglianza, di reciproca ospitalità ovvero di forzata assimilazione a uno spazio unitario. Ma così come nelle tribù tupinamba occorreva riconoscere un ultimo scarto minimo di alterità perché il catturato venisse infine cannibalizzato, così nella nostra tradizione è stata necessaria, per il conflitto, una ricorrente strategia di differenziazione di un pari, di un'alterità pericolosamente somigliante<sup>31</sup>.

Se non è possibile affermare con certezza che la guerra produce il nemico, e non piuttosto vicever-

<sup>30</sup> C. Galli, *Sulla guerra e sul nemico*, in S. Forti, M. Revelli (a cura di), *Paranoia e politica*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 24.

<sup>31</sup> Il caso del cannibalismo dei tupinamba è stato studiato da F. Remotti (cfr. *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari 1996), che lo ha inoltre recentemente esposto presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (seminario *Tra polis e mondo*, a cura di M. Biscuso e W. Kaltenbacher, 1-2 ottobre 2019).

sa<sup>32</sup>, è tuttavia verosimile osservare che essa produce «l'alterità dello straniero»<sup>33</sup>. Il conflitto in questo senso distingue, e ovvero scioglie, definisce e separa quell'indistinta entità dell'incontro, quella sorta di pura estraneità, che avevamo dovuto riconoscere nella rappresentazione mitica di Dioniso – e che la nostra concettualità politica non sembra più in grado di nominare.

Non sullo straniero, ma sul simile e sul resto del mio simile, su ciò che resta inintegrabile si giustifica la guerra – ed è su questa forma residuale di alterità che può installarsi il dispositivo su cui ruota l'intera macchinazione del conflitto.

<sup>32</sup> È questo, come noto, uno dei punti dibattuti della riflessione di C. Schmitt sul rapporto tra guerra e nemico. A questo proposito, da ultimo G. Agamben, *Nota sulla guerra, il gioco, e il nemico*, in *Homo sacer. Edizione integrale (1995-2015)*, Quodlibet, Roma-Macerata 2018, pp. 296-310, il quale inoltre ha segnalato come la guerra possa avere come suo fine anche l'alleanza, l'amico, come del resto mostra l'implicazione di *hostis* in *hospes*.

<sup>33</sup> F. Dupont, *Un simile che la guerra "giusta" rende "altro"*, cit., p. 113.



*Il presente volume*

Se la letteratura di ogni tempo non ha cessato di interrogarsi sulla figura dello straniero (nelle sue declinazioni possibili: l'altro nel rapporto intersoggettivo, l'estraneità culturale, politica, e ancora l'alterità in senso filosofico), e se il Novecento ha conosciuto una ripresa delle teorie, filosofiche e politiche, sulla guerra, tuttavia un lavoro di intreccio dei due tessuti teorici sembra ancora in parte da realizzare.

La varietà degli interessi, delle prospettive e delle provenienze dei borsisti che frequentano l'Istituto napoletano è parsa l'occasione propizia per ragionare non soltanto sulla singola questione, ma, come spesso accade, sulla fecondità concettuale della coppia: in che modo – ci si è chiesti – lo scavo nella nostra rappresentazione dello straniero, nella sua storia e nelle sue tante accezioni è in grado di illuminare la nostra comprensione dei conflitti? In che misura, viceversa, è possibile ragionare sulla guerra e sulle argomentazioni – filosofiche, storiche, politiche – che ogni volta l'hanno resa possibile per comprendere il sotteso rapporto con l'alterità?

La prima sezione, “La riflessione antica”, s'incarica di ripercorrere le figure che, nel mondo greco, hanno incarnato la rappresentazione dello straniero. Al concetto di ospitalità reciproca, presente in Omero e poi rimodulata sino al cosmopolitismo ellenistico (come ricostruito nel contributo di Marco Donato), si accostano i meccanismi di formazione identitaria della comunità politica greca, che necessariamente coinvolgono figure di alterità – come quella femminile nella tragedia (contributo di Valentina Moro, Michela Tuozzo, Gabriella Valente). Anche per la letteratura filosofica antica lo

straniero si rivela essenziale: Socrate dirà di sé, e del *daimon* che lo abita, di essere *xenos*, ed è soltanto nel conflitto con questa alterità che sembra possibile la pratica filosofica (contributo di Daniele De Lellis). È nel Platone maturo, infine, che la riflessione sulla *polis* coinvolge ciò che sta “fuori” come necessario elemento di confronto per l’organizzazione politica interna (testo di Sara De Leonardis e Stefano Pone). Conclude la sezione un approfondimento sulla nascita, nelle fonti antiche, dei presupposti concettuali della dottrina della “guerra giusta” (contributo di Nicoletta Di Vita).

La sezione successiva, “L’età moderna”, si inoltra nei momenti della costruzione, tra Cinquecento e Settecento, di una vera e propria teoria del *bellum iustum*. In un’epoca caratterizzata da guerre di religione e dall’incontro con le popolazioni delle Americhe, non sorprende che la figura dello straniero sia stata identificata con una precisa alterità storica: l’Indio, oggetto sia di una inquieta tematizzazione filosofica (da Colombo a Las Casas a Botero, come illustrato da Chiara Silvagni), che di una precisa strategia di diffamazione nelle fonti storiche e mediche del tempo (discussa da Gianluca Falcucci). A partire dalla concezione machiavelliana di Stato e *religio*, inoltre, e dalla sua eredità in Europa (ricostruita da Giulio Gisondi), la riflessione approfondisce i fondamenti filosofici e politici delle guerre civili di religione, in particolare in Alberico Gentili (testo di Giuseppe Cammisa), nonché la formulazione della cosiddetta *guerre en forme* da parte di Emer de Vattel (XVIII sec.), portatrice della nuova concezione moderna del “nemico legittimo” (contributo di Carmen Caligiuri).

Nell’ultima sezione, “Prospettive contemporanee”, è analizzata l’esigenza del Novecento di ripensare il

rapporto con l'altro, attraverso la proposta di una filosofia "della relazione" (contributo di Giacomo Pezzano). Da Freud a Derrida, lo straniero è stato pensato a un tempo come il "perturbante", l'origine inesauribile del conflitto, e tuttavia come l'ospite necessario (testo di Ludovica Boi). In questo contesto la figura del musulmano diventa immagine dello straniero per eccellenza, nonché potenziale ragione di conflitto nell'Europa dei nostri giorni (testo di Nicola Di Mauro). Chiude la sezione un approfondimento sulla concezione contemporanea della guerra, che, allontanandosi dalle categorie della modernità, prospetta una coincidenza tra guerra e politica, in uno scenario di "guerra totale" (contributo di Giacomo Mormino).

Senza cedere alla tentazione di motivare una ricerca sullo straniero e sulla guerra attraverso il solo richiamo all'attualità, il volume ha l'ambizione di ripensare a fondo la costellazione straniero-nemico-guerra giusta, rileggendo queste categorie nella prospettiva storica in cui si sono formate.

Nicoletta Di Vita