

MATERIALI PER UNA GENEALOGIA DELLA GUERRA GIUSTA

Nicoletta Di Vita

1. Un nesso duraturo stringe, nella nostra tradizione, il concetto di giustizia e la pratica della guerra. Questo nesso, che pure a un primo sguardo appare come un controsenso o una paradossale unità di inconciliabili, si è trasmesso quasi senza interruzioni, fino a essere codificato nella formula, che tanta fortuna ha avuto nel pensiero politico occidentale, di *bellum iustum*, “guerra giusta”. Si tratta di una guerra che è possibile condurre in giustizia: sia perché mossa da rette ragioni (*ius ad bellum*), sia perché esercitata con giusta misura e in piena legalità (*ius in bello*).

Ne *Il nomos della terra*, Carl Schmitt ha negato che possa darsi una dottrina della guerra giusta prima dell'avvento della cristianità. Condurre una guerra *ex iusta causa*, e cioè sulla base di ragioni etico-teologiche, sarebbe stata una prerogativa dell'età medioevale, che caratterizzò in questo senso la guerra contro il non-cristiano. Questo principio sarebbe stato poi sostituito, con l'imporsi dello *ius publicum europaeum*, dal principio dello *iustus hostis*, del “nemico pubblico

legittimo” – una nozione puramente giuridica: è lecita quella guerra che uno Stato sovrano muova contro un altro Stato sovrano, e che sia condotta sulla base di pattuite limitazioni¹.

Secondo questa ricostruzione, il mondo antico sarebbe stato escluso da ciascuno di questi meccanismi. Non disponendo di un «ordinamento spaziale (*Raumordnung*) della terra nella sua totalità», i regni e gli imperi dell’antichità greca e romana restarono confinati «nell’orizzonte di una visione dello spazio terrestre non complessiva e non globale, e di una terra non ancora misurata scientificamente», sicché ciascuno di essi «considerava se stesso come il *mondo*». Il fuori, scrive Schmitt, era allora il «fuori della casa», un «caos malvagio», uno «spazio aperto, libero e senza padroni, disponibile per conquiste»².

Senza entrare nel merito della questione storica sollevata da Schmitt, e ammettendo provvisoriamente la sua validità³, tenteremo qui di ricostruire non una storia, ma una sorta di preistoria dell’istituto europeo della guerra giusta – di quei luoghi, cioè, in cui giustizia e guerra sembrano essere state pensate l’una a partire dall’altra e ovvero in una necessaria relazione l’una con l’altra. Ciò è da intendere sia in senso proprio, come

¹ C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Duncker & Humblot, Berlin 1974, pp. 112 sgg. Cfr. anche F. Kervegan, *Diritto, etica e politica. Riflessione storica sull’idea di guerra giusta*, «Filosofia politica», VI (1992), num. 2, pp. 273-293.

² C. Schmitt, *Der Nomos der Erde*, cit., pp. 20-23.

³ Per una discussione sulla presenza, nel mondo antico, di riflessioni sulla limitazione della guerra che lo rendono comparabile al mondo moderno, si veda V. Ilari, *Guerra e diritto nel mondo antico*, vol. I, Giuffrè, Milano 1980, in partic. pp. 3-33.

ciò che precede la lettera effettiva di una vera e propria dottrina, che nel senso, divenuto corrente in una parte degli studi contemporanei, di «storia dell'insorgenza», «non legata a un sito particolare del tempo», teorizzata per la prima volta da Franz Overbeck e divenuta la base del moderno metodo genealogico⁴.

Occorrerà qui limitarsi a poco più di una raccolta preliminare e commentata del materiale essenziale per una ricostruzione delle occorrenze in cui, in età antica, la guerra – nelle tante sue forme possibili – incontra un'idea di giustizia. Come si osserverà, questo incontro non è affatto estraneo, specie nelle sue formulazioni più antiche, a un'idea di separazione e distinzione, ovvero di demarcazione tra il dentro e il fuori, il proprio e l'estraneo. Se è vero, come scriveva uno dei teorici della mobilitazione armata, che «tutto il mondo è contro la guerra – quale essere dotato di ragione non sarebbe contrario alla guerra?»⁵, allora, come si vedrà, l'endiadi “guerra giusta” custodisce in sé un paradosso e, a un tempo, una chiave privilegiata per riflettere su alcune fondamentali categorie e su alcuni centrali presupposti della politica occidentale.

2. In un celebre e molto discusso frammento, Eraclito, nel VI secolo a. C., poneva la guerra (*polemos*) all'origine di tutte le cose:

⁴ F. Overbeck, *Kirchenlexikon/Materialien. Christentum und Kultur*, hrsg. v. B. von Reibnitz, in Id., *Werke und Nachlass*, vol. VI. I, Metzler, Stuttgart 1996, p. 53.

⁵ J. Hervier, *Ernst Jünger: dans les tempêtes du siècle*, Fayard, Paris 2014, p. 64.

Polemos è padre di tutte le cose, di tutte è re (*basi-leus*): gli uni li rivela dèi, gli altri invece uomini, gli uni li fa schiavi, gli altri invece liberi. (B 53 D.-K.)

Il ruolo riconosciuto alla guerra è qui quello di un'origine, cioè di una generazione (*padre*) e di un dominio (*re*); essa agisce così nell'intera realtà. La guerra ha, tuttavia, anche un'istanza specifica, che è quella di distribuire e distinguere le nature: Eraclito afferma che è in virtù di *polemos* che la natura degli dèi si distingue (ovvero, si "mostra" distinta e si "rende" distinta, *edeixe-epoiēse*) da quella degli uomini e, tra gli uomini, la natura dello schiavo da quella dell'uomo libero.

Il primo aspetto verrà ribadito in un frammento ulteriore: «occorre sapere che la guerra (*polemon*) è comune (*xynon*)», ovvero che essa informa tutte le cose e la realtà come intero. A ciò aggiunge: «il conflitto (*erin*) è giustizia (*dikēn*); tutto accade secondo necessità e conflitto» (B 80)⁶.

In questi passaggi, Eraclito stabilisce una relazione tra il *polemos*, che è origine e legge della realtà, e la necessità (*kreōn*) e la giustizia (*dikē*) – secondo una connessione di necessità e giustizia già presente in Anassimandro («tutto ciò che è avviene secondo necessità [...], ovvero secondo giustizia reciproca di tutte le cose», fr. 1 D.-K.).

In un frammento contenuto in un papiro rinvenuto a Derveni negli anni '60, e attribuito a Eraclito, troviamo ancora quest'idea di una potenza inaggirabile, di una

⁶ Sulle diverse interpretazioni del passo cfr. il commento di Marcovich in Eraclito, *Frammenti*, a cura di M. Marcovich, La Nuova Italia, Firenze 1978, pp. 367-368.

“necessità” di giustizia: sono «le Erinni», le temibili Furie, a «essere ministre di *dikē*» (3+94 D.-K.)⁷.

Se *polemos*, principio di tutta la realtà, distingue le diverse nature, ciò non accade però senza *dikē*: protetta dalle Erinni, essa rende inaggirabile, cioè giusta e necessaria, quella legge di distinzione che, insieme a uomini, dèi, schiavi e liberi, coinvolge invalicabilmente tutti i confini della realtà: così anche il «sole non supererà la sua misura», se non vuole «essere scovato» dalle Furie⁸.

Nell’universo di Eraclito, *polemos* incontra *dikē* perché giusto è il corso del mondo nella sua natura conflittuale; e ciò è possibile nella misura in cui l’uno come l’altra concorrono in un atto singolare e per noi determinante: quello di distinguere e di delimitare.

Sebbene la prospettiva di Eraclito sia in tutta evidenza genuinamente fisica e ontologica, ciò non resta tuttavia un astratto principio della realtà e delle sue naturali configurazioni. Come puntualizzato in un altro frammento, anche il mondo degli uomini e la loro organizzazione politica non può a sua volta restarne escluso: «Tutte le leggi umane (*pantes oi anthrōpeioi nomoi*) infatti traggono alimento dall’unica legge divina: giacché essa domina (*kratei*) secondo il suo volere, a tutte concorre e tutte sovrasta» (B 114).

Nel primo luogo in cui, nella nostra tradizione, guerra e giustizia si incontrano, ciò assume la forma

⁷ Si tratta dell’unione di due frammenti precedentemente noti come indipendenti. Cfr. il commento di Fronterotta in Eraclito, *Frammenti*, a cura di F. Fronterotta, Rizzoli, Milano 2013, pp. 128-129.

⁸ Cfr. A.M. Battegazzore, *Contributo alla nozione eraclitea di giustizia come limite* (fr. B 11 e B 114 DK), «Sandalion», II (1979), pp. 5-17.

di una legge «divina» (che «sovrasta» la realtà, la «domina») – «Zeus» avrebbe detto lo stoico Crisippo, nel III sec. a. C., è «per Eraclito la guerra (*polemon*)» (II, 636 von Arnim)⁹. Non soltanto questa legge determina la differenza tra le nature, definendo la porzione di mondo cui ogni cosa appartiene (così il sole nella sua misura, i mortali e gli immortali, gli schiavi e i liberi), ma, a un tempo, essa è il nutrimento necessario con cui gli uomini «alimentano tutte le proprie leggi» – il che vale a dire che nell'incontro tra *polemos* e *dikē* essi si costituiscono in qualcosa come un corpo politico («*dikē* piomberà addosso (*katalēpsetai*) ai falsi» [B 28]; «se non esistessero queste cose [*sc.* le leggi] gli uomini non conoscerebbero il nome di *dikē*» [B 60]¹⁰; «i più onorati dagli dèi e dai mortali sono quanti muoiono nella guerra per mano di Ares, *arēiphatoi*») [B 24]).

3. L'idea che un nesso leghi guerra e giustizia non si arresta agli enigmatici frammenti eraclitei. Essa trova uno spazio privilegiato, e forse non meno sibillino,

⁹ Eraclito, come è noto, chiamerà questa legge *logos*, la ragione che tutto pervade, in cui «ciò che si oppone converge» (B 8), ovvero agisce in reciproca relazione oppositiva. Come ha osservato Colli, «nel contatto stabilito dal *logos* ha modo di svilupparsi in lotta l'inimicizia ispirata da *polemos*» (G. Colli, *La natura ama nascondersi*, Adelphi, Milano 1988, p. 203).

¹⁰ È dibattuto a cosa corrisponda qui *tauta*, «queste cose»: accanto all'idea che si tratti delle azioni ingiuste e delle conseguenti leggi, alcuni studiosi hanno riferito il termine alle «cose contrarie», che si oppongono tra loro cioè in virtù della legge di *polemos*. Sul punto C. Diano, G. Serra, in Eraclito, *I frammenti e le testimonianze*, Mondadori, Milano 1980, p. 184; F. Fronterotta, in Eraclito, *Frammenti*, cit., pp. 334-335.

anche tra i dialoghi platonici. Come spesso accade quando è in questione un'idea che, com'è stato detto, deve non soltanto essere comunicata ma «diventare nutrimento dell'anima»¹¹, è a un mito che Platone ne affida la raffigurazione.

Si tratta in questo caso del celebre mito di Prometeo, raccontato nel dialogo *Protagora* (320c8–322d). Nel tempo in cui esistevano gli dèi – vi si racconta – ma occorre ancora generare gli uomini, questi vennero plasmati mescolando terra e fuoco. Quando furono sul punto di venire alla luce, Zeus ordinò a Prometeo ed Epimeteo di distribuire le facoltà naturali alle diverse specie sulla terra. Avendo tuttavia Epimeteo (letteralmente “colui che pensa dopo”) consumato tutte le qualità utili alla sopravvivenza prima di poterle fornire agli uomini, Prometeo escogitò il furto del fuoco e della tecnica a Efesto e Atena. A quel punto, l'uomo fu in grado di sopravvivere; mancava, tuttavia, di un elemento fondamentale: era del tutto privo di «sapienza politica» (*tēn politikēn sophian*). Questa infatti «si trovava presso Zeus», in una dimora custodita dalle «terribili guardie del dio» (321d4-7).

Il racconto insiste a questo punto sulle conseguenze di una così grave mancanza: gli uomini vivono sparsi, privi cioè di città (*polis*), e «periscono a opera delle belve». L'arte che essi possiedono, infatti, «non è sufficiente per la guerra (*polemon*) contro quelle. [...] Gli uomini non possedevano infatti ancora l'arte politica,

¹¹ G. Carchia, *Critica e salvazione del mito in Platone*, «Aut Aut», CCXVI (1986), pp. 41-64: 42, con riferimento alla lettura di K. Reinhardt, *Platons Mythen*, Friedrich Cohen Verlag, Bonn 1927.

di cui l'arte della guerra (*technē polemikē*) è parte» (322b1-5).

Come si vede, il racconto sta qui istituendo un nesso tra la città (*polis*), ovvero la sapienza o arte politica (*tēn politikēn sophian / technēn*), e la guerra (*polemos*). La *polis* è cioè legata nella sua genesi alla capacità di fare la guerra, giacché, senza politica, gli uomini appena plasmati, e perfettamente in grado di sopravvivere in tutte le altre circostanze, non sarebbero in grado di gestire il conflitto.

Giambattista Vico ha scritto una volta – con un'operazione ora considerata «fantasiosa» – che la «istoria [dell'inimicizia tra nobili e plebei] i greci ci conservarono in questa etimologia, per la quale, appo essi, da *polis*, “città”, *polemos* è appellata la “guerra”»¹².

L'implicazione del *polemos* nella *polis* è del resto segnalata anche tra le righe del mito platonico: come apprendiamo dalla *Teogonia* di Esiodo, quei guardiani fissi dinanzi alle porte di Zeus, nella dimora in cui è gelosamente custodita l'arte politica, erano tradizionalmente *Bia* e *Kratos*, la violenza e la forza (Hes. *Teog.*, v. 385).

Il mito non si limita a suggerire un nesso tra città e violenza, arte politica e arte della guerra. Quando, per poter condurre con successo la guerra contro le bestie, è questione di radunare gli uomini e di costituire infine una *polis*, ecco che emerge una nuova mancanza: «gli uomini cercarono di salvarsi fondando una città; ma,

¹² G. Vico, *Principj di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, in questa terza impressione dal medesimo autore in un gran numero di luoghi corretta, schiarita, e notabilmente accresciuta, 1744, II, V, 1; cfr. *La Scienza Nuova*, introduzione e note di P. Rossi, Rizzoli, Milano 2008, p. 419.

allorché si raccoglievano insieme, si facevano ingiustizia l'un altro (*ēdikoun allēlous*), perché non possedevano l'arte politica». Per rimediare, «Zeus mandò allora Ermes a portare agli uomini il rispetto reciproco e la giustizia (*aidō te kai dikēn*)» (322b6-c2).

Se, nel mito platonico, la guerra implica la *polis*, questa, a sua volta, implica l'ingresso improrogabile di *dikē*. La giustizia è il presupposto perché vi sia politica, e la politica è il presupposto perché si possa convenientemente combattere una guerra: «occorrerà che tutti gli uomini, e non solo alcuni, partecipino della giustizia, se deve sorgere la città» (322d2-3). *Polemos*, *polis* e *dikē* sembrano qui pensate l'una in relazione all'altra, in un modo tale per cui non soltanto è ingiusta quella guerra combattuta senza politica (322b), ma questa stessa è, come ci ricorda il passo di Esiodo, protetta nella dimora di Zeus da violenza e da forza, i suoi due «terribili guardiani», – legata cioè a doppio filo con la guerra.

4. È noto come Hannah Arendt abbia insistito sull'opportunità di separare l'origine della *polis* da ogni pratica di conflitto violento. Nella raccolta postuma pubblicata sotto il titolo *Was ist Politik?*¹³, il punto di partenza di questa scissione è il mondo greco, in cui apparirebbe chiaro come la guerra distrugge, non edifica la *polis*. Così, a proposito dell'*Iliade*, ella nota come la guerra di Troia non significò, per le città greche, che impietosa distruzione. Ne deriva che «coercizione e violenza (*Zwang und Gewalt*) sono sì sempre state un mezzo

¹³ H. Arendt, *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*, hrsg. von U. Ludz, Piper, München 2003.

per proteggere o fondare o ampliare lo spazio politico, e tuttavia non sono in quanto tali esse stesse politiche. Sono fenomeni collaterali del fenomeno politico»¹⁴.

Senza inoltrarci in questioni che oltrepasserebbero il nostro intento, vale qui la pena notare come, ciononostante, Arendt riconosca alla *polis* greca – e, poi, alla *civitas* romana – un decisivo debito nei confronti dei conflitti omerici. È a partire dal rapporto tra pari che caratterizzava i guerrieri omerici che la città greca può contare – secondo una convinzione che era stata già di Detienne¹⁵ – sugli istituti dell'*isonomia* e dell'*isegoria*, ovvero su eguali libertà e sul «rapporto tra pari nello spazio pubblico dell'agorà»¹⁶. E se la competizione caratterizzava la vita attiva nella politica delle città-stato, ciò sarebbe stato impensabile senza l'idea fondamentale di «combattimento tra Ettore e Achille» o della «guerra tra greci e troiani». In questo confliggere regolato, a ognuna delle parti è infatti data – così Arendt – l'«opportunità di rivelare appieno se stessa», di spingersi cioè verso la città manifestandosi e distinguendosi, in un doppio movimento di emersione e differenziazione che solo permette a tutte le cose – come già era accaduto con il «mostrarsi e rendersi distinto (*edeixe-epoiēse*)» di Eraclito – di «esistere davvero» («*in Erscheinung zu treten und damit völlig wirklich zu werden*»). «È come se all'inizio della storia occidentale – scrive non a caso Arendt – si fosse

¹⁴ Ivi, p. 53.

¹⁵ M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, La Découverte, Paris 1990, pp. 81-103.

¹⁶ H. Arendt, *Was ist Politik?*, cit., p. 47.

davvero svolta una guerra nel senso di Eraclito, una guerra che fu “padre di tutte le cose”¹⁷.

L'oscillazione di Arendt rivela una costante preziosa nella concezione della guerra: rifiuta *polemos* come esercizio di pura violenza (*bia*) – di per sé priva, come non si stancherà di sottolineare, di una propria «sostanza politica»¹⁸; ma lo riammette nella misura in cui è conflitto regolato tra opposti, che lascia emergere e che distingue.

L'oscillazione non è nuova alle fonti, e anzi si direbbe un movimento essenziale, forse fondamentale, del filo che lega guerra e giustizia. Omero fa dire nell'*Iliade*, nel pieno della battaglia, che, agendo con violenza (*biēi*), gli uomini «scacciano via la giustizia (*dikē*)» (*Il. XVI*, 387-88). Anche in Esiodo, in un passaggio che ha attirato l'attenzione di molti studiosi del nostro tempo¹⁹, violenza e giustizia sono pensate insieme e, a un tempo, divise:

O Perse, poni in mente queste cose e, dando retta alla giustizia (*dikē*), scordati la violenza (*biaia*). Agli uomini, infatti, Zeus assegnò questo *nomos*: è proprio dei pesci, delle fiere e degli alati uccelli divorarsi l'un l'altro, poiché non vi è *dikē* fra essi; ma agli uomini egli diede la *dikē*, che è di gran lunga migliore. (*Op.*, vv. 274-280)

¹⁷ Ivi, p. 94; p. 104.

¹⁸ Cfr. anche H. Arendt, *On violence*, Harcourt Brace and Company, New York 1970.

¹⁹ Cfr. da ultimo M. Ferrando, *Il Regno Errante. L'Arcadia come paradigma politico*, Neri Pozza, Vicenza 2018, pp. 53 sgg.

Qui la giustizia degli uomini, cui è data la legge (*nomos*), non può risolversi in una mera violenza (*biaia*), cioè in un «divorarsi l'un l'altro». Nei versi precedenti il poeta aveva distinto una «contesa degna di lode» da una «riprovevole»: se quest'ultima è la «cattiva guerra» (*polemon kakon*), la prima è conflitto «primigenio», «generatore» e collocato «alle radici della terra» (*Op.*, vv. 11-26).

Sarà questa distinzione, nelle molte sue variazioni possibili, a definire ogni successiva comprensione di una guerra “giusta”. Se è stato possibile pensare la guerra come il dispositivo in cui la relazione amico-nemico evolve nella possibilità di uccisione reciproca, allora ogni sforzo di limitazione della guerra – di una sua “giustificazione” sul piano della causa o su quello della condotta nel conflitto – si installa precisamente nell'atto di nascita di questa separazione. Da una parte, una guerra regolata o agonale, che distingue e separa, eco dell'azione distributiva di *polemos* in opera nel frammento eracliteo; dall'altra, la sua natura eminentemente violenta, illustrata dalla lotta contro le belve nel mito platonico e dai feroci guardiani esiodei della dimora di *polis*.

La questione della violenza e della giustizia finirà, come noto, per costituire il nodo forse più stretto della teoria e della storia del pensiero politico, e cioè l'irrisolta questione del *nomos* – la legge che, come nel celebre frammento di Pindaro, «mortali e immortali / conduce con mano più forte / giustificando il più violento (*dikaiōn to biaiotaton*)» (fr. 169a Maehler)²⁰. Se ancora per Pindaro è stato possibile osservare che

²⁰ Sul passo cfr. C. Schmitt, *Der Nomos der Erde*, cit., pp. 40 sgg., che lo analizza in relazione al *nomos*.

la sua legge sovrana non può dirsi del tutto separata dall'antica legge eraclitea di *polemos*, non è cioè pensabile senza il suo presupposto ontologico e senza un'idea necessitata di conflitto²¹, già Solone – che, come recita il noto frammento, «con la forza del *nomos* [ha] connesso violenza e giustizia (*bian te kai dikēn*)» (fr. 24) –, può dirsi «un pensatore» compiutamente «politico»²², che lascia agire sul fondo il piano del *polemos* per farsi pienamente interno a una pura logica del *nomos*.

5. Quando compare per la prima volta in Grecia l'espressione *dikaios polemos*, “guerra giusta”, questa concettualità sembra già essere digradata sullo sfondo. Sarà Tucidide (460-404 a. C.) ad adoperarla in modo strumentale, sbiadendo l'antica coppia guerra-giustizia nei termini di una strategia politica, su base giuridica e religiosa, nel contesto della guerra del Peloponneso²³.

Riapparsa in Aristotele, la nozione avrebbe ripreso parte della sua antica forza, non superando tuttavia l'impressione che non fosse in gioco oramai che la traduzione opaca, tutta versata sulla contingenza politica, di una più intensa costellazione.

²¹ Così M. Gigante, *Nomos basileus. Con un'appendice*, Bibliopolis, Napoli 1993, p. 55; e B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen* (1946), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2011⁹, pp. 89-94.

²² L. Rossetti, *Eraclito (e Solone) sulla stasis*, in Id. (a cura di), *Atti del Symposium Heracliteum 1981*, vol. I, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1981, p. 359.

²³ M. Bertoli, *La “guerra giusta” in Tucidide: argomenti giuridici, argomenti religiosi*, «Aevum», LXXXIII (2009), num. 1, pp. 7-30.

In un passo della *Politica* leggiamo:

[Il buon legislatore] non deve curare l'esercizio della guerra in ragione della guerra stessa (*ou toutou charin*), per rendere schiavi coloro che non lo meritano; bensì, in primo luogo, per non cadere nella schiavitù altrui (*mē douleusōsin heterois*); inoltre, per ottenere un'egemonia che torni a vantaggio di coloro che vi sono sottomessi (*tōn archomenōn*) – ma che non diventi un dispotismo su tutti; in terzo luogo, per dominare coloro che meritano di essere schiavi (*tōn axiōn douleuein*). I fatti avvalorano la teoria secondo cui il legislatore deve orientare gli affari bellici e ogni legge verso la liberazione dalle occupazioni necessarie e verso la pace. (Arist. *Pol.* 1333b37–1334a5)

Il passo segue una critica alla politica di Sparta, le cui leggi «mirano al dominio sugli altri e alla guerra», non comprendendo che nessuna città «addestrata alla conquista per il dominio sui vicini» può dirsi veramente «felice» (1333b14; b29-30).

Si vede, qui, come Aristotele si mostri piuttosto cauto sull'utilità e l'opportunità di fare la guerra. «Per i Greci dell'età classica», è stato scritto, «la guerra è un fatto naturale»: organizzati in piccole *poleis*, essi vi vedono «l'espressione normale della rivalità» tra città-stato, al punto che la pace o le tregue «si iscrivono come tempi morti nella trama sempre rinnovata dei conflitti»²⁴. Ciò è a tal punto vero che, com'è stato

²⁴ J.-P. Vernant, *Introduction*, in Id. (éd.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne* (1968), Éditions de l'EHESS, Paris 1999, p. 10.

detto, la guerra si confonde in Grecia con la stessa vita comune: dal punto di vista della storia dei conflitti, la guerra «non soltanto è al servizio della politica: è essa stessa la politica»²⁵.

In Aristotele, però, questa sensibilità appare mutata. Le conquiste macedoni hanno alterato la percezione dei conflitti, e il fine della guerra è riconosciuto nella pace: «nessuno vuole la guerra per se stessa», scrive ripetutamente Aristotele («*hosper eirētai pollakis*», «come detto molte volte»); «occorre essere dei veri assassini per trasformare gli amici in nemici, per provocare a proprio piacere conflitti e uccisioni» (*Eth. Nic.* 1177b10-12)²⁶.

È in gioco, in questi passaggi, una vera e propria limitazione degli atti di guerra, che sembrano a un primo sguardo staccarsi da ogni nesso di necessità e da quella forma di presupposto che avevamo dovuto osservare, tra le fonti precedenti, sia rispetto alla *politikē technē* che, con questa, nei confronti di *dikē*. È questo, se vogliamo, il punto di partenza per una storia di regolamentazioni e di disposizioni relative alla forma e alla finalità delle guerre, di cui la prima dottrina estesa e sistematica occorrerà in Cicerone. In questo senso, se è vero che l'istituto della "guerra giusta" è, anzitutto, la forma con cui nella storia europea è stata regolata e limitata la guerra, allora il momento della sua nascita sembra paradossalmente coincidere

²⁵ J.-P. Vernant, *Introduction*, cit., p. 33. Come noto, Platone rifletterà su questo punto all'inizio delle *Leggi* (cfr. *Leg.* I, 625d).

²⁶ Cfr. anche *Pol.* 1333a; 1334a. L'attributo *miaiphonos* ("macchiato di sangue", "sanguinario", "assassino") era un epiteto di Ares, dio della guerra (cfr. ad es. *Hom. Il.* V, 844; V, 31; XXI, 402).

con l'istante stesso dell'abbandono di un nesso davvero essenziale tra guerra e giustizia.

Tanto più interessante appaiono i tre casi che, nel passo citato, Aristotele indica come buone ragioni perché il legislatore muova, nonostante tutto, guerra.

Una guerra, vi leggiamo, è ammissibile se fatta per difesa («per non cadere nella schiavitù altrui»), secondo un'argomentazione già presente in fonti precedenti e che tornerà senza sosta nei secoli successivi²⁷. Essa è ammissibile però – ed è questo un aspetto determinante – anche quando mira all'egemonia «a vantaggio» degli assoggettati – purché non sia indiscriminata (non colpisca cioè «tutti») [*alla mē pantōn despoteias*]; se, infine, è finalizzata a dare schiavitù «a chi la merita».

Come si vede, Aristotele ricorre per gli ultimi due casi a un argomento discriminante: in virtù della natura di alcuni popoli stranieri, il buon legislatore muoverà loro guerra, senza che ciò comprometta né la bontà in sé del dominio (che non può essere un'egemonia tirannica), né la stessa popolazione sottomessa: accade infatti a vantaggio di questa. Schiavo è, secondo la definizione aristotelica, chi per sua propria natura sia «incline tanto esclusivamente all'uso della forza fisica e dotato in maniera così limitata di ragione, che dovrebbe essere assegnato come schiavo a un padrone per il suo stesso bene» (1254a).

Non può non risuonare, qui, quella nozione di distribuzione delle nature che avevamo visto in opera nel frammento eracliteo: «gli uni li rivela dèi – affermava Eraclito – gli altri uomini, gli uni li fa schiavi, gli altri liberi» (B 53 D.-K.), e che nel mito raccontato

²⁷ Es. Aristoph. *Av.*, vv. 1596-1601; Eraclito, fr. 44 D.-K.: «Il popolo deve combattere in difesa della legge e delle mura della città».

da Platone costitutiva il punto di partenza dell'intera narrazione («occorreva distribuire le facoltà a ciascuno [*neimai dynameis*] dei viventi» [*Prot.* 320d5]). *Polemos* mantiene cioè la sua vigenza nella misura in cui resta fedele al principio di differenziazione, a quella facoltà speciale di mostrare e definire una necessaria alterità tra le nature – la divina e la umana e, tra queste, gli schiavi e gli uomini liberi.

6. Due conseguenze possono essere tratte da queste osservazioni. La prima è che Aristotele, attraverso la traduzione in termini politici dell'opera "discriminante" di *polemos*, sta gettando le fondamenta per una tradizione di giustificazione della guerra sulla base di una precisa rappresentazione dell'assoggettato. Occorre muovere guerra a chi, per natura, merita l'assoggettamento: «comandare ed essere comandati fanno parte delle cose non soltanto necessarie, ma anche convenienti», sicché il dominio del padrone sullo schiavo equivale al dominio «despotico dell'anima sul corpo», e come quello è «conforme alla natura» (*Pol.* 1254b). In alcuni passaggi della *Politica* particolarmente controversi, Aristotele sembra rifiutare la pretesa di chi ritenga legittima una guerra che assoggetti il nemico «che non lo meriti» solo in ragione del «dominio della forza», anche se chi vince fosse comunque «superiore per virtù» (1255a).

Si osservi tuttavia come Aristotele appaia restio nel nominare i popoli che meritano schiavitù, come se lo sguardo del filosofo intendesse cogliere la vera posta in gioco di una guerra opportuna: il ristabilito rapporto schiavo-padrone, l'osservanza del contrasto tra nature che per Eraclito era insito nella logica di *polemos*. Po-

chi passaggi prima, Aristotele aveva ripreso un noto adagio di Euripide, relativizzandone la portata: se per il poeta «è naturale che sui barbari imperino i Greci» (*barbarōn d'Ellēnas archein eikos*), per Aristotele lo è soltanto per gli uomini liberi rispetto agli schiavi, non accettando l'idea per cui è «come se per natura fosse la stessa cosa l'esser barbaro e l'esser schiavo» (*Pol.* 1252b8-10)²⁸.

In un passaggio della *Repubblica* che Aristotele non poteva non avere in mente, Platone, nel pieno della «ricerca sulla giustizia», aveva inserito una breve riflessione sulla guerra – nello specifico, su come i soldati dovrebbero comportarsi con i nemici. Dice Socrate:

Anzitutto, per ciò che concerne l'assoggettamento, vi sembra forse giusto (*dikaion*) che i greci assoggettino città greche? Non è giusto, piuttosto, impedirlo anche agli altri per quanto è possibile, e risparmiare il *genos* greco, facendo in modo di non diventare schiavi dei barbari? [...] Né è giusto, non credi?, che i greci abbiano uno schiavo greco, o che spingano altri greci ad averlo. (*Plat. Resp.* 469b5-c6)

Platone esplicita qui, a proposito della guerra, la relazione tra barbarie e schiavitù laddove Aristotele-

²⁸ È interessante notare che la semantica della schiavitù, nelle varie lingue indoeuropee, sia stata immediatamente legata alla percezione del barbaro (spesso anche nella denominazione): come ha segnalato Émile Benveniste, «l'uomo libero si designa come *ingenuus*, "nato dentro" la società considerata [...]. Correlativamente, colui che non è libero è necessariamente qualcuno che non appartiene a questa società, uno straniero senza diritti» (É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. I, Gallimard, Paris 1966, p. 360).

le l'avrebbe attenuata – richiamata attraverso le sole parole di Euripide. Chi ha qualche familiarità con i dialoghi platonici sa che, in realtà, Platone rifiuta nella maggior parte delle occasioni ogni netta avversione per lo straniero, ivi compreso il barbaro – avversione considerata il «prodotto di un errore del linguaggio o del pensiero»²⁹. L'estraneo (colui che non è parte della «famiglia» dei greci [*oikeia tēn hellada*, *Resp.* 470a9-10]), è anzi riconosciuto come essenziale tanto alla vita politica (nel confronto tra dentro e fuori) che a quella filosofica³⁰.

Ciò rafforza l'impressione che nella filosofia di Aristotele – come già in quella di Platone – la vera posta in gioco non sia né la mera formulazione di un apparato giuridico a uso del legislatore, né un'indiscriminata avversione per lo straniero, quanto piuttosto qualcosa come l'eco di quell'antico paradigma di *polemos* come ciò che «rivela» le nature ciascuna al proprio posto.

È solo semplificando e, in un certo senso, travisando inopportunosamente questa costellazione concettuale, che sarà possibile ricorrere, nella Scolastica e fino alle dot-

²⁹ H. Joly, *Platon et la question des étrangers : classer, prescrire, analyser*, in J.F. Mattei (éd.), *La naissance de la raison en Grèce*, Actes du Congrès de Nice (mai 1987), PUF, Paris 1990, pp. 333-357.

³⁰ A proposito della separazione tra greci e non greci, si veda in questo volume il contributo di M. Donato che rimanda, tra gli altri, a un importante passo del *Politico* (262a8-d6); per la rilevanza politica della figura straniera, si veda il testo di S. De Leonadis e S. Pone; per il confronto con l'estraneità come beneficio per l'esercizio filosofico, il contributo di D. De Lellis. Un'eccezione sembra essere rappresentata dalla figura del barbaro nei miti: cfr. A. Battagazzore, *La dicotomia greci-barbari nella Grecia classica: riflessioni su cause ed effetti di una visione etnocentrica*, «Sandalion», XVIII (1996), pp. 5-34.

trine del Cinquecento, a un principio di “natura” come discriminare per la guerra: «La formula della schiavitù naturale – è stato osservato proprio a proposito di Aristotele – fu proiettata per la prima volta sugli indiani nel 1510 dal teologo Johannes Maior», per giungere al «famoso dibattito tra Juan de Sepúlveda e Bartolomé de Las Casas davanti al consiglio delle Indie, a Valladolid, nel 1550»³¹ – e, cioè, in pieno contesto di formulazione della dottrina europea del *bellum iustum*.

7. La seconda conseguenza è che, a ben vedere, la concezione aristotelica sembra gettare un’ombra piuttosto lunga sul nesso tra guerra e politica. Ciò che in questi passaggi accade, infatti, è l’estensione di una relazione tipicamente domestica a una relazione genuinamente politica.

Che la relazione tra padrone e schiavo sia una relazione domestica è fuori questione – la «città», leggiamo nel primo libro della *Politica*, è costituita da «famiglie» (*ex oikiōn*), le quali sono formate «da schiavi e da liberi», e, tra questi, vige una «monarchia domestica» (*oikonomikē monarchia*). Questa viene espressamente distinta da quella «politica», che si esercita, invece, soltanto sui «liberi» (*Pol.* 1254a–1255b).

Ciò è ribadito a proposito della pretesa «schiavitù per legge» che Aristotele, pur costatandola come caratteristica del suo tempo, mostra di rifiutare: per quanto ogni legge rechi in sé una qualche forma di giustizia (*Eth. Nic.* V, 3, 1129b11-14), tuttavia deve essere fatto

³¹ W. Nippel, *La costruzione dell’“altro”*, in S. Settis (a cura di), *I Greci*, vol. I, Einaudi, Torino 1996, pp. 165-196: 179. Si vedano inoltre i contributi della seconda sezione di questo volume.

schiaivo solo chi davvero lo meriti per natura, per evitare una relazione «dannosa a entrambe le parti» (*Pol.* 1255b9). È proprio una riflessione sulla “giustizia”, contenuta nei *Magna Moralia*, a confermarlo:

Non vi è alcun “giusto” per il figlio verso il padre e per il servo verso il padrone. Né infatti <vi è alcun giusto> per il piede verso di me, né per la mano né, similmente, per ciascuna delle altre parti <del corpo>. (*MM.* 1194b10-16)

Il “giusto”, oltre a essere una virtù etica del singolo in rapporto all’agire (*Eth. Nic.*, lib. V), è per Aristotele una categoria eminentemente «politica». Essa riguarda i rapporti di uguaglianza e proporzione tra uomini all’interno delle diverse costituzioni (ad esempio, la relazione tra «architetto e agricoltore, o il calzolaio o il tessitore»: è «questa proporzione a tenere insieme le forme della *polis*», *MM.* 1194a12-18).

Il rapporto tra lo schiavo e il suo padrone, invece, in quanto rapporto puramente domestico (come quello tra il figlio e il padre, o persino – in un’estensione del domestico sino alla sfera ultima della fisica³² – tra un uomo e il suo piede) ne è espressamente e, si direbbe, quasi insistentemente escluso. Scrive ancora Aristotele: «è impossibile chiamare *polis* quella per natura prona alla schiavitù, perché è proprietà della *polis* l’autosufficienza, e lo schiavo non è autosufficiente» (*Pol.* 1291a9-10).

Impolitico è il rapporto tra padrone e schiavo come eminentemente impolitica è la schiavitù essa stessa,

³² Su questo coinvolgimento dell’ambito fisico cfr. V. Goldschmidt, *Études de philosophie ancienne*, in Id., *Écrits*, vol. I, Vrin, Paris 1984, p. 75.

e una comunità di soli schiavi non può dirsi una comunità politica: essa resta confinata a una dimensione domestica. La linguistica storica conferma questa accezione: come ha scritto Benveniste, «sembra che si possa associare a questa nozione [di “famiglia” in senso esteso] il termine *doulos*, nome specifico dello schiavo, se si accetta la testimonianza di Esichio che dà *doulos* glossato *oikia*, “casa”»³³.

Ma, allora, se giusta è quella guerra che miri a rendere schiavo lo schiavo, a restituire ogni cosa al suo spazio proprio, ciò significa che è un eminentemente impolitico a rendere possibile l’atto politico della guerra. Al cuore di ciò che diventerà per la tradizione la questione politica per eccellenza – la possibilità legittima di condurre una guerra – Aristotele ha posto un fenomeno «domestico», una realtà semplicemente «fisica». Non può sorprendere se nell’unico passo in cui compare letteralmente la dicitura *dikaios polemos*, “guerra giusta”, essa venga equiparata a una “caccia” – e l’uomo che merita la schiavitù a una belva:

L’arte della guerra sarà, in un certo senso, un modo naturale di acquisizione (perché l’arte della caccia ne è una parte) nella misura in cui occorre utilizzarla sia contro gli animali selvatici sia contro gli uomini che, nati per essere comandati, non si adeguano, perché questa guerra è giusta per natura (*physei dikaion touton polemon*). (*Pol.* 1256b23-26)

Come ha mostrato Christian Meier, nella Grecia del V secolo ebbe luogo un processo di «politicizzazione» della cittadinanza greca: con la riforma di Pericle del

³³ É. Benveniste, *Vocabulaire*, cit., vol. I, p. 358.

451 a. C. l'appartenenza non fu più definita dalla condizione o *status* (economico, religioso, sociale), bensì dall'istituto della cittadinanza e dai suoi diritti-doveri, tutti protesi verso lo spazio comune esterno: «La *polis* divenne un ambito tra i cittadini chiaramente distinto dalla casa, e la politica una sfera chiaramente distinta dal “regno della necessità”»³⁴.

L'argomento aristotelico, allora, è assai più rilevante di quanto non appaia a prima vista: esso rimette alla definizione specifica di una guerra giusta il confine stesso tra *oikos* e *polis* – la soglia, per la tradizione occidentale decisiva, in cui il domestico trapassa nel politico e il politico nel domestico³⁵.

Quando la tradizione della guerra giusta verrà definitivamente formalizzata – con lo *ius ad bellum* e lo *ius in bello* ciceroniani, poi passati alla riflessione di matrice cristiana e da lì all'intera modernità – questo cortocircuito che in Aristotele era ancora in parte visibile finirà per lasciare il posto a una realtà giuridica autonoma e a un'istituzione i cui presupposti continuano, oramai, ad agire soltanto sullo sfondo.

³⁴ Ch. Meier, *Der Wandel der politisch-sozialen Begriffswelt im 5. Jahrhundert v. Chr.*, in R. Koselleck (Hrsg.), *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*, Klett-Cotta Verlag, Stuttgart 1979, p. 204. Si veda anche E. Isin, *Being Political: Genealogies of Citizenship*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2002 e, in questo volume, il contributo di V. Moro, M. Tuozzo, G. Valente.

³⁵ Cfr. G. Agamben, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico. Homo sacer, II, 2*, Bollati Boringhieri, Torino 2015: «ciò che è in gioco nella relazione fra *oikos* e *polis* è la costituzione di una soglia di indifferenza in cui il politico e l'impolitico, il fuori e il dentro coincidono» (p. 30).