

Hostis, hospes

Lo straniero e le ragioni del conflitto

a cura di Nicoletta Di Vita



COSTELLAZIONI | 1

ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI PRESS

Costellazioni

1

*Tutto è fatto per custodire la scena in cui costellazioni
sempre nuove, sino ad allora imprevedibili, possano accadere*

Walter Benjamin, Asja Lacis

La collana “Costellazioni” è volta a valorizzare il contributo dei giovani borsisti alle attività dell’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. I singoli progetti, articolati secondo temi proposti in seminari e laboratori tenuti nel corso dell’anno accademico in Istituto, sono iscritti in un complessivo percorso di formazione che ha come obiettivo primario la creazione di spazi condivisi di riflessione.

Hostis, hospes

Lo straniero e le ragioni del conflitto

a cura di Nicoletta Di Vita

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press

La collana Costellazioni è promossa dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

© 2020 Istituto Italiano per gli Studi Filosofici
www.iisf.it

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press
Via Monte di Dio, 14
80132 Napoli
www.scuoladipitagora.it/iisf
info@scuoladipitagora.it

ISBN 978-88-97820-28-4

Il marchio editoriale Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press è coordinato e diretto dalla Scuola di Pitagora s.r.l.
Pubblicato nel mese di luglio 2020

I saggi raccolti in questo volume costituiscono una riflessione sviluppata a partire da due seminari organizzati dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli nel 2019: «*Xenos*. Lo straniero e le voci della città» (14-19 gennaio), dedicato alla rappresentazione filosofica e letteraria dello straniero in età antica, e «La “guerra giusta” in età moderna. Fondamenti storici, filosofici e giuridici» (11-15 febbraio), incentrato sulla legittimazione dei conflitti armati nella tradizione politica europea.

I contributi sono stati redatti da diciassette borsisti dell'Istituto, coinvolti a vario titolo nella partecipazione ai seminari (borsisti di formazione e borsisti annuali di ricerca).

La scelta di tenere insieme i due blocchi tematici è motivata dalla convinzione che un legame essenziale attraversi, nella nostra tradizione, la percezione dello straniero e le teorizzazioni del nemico legittimo. La relazione duplice – di rifiuto e accoglienza, polemicità e attrazione – con lo straniero non soltanto è uno dei motivi ricorrenti del pensiero occidentale, da Omero fino al nostro tempo, ma è stata frequentemente tradotta in strumento per giustificare la prassi bellica. Quando lo “straniero” diventa “nemico”? In che misura la categoria della guerra giusta è debitrice di quella di alterità, e perché, viceversa, incontrare l'altro ha significato già sempre accoglierlo o respingerlo, farne un ospite o una figura ostile?

Il volume segue una struttura in sezioni, secondo una scansione per grandi epoche (antica, moderna, contemporanea), che rico-

struiscono le diverse declinazioni dello straniero e le teorizzazioni del *bellum iustum*. In virtù della diversa provenienza e formazione degli autori, il volume gode di una prospettiva estesa, ponendo in dialogo non soltanto questioni filosofiche e riflessioni politiche, ma anche ricostruzioni storiografiche e precise analisi storiche.

INDICE

Introduzione – <i>Straniero, nemico, simile</i>	11
---	----

LA RIFLESSIONE ANTICA

<i>Spigolature sullo xenos, da Omero a Platone</i> di M. Donato	33
--	----

<i>Comunità e xenos. Una riflessione sull'identità politica, l'alterità e il femminile a partire dalla tragedia classica</i> di V. Moro, M. Tuozzo, G. Valente	57
---	----

<i>Socrate e il daimon: lo straniero che ci abita</i> di D. De Lellis	79
--	----

<i>Ordine del cosmo, ordine della città. Lo straniero tra cosmologia e politica nei dialoghi tardi di Platone</i> di S. De Leonardis, S. Pone	103
--	-----

Materiali per una genealogia della guerra giusta 125
di N. Di Vita

L'ETÀ MODERNA

*La ricezione del Nuovo Mondo
nel Cinquecento italiano: dalla meraviglia
per il paradiso terrestre all'apologia della conquista* 151
di C. Silvagni

*Un mal muy antiguo. L'associazione tra sifilide
e Nuovo Mondo nella letteratura di viaggio
e nella trattatistica medica italiana del Cinquecento* 173
di G. Falcucci

*Stato e religio. L'eredità di Machiavelli
nell'Europa del Cinquecento* 195
di G. Gisondi

*Uniformità confessionale e tolleranza religiosa
nell'età delle guerre civili di religione:
Alberico Gentili e il neostoicismo* 223
di G. Cammisa

*La guerre en forme. La teorizzazione
del nemico legittimo in Emer de Vattel* 247
di C. Caligiuri

PROSPETTIVE CONTEMPORANEE

- Lo straniero tra noi e lo straniero dentro di noi.*
Le relazioni come problema antropologico-filosofico 273
di G. Pezzano
- Meraviglia e straniamento. Lo straniero*
come dono-minaccia 297
di L. Boi
- La dimora della testimonianza.*
I musulmani in Europa, il disordine e l'avvenire 319
di N. Di Mauro
- La guerra (di)spiegata dai militari.*
Una nota su due testi di intervento strategico 341
di G. Mormino
- Indice dei nomi 369

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)¹.

¹ 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: Dioniso². «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 impredibile, anche relativamente alla sua stessa natura»³.

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

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

³ 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»⁴. 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»⁵.

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)⁶, il dio rappresenta così il puro darsi dell’incontro – *hekō*, «giungo», è la prima parola delle *Baccanti*, pronun-

⁴ 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.

⁵ M. Detienne, *Dionysos à ciel ouvert*, Hachette, Paris 1986, p. 14.

⁶ 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»⁷.

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»⁸, ovvero dell'«accessibilità» a un «originariamente inaccessibile»⁹; o, ancora, di «un rapporto con un essere che si pone al di là di ogni attributo», un'«assoluta estraneità», riconosciuta come «divina»¹⁰.

⁷ 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.

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

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

¹⁰ 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 ri-piegamento 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 sociale¹¹.

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).

¹¹ 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 indistinzione¹². 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 tempo¹³ –; 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*,

¹² 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.

¹³ 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)¹⁴

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 straniero¹⁵.

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

¹⁵ 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»¹⁶, e se quella soglia è stata compresa, con grande seguito, proprio a partire dal discrimine della «guerra» e del «nemico»¹⁷, 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,

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

¹⁷ 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 rinnovate¹⁸. 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-

¹⁸ 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*¹⁹. 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

¹⁹ 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 straniero²⁰.

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 legittima²¹.

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 fuori²².

²⁰ C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, cit., p. 27.

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

²² 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»²³.

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).

²³ «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*²⁴.

«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*»²⁵.

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.

²⁴ *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.

²⁵ 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*²⁶: 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»²⁷. 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*»²⁸.

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»²⁹. L'antica, rinnovata retorica della "giusta causa" contro lo straniero o l'infedele è in questo senso esemplare: «il Male – è stato altrove

²⁶ 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 1959⁴, p. 626.

²⁷ 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.

²⁸ C. Schmitt, *Der Nomos der Erde*, cit., p. 130.

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

osservato – sta non nel dissimile, ma nel simile pervertito, deviato»³⁰.

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 occorre 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 somigliante³¹.

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

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

³¹ 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).

sa³², è tuttavia verosimile osservare che essa produce «l'alterità dello straniero»³³. 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.

³² 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*.

³³ 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

La riflessione antica

SPIGOLATURE SULLO *XENOS*, DA OMERO A PLATONE*

Marco Donato

1. Fin dalle espressioni aurorali del pensiero greco, l'ambivalenza intrinseca al rapporto con l'elemento "straniero"¹ si articola in maniera estremamente com-

* Le pagine che seguono non hanno alcuna pretesa di esaustività, tanto più che il tema, di indubitabile attrattiva per l'attualità, è stato oggetto di riflessioni recenti, tra cui si vedano in particolare i saggi raccolti in A. Camerotto, F. Pontani (a cura di), *Xenia. Migranti, stranieri, cittadini tra i classici e il presente*, Mimesis, Milano-Udine 2018. Esse si propongono piuttosto un percorso di superficie tra alcune rappresentazioni letterarie greche – di età arcaica e classica – della relazione con l'elemento 'altro', nella dialettica tra rifiuto e accoglienza. Esse nascono da un intervento in margine ai seminari svoltisi presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, nel mese di gennaio del 2019: il loro fusto – spero non troppo esile – germoglia in una stanza scura in Salita Cariati. Un grazie sentito ai colleghi borsisti e agli amici presenti per le occasioni di dialogo, negli spazi di lavoro e soprattutto di simposio, alla *Mattonella*, da Mario, da Attilio, o altrove più ci piacque.

¹ Ridondante può sembrare indugiare anche qui sulla duplicità semantica del termine *xenos*, che indica fin dalle prime attestazioni una corrispondenza tra l'estraneità a una comunità ("straniero")

plessa e variegata, portando con sé una serie di paradigmi difficilmente riducibili a un resoconto unitario. I due grandi poemi attribuiti a Omero, nella rappresentazione esemplare del mondo degli eroi e degli dèi, trovano infatti innumerevoli nuclei di riflessione sul tema, di carattere tanto generale quanto più specifico: a partire dal bagaglio di modelli – positivi e negativi – offerto da Omero, la riflessione successiva si sviluppa con uno sguardo compatto soltanto nella conservazione della complessità, al di là delle singole realizzazioni politiche e manifestazioni socioculturali.

Centrale già nel mondo degli eroi che vediamo in scena nell'*Iliade* è il ruolo della *xenia* quale insieme di regole che fondano un legame di *philia* che si ripercuote sulle generazioni successive all'episodio di ricezione². *Locus classicus* è la rappresentazione

e il legame ospitale (“ospite”); l'etimologia rimanda all'antenato comune dei latini *hostis* e *hospes*, in cui si osserva già l'avvenuta specializzazione (cfr. *DELG s.v.*, R. Beekes, *EDG s.v.*). Tuttavia, i tentativi di riconoscere, in greco, un'evoluzione storica del termine – da “straniero” a “ospite”, o viceversa – sono falliti: già in Omero i due significati sono compresenti, cfr. già P. Gauthier, *Notes sur l'étranger et l'hospitalité en Grèce et à Rome*, «Ancient Society», IV (1973), pp. 1-21, in ispecie pp. 3-5. Una riflessione lessicologica sulle parole impiegate per designare lo straniero nell'antichità greca è ora in L. Spina, *Parole per lo straniero. I Greci a confronto con l'altro se stesso*, in A. Camerotto, F. Pontani (a cura di), *Xenia*, cit., pp. 115-130, in particolare pp. 115-124.

²Una panoramica intelligente è offerta da D. Konstan, *Friendship in the Classical World*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, pp. 33-37, che illustra le radici e il “funzionamento” della *xenia* arcaica. Le occorrenze omeriche dei riferimenti a legami di *xenia* sono utilmente passate in rassegna da W.G. Thalmann, *Guest-friendship*, in M. Finkelberg (ed.), *The Homer Encyclopedia*, vol. I, Wiley-Blackwell, Chichester 2011, pp. 324-325.

del perpetuarsi, nel pieno cuore della battaglia, del legame ospitale di Glauco e Diomede, che rimonta a due generazioni, ossia ai nonni dei due, Oineo e Bellerofonte (*Il.* VI, 119-236). I due guerrieri, dopo aver ricostruito la propria ascendenza, smettono di combattere, e promettono di non ricominciare: dopo il riconoscimento del legame, l'etica impone lo scambio di un dono ospitale, ma certo il campo di battaglia non offre molta scelta, e i due giungono a scambiarsi le armi (vv. 224-225 e 230-231):

τὼ νῦν σοὶ μὲν ἐγὼ ξεῖνος φίλος Ἄργεϊ μέσσω
 εἰμί, σὺ δ' ἐν Λυκίῃ ὅτε κεν τῶν δῆμον ἴκωμαι [...]
 τεύχεα δ' ἀλλήλοισ ἐπαμείψομεν, ὄφρα καὶ οἶδε
 γνῶσιν ὅτι ξεῖνοι πατρώοι εὐχόμεθ' εἶναι.

Pertanto ora sono per te un ospite e amico
 in Argolide e tu per me in Licia, quando ci andrò [...]
 Scambiamoci le armi a vicenda sì che anche altri
 capiscano che ci onoriamo a vicenda di essere ospiti
 antichi³.

Il portato del riconoscimento di un legame ospitale supera, con Glauco e Diomede, le difficoltà legate alla contingenza istantanea e spinge a un gesto che per Glauco il poeta commenta manifestando una forma di vivace stupore (vv. 234-236):

ἐνθ' αὐτε Γλαύκῳ Κρονίδης φρένας ἐξέλετο Ζεὺς,
 ὃς πρὸς Τυδεΐδην Διομήδεα τεύχε' ἄμειβε
 χρῦσsea χαλκείων, ἑκατόμβοι' ἐννεαβοίων.

³ Per l'*Illiade* le traduzioni sono tratte da Omero, *Illiade*, a cura di F. Ferrari, Mondadori, Milano 2018.

Ma Zeus Cronide tolse il senno a Glauco
 inducendolo a permutare con Diomede armi d'oro
 da cento buoi con attrezzi di bronzo da nove.

Lo scambio d'oro con bronzo, che diverrà con Platone immagine classica per la natura asimmetrica dei rapporti umani, in particolare dei rapporti educativi⁴, è descritto come risultato di un accecamento della capacità di valutazione razionale dell'eroe, una privazione del senno, indotta qui, forse non a caso, da Zeus. L'espressione è in una certa misura stereotipata, visto che la sequenza φρένας ἐξέλετο Ζεύς («Zeus tolse il senno») del v. 234 ricorre altre due volte nel poema, e riguarda tutt'altra situazione, ossia la lite di Agamennone e Achille che scatena l'intero meccanismo narrativo dell'*Iliade* (IX, 377; XIX, 137). Ma cercando di semantizzare l'occorrenza presente non è forse inopportuno trovare nella menzione di Zeus quale attore un riferimento alle norme dell'ospitalità di cui proprio il padre degli dèi si fa garante, norme che spingono Glauco ad accettare uno scambio che altrimenti sarebbe del tutto irrazionale, per il semplice fatto che non c'è altra possibilità – nella rapidità con-

⁴ *Smp.* 218e6-219a1: lo “scambio” è quello tra la bellezza interiore di Socrate e quella esteriore di Alcibiade, ma l'immagine è colorata dalla lente dell'ironia socratica. Per la ricezione successiva del motivo, ormai condensato nella formula χρύσεια χαλκείων, una rassegna di passi è offerta da W.M. Calder, *Gold for Bronze. Iliad 6.232-36*, in A.L. Boegehold *et al.* (eds), *Studies Presented to Sterling Dow*, Duke University Press, Durham (NC) 1984, pp. 31-35: p. 31, n. 1. L'espressione diviene proverbio, cfr. Erasmo, *Adagia*, c. 2, 101, e R. Tosi, *Dizionario delle sentenze greche e latine*, Rizzoli, Milano 2017⁴, n° 427.

vulsa della battaglia⁵ – di rinsaldare il legame ospitale tramite un gesto.

Che la mossa, pur già sospetta per il poeta, che la ereditava forse da una tradizione non più compresa⁶, fosse plausibilmente approvabile per la ricezione antica è mostrato dall'interpretazione per noi assai singolare e linguisticamente improbabile riferita da Eustazio (*in Il.*, II, p. 297, 26-29 V.), che a sua volta la trova in Porfirio (*ad Z* 234, 11-15 MacPhail), dove era attribuita a non meglio precisati grammatici (τινές): ἐξέλετο («tolse») nel passo corrisponderebbe a ἐξαιρετοῦς ἐποίησεν, ossia «rese eccezionale» il ragionamento di Glauco, che imita la generosità dei suoi antenati offrendo a Diomede un dono di maggior pregio di ciò che può ricevere in cambio⁷.

Tuttavia, anche senza questo intendimento della formula omerica, il gesto di Glauco poteva trovare in antico – a lato della tradizione che lo condannava quale irriflesso – una giustificazione che corregge Omero. Nel quinto libro dell'*Etica Nicomachea* (1136b9-14), Aristotele cita l'episodio per illustrare che Glauco non subisce, in verità, una forma di ingiustizia, dal momento che il suo dono è volontario e che «ricevere ingiustizia non dipende da chi la riceve (τὸ δ' ἀδικεῖσθαι οὐκ ἐπ' αὐτῷ)». Ma è nella sezione immediatamente successiva che si offre una valutazione propriamente

⁵ Cfr. S. Fornaro, *Glauco e Diomede. Lettura di Iliade VI 119-236*, Osanna, Venosa 1992, pp. 65-66.

⁶ Così già: W.M. Calder, *Gold for Bronze*, cit., pp. 34-35.

⁷ Sulla ricezione dell'interpretazione "positiva", che ebbe una sua fortuna dalla *querelle des anciens et des modernes* fino alle soglie del Novecento, si veda la rassegna di S. Fornaro, *Glauco e Diomede*, cit., pp. 66-69, e W.M. Calder, *Gold for Bronze*, cit., p. 31.

etica dell'episodio, sia pure senza menzionarlo. Aristotele riferisce l'opinione comune secondo cui chi distribuisce volontariamente più a un altro che a sé commette ingiustizia contro se stesso (1136b19-20). Ma come conciliare questo «fare ingiustizia» con la considerazione, altrettanto comune, che questo risulta il gesto tipico degli uomini misurati, che sono inclini ad attribuire a sé di meno (1136b20-21)? La risposta dello Stagirita è chiara: chi si comporta in questo modo ottiene in cambio altri beni, ossia la fama, oppure «il bene puro e semplice» (1136b21-22). Per questa linea interpretativa, che resta sotterranea ma persistente nella ricezione antica e moderna⁸, il dono smisurato di Glauco riafferma la dignità di un mondo di legami e di valori che si allontana e si eleva rispetto alle leggi che governano la contingenza della dimensione bellica: il suo orizzonte è quello di una concezione che Omero forse recepisce come arcaica, ma che si proietta in verità nel futuro della riflessione greca.

2. La rappresentazione della *xenia* è infatti, com'è noto, un *Leitmotiv* nell'*Odissea*⁹, in cui la dimensione del viaggio – tanto il viaggio di Telemaco quanto quello di Odisseo, quanto gli altri *nostoi* che restano sullo sfondo – consente al poeta di mettere in fila una

⁸ Cfr. e.g. Mart. IX, 94, Gell. II, 23, 7; vd. R. Tosi, *Stranieri e ospitalità nei proverbi antichi (e moderni)*, in A. Camerotto, F. Pontani (a cura di), *Xenia*, cit., pp. 101-103.

⁹ Per un'indagine lessicale dei termini legati a *xenos* e *xenia* nell'*Odissea*, si faccia riferimento a R.A. Santiago Álvarez, *La familia léxica de xénos en Homero: usos y significados, II (Odissea)*, «Faventia», XXVI (2004), num. 2, pp. 25-42.

ricca serie di quadretti in cui le regole dell'ospitalità sono più o meno realizzate e replicate¹⁰.

Non voglio dilungarmi qui sull'analisi di ogni singolo caso – uno sforzo che spingerebbe le vele lontane dal piccolo obiettivo che mi propongo – ma tenterò di fornire uno sguardo d'insieme, puntando il dito su alcuni elementi peculiari.

Se il caso più eclatante in senso positivo è quello dei Feaci, che sono spinti a mettere a repentaglio la propria esistenza per onorare il dovere di ospitalità nei confronti di Odisseo¹¹, se l'accoglienza riservata a Telemaco, prima a Pilo e poi a Lacedemone, si situa all'interno di un legame etnico, ossia pertiene essenzialmente al gruppo degli eroi achei, esistono casi in cui i versi di Omero problematizzano con forza la non univocità delle regole ospitali. Gli esempi connotati in segno chiaramente negativo dal poeta (nonché da Odisseo, che si fa in prima persona narratore degli *apologoi*), ossia i Ciclopi e i Lestrigoni, mostrano l'esistenza inquietante di portamenti ricondotti a uno statuto di ferinità e di ignoranza, che tuttavia appaiono

¹⁰ Tanto che si può tentare una lettura strutturale del poema quale serie di precetti didascalici illustrati sul tema delle leggi di ospitalità: si veda e.g. lo schizzo di M. Simpson, *Manners and Morals: Hospitality in the Odyssey*, in D. Burton et al. (eds), *The Odyssey and Ancient Art: An Epic in Word and Image*, Edith C. Blum Art Institute, Annandale-on-Hudson (NY) 1992, pp. 186-192, e A. Camerotto, *Xenia epica, ovvero le regole della civiltà*, in A. Camerotto, F. Pontani (a cura di), *Xenia*, cit., pp. 249-273.

¹¹ Va tuttavia evitata una lettura monolitica dell'attitudine dei Feaci verso Odisseo, soggetta a una lenta evoluzione dall'arrivo a Scheria fino alla narrazione degli *apologoi*: vd. e.g. G.P. Rose, *The Unfriendly Phaeacians*, «Transactions of the American Philological Association», C (1969), pp. 387-406.

legittimati su un piano di ordine globale e cosmico. In ambo i casi, l'ospitalità è resa più paradossale dal dettaglio dell'antropofagia: i Ciclopi e i Lestrigoni non accolgono gli stranieri come compagni per il pasto, ma come materia per il pasto stesso. Il gioco è sottolineato da Odisseo nella battuta rivolta a Polifemo: «sciagurato, che gli ospiti nella tua casa non avevi ritegno a mangiarli. Per questo Zeus ti ha punito e gli altri dèi» (IX, 478-479)¹². Pur non rispettando Zeus¹³, tali popoli sono protetti in qualche misura dagli dèi, tanto che il torto a Polifemo cagiona almeno in parte le peripezie successive subite da Odisseo e i compagni, a causa dell'intervento di Poseidone.

Nello stesso senso, in una dimensione più vicina a quella degli eroi e riconducibile alla natura umana, è da leggere il caso del famigerato re Echeto evocato a

¹² Le somiglianze e le differenze tra l'episodio del Ciclope e quello dei Lestrigoni sono ben illustrate da Vincenzo Di Benedetto, in Omero, *Odissea*, a cura di V. Di Benedetto, Rizzoli, Milano 2010, pp. 554-555; dall'edizione sono tratte tutte le traduzioni dell'*Odissea* in queste pagine. Che la scena del Ciclope sia presentata come una rappresentazione tipica dell'ospitalità, che cioè la sua presentazione abbia una funzione eminentemente *etica*, è esplicitato da Odisseo stesso nel suo racconto ai Feaci: la sosta nella grotta non è dovuta al bisogno, ma proprio alla curiosità di scoprire il comportamento del padrone di casa, e di giudicarlo (cfr. vv. 174-176: «andrò a far prova di questi uomini qui: chi sono, se sono violenti e selvaggi e senza giustizia, oppure ospitali, e se hanno mente timorata degli dèi»; vv. 227-229: «ma io non fui d'accordo [a lasciare l'isola *n.d.a.*], e invece era la cosa migliore da fare. Io lo volevo vedere, lui, e se mi dava doni ospitali: lui che invece, giunto, non sarebbe stato affettuoso con i miei compagni»); cfr. I.J.F. de Jong, *A Narratological Commentary on the Odyssey*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, pp. 231-233.

¹³ Il Ciclope rifiuta esplicitamente il timore di Zeus (IX, 275-278), mentre per i Lestrigoni il motivo non è impiegato dal poeta.

più riprese da Antinoo, che sottopone sistematicamente i suoi “ospiti” alla mutilazione di naso, orecchie e genitali (XVIII, 85-87):

βροτῶν δηλήμονα πάντων,
ὅς κ' ἀπὸ ῥῖνα τάμησι καὶ οὖατα νηλεῖ χαλκῶ
μήδεά τ' ἐξερύσας δώη κυσὶν ὠμὰ δάσασθαι.

flagello di tutti i mortali,
che ti mozzerà il naso e le orecchie col bronzo
[spietato,
e ti strapperà i genitali e crudi li darà da mangiare
[ai cani¹⁴.

Il mondo del re Echeto¹⁵, così come il mondo dei Ciclopi e dei Lestrigoni, è un mondo sottratto alle leggi di Zeus *xenios*, che continua tuttavia a esistere e a prosperare. La minaccia di Antinoo si situa, invero, sulla soglia tra le due dimensioni: se infatti per gli altri pretendenti possiamo riconoscere una sostanziale aderenza all'etica della *xenia*, pur in un senso “perverso” che andremo a breve a precisare, Antinoo, «sempre in-trattabile» (XVII, 388), spicca per la superba avidità¹⁶, che si risolve in un rigetto nei confronti dell'estraneo, percepito come intruso. La sua figura, nella narrazione dell'arrivo di Odisseo a palazzo, camuffato da men-

¹⁴ Cfr. anche XVIII, 116 e XXI, 308.

¹⁵ Il personaggio non è collocato con precisione nello spazio, al di là dell'indicazione che il suo regno si trova «sul continente» (v. 84): la sua natura stereotipica è evidenziata dalla critica (cfr. Homer, *Odyssey, Books XVII and XVIII*, a cura di D. Steiner, Cambridge University Press, Cambridge 2010, p. 169).

¹⁶ Si veda il rimprovero di Telemaco (XVII, 404): «preferisci mangiare tu molto che dare a un altro».

dico, è quella di un corifeo stonato: fin dall'ingresso dello *xeinos* Odisseo, la reazione del personaggio è di rifiuto. Il nuovo arrivato è subito inserito, come “d'ufficio”, nella categoria dei «pezzenti molesti, ripulitori di banchetti» (XVII, 377)¹⁷: la violenta reazione alla provocazione di Odisseo, che chiede ad Antinoo di più di quanto abbiano dato gli altri, è il vergognoso colpo inflitto alla schiena con lo sgabello (vv. 462-467), un gesto disapprovato dagli altri pretendenti, di cui si fa portavoce un *tis* non meglio identificato (vv. 483-487):

Ἀντίνο', οὐ μὲν κάλ' ἔβαλες δύστηνον ἀλήτην.
οὐλόμεν', εἰ δὴ πού τις ἐπουράνιος θεός ἐστι·
καί τε θεοὶ ξείνοισιν εἰκότες ἀλλοδαποῖσι,
παντοῖοι τελέθοντες, ἐπιστροφῶσι πόληας,
ἀνθρώπων ὕβριν τε καὶ εὐνομίην ἐφορῶντες.

Antinoo, non è bello che tu abbia colpito un povero errabondo.

Sciagurato, tu, se costui fosse un dio celeste.

Anche gli dèi, somiglianti a stranieri venuti da fuori, e assumendo gli aspetti più vari, si aggirano per le città,

per sorvegliare la prepotenza e la probità degli uomini.

¹⁷ La reazione di Antinoo è anticipata da quella, ben più veemente e scoordinata, di Melanzio (vv. 217-234), in cui già si trova per Odisseo-mendico l'accusa di essere «ripulitore di banchetti» (v. 220), ma la posizione del capraio è condizionata dalla sua compiacenza e adulazione nei confronti dei pretendenti che occupano il palazzo (si veda il suo contegno ai vv. 370-374): gli si può quindi rinfacciare di essere infedele all'antico padrone e ruffiano più che mal disposto verso l'estraneo (se non per timore di un boccone di meno).

Nella scelta di non dare un nome al personaggio è certo da leggere la volontà del poeta di non attribuire la riprovazione del gesto a un singolo, ma all'intera comunità, come già anticipato dal v. 481 («e quelli oltre modo si sdegnarono, tutti») e ripreso al v. 488 («così dicevano i pretendenti, ma lui non si curava dei loro discorsi»). Il ruolo di Antinoo, anche nei libri che seguono, si staglia in negativo sulla comunità dei pretendenti, insieme a quello di Eurimaco, che a sua volta si fa protagonista di un episodio consimile (XVIII, 357-399)¹⁸; ancora, l'isolamento del personaggio spicca nella prova dell'arco: è lui a dissuadere Odisseo dal cimentarsi, ancora con la minaccia di un esilio nel paese del re sanguinario (XXI, 306-309). In somma, il legame speciale che Antinoo rivendica con il truce Echeto sembra guadagnato sul campo.

Ma sono gli altri pretendenti al di sopra di ogni sospetto, per quanto riguarda il rapporto con lo *xenos* e con la *xenia*? In verità, per quanto possano mostrarsi nel loro complesso ospitali¹⁹, il problema di fondo sorge

¹⁸ L'attitudine di Eurimaco verso lo straniero è almeno in partenza differente: non c'è motivo di leggere in chiave sarcastica o irrisoria l'"offerta di lavoro" formulata ai vv. 357-361 (*contra* V. Di Benedetto, in Omero, *Odissea*, cit., pp. 966-968), non fosse per la chiusa che stigmatizza lo statuto del mendico (vv. 362-364); certo suona come un'offesa agli occhi del lettore, che sa bene che il mendico è in realtà il padrone di casa, ma di per sé manifesta un atteggiamento meno intransigente verso l'arrivo dell'estraneo rispetto all'assalto diretto di Antinoo. Diverso l'atteggiamento verso l'indovino Teoclimeno (XX, 345-383), ma non vogliamo qui soffermarci sull'episodio, che presenta altre singolarità e che ci porterebbe fuori strada.

¹⁹ Il poeta sembra, però, voler avvicinare il comportamento dei pretendenti a quello del Ciclope, come mostra il commento di Odisseo alla fine della strage (XXII, 413-415).

nel fatto che *non sono, in verità, loro gli ospiti*, ma lo sarebbe, piuttosto, Telemaco²⁰. Essi, a loro volta sono ospiti, in senso passivo, della casa di Odisseo, così che la relazione tra il mendico e loro è artificiosamente capovolta in tutta la seconda parte del poema.

Nella raffigurazione che l'*Odissea* offre esistono non solo esempi di buona o cattiva ospitalità dal punto di vista dell'offerente, ma anche dal punto di vista del fruitore: un altro caso significativo, anzi cruciale per la struttura narrativa del poema, è quello che coinvolge i compagni stessi di Odisseo sull'isola del Sole, l'episodio da subito narrato dal poeta (I, 7-9), un esempio di scelleratezza simile al tradimento di Egisto, ricordato ancora non per caso da Zeus (vv. 32-43).

Anche queste rappresentazioni di abusi si possono ricondurre al messaggio etico generale che l'*Odissea* propone nel rapporto con lo straniero: l'affermazione di un paradigma di ospitalità garantito da Zeus costituisce un elemento di sicurezza all'interno di un mondo intrinsecamente selvaggio. Nelle parole del poeta si individua un quadro coerente, che afferma in ogni caso la superiorità del paradigma ospitale incarnato dagli eroi (non solo da quelli positivi), rispetto all'accoglienza aggressiva, predatoria e tendenzialmente antropofaga di forme primitive di società, della cui esistenza si prende tuttavia atto, nel segno della distanza.

²⁰ A tratti Telemaco fa valere il proprio ruolo (XX, 262-269 e 339-344, intervento accolto dal riso convulso dei pretendenti), e il suo appoggio è fondamentale a evitare che all'Odisseo mendico venga davvero fatto del male, ma la situazione non è molto mutata rispetto ai primi due libri, in cui egli è rappresentato in balia dell'arroganza dei suoi ospiti sgraditi.

Ciò che è veramente “straniero”, per il poeta dell’*Odissea*, è questo orizzonte. Proprio in questa separazione tra mondo “civile” e rispetto delle regole di *xenia* e mondo “incivile”, si cela tuttavia il seme di una concezione che vede lo straniero come potenzialmente ostile, in quanto *mancante* di un sistema di valori condivisi all’interno di una comunità etnicamente e socialmente determinata: nel giudizio sul mondo di Echeto è la radice dello sguardo classico sul *barbaros*.

3. Saltando qualche secolo, con la licenza che questo disinvolto “spigolare” mi permette, l’approccio si riscontra ormai consolidato nella storiografia classica di produzione o circolazione ionico-attica: il problema della distinzione tra elemento greco ed elemento non-greco in Erodoto è certo figlio della penetrazione ellenica nella regione anatolica e dell’affermarsi del potere achemenide in Asia centrale. La definizione della guerra di Troia come conflitto tra i Greci d’Europa e i barbari d’Asia (Hdt. I, 3-5) è l’applicazione retrospettiva di uno sguardo moderno alla rappresentazione iliadica²¹.

Se in Erodoto la separazione non è ancora eticamente connotata, ma preserva l’interesse a comprendere tipico dell’approccio etnografico, la speculazione

²¹ Per un resoconto meno frettoloso dell’emergere della dicotomia Greci-barbari nella cultura antica, si veda la lucida messa a punto di A.M. Battagazzore, *La dicotomia Greci-Barbari nella Grecia classica*, «Sandalion», XVIII (1995), pp. 5-34; cfr. anche i “classici” H.C. Baldry, *The Unity of Mankind in Greek Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1965, in specie pp. 20-51, e P. Cartledge, *The Greeks: A Portrait of Self and Others*, Oxford University Press, Oxford 1992², in specie pp. 51-77.

di quinto secolo mostra una sclerotizzazione della dicotomia – complice il rapporto sempre più complesso con il potere persiano. Un fattore importante per questo sviluppo fu certo la narrazione che l'Atene democratica costruì per sé, attraverso l'oratoria, la storiografia e il dramma, nel confronto con le altre realtà greche e non-greche.

La natura intenzionalmente rapsodica di questa scorribanda mi permette di non soffermarmi a lungo sulla messa in scena dell'elemento straniero nel teatro di Dioniso, un tema che peraltro verrà sviluppato con ben altra profondità e sensibilità in questo stesso volume: vorrei tuttavia soffermarmi su un elemento di qualche interesse per creare un "ponte" con la riflessione di quarto secolo.

Già nelle *Supplici* di Eschilo si può notare una ricezione e traslazione del paradigma che abbiamo osservato nell'*Odissea* secondo i nuovi gangheri ideologici della democrazia nascita: la distinzione tra l'isonomia greca (più specificamente ateniese)²² e le forme di governo dispotico del mondo barbarico si dispiega – tra le varie altre sue forme – nella propensione all'accoglienza e all'integrazione, per quanto parziale²³, nella comunità cittadina. Se l'operazione di Eschilo si colloca ancora sullo sfondo di una contrapposizione tra Grecia e Oriente, quella di Euripide, nei suoi

²² La *Argo* di Eschilo è qui uno specchio fedele della contemporanea Atene: vd. M.P. Pattoni, *Democratic Paideia in Aeschylus' Suppliants*, «Polis», XXXIV (2017), pp. 251-272.

²³ Il quadro di Eschilo non va astratto dalla sua collocazione storica, che conosce per gli stranieri soltanto il ruolo di *métoikoi*: vd. ora le riflessioni di D. Kasimis, *The Perpetual Immigrant and the Limits of Athenian Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge 2018, in particolare pp. 3-25.

drammi “politici”²⁴, mostra il segno di un cambio di prospettiva, condizionato dal cambio di fronte bellico: negli anni del conflitto con la potenza lacedemone, il termine di paragone per Atene è il resto della Grecia. Così, nelle *Supplici* e negli *Eraclidi*, senza più celare nella finzione drammaturgica il nome della *polis* accogliente²⁵, la preminenza etica di Atene si staglia sul resto dell’Ellade.

Non sorprende che il bagaglio di leggende scelto da Euripide trovi già una prima codificazione nella storiografia erodotea, dove i due episodi – l’aiuto ai figli di Eracle contro Euristeo, e l’attacco a Tebe per costringere la città a rendere le spoglie dei caduti nella spedizione dei Sette – erano già inseriti in una trama di autoelogio della città, nel discorso degli Ateniesi ai Tegeati, prima della battaglia di Platea (Hdt. IX, 27, 1-4). Gli stessi episodi, forti della riproposizione scenica euripidea, entrano nella tradizione di *topoi* che l’antichità ci consegna per le orazioni funebri: nell’*Epitafio* di Lisia, essi trovano un’estesa trattazione (§7-16), e un cenno torna nell’epitafio “di Aspasia” nel *Meneseno* di Platone (239b5-8), dove è chiara l’influenza del

²⁴ L’etichetta è di G. Zuntz, *The Political Plays of Euripides*, Manchester University Press, Manchester 1955.

²⁵ Per le *Supplici*, il ruolo di Argo risulta sminuito, forse per la riflessione di Euripide sul difficile rapporto tra le due *poleis* (cfr. M.P. Pattoni, *Tracce eschilee nelle Supplici di Euripide, tra riprese e distanziazioni*, in A. Gostoli, R. Velardi, M. Colantonio (a cura di), *Mythologeîn. Mito e forme di discorso nel mondo antico. Studi in onore di Giovanni Cerri*, Serra, Pisa-Roma 2014, pp. 278-287).

modello euripideo nella menzione dei poeti che hanno cantato la vicenda di fronte a tutti (239b7-8)²⁶.

I due episodi tornano, con particolare significato, nel *Panegirico* di Isocrate, il grande tentativo di riconquistare per Atene un'egemonia sull'Ellade nella direzione di un nuovo sforzo anti-persiano. Il passo merita di essere osservato da vicino, dal momento che in esso troviamo un'esplicita canonizzazione delle virtù che vengono riconosciute nell'operato di Atene (Pg. 58):

ἔπειτ' οὐδὲ ψευσθέντες φαίνονται τῶν ἐλπίδων δι'
 ἃς κατέφυγον ἐπὶ τοὺς προγόνους ἡμῶν. ἀνελόμενοι
 γὰρ πόλεμον ὑπὲρ μὲν τῶν τελευτησάντων πρὸς
 Θηβαίους, ὑπὲρ δὲ τῶν παίδων τῶν Ἡρακλέους πρὸς
 τὴν Εὐρυσθέως δύναμιν, τοὺς μὲν ἐπιστρατεύσαντες
 ἠνάγκασαν ἀποδοῦναι θάψαι τοὺς νεκροὺς τοῖς προ-
 σήκουσιν, Πελοποννησίων δὲ τοὺς μετ' Εὐρυσθέ-
 ως εἰς τὴν χώραν ἡμῶν εἰσβαλόντας ἐπέξελθόντες
 ἐνίκησαν μαχόμενοι κἀκεῖνον τῆς ὕβρεως ἔπαυσαν.

E poi è noto che quelli che si rifugiarono dai nostri antenati non hanno visto deluse le loro speranze. Essi si assunsero infatti il peso della guerra sia per i morti contro i Tebani, sia per i figli di Eracle contro il potente Euristeo. E i primi furono costretti con una spedizione a restituire i cadaveri ai congiunti per la sepoltura, mentre i Peloponnesiaci venuti con

²⁶ In generale su questo bagaglio di *topoi* si veda N. Loraux, *L'invention d'Athènes : histoire de l'oraison funèbre dans la "cité classique"*, Mouton, Paris-La Haye-New York 1981, pp. 79-97 e 133-153.

Euristeo furono vinti in battaglia con una sortita e venne così stroncata la tracotanza del loro capo²⁷.

L'episodio di Adrasto e dei Sette è ricordato da Isocrate anche altrove²⁸, mentre quello degli Eraclidi non trova spazio al di fuori del *Panegirico*: non è impossibile che, più ancora che il passo erodoteo, Isocrate avesse in mente l'operazione politica attuata da Euripide nella scelta dei due episodi per le sue tragedie. In ogni caso, è chiara l'insistenza sull'elemento dell'accoglienza nei confronti dei rifugiati, che costituisce la chiave di lettura – inequivocabilmente positiva – di ambo gli eventi, un tassello nel quadro della supremazia morale che il *Panegirico* descrive, con la lista delle benemerienze prestate da Atene agli altri Greci. Colpisce che un motivo riletto da Euripide sullo sfondo di una politica imperialista in Ellade, nel quadro di una guerra contro Sparta, sia qui restituito da Isocrate all'intelaiatura generale di un'egemonia nello sforzo bellico contro l'oriente. Non avrebbe potuto, Isocrate, usare le *Supplici* di Eschilo con altrettanto risultato. Nel *Panegirico*, l'elemento non-greco è oggetto di una critica senz'appello²⁹.

4. Lo spazio ancora a disposizione non è molto: sarà quindi il caso di giungere a Platone. Lo sguardo

²⁷ Traduzione tratta da Isocrate, *Orazioni*, a cura di C. Ghirga e R. Romussi, Rizzoli, Milano 1993.

²⁸ Vd. R. Nicolai, *Studi su Isocrate. La comunicazione letteraria nel IV sec. a. C. e i nuovi generi della prosa*, Quasar, Roma 2004, pp. 78-79.

²⁹ Cfr. e.g. Pg. 150-156.

di Platone, ma in generale della tradizione socratica³⁰, è caratterizzato – nel quadro di una convinta impostazione anti-democratica – da una reintegrazione forte dell'elemento non greco: la dimensione per così dire “orizzontale” del rapporto tra grecità e mondo estraneo non è importante per Platone, per cui l'elemento importante è quello “verticale”, nel senso di una gerarchia sociale e spirituale. Non sorprende, quindi, trovare in Platone una valutazione spesso positiva dell'elemento straniero, sia in ambito greco sia in ambito “barbaro”.

I personaggi stranieri dei dialoghi non sono mai di per sé, *in quanto stranieri*, connotati negativamente agli occhi del lettore: così *xenos* è l'ospite di Elea, il filosofo che guida la dialettica nel *Sofista* e nel *Politico*; *xenos* è l'Ateniense che – insieme a due rappresentanti di stirpe dorica, Clinia e Megillo – disegna la costituzione della città di Magnesia nelle *Leggi*. Stranieri sono i filosofi di Clazomene, che vogliono ascoltare con ansia i discorsi scambiati da Socrate con Zenone e Parmenide nel *Parmenide*; stranieri sono Parmenide e Zenone, straniero è Timeo nel *Timeo*.

Lo statuto dei sofisti, vittime predilette della polemica platonica nei confronti della grande tradizione intellettuale di quinto secolo, non è condizionato dalla loro provenienza, come mostra la reazione di Socrate, nel *Menone*, alla critica di Anito, che pone uno qualsiasi tra i *kaloì kagathoi* ateniesi più in alto di Protagora (91c1-92e6)³¹. Nello *Ione* il gioco è scoperto, ancora una volta, da Socrate stesso: al rapsodo Ione, che mil-

³⁰ Si pensi ai *flirt* medizzanti di Antistene, con il suo *Ciro*, o di Senofonte, con la sua *Ciropedia*.

³¹ L'argomento di Socrate è noto: i politici ateniesi non riuscirono a essere maestri di virtù. L'assunto è un vero e proprio

lanta per la sua arte il possesso delle competenze dello stratego, Socrate domanda il motivo del suo mancato impegno alla difesa della *polis* (540e10-541c2). Quando Ione risponde che non potrebbe in quanto straniero (541c3-7), Socrate gli oppone l'esempio di Apollodoro di Cizico, Fanostene di Andro, Eraclide di Clazomene (541c8-d3). Il problema di Ione di Efeso non è la sua provenienza, ma l'inermità del suo presunto sapere tecnico.

Ancora piú interessante è il rapporto di Platone con l'elemento "barbaro"³². Tra i manifesti dell'attitudine del filosofo verso la distinzione è nel *Politico*, nelle parole dello *xenos* di Elea, che offrendo un profilo tecnico per la dialettica della *diairesis* cerca proprio in questa distinzione un paradigma di dicotomia erronea (262a8-d6):

μη̄ σμικρὸν μὸριον ἔν̄ πρὸς μεγάλα καὶ πολλὰ ἀφαιρῶμεν, μηδὲ εἶδους χωρὶς· ἀλλὰ τὸ μέρος ἅμα εἶδος ἔχεται [...] τοιόνδε, οἷον εἴ τις τὰνθρώπινον ἐπιχειρήσας δίχα διελέσθαι γένος διαιροῖ καθάπερ οἱ πολλοὶ τῶν ἐνθάδε διανέμουσι, τὸ μὲν Ἑλληνικὸν ὡς ἔν̄ ἀπὸ πάντων ἀφαιροῦντες χωρὶς, σύμπασι δὲ τοῖς ἄλλοις γένεσιν, ἀπείροις οὔσι καὶ ἀμείκτοις καὶ ἀσυμφῶνοις πρὸς ἄλληλα, βάρβαρον μιᾷ κλήσει

topos della letteratura socratica (cfr. anche *Thg.* 126d1-7; *DV* 376c7-378c5).

³² Esistono già studi sul rapporto di Platone con l'elemento barbaro e straniero, a partire almeno da F. Weber, *Platons Stellung zu den Barbaren*, Straub, München 1904; vd. poi su tutti H.C. Baldry, *The Unity of Mankind in Greek Thought*, cit., pp. 72-87, e H. Joly, *Études platoniciennes : la question des étrangers*, Vrin, Paris 1992.

προσειπόντες αὐτὸ διὰ ταύτην τὴν μίαν κλήσιν καὶ γένος ἔν αὐτὸ εἶναι προσδοκῶσιν.

Dobbiamo stare attenti a non isolare un'unica piccola parte rispetto alle molte grandi, né separatamente dalla forma: bisogna invece fare in modo che la parte abbia insieme una forma [...]. Nel senso che abbiamo agito come uno che, tentando di dividere in due il genere umano, lo dividesse come fa la maggior parte degli abitanti di qui, che separa il popolo ellenico, come un'entità unitaria, da tutti gli altri popoli, e d'altro canto, chiamando tutte quante le altre razze, sebbene esse siano infinite, prive di contatti reciproci e incapaci di comunicare fra loro, con la denominazione unica di "barbaro", ritiene che, per via di questa denominazione unica, unica sia anche la razza³³.

Se da una parte sono condivisibili le cautele di Batteggazzore, che sottolinea come il passo abbia un ruolo eminentemente metodologico all'interno della definizione della corretta divisione³⁴, la scelta dell'esempio non può essere considerata casuale: l'impossibilità di considerare categoria a sé stante quella dei "barbari" è pari all'illegittimità di una partizione dell'insieme dei numeri che isoli da una parte il diecimila e dall'altra tutte le altre cifre (262d6-7). Nella reazione dello *xenos* di Elea alla netta bipartizione

³³ Traduzione di G. Giorgini (Platone, *Politico*, Rizzoli, Milano 2005).

³⁴ A.M. Batteggazzore, *La dicotomia Greci-Barbari nella Grecia classica*, cit., pp. 9-10.

che i più tra gli Ateniesi³⁵ propongono, vi è la percezione, da parte di Platone, di una complessità del problema dell'elemento non-greco, una complessità che si apre al possibile riconoscimento per l'orizzonte "barbaro" di un portato di conoscenza positiva, o almeno del possesso di strumenti utili per la ricerca. Rappresentazione plastica di questa apertura verso la sapienza straniera è la scelta, nei dialoghi, di autorità "barbare" evocate da Socrate, come il trace Zalmossi (*Chrm.* 156d1-157c6), il *logos* egiziano di Thamusi e Theuth (*Phdr.* 274c1-275b4), o la storia del panfilo Er (*Resp.* X, 614b1-621a7).

Platone sembra voler scardinare il presupposto epistemologico generale che potrebbe impedire al pensiero greco di riconoscere ai *barbaroi* l'accesso a una forma di sapere, ossia la differenza della relazione delle lingue con la verità dei fatti che rappresentano: nel *Cratilo*, le lingue barbare – pur non discusse in modo diretto – rientrano nell'ipotesi generale sul portato di verità del linguaggio e sul suo rapporto con i *pragmata* (*Cra.* 383a4-b2). Cratilo sostiene che per tutte le lingue «è già predisposta una certa correttezza dei nomi per Greci e per barbari, la stessa per tutti» (384c1-2). Il modello di correttezza che Cratilo propone, legato a un rapporto "magico" e biunivoco tra nomi e cose, non è utile per la ricerca. Ma porre il problema del rapporto tra linguaggio e realtà sullo sfondo di una condizione *comune* tra lingua greca e lingue straniere costituisce una evidente apertura di Platone all'idea di una possibilità dell'indagine filosofica presso popolazioni

³⁵ Lett. «di quelli di qui», τῶν ἐνθάδε: l'Eleate sottolinea la dicotomia come caratteristica degli Ateniesi, o in genere dei Greci di Ellade?

straniere, lontane, persino sconosciute. Come tutti gli altri strumenti, la comunicazione linguistica, quando sia efficace e ben congegnata, lo sarà a prescindere dalla sua provenienza e dall'origine del suo costruttore (390a1-2)³⁶.

Un simile orizzonte sembra confermato dalle parole di Socrate, in un celebre passo del sesto libro della *Repubblica*, in cui si afferma la plausibilità del modello prospettato per la *kallipolis* (499c7-d6):

εἰ τοίνυν ἄκροισ εἰς φιλοσοφίαν πόλεώς τις ἀνάγκη ἐπιμεληθῆναι ἢ γέγονεν ἐν τῷ ἀπείρῳ τῷ παρεληλυθότι χρόνῳ ἢ καὶ νῦν ἔστιν ἐν τινι βαρβαρικῷ τόπῳ, πόρρω που ἐκτὸς ὄντι τῆς ἡμετέρας ἐπόψεως, ἢ καὶ ἔπειτα γενήσεται, περὶ τούτου ἔτοιμοι τῷ λόγῳ διαμάχεσθαι, ὡς γέγονεν ἡ εἰρημένη πολιτεία καὶ ἔστιν καὶ γενήσεται γε, ὅταν αὕτη ἡ Μοῦσα πόλεως ἐγκρατῆς γένηται.

Se però è accaduto nell'infinito tempo passato, o anche oggi accade in qualche regione barbarica a noi ignota per la sua lontananza, oppure se accadrà nel futuro che una qualche necessità induca chi eccelle nella filosofia a prendersi cura di una città, allora siamo pronti a sostenere nella discussione che quando la Musa stessa domini in una città, la costituzione da noi descritta è esistita, o esiste, o almeno esisterà³⁷.

Socrate non esclude l'ipotesi che una costituzione simile a quella distesa nei libri centrali della *Repubbli-*

³⁶ Cfr. H. Joly, *Études platoniciennes*, cit., pp. 82-84.

³⁷ Traduzione di M. Vegetti (Platone, *Repubblica*, Rizzoli, Milano 2006).

ca si sia realizzata o stia realizzandosi «in un qualche paese barbaro»³⁸: nell'espressione possiamo riconoscere un uso di *barbarikos* ben distante da un giudizio etico negativo. Se nello stato disegnato dall'Ateniese nelle *Leggi* l'accesso degli stranieri è meticolosamente regolamentato, la possibilità di reperire norme costituzionali positive fuori dalla *polis* e in terre straniere è a fondamento dell'istituzione del *theōros*, incaricato di viaggiare per indagare i costumi e le legislazioni dei diversi popoli (*Lg.* XII, 951a4-c4)³⁹. Nella costruzione letteraria del *Timeo-Crizia*, *theōros* è Solone, che solo recatosi in Egitto può apprendere «la più grande e degna di fama» tra le imprese compiute da Atene, scomparsa dalla memoria degli Ateniesi per la lontananza nel tempo (21d4-8)⁴⁰. Così, proprio nella rappresentazione letteraria del *Timeo-Crizia*, Platone offre un esempio brillante dell'importanza e della fertilità di un contatto con la sapienza di un mondo straniero, anche nella direzione di una comprensione più piena del sé. L'apertura e la spinta del pensiero di Platone

³⁸ Il passo fu peraltro preso sul serio dagli esponenti del platonismo tardoantico, che, al tramonto della civiltà pagana, sognavano di poter realizzare un nuovo progetto politico-filosofico presso la corte persiana; cfr. da ultimo Ph. Hoffmann, *Les âges de l'Humanité et la critique du christianisme selon Damascius*, «Revue de l'Histoire des Religions», CCXXXIV (2017), pp. 737-775: 768-773.

³⁹ Cfr. H. Joly, *Études platoniciennes*, cit., pp. 49-62; sul problema, che non vogliamo qui affrontare, della presenza di stranieri nella città ideale, vd. É. Helmer, *Inclure/exclure : la cité de Platon face aux étrangers*, «Cités», LXVIII (2016), pp. 77-90 e, nel presente volume, il contributo di S. De Leonardis e S. Pone.

⁴⁰ La tradizione di un solone *theōros* ha alle spalle Erodoto, con la narrazione sui viaggi compiuti dopo l'impegno politico ad Atene (cfr. *Hdt.* I, 30-34).

fuori dal mondo della *polis* prelude all'esplosione dei confini e delle frontiere della grecità presto sancito dalle conquiste di Alessandro, dalla dimensione globale dell'epoca ellenistica⁴¹.

⁴¹ Per l'apporto dell'elemento straniero all'ellenismo, si veda il classico A. Momigliano, *Saggezza straniera. L'ellenismo e le altre culture*, ora in nuova edizione a cura di F. Gazzano, Einaudi, Torino 2019; sull'emergenza del pensiero "cosmopolita", vd. J.F. Pradeau, *Gouverner avec le monde : réflexions antiques sur la mondialisation*, Les Belles Lettres, Paris 2015, pur con le riserve formulate nella recensione di G. Traina, «Bryn Mawr Classical Review», online 17.08.2016, <http://bmcr.brynmawr.edu/2016/2016-08-17.html>.

COMUNITÀ E *XENOS*.
UNA RIFLESSIONE SULL'IDENTITÀ
POLITICA, L'ALTERITÀ E IL FEMMINILE
A PARTIRE DALLA TRAGEDIA CLASSICA

Valentina Moro, Michela Tuozzo, Gabriella Valente

L'obiettivo del saggio è affrontare, per quanto brevemente, alcuni temi centrali nella riflessione politica della Grecia classica: la cittadinanza e l'idea di appartenenza politica; la posizione giuridica dello/a straniero/a (*xenia*) e quella del/la meteco/a (*metoikia*); la relazione tra singolo e comunità. Particolare attenzione è data alla rappresentazione della soggettività femminile, individuale e collettiva, che entra in stretta relazione e a un tempo mette in discussione la costruzione concettuale della *xenia*. Le fonti analizzate sono, in particolare, due noti testi tragici del V secolo a. C., ovvero la *Medea* di Euripide e le *Supplici* di Eschilo. Nel linguaggio tragico è possibile non solo individuare riferimenti al contesto politico-istituzionale dell'Atene del tempo, ma anche rintracciare la ricezione della figura dello/a straniero/a nella riflessione politica dell'epoca.

1. *Identità politica e cittadinanza ad Atene*

Nell'Atene classica la cittadinanza era la dimensione istituzionale della vita in comune, della *koinōnia politikē*, per usare un lemma aristotelico; ovvero essa implicava la condivisione di responsabilità nei confronti della comunità e la partecipazione alle attività politiche (prerogativa del cittadino maschio) e ai rituali (ai quali venivano in molti casi ammesse anche le donne)¹. La cittadinanza ateniese si era costruita a partire dal consolidarsi di un allargamento del diritto di partecipazione politica e di presa di parola pubblica, come risultato di processi e conflitti fra diversi raggruppamenti sociali nel corso del VI secolo a. C.²

Perciò, l'idea di identità politica nell'Atene classica va intesa sulla base del nesso tra la cittadinanza e quello che era il suo "fuori", ovvero un insieme di non-cittadini e non-cittadine la cui presenza ad Atene era per lo più inquadrata entro relazioni sancite giuridicamente o consolidate tramite pratiche. È questo il caso della *xenia*, che consisteva in un insieme di pratiche rituali consuetudinarie di reciprocità che regolavano

¹ Si veda J. Blok, *Citizenship in Classical Athens*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2017. Il testo è incentrato sulla ben nota riforma di Pericle del 451/450 a. C. Essa di fatto restrinse il numero dei cittadini e delle cittadine ateniesi, stabilendo che per definirsi tale un individuo doveva essere nato o nata da due *astoi* – che è il termine che designa i cittadini e le cittadine all'interno del testo della legge per come è riportato nelle fonti.

² Cfr. E. Isin, *Being Political: Genealogies of Citizenship*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2002. Isin traccia una genealogia del concetto di cittadinanza, individuando nel processo politico alla base della definizione della cittadinanza ateniese una continuità con il concetto moderno di cittadinanza.

in maniera non scritta la relazione di ospitalità nei confronti dello straniero. Inoltre, negli anni Sessanta del V secolo a. C., ad Atene venne legalmente garantito uno statuto giuridico ufficiale ai residenti stranieri – una sorta di permesso di soggiorno temporaneo che comportava nello specifico il pagamento di una tassa (*metoikion*). Si trattava, in questo caso, di una legislazione che consentiva l'individuazione di determinati soggetti entro parametri giuridici, in riferimento ai quali il governo ateniese poteva emettere provvedimenti normativi³.

Alla base dell'idea di "identità politica" nel pensiero greco antico vi era sempre il presupposto di un *discorso pubblico* che la *polis* teneva su se stessa e che è possibile rintracciare nei testi delle orazioni giudiziarie, della retorica politica, ma anche – e in maniera determinante – nella drammaturgia. La costruzione della cittadinanza ateniese, infatti, non si produsse solo in modalità giuridico-istituzionale, ma soprattutto per mezzo di un processo politico che rafforzò l'identificazione collettiva nella *polis* e nel suo ordinamento⁴. Alla base di questo processo vi fu, secondo la storica e

³ È rilevante notare la legge sulla cittadinanza introdotta da Pericle a metà del V secolo a. C. influi sulla vita dei meteci, andando a ostacolare fortemente – per quanto non vietasse formalmente – le unioni coniugali tra cittadini/e e non cittadini/e. Si veda al riguardo R.F. Kennedy, *Immigrant Women in Athens: Gender, Ethnicity, and Citizenship in the Classical City*, Routledge, New York 2014.

⁴ Quello che Josine Blok definisce il processo del «divenire-cittadino», ovvero il percorso storico, politico e sociale che ha portato alla definizione dell'identità collettiva dei cittadini e delle cittadine ateniesi, precedendone l'istituzione per legge (cfr. J. Blok, *Citizenship in Classical Athen*, cit.).

filosofa Nicole Loraux, un'«*ideologia*» politica⁵, il cui linguaggio promuoveva la coesione sociale, rappresentando e insieme *costruendo* la figura del/la cittadino/a come modello di condotta e di valori civili. Il senso di questa ideologia politica è efficacemente esemplificato in una delle fonti principali del testo di Loraux, ovvero l'orazione funebre pronunciata da Pericle in onore dei caduti del primo anno della guerra del Peloponneso, riportata da Tucidide. In particolare, si legge:

Per una tale città dunque costoro sono caduti combattendo nobilmente, ritenendo ingiusto esserne privati, e conviene che ciascuno dei sopravvissuti sia pronto a soccombere per lei. (Thuc. II, 51)

Si tratta di una concezione politica che identifica come un tutto interconnesso la città con le sue leggi, l'ordinamento istituzionale democratico, la stessa modalità specifica in cui si era cittadini e cittadine – ovvero si partecipava alla e della *polis*⁶. Il senso dell'appartenenza politica e della vita stessa in quanto cittadini e cittadine era dettato dalla *polis* come

⁵ N. Loraux, *L'invention d'Athènes*, Mouton Éditeur, Paris 1981. Sul concetto di ideologia, cfr. D. Lanza, M. Vegetti, G. Caianni, F. Sircana, *L'ideologia della città*, Liguori editore, Napoli 1977.

⁶ Si veda al riguardo C. Meier, P. Veyne, *Kannten die Griechen die Demokratie? Zwei Studien*, Klaus Wagenbach, Berlin 1988; ed. it. *L'identità del cittadino e la democrazia in Grecia*, trad. di M. Pelloni, il Mulino, Bologna 1989. Il testo individua nella riforma di Clistene, alla fine del VI secolo a. C., secondo il principio politico dell'*isonomia*, ovvero dell'uguaglianza di fronte alla legge, il momento costitutivo della cittadinanza democratica ateniese. Tuttavia, ne riconduce la conformazione più propria all'ordinamento democratico che si costituisce a partire dagli anni '60 del V secolo.

unità e dal suo ordinamento. La virtù (*aretē*) civica di ciascuno/a, ostentata in pubblico nella partecipazione alle attività della città, si misurava idealmente nella disponibilità al sacrificio individuale per preservare la *polis*. Vi era dunque uno stretto legame tra i rituali collettivi (che Loraux definisce “pratiche democratiche”) e il processo politico di costruzione e costante ridefinizione della comunità politica dell’Atene classica e, con essa, dell’identità del/la cittadino/a. Una tale narrazione politica venne promossa dalla classe dirigente⁷ per mezzo di oratori, filosofi e storici, in particolare nella seconda metà del V secolo a. C.

Loraux evidenzia come le orazioni funerarie, in quanto discorso ufficiale rivolto ai cittadini della *polis*, insistessero sui valori militari e sull’importanza di partecipare ai culti pubblici. In queste fonti si ripropone con frequenza l’ideale della *bella morte*, e la filosofa evidenzia come questo tema, mutuato da un immaginario dell’epica arcaica – e in particolare dai poemi omerici – fosse stato riadattato nel V secolo a. C. come ideale del sacrificio di sé per il bene comune della *polis*. Un modello di condotta esemplare del cittadino, che però sembra celare un paradosso: da una parte, la legge di Pericle sulla cittadinanza ne ridefinisce il criterio distintivo sulla base della nascita⁸,

⁷ Christian Meier mette in evidenza il primato che le famiglie aristocratiche ateniesi esercitavano nel condizionare il dibattito pubblico e gli orientamenti politici anche nel V secolo a. C. La società ateniese era infatti una società in primis agraria, pertanto ad avere il controllo nello spazio politico, sulla deliberazione pubblica in assemblea, erano gli esponenti delle grandi famiglie nobiliari (cfr. C. Meier, P. Veyne, *Kannten die Griechen die Demokratie?*, cit).

⁸ Si veda ancora la nota 2.

dall'altra, gli ideali civili veicolati nel discorso pubblico del tempo e promossi dalla classe dirigente insistono su un criterio distintivo *agonistico* – ovvero quello di mostrarsi all'altezza del modello di condotta del cittadino, essendo disposti a rendere primari i propri doveri e la propria devozione nei confronti della *polis* (il modello del sacrificio in battaglia). L'ideale della bella morte è un *topos* che il discorso politico nell'Atene del V secolo – in particolare una propaganda attenta come quella di cui abbiamo notizia relativamente all'amministrazione di Pericle – trova già codificato, e pertanto già riconoscibile nella ricezione comune. Tuttavia, lo ricodifica attraverso l'impianto di quella che Loraux definisce “ideologia politica”.

La drammaturgia d'epoca classica consente di riflettere sulla rappresentazione della comunità, dell'identità politica e dell'esclusione in maniera diversa rispetto alle orazioni funerarie alle quali fa riferimento Loraux. Mentre queste ultime impiegano determinati *topoi* propri di un discorso politico che la *polis* fa su se stessa, i testi tragici sembrano mettere in discussione la consueta ricezione di questi temi. Tentiamo di mostrarlo nel caso di due drammi ben noti – ovvero, la *Medea* di Euripide e le *Supplici* di Eschilo.

2. *Medea, straniera due volte*

2. 1. Nell'omonima tragedia di Euripide, andata in scena ad Atene nel 431 a. C., anno di inizio della guerra del Peloponneso, *Medea* si presenta come custode dell'alterità e della tragicità della condizione dell'esule e altresì come simbolo della consapevolezza della subalternità della condizione femminile: «Fra

tutti quanti sono animati e hanno intelletto noi donne siamo la specie più sventurata; per prima cosa dobbiamo, con gran dispendio di beni, comprarci uno sposo e prenderci un padrone del nostro corpo» (vv. 228-231).

Com'è noto, la donna era considerata, nella società del tempo, come *astē*, era cioè dotata dei diritti civili ma non di quelli politici. Ella era assistita durante tutto il corso della sua vita da un *kyrios* – il padre fino alle nozze, in seguito il marito e, in caso di vedovanza, il parente di sesso maschile più vicino. Il *kyrios* (letteralmente il “tutore”, il “custode”, “colui che protegge”), non si limitava ad agire in luogo della donna al di fuori dell'ambiente domestico, per supplirne la limitata sfera legale e politica, ma era il capofamiglia della prima unità sociale greca, l'*oikos*, comprendente la donna, i minori, la proprietà e gli schiavi⁹.

Da una lettura attenta del testo emerge che non solo Medea mette in discussione il rapporto di coniugio, ma che nel corso della tragedia la condizione di inferiorità della donna viene denunciata a più voci¹⁰: dal Coro, per quel che concerne l'attività poetica riservata agli

⁹ Sulla condizione giuridica femminile cfr. i recenti E. Cantarella, *Gli inganni di Pandora*, Feltrinelli, Milano 2019; M. Gagarin, D.J. Cohen (eds), *Gender, Sexuality, and Law*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, in partic. pp. 236-253; V. Sebillotte-Chuchet, *Régimes de genre et Antiquité grecque classique (V^e-IV^e siècles av. J.-C.)*, «Annales. Histoire, sciences sociales», LXVII (2012), num. 3, pp. 573-603.

¹⁰ Nella sua introduzione al testo, Di Benedetto mette in luce come il passaggio della condanna a Giasone da parte di Medea, del Coro e della Nutrice non riguardi solamente il piano etico, ma la posizione della donna nell'assetto della *polis*. L'autore più volte fa riferimento al verbo *adikeō*, “commetto ingiustizia”, perché Giasone è colpevole di essersi sottratto al patto nuziale (cfr. *Introduzione*, in Euripide, *Medea*, Rizzoli, Milano 2018).

uomini (vv. 421-428); dalla Nutrice, per la musica e il canto (vv. 190-203); infine, il Coro stesso, senza mezzi termini, definisce “contrario a giustizia” il comportamento di Giasone: «Giasone, bene hai adornato questo tuo discorso; tuttavia dirò cose diverse da quanto ti aspetti: a me sembra che, tradendo tua moglie, tu non agisca con giustizia» (vv. 576-580)¹¹.

Quanto al profilo dell'estraneità, del decisivo esser-straniera di Medea – nelle sue diverse sfaccettature –, esso attraversa a ben vedere tutto il testo: sin dalla prima scena, la Nutrice racconta al pubblico il prologo della vicenda, ossia il viaggio di Medea dalla lontana terra dei Colchi (vv. 1-15); Medea stessa menziona ripetutamente ai suoi interlocutori la sua condizione di migrante¹²; Creonte, più avanti, condannerà la donna e i suoi figli all'esilio perpetuo da Corinto (vv. 270-276); e il Coro sottolineerà in più momenti la provenienza della donna, evidenziando le afflizioni cui sono condannati gli stranieri (vv. 135; 432-439; 645-652); a Giasone, infine, sono affidate le parole sulla superiorità delle leggi e della giustizia della Grecia rispetto ai lontani paesi barbari (v. 536); fino all'episodio di Egeo, che in ultimo offre ospitalità all'«esule» (vv. 723-724).

In un passo particolarmente efficace, è Medea stessa che, rivolgendosi alle donne di Corinto, tratteggia la

¹¹ Come ha evidenziato Di Benedetto, l'accusa a Giasone proviene da una «sinergia a più voci» tra i personaggi del dramma, che adottano diversi criteri di «ingiustizia»: ora sulla base del riferimento alla *dikē* (vv. 26; 207; 265; 580; 692), ora chiamando in causa la valenza religiosa dei giuramenti (vv. 21-22; 161-162; 439; 492-496), ora coinvolgendo la divinità (vv. 158; 169-170).

¹² Cfr. vv. 250-258; 326; 328; 340-347; 475-514; 591-592; 603-604; 708-717.

miserabile condizione dell'esule, di chi è solo e lontano dalla terra natia:

Tu possiedi una città, questa, e hai una casa paterna e comodità di vita e la compagnia dei tuoi cari; io, invece, sola, senza patria, sono oltraggiata da un uomo, dopo essere stata rapita come una preda da una terra barbara, e non ho né madre, né fratello, né congiunto dove trovare approdo da questa sventura. (vv. 250-256)

Si noti che Medea e Giasone sono, a rigore, entrambi stranieri nella città di Corinto; tuttavia, Medea, figlia di Eeta re della Colchide (regione asiatica ai piedi del Caucaso) e di Iduia, un'Oceanina, è “una straniera di fuori”, mentre Giasone, a seguito delle nozze con Glauce, figlia di Creonte re di Corinto, è uno “straniero di dentro”, il quale può aspirare alla piena integrazione nel tessuto sociale della *polis*. Senza più marito, inoltre, Medea si trova completamente isolata nella dimensione sociale, dal momento che la fuga con Giasone e l'uccisione del fratello (avvenuta per consentire all'amato di scappare verso Iolco) ha comportato una rottura ineluttabile con la sua stessa famiglia d'origine. La donna non può quindi più venire accolta nemmeno in Asia Minore – e, di lì a poco, neppure a Corinto, a causa dell'editto con cui Creonte ne disporrà l'espulsione immediata.

Non è un caso se Medea, nel suo essere così radicalmente altra e straniera, sia stata definita un vero e proprio «fantasma sociale»¹³: se è vero che l'identità

¹³C. Catenacci, *Medea esule*, in A. Camerotto, F. Pontani (a cura di), *Xenia. Migranti, stranieri, cittadini tra i classici e il presente*, Mimesis, Milano-Udine 2018, p. 56.

femminile era legata allo spazio familiare, allora l'impossibilità, per Medea, di far ritorno all'*oikos* natale, o di trovarne uno nuovo, non indica solamente la perdita di ogni peso sociale, ma anche della sua stessa identità. È lei stessa a esplicitarlo in un'aperta accusa a Giasone:

Dove potrei rivolgermi ora? Forse alla casa del padre, quella casa che per te ho tradito insieme con la mia terra per venire qui? O forse alle sventurate figlie di Pelia? Certo, mi accoglierebbero proprio bene loro, il cui padre io ho ucciso. La situazione è questa: ai miei cari risulterebbe odiosa e coloro ai quali non avrei dovuto far male, li ho miei nemici per renderti un favore. (vv. 500-506)

L'epilogo della vicenda è noto. Medea commetterà ancora un omicidio, dopo quello del fratello, prima di passare al più turpe, l'omicidio dei suoi figli: ucciderà infatti la figlia di Creonte e futura sposa di Giasone. La tragedia si chiude con Medea ancora una volta in movimento, verso un'altra terra, su un carro trainato da serpenti alati, diretta verso il santuario di Era ove seppellirà i corpi dei due figli.

2. 2. Medea rappresenta, anzitutto, la figura di ciò che nel moderno sarà definito, con un'espressione di Freud, *unheimlich*, "perturbante": la molteplicità dei suoi sentimenti, la scaltrezza nel modulare il linguaggio a seconda del suo interlocutore, la collera che pervade la ragione, il *thymos* che guida l'azione, e per finire la lucidità con cui porta a termine il delitto, provocano uno spaesamento nello spettatore. *Unheimlich*, con le parole di Freud, «è tutto ciò che avrebbe dovuto

rimanere segreto, nascosto, e che è invece affiorato»¹⁴. Esso è stato più volte avvicinato alla figura dello straniero¹⁵, dal cui incontro emerge il profilo di estraneità non solo esterno, ma anche sempre interno, presente in ogni individuo.

La radicale estraneità di Medea ha però una valenza non soltanto privata e individuale, ma a un tempo politica: essa riguarda ogni cittadino, la cui percezione della propria identità – politica, etnica e culturale – è messa in crisi anzitutto da chi a quell'identità ha rinunciato. Ciò è testimoniato, nella tragedia, dalla definizione più volte ribadita di “barbara” – dal termine *barbaros* che indica lo straniero che non parla la lingua greca (Medea è infatti originaria di una regione remota dell'Asia minore). Il piano dell'alterità è differente: se lo *xenos* è un estraneo solo sul piano politico, il *barbaros* è estraneo da un punto di vista politico, culturale e di sangue.

Istruttivo può essere, in questo senso, uno sguardo sulla situazione giuridica nell'ordinamento attico del tempo¹⁶. Tra i diritti riconosciuti in capo allo *xenos*

¹⁴ S. Freud, *Il perturbante*, in Id., *Saggi sull'arte, la letteratura e il linguaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 1991, p. 10. È interessante notare che Freud ritrova nel dizionario greco di Rost e Schenkl la traduzione del termine *perturbante* con *xenos*, anche se quest'ultimo non riesce a riprodurre la particolare sfumatura di “spaventoso” che connota il perturbante, *das Unheimliche*.

¹⁵ Cfr. G. Brianese, *Comuni sono le cose degli amici. Filosofia dello straniero*, in A. Camerotto, F. Pontani (a cura di), *Xenia*, cit., e U. Curi, *Straniero*, Raffaello Cortina, Milano 2010.

¹⁶ Non è possibile parlare di diritto greco come se si intendesse un *corpus* organico di leggi, essendo piuttosto in questione una pluralità di ordinamenti per le diverse *poleis*. Pur essendoci pervenuto un insieme di fonti prevalente per il diritto ateniese, il diritto attico non è riconducibile solo ad esso, come ricorda

nel contesto dell'Atene del V secolo vi rientravano, in effetti, quello di commercio, di pascolo e il possesso di beni immobili. Il diritto a unirsi in matrimonio con una donna ateniese non venne espressamente negato in età classica, e tuttavia esso fu fortemente ostacolato dalla menzionata legge di Pericle sulla cittadinanza. Il diritto di proprietà costituiva, del resto, non la norma ma l'eccezione, mentre il pascolo e il commercio erano subordinati al pagamento di una tassa. Come si apprende dai poemi omerici e da Erodoto, l'ospitalità, nel periodo arcaico, fu strumento utilizzato soprattutto dalle famiglie aristocratiche per intessere legami all'esterno, e si risolveva nello scambio di *symbola*¹⁷ attraverso cui allo straniero erano assicurati vitto e alloggio. Accanto a forme di ospitalità privata, nel VI secolo si ha la testimonianza di una ospitalità pubblica, la *proxenia*: il prossenio veniva scelto come garante degli stranieri di una determinata comunità, così assicurandosi reciproca protezione nella città straniera¹⁸.

Con il termine *asylon*, “inviolabile”, (da *sylon*, “violenza”, “rapina”) si indicava una forma di immunità o inviolabilità, distinta dall'asilo legato alla sacralità dei

ad es. D. Mac Dowell, *The Law in the Classical Athens*, Cornell University Press, New York 1978, p. 9. Cfr. anche R. Martini, *Diritti greci*, Zanichelli, Bologna 2005.

¹⁷ Dello scambio dei contrassegni di riconoscimento vi è traccia anche nella *Medea* di Euripide ai vv. 612-613: «Io sono disposto a dare con mano generosa e a inviare dei contrassegni per gli ospiti, che ti tratteranno bene».

¹⁸ Vasta è la letteratura sul tema; tra le opere più significative e recenti, si veda E. Culasso Gastaldi, *Le prossenie ateniesi del IV secolo a. C. Gli onorati asiatici*, Edizioni Dell'Orso, Alessandria 2004 e W. Mack, *Proxeny and Polis: Institutional Networks in the Ancient Greek World*, Oxford University Press, Oxford 2015.

luoghi, e possibile attraverso gli *asylia*, aventi natura pattizia. Nel primo caso, chiunque si trovasse in luogo sacro era protetto da immunità e aveva accesso al rito della supplica (*hikesia*), per chiedere protezione all'autorità del territorio in cui si trovava il santuario. Non era dunque l'uomo stesso il soggetto della protezione, ma lo diventava incidentalmente: la protezione era accordata al santuario e solo *par ricochet* all'individuo. Da un punto di vista giuridico si trattava di una vera e propria concessione: chi accedeva allo spazio sacro era titolare di protezione temporanea, che diventava definitiva non appena il supplice avesse dimostrato di meritare il favore degli dei. Accanto a chi chiedeva asilo, erano presenti gli esuli (*phygades*), coloro che, a causa di una pena o per motivi politici, erano costretti a interrompere i rapporti con la propria comunità. A costoro non era dovuta l'ospitalità riservata allo *xenos*, giacché, privi di cittadinanza, erano giudicati più pericolosi¹⁹.

Oltre agli stranieri "di passaggio", nella *polis* insistono infine gli stranieri residenti, i *metoikoi*, la cui posizione intermedia tra cittadini e *xenoi* non è di chiara lettura. In cambio del diritto a risiedere nella città, essi dovevano pagare una tassa specifica, oltre a tributi per le spese di guerra e per le spese liturgiche. Ammessi ai lavori di artigianato e commercio, erano però esclusi non solo dal godimento dei diritti politici ma anche dal diritto di proprietà privata, potendo tuttavia aspirare a taluni riconoscimenti. Se per alcuni studiosi il meteco è semplicemente un "quasi cittadino", per altri si tratta di un istituto d'accoglienza che non mira

¹⁹ Cfr. C. Bearzot, *I Greci e gli altri. Convivenza e integrazione*, Salerno Editrice, Roma 2012.

all'integrazione degli stranieri ma a definire un raggio d'azione, un confine oltre il quale il meteco non poteva assimilarsi alla *polis*: un meccanismo, dunque, di esclusione dell'altro, al fine di evitarne ogni futura predominanza²⁰.

A partire da questi riferimenti giuridici si può riflettere su una doppia prospettiva identitaria: da un lato, quella derivante dall'appartenenza a una *polis*; dall'altro, la condivisione dell'*hellenikon*²¹, ossia la comunanza di sangue, lingua, religione, costumi che connota propriamente la "grecoità". Questo doppio binario, che da un lato tiene conto dell'inorganica frammentazione politica delle *poleis* e dall'altro della loro omogeneità culturale, è alla base della distinzione tra *xenos* e *barbaros*, che conserva margini di complessità e ambiguità che rimangono aperti.

Difficile e poco produttivo sarebbe, in questa sede, ricondurre con precisione la vicenda di Medea a una o più casistiche giuridiche specifiche, all'interno della dimensione liturgico-istituzionale dell'Atene classica. Questa vicenda consente, piuttosto, di riflettere sugli effetti, sul piano sociale e politico, che tali distinzioni giuridiche possono produrre: da un lato, inquadrano la posizione che uno/a straniero/a ricopre all'interno della *polis*, dall'altra, ne definiscono marcatamente la

²⁰ Tra gli altri, D. Whitehead, *The Ideology of the Athenian Metec*, Classical Philological Society, Cambridge 1977, considera il meteco un *anti-citizen*: a partire dallo studio dello straniero residente e dei suoi diritti e doveri tributari, oltre al servizio militare, la religione e la posizione di fronte alle leggi, l'autore nota che il meteco si pone non solo al fuori dal corpo degli *astoi* ma addirittura sul versante opposto, in un incolmabile scarto.

²¹ La definizione si deve al noto passo di Erodoto contenuto del libro VIII delle *Storie*.

dimensione di “estraneità” e le condizioni – economiche, politiche e sociali – nelle quali essa si traduce.

3. *Le Supplici*

Cinquanta donne in fuga dalla loro terra (la Libia), di pelle scura, vestite di candide tuniche e con in mano le fronde d’ulivo tipiche dei supplici, approdano ad Argo, accompagnate dal padre Danao. In nome di Zeus e delle loro antiche origini argive²², chiedono aiuto e ospitalità al Re Pelasgo. Il loro aspetto non comune e non identificabile con quello delle donne del posto crea in Pelasgo un iniziale turbamento. Eppure c’è qualcosa, in quelle donne, che le rende familiari; le fronde che portano con sé sono un richiamo evidente alle divinità greche: «Un momento. Lì, accanto a voi: fronde, rivolte agli dei del paese. È normale, per gente che supplica: già in questo solo, per indizio, si può ritrovare la nostra terra greca» (vv. 240-243). Esse chiedono aiuto: sono scappate via dai loro cugini d’Egitto, che vogliono sposarle contro la loro volontà. Se la loro richiesta non sarà accettata, saranno pronte a impiccarsi proprio lì, dove sono le statue dei patroni di Argo.

Lo straniero e la sua richiesta d’asilo si parano dinanzi agli occhi di Pelasgo in tutta la loro tragicità. Qual è la decisione giusta? Qualunque essa sia, non potrà che arrecare sofferenza: «Senza patire non c’è soluzione» (vv. 240-243), afferma infatti il re, in preda allo sconforto. Ospitare vuol dire andare incontro a

²² Cfr. Aesch. *Suppl.*, vv. 15-18. L’edizione di riferimento è Eschilo, *Le Supplici*, traduzione, nota storica e note di E. Savino, Garzanti, Milano 2017.

guerra certa e al possibile malcontento del popolo²³; non farlo può condurre al suicidio, all'empietà e dunque all'ira del potente Zeus, protettore delle supplici.

La paura per la punizione divina e l'apprensione per le conseguenze della sua scelta sul popolo di Argo gettano il re nello sconforto: «Devo pensare a una fine serena della vicenda: [...] ho bisogno, ho bisogno dell'idea risoltrice!» (vv. 410-159). Risulta chiaro a Pelasgo che egli è giunto a un vicolo cieco; l'unica strada perché la decisione sia legittima – l'unica possibile, vista l'incombenza della punizione divina, e dato il vincolo “famigliare” che lega le Danaidi alla città di Argo – è la partecipazione della comunità. La responsabilità di fronte allo straniero deve essere assunta da ogni singolo componente della città di Argo, e solo attraverso l'espressione della volontà di ognuno il re potrà farsi carico della decisione: «Se è una peste che chiazza intero lo Stato, Argo s'unisca, elabori insieme la cura. Per me, v'antico nulla di serio: riunisco la gente, ne discuto con tutti» (vv. 365-369).

Qual è la responsabilità di fronte allo straniero? Che cos'è che blocca Pelasgo e lo conduce a riunire l'intera comunità, invece di decidere da solo, come suggeriscono le Danaidi?²⁴

Per rispondere adeguatamente a questi interrogativi occorre riflettere su cosa comporti davvero l'appartenenza a una dimensione comunitaria – che, nel caso della Grecia antica, costituisce uno spazio relazionale marcatamente politico, la *koinonia politikē*²⁵. La riflessione che Edith Stein dedicò al concetto di “comunità”

²³ Cfr. *ivi*, vv. 400-401.

²⁴ Cfr. *ivi*, vv. 371-375.

²⁵ Si veda F. Fistetti, *Comunità*, il Mulino, Bologna 2003.

può rivelarsi utile in tal senso: essa rimette infatti in questione il portato politico di tale concetto. Non si tratta, con la comunità, soltanto di un elemento necessario a ogni esistenza; essa è anche essenzialmente connessa con l'“esser-straniero”. Ogni persona, scriveva la filosofa tedesca, «è esistenza in un mondo, la sua vita è vita in comunità», sicché il suo isolamento non è più che un'astrazione: le relazioni di comunità «non sono relazioni esteriori che si aggiungono a un essere esistente in se stesso e per se stesso, ma l'inserimento in una totalità più ampia fa parte della struttura dell'essere umano»²⁶. La comunità, a sua volta, è paragonabile a un essere vivente: essa è fondata sui singoli individui che la compongono, come organi. Ogni singolo è un Io puro da cui sorga un flusso di vissuto (la coscienza), un «originario» inaccessibile agli altri Io, e a cui l'altro può accedere solo attraverso atti non-originari, come l'*Einfühlung*, l'“empatia”²⁷. La distanza insuperabile tra gli Io viene colmata, secondo le acute considerazioni di Stein, proprio attraverso l'empatia o entropatia²⁸.

È sulla base di questo meccanismo che il soggetto individuale può diventare parte di un soggetto sovrain-

²⁶ E. Stein, *La struttura della persona umana*, trad. it. M. D'Ambra, Città Nuova, Roma 2000, p. 185.

²⁷ Ne *Il problema dell'empatia*, Stein critica l'“unipatia” teorizzata da Scheler, poiché annullerebbe la differenza del vissuto proprio dal vissuto altrui; critica che sarà rivolta, nello stesso testo, alle teorie sull'empatia di Lipps (cfr. E. Stein, *Il problema dell'empatia*, a cura di E. Costantini, E. Schulze Costantini, Franco Angeli, Milano 2002).

²⁸ Cfr. anche E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. II, Einaudi, Torino 2002, pp. 195-196.

dividuale, comunitario²⁹, al quale tuttavia non può essere associato a sua volta un Io puro³⁰. Il vissuto comunitario, infatti, viene fuori dai singoli individui, come risultato dei loro flussi di vissuto, i quali creano in questo modo una «personalità globale»³¹. Il carattere della comunità, afferma ancora Stein, è sì costituito dai singoli, ma non coincide necessariamente con le caratteristiche tipiche di questi: «Esiste, ad esempio, un modo tipicamente tedesco di gestire le amicizie, di festeggiare e così via. [...] Nel carattere del popolo, inteso come persona singola, non è compreso il modo in cui i singoli si comportano l'uno verso l'altro»³². L'individuo, in questo senso, non viene assorbito dalle caratteristiche tipiche della comunità, benché tra di loro vi sia una continua e indispensabile interdipendenza. Se infatti ogni componente venisse appiattito sul modello “tipico” comunitario, perderebbe le peculiarità individuali grazie alle quali è possibile che la stessa comunità sopravviva. È solo grazie all'*incontro* delle diverse componenti – senza l'assorbimento di una nell'altra – che è possibile un ampliamento efficace del vissuto nella convivenza con le altre persone³³. L'alterità influenza così, e cioè modifica e amplia, nel suo incontro con l'Io, il proprio vissuto, e a sua volta ne è modificata, provocando nuove disposizioni d'animo che non sarebbero state possibili se l'Io fosse rimasto isolato.

²⁹ Cfr. E. Stein, *Psicologia e Scienze dello spirito*, in E. Stein, G. Walther, *Incontri possibili. Empatia, telepatia, comunità*, a cura di A. Ales Bello, M.P. Pellegrino, Castelvechi, Roma 2014, p. 188.

³⁰ Per la definizione di Io Puro rimandiamo a E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, cit., sez. II.

³¹ E. Stein, *Psicologia e Scienze dello spirito*, cit., p. 189.

³² Ivi, p. 199.

³³ Ivi, p. 201.

Si comprende, in questa prospettiva, perché la convocazione dell'assemblea fatta da Pelasgo al fine di giungere a una decisione sia un passaggio fondamentale, che permette di comprendere quanto il confronto con l'alterità, da solo, possa legittimare la vita stessa della comunità. Essa è difatti composta da singolarità che continuamente interagiscono, creando, attraverso la relazione, un orizzonte comune d'azione. Si può affermare, svolgendo in questo senso le indicazioni di Stein, che ogni singolo componente resta sempre, a suo modo, "straniero", dato il suo inaccessibile nucleo «originario». Ed è proprio grazie a questa componente esclusivamente personale che esso riesce a dare il suo apporto alla costituzione di una comunità.

Comunità argiva e Danaidi, nella tragedia di Eschilo, si *incontrano* così provocando reciprocamente un ampliamento del proprio vissuto. Entrambi i gruppi si riconoscono come portatori di qualcosa di originario che è simile, ma non direttamente o immediatamente accessibile. Come afferma Michele Nicoletti nella sua introduzione al testo *Il problema dell'empatia*,

il cogliere l'esperienza altrui non è un atto successivo al coglimento della mia vita interiore e della realtà esterna, ma è un atto costitutivo di ogni piena esperienza di sé nel mondo. [...] L'empatia possiede un costante valore correttivo: essa mi aiuta a verificare e correggere il modo stesso in cui io valuto il mio comportamento, gli altri possono cogliere cose che io non colgo di me stesso e aiutarmi così a modificare il mio giudizio³⁴.

³⁴ M. Nicoletti, *Introduzione*, in E. Stein, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 40.

Einführung, l'empatia, nell'incontro tra singoli così come nei meccanismi comunitari, ci permette il riconoscimento dell'alterità come qualcosa di differente eppure familiare e simile nella sua originarietà: e ciò fornisce l'accesso a una nuova visione di sé.

Se Eschilo, nella figura di Pelasgo, esprime l'esigenza che sia la comunità a porsi di fronte all'alterità sopraggiunta, ciò accade perché la comunità è il veicolo essenziale e primigenio dell'incontro con l'*esser-straniero* di ciascuno e, di conseguenza, è il medio necessario dell'incontro con l'altro. È l'incontro con l'altro che consente dunque di riscoprire, nella stessa comunità, il proprio irriducibile status di "stranieri".

Conclusioni

Giungiamo quindi al termine del breve percorso tracciato in questo testo, dove si è preso in esame dapprima il tema dell'identità politica nell'Atene classica, per guardare poi all'esclusione e alla figura dello straniero e infine rientrare in quella stessa dimensione comunitaria che, per quanto marcatamente definita in base al principio dell'uguaglianza di tutti i cittadini di fronte alla legge (*isonomia*), si costituiva strutturalmente su una differenziazione – ovvero sulla narrazione che istituiva la figura dell'altro. La demarcazione che definiva l'identità politica a partire dall'esclusione di coloro che non potevano beneficiare del privilegio della cittadinanza era una soglia che andava ripristinata e motivata nel discorso pubblico con narrazioni che producevano quella stessa immagine del/la cittadino/a, ma solo a partire dall'identificazione dello/a straniero/a e dalla definizione dei parametri normativi sulla base

dei quali essi potevano (o meno) essere accolti (si pensi, per esempio, all'attribuzione dello statuto giuridico di *metoikos*, alla ritualità della *xenia*, alla *xenēlasia* [l'espulsione dei forestieri]).

Vincent Rosivach, nell'importante saggio *Autochthony and the Athenians* (1987), a partire da un'analisi etimologica del termine greco *autochtōn* ("autoctono"), sostiene che l'interpretazione del mito che faceva di Eretteo il simbolo dell'autoctonia ateniese dipendesse da una narrazione non precedente al V secolo a. C. – e che quindi solo a quest'altezza storica si fosse consolidata un'idea "propagandistica" dell'autoctonia come caratterizzante la cittadinanza ateniese, al fine di supportare una visione dei cittadini come uniti e coesi sotto l'ordinamento democratico³⁵. Secondo Rosivach, poi, l'idea che gli Ateniesi fossero da sempre vissuti nella regione dell'Attica si sarebbe consolidata in un'epoca ancora più recente: queste due narrazioni avrebbero dunque veicolato l'idea di un principio di *indigeneità*, nel senso di appartenenza alla terra. Questa, che da molti interpreti è stata letta come una rappresentazione della cittadinanza nel linguaggio politico come dipendente da un'origine etnica, non risalirebbe a prima del V secolo e si intreccerebbe con la costruzione "oppositiva" del greco rispetto al barbaro, e degli Ateniesi rispetto agli altri greci. Rintracciare queste narrazioni consente di pensare la cittadinanza ateniese non tanto a partire dalla sua creazione per legge – come istituzione – quanto a partire dal processo di costituzione di un'identificazione entro determinati parametri, con determinati diritti che consentono di partecipare alle

³⁵ Cfr. V.J. Rosivach, *Autochthony and the Athenians*, «The Classical Quarterly», XXXVII (1987), num. 2, pp. 294-306.

attività della *polis*, e in particolare di prendere parte ai processi politici³⁶. L'identità politica ateniese si configura nel processo stesso del *farsi comunità* della *polis*, come discusso nella terza parte di questo testo.

I due testi tragici presi in esame rappresentano due fonti rilevanti, in quanto consentono di porsi il problema di quale fosse il dibattito dell'epoca, quali fossero i timori e le insoddisfazioni che si accompagnavano all'incontro con l'altro, alla convivenza – per quanto normata – con lo straniero (che poteva essere sia ospite sia nemico), ma anche al timore che il collante stesso della propria comunità venisse a mancare. Ansie e timori che si producevano anche e soprattutto in chi ricopriva ruoli politici rilevanti, poiché, come Pelasgo, si trovava dinnanzi alla necessità di rinnovare i presupposti di coesione sociale e di identità politica condivisa nel discorso pubblico. L'incontro con l'altro sembrava pertanto rinnovare quel momento costitutivo della comunità, mettendola di fronte alla propria fragilità e ponendole l'interrogativo di cosa si avesse in comune e in nome di quali ragioni vivere in una dimensione politica.

³⁶ Questa la tesi centrale del testo J. Blok, *Citizenship in Classical Athens*, cit., alla quale si è già fatto riferimento (cfr. *infra*, nota 4).

SOCRATE E IL *DAIMON*: LO STRANIERO CHE CI ABITA

Daniele De Lellis

Introduzione

ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων.

Il daimon è per ciascuno il suo carattere. (Eraclito, fr. 119 D.-K.)

Il frangersi dei nomi divini nella varietà delle lingue corrisponde al frangersi del divino nella varietà “demonica” (*poikilia*) dei luoghi e delle forme locali, o delle atmosfere. Partendo dall’idea di “spartizione” (*dai-omai*) si è pensato per esempio a un nesso etimologico tra *daimōn* e *dēmos* (Pauly-Wissowa), che significa “popolo”, certo, ma che designa in origine le “porzioni” territoriali dell’Attica. Il *dēmos* diventa così il nume tutelare di una collettività radicata in un paesaggio e in una lingua¹.

¹ F. Cuniberto, *Etimologia e mitologia del “daimon”*, in D. Angelucci (a cura di), *Arte e daimon*, Quodlibet, Macerata 2002, pp. 18-19.

Queste due citazioni aprono uno squarcio sulla nozione di *xenos* nel mondo greco antico in connessione con la figura del *daimōn* – connessione che, secondo l'ipotesi che intendiamo formulare, è in grado di gettare una luce originale sul tema del rapporto con lo straniero, nel ruolo ambiguo di ospite/nemico. Tenteremo di abbozzare la mappa di un possibile percorso che, attraversando nello specifico l'*exemplum* socratico, conduca dalla suggestione di una connessione etimologica tra *daimōn* e *dēmos*, demone e collettività – e del *daimōn* come frutto di una spartizione (*dai-omai*) da una originaria unità –, all'indicazione di spunti di riflessione utili a decifrare il cortocircuito culturale che produce la riemersione, nell'alveo delle società moderne, di sentimenti e politiche avverse alla condizione di straniero.

Sul piano metodologico, si intende qui schierarsi con chi crede nella possibilità, e anzi nell'opportunità, di distinguere e approfondire l'atteggiamento filosofico proprio del Socrate storico – attraverso il confronto critico, e non semplicemente eclettico, delle principali fonti². Per chi non crede nella possibilità di parlare del Socrate storico rimane la possibilità di riferire quanto si dirà, se non altro, al Platone socratico³: o meglio,

² Per un recente e notevole tentativo di ricostruzione del pensiero e della pratica filosofica del Socrate storico, attraverso il ricorso a un metodo filologico e critico di analisi comparata delle principali fonti, si veda M.M. Sassi, *Indagine su Socrate. Persona filosofo cittadino*, Einaudi, Torino 2015, p. IX e *passim*. Rispetto al ritorno di un interesse critico per la testimonianza senofontea negli ultimi decenni si veda ad es. M. Narcy, A. Tordesillas (éds), *Xénophon et Socrate*, Vrin, Paris 2008.

³ Cfr. G. Giannantoni, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, edizione postuma a cura di B. Centrone, Bibliopolis, Napoli 2005, p. 33.

a quella matrice filosofica, radicata in una pratica (il *dialeghesthai*)⁴ più che nell'adesione a certe opinioni e teorie, che di certo ha influenzato larga parte della vita culturale ateniese a partire dalla metà del V sec. a. C.

A partire dal modo in cui Socrate “accoglie” in sé l'estraneità del *daimōn*, e da come l'anomalia filosofica si rapporta alla *polis* e agli stranieri, riteniamo di poter ricavare – come risolvendo un enigma – la risposta socratica al senso possibile e alle forme, in senso lato, dell'accoglienza.

1. Socrate demonico

Com'è noto, Socrate si dichiara in contatto con un *daimōn* (più spesso indicato da Platone con la forma aggettivale “demonico”, sottinteso *sēmeion*, segno)⁵, che si manifesta nel suo quotidiano per opporsi alla messa in atto di una certa azione, «anche in questioni di poco conto» (*Apol.* 40a). Il ruolo del *daimōn* nella testimonianza platonica è sempre oppositivo, nel senso

⁴ L'approccio qui adottato si basa sul fondamentale contributo di Pierre Hadot (cfr. ad es. P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, trad. A.M. Marietti, Einaudi, Torino 1988). Riteniamo cioè che per comprendere gli enigmi socratici si debba partire dall'intendere la filosofia come *askēsis* (esercizio, pratica), ovvero come *epimeleia tēs psychēs* (cura dell'anima).

⁵ Ad es. *Apol.* 27c-e, 31c sgg.; *Euthyphr.* 3b; *Alcib.* I, 103a sgg., 124c; *Euthyd.* 272c; *Phaedr.* 242b-c; *Theaet.* 151a; *Theag.* 128d. Per quanto riguarda il dibattito intorno alla figura del *daimōn*, ci limitiamo a richiamare il ricco volume curato da P. Destrée, N.D. Smith (eds), *Socrates' Divine Sign: Religion, Practice and Value in Socratic Philosophy*, «Apeiron», XXXVIII (2005), rimandando ad esso per ulteriore bibliografia.

che nega l'opportunità di compiere certe azioni, inibendone la realizzazione⁶.

In Senofonte il ricorso al segno demonico è associato alla divinazione (*Apol.* 12-3; *Mem.* I, 1, 2-4) e, a differenza che in Platone, sembra non avere funzione solo inibitoria, ma anche propositiva (*Mem.* IV, 3, 12)⁷. La prima indicazione senofontea ci aiuta a sottolineare un punto importante: se il segno demonico è assimilabile alla divinazione, allora c'è da aspettarsi che Socrate, come nel caso ben noto del responso delfico a Cherefonte (*Apol.* 20e sgg.), non si limiti ad accettare passivamente le indicazioni del *daimōn*. Queste sono invece fatte oggetto di accurata indagine, in particolare con l'obiettivo di rendere coerente la voce divina con la propria capacità di comprensione: nel caso del responso delfico è la contraddizione tra l'affermazione del dio («Socrate è il più saggio dei Greci») e la consapevolezza socratica della propria ignoranza a generare la situazione enigmatica⁸. Allo stesso modo la “voce”⁹ del *daimōn* – e questa è la nostra prima ipotesi di lavoro – ci sembra possa essere interpretata come uno stimolo alla ricerca filosofica, piuttosto che come un intervento esterno che ne contraddica la priorità.

In *Apol.* 40b, ad esempio, Socrate cerca di trovare una spiegazione razionale del silenzio del segno demonico la mattina del processo («Come me lo spiego? Vi dirò, può darsi che quanto mi è capitato si rivelerà un

⁶ Cfr. ad es. *Apol.* 31d; 40a. Cfr. Giannantoni, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, cit., p. 256.

⁷ Cfr. anche IV, 8, 1.

⁸ Cfr. A. Brancacci, *Socrate e il tema semantico di coscienza*, in G. Giannantoni, N. Nancy (a cura di), *Lezioni socratiche*, Bibliopolis, Napoli 1997, p. 197.

⁹ *Apol.* 31d, *Phaedr.* 242c, e *Sen. Apol.* 12.

bene»): questo silenzio-assenso è interpretato secondo la logica dell'etica socratica («a un uomo buono non può capitare alcun male», 41d). Nello stesso contesto, ma nel racconto di Senofonte, Socrate afferma: «già due volte ho tentato di preparare la mia difesa, ma un segno divino (*to daimonion*) me l'ha impedito» (Sen. *Apol.* 4). La spiegazione che segue potrebbe sembrare superficiale (i mali della vecchiaia), ma essa va evidentemente completata da quanto detto poco sopra: alla domanda di Ermogene sul perché, a pochi giorni dal processo, non si stesse preoccupando della propria difesa, il filosofo significativamente risponde: «Non ti sembra che io abbia trascorso tutta la vita preparandomi per questa difesa? [...] – E come? – Ho vissuto non commettendo mai alcuna ingiustizia: e ritengo che, questa, sia la maniera migliore di difendersi» (Sen. *Apol.* 3).

Anche in Senofonte dunque l'indicazione del *daimōn* non è ricevuta con passiva obbedienza, ma come stimolo a una più profonda comprensione delle proprie motivazioni: essa è accolta da Socrate come enigma da interpretare.

2. *Socrate xenos*, *Socrate atopos*

Ma cosa ha a che fare il segno demonico socratico con la figura dello *xenos*? Il ponte etimologico *daimōn/dēmos* richiamato all'inizio offre poco più che una suggestione.

Le testimonianze su Socrate (sulla sua vita e sulla sua pratica filosofica) sembrano in questo senso indicarci un peculiare atteggiamento nei confronti dello *xenos*. Una prima chiara indicazione ci viene dal seguente passo:

Vi prego e scongiuro: se sentite che mi difendo allo stesso modo in cui sono solito parlare anche fra i banchi in piazza [...] non ve ne stupite e non strepitate. Considerate che è questa la prima volta, a settant'anni suonati, che compaio dinanzi a un tribunale: per cui mi sento del tutto straniero (*xenos*) al linguaggio di questo posto. Ma voi sareste indulgenti, no?, se fossi davvero uno straniero e parlassi nella lingua e nel modo in cui sono stato cresciuto. (Plat. *Apol.* 17c-d)

Si tratta del ben noto incipit dell'*Apologia*. In quella che è senz'altro, al di là dei dibattiti sulla sua attendibilità storica¹⁰, una delle testimonianze più esaustive della personalità socratica, il filosofo definisce sé stesso *xenos* di fronte al tribunale della *polis*. Il passo è cruciale e merita che ci si soffermi sulla sua interpretazione. Alcune circostanze infatti possono mettere in discussione una lettura puramente letterale di questa dichiarazione: Socrate aveva già avuto occasione di parlare in pubblico in riferimento a un procedimento giudiziario (il processo contro i vincitori delle Arginuse, Plat. *Apol.* 32b-c), e durante la tirannia aveva già dovuto difendersi da accuse formali (Sen. *Mem.* I, 2, 31 sgg.). Diversi studiosi hanno inoltre messo in luce importanti paralleli tra l'*Apologia* e i luoghi comuni dell'oratoria giudiziaria¹¹.

¹⁰ Per quanto riguarda la storicità dell'*Apologia* platonica in particolare, cfr. G. Giannantoni, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, cit., pp. 199-206, che dimostra come la storicità dell'*Apologia* sia «tutt'altro che problematica» (p. 206).

¹¹ La notizia è tratta ancora da G. Giannantoni, cfr. *ivi*, p. 99, che cita tra gli altri J. Burnet, A. Diès, E. Wolff. Ci limitiamo a

Queste discrepanze¹² ci invitano a leggere nel passo un caso dell'ironica professione d'ignoranza socratica, che richiede come tale di essere interpretata.

La *xenia* socratica rispetto al tribunale può essere compresa in relazione a un altro appellativo cui spesso Platone ricorre per definire il rapporto di Socrate con la *polis*: egli è *atopos*, “strano” e, letteralmente, “fuori luogo”. È un'anomalia¹³. E ciò benché fosse noto a tutti che Socrate non abbandonò quasi mai la città. Dal *Critone* (52b), oltre che dal *Fedro* (230c), sappiamo infatti che lasciò la città quasi solo per le campagne militari¹⁴.

richiamare per esteso il riferimento più recente: Th. Meyer, *Platons Apologie*, «Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft», XLII (1962), pp. 9-70.

¹² È bene specificare che sul piano letterale l'affermazione socratica è vera: non gli era mai successo di parlare in pubblico per difendere sé stesso, nonostante, in diverse occasioni, avesse dovuto sia esprimere la propria opinione in pubblico (dinanzi alla bulé, per opporsi al processo collettivo degli strateghi), sia difendersi da accuse rivoltegli dall'autorità della *polis* (di fronte a Crizia e Caricle, ma probabilmente non davanti a un vasto pubblico). Nonostante questa sincerità sul piano letterale, l'intento ironico permane. Risultano infatti mascherate le vere ragioni della scelta di linguaggio: non l'incapacità di costruire un discorso adulatorio e avvocatesco, bensì una precisa scelta morale di non farlo, veicolata, come abbiamo visto, dall'intervento del *daimōn*.

¹³ Ad es. Plat. *Phaedr.* 230c, *Alc.* I, 106a, *Gorg.* 494d, *Theaet.* 149a. Cfr. M.M. Sassi, *Indagine su Socrate*, cit., pp. 3-4. Cfr. anche F. Makowski, *Où est Socrate? L'aporie de l'atopie chez Platon*, «Revue de Philosophie Ancienne», XII (1994), num. 2, pp. 131-152. Un punto sottolineato da Makowski è lo stretto legame tra *aporia* e *atopia*: «L'aporie mène à l'atopie, tout comme l'atopie “mène” à l'aporie» (p. 136). Il seguito della nostra breve indagine conferma questo stretto legame.

¹⁴ Cfr. anche *Apol.* 28e, dove Socrate ricorda la propria partecipazione alle campagne militari di Potidea, Anfipoli e Delio.

Rifiutò poi l'ipotesi dell'esilio preferendo la condanna a morte (*Apol.* 37c). Nel *Critone*, il rifiuto di fuggire in Tessaglia è inoltre associato a commenti tutt'altro che lusinghieri nei confronti dei costumi di quella terra straniera (dove «regnano il più gran disordine e lassismo», *ataxia kai akolasia*, 53d). Queste circostanze prese isolatamente (l'attaccamento ad Atene, la partecipazione alle campagne militari, il rifiuto dell'esilio), potrebbero quasi far pensare a un sincero patriottismo socratico. Notiamo però come dalla stessa prosopopea delle leggi, in *Critone* 52e, risulta che Socrate frequentemente aveva lodato il buon governo di almeno due città straniere: Creta e Sparta.

L'enigma si infittisce se consideriamo che è proprio in riferimento al fatto che quasi mai lasciò le mura della *polis* che Fedro definisce Socrate *atopos*. Proprio il non essere mai andato, in qualità di *xenos*, in terre straniere rende Socrate *eccentrico, fuori posto, stravagante*¹⁵ rispetto ai suoi concittadini. La ragione addotta dal filosofo per la scarsità dei suoi viaggi è che dentro le mura di Atene egli trova la possibilità di fare ciò che più è importante per lui: «Io sono uno che ama imparare; la terra e gli alberi non vogliono insegnarmi nulla, gli uomini in città invece sì» (*Phaedr.* 230d). E Atene era all'epoca senza dubbio la città greca più vivace e movimentata da un punto di vista culturale dove, senza muoversi, si potevano incontrare molte diverse opinioni e molte diverse visioni del mondo.

Inoltre, *Symp.* 219e sgg., 221a sgg. e ancora *Lach.* 181b. Cfr. anche M.P. Nichols, *Philosophy and Empire: On Socrates and Alcibiades in Plato's "Symposium"*, «Polity», IV (2007), pp. 502-521.

¹⁵ Cfr. M.M. Sassi, *Indagine su Socrate*, cit., p. 4.

Ciò che rende decisamente rilevante il tentativo di sanare questa contraddizione è che, tornando all'*Apolo-
logia*, Socrate si dichiara *xenos* di fronte al tribunale in relazione proprio al suo consueto *dialeghesthai* («la lingua e il modo in cui è stato cresciuto», Plat. *Apol.* 17d): è dunque proprio la pratica filosofica a rendere Socrate estraneo. Questa confessione di estraneità, al di là della superficiale necessità retorica, può ben essere considerata come una sorta di “professione di *xenia*”, non meno ironica ed enigmatica della ben nota “professione d’ignoranza”¹⁶. Rispetto alla città intera, a tutti i suoi concittadini, e forse rispetto all’intero mondo umano (*Phaed.* 64a), il filosofo si dichiara *xenos*, straniero e ospite.

3. Socrate e gli xeni (greci e barbari)

Possiamo a questo punto ipotizzare che il ruolo di Socrate nella *polis*, paragonato a quello di un insetto che stimola un cavallo pigro (*Apol.* 30e), sia assimilabile a quello del *daimōn* nel microcosmo della *psychē* di Socrate: mettere in contraddizione e porre enigmi. Coerentemente con questo aspetto, dovremmo aspettarci da parte di Socrate un’alta considerazione degli interlocutori stranieri, portatori in quanto tali di una differenza che mette in crisi e stimola la ricerca. A

¹⁶ Sulla professione di ignoranza come ironia “complessa”, cfr. G. Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge 1991. Cfr. G. Giannantoni, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, cit., cap. 3, pp. 141-196, secondo il quale la dissimulazione ironica non ha «nulla di meramente scherzoso né di ingannatore» (p. 124).

prima vista però i dati a nostra disposizione non sembrano condurre tutti in questa direzione.

Se è vero infatti che tra i frequentatori più assidui di Socrate, concordemente in Senofonte e in Platone, sono presenti non pochi stranieri, e che nell'*Apologia* per ben due volte la pratica socratica viene descritta come rivolta indifferentemente ai cittadini e agli stranieri (cfr. 23b, 30a), tuttavia in molti dialoghi giovanili di Platone lo straniero rappresenta, con le parole di Pierre Vidal-Naquet, «il villano, il cattivo, il ridicolo, al limite il nemico»¹⁷. Simili esempi si trovano anche nei *Memorabili* (cfr. *Sen. Mem.* I, 4, un dialogo con Ippia di Elide, e III, 1, in cui il sofista Dionisodoro di Chio viene messo in ridicolo).

Che tuttavia questa forma di confutazione sia legata più alla professione di sofista degli interlocutori che non alla loro provenienza geografica è chiaramente deducibile dai *Memorabili*: così come Ippia, anche l'ateniese Antifonte è fatto oggetto di una dura confutazione, e anzi viene spregiativamente paragonato a un prostituto per il fatto di vendere il proprio sapere

¹⁷ P. Vidal-Naquet, *La società platonica dei dialoghi*, in Id., *La democrazia greca nell'immaginario dei moderni*, trad. it. F. Sircana, Il Saggiatore, Milano 1996, pp. 93-116: 104. Vidal-Naquet opera una suddivisione cronologica dell'opera platonica in base alla presenza e al ruolo degli stranieri: nel primo gruppo, il più antico, sono inclusi dialoghi che definisce "puramente ateniesi" e altri in cui il ruolo dello straniero è negativo. Questi ultimi sono per lo più dialoghi con sofisti stranieri. Sulla questione della presenza e del ruolo degli stranieri nell'opera platonica cfr. anche H. Joly, *La questione degli stranieri. Platone e l'alterità*, trad. it. R. Prezzo, Et al. edizioni, Milano 2010, che arriva a individuare in una parte dell'opera platonica una vera e propria "filosofia dell'alterità": lo scopo del nostro lavoro può in questo senso essere ridefinito come la ricerca della matrice *socratica* di tale filosofia.

(*Mem.* I, 6). *L'elenchos*, la confutazione, è dunque una fase preliminare della dialettica socratica¹⁸, ugualmente necessaria per gli Ateniesi come per gli stranieri: e in particolare per chi, come il sofista, straniero o ateniese che sia, professa un sapere che non possiede.

Un esempio straordinario di questo processo di accettazione alla “scuola” socratica è offerto da Senofonte nel libro IV, nei tre dialoghi consecutivi con il giovane Eutidemo. In parallelo con il caso di Eutidemo può significativamente essere letta la conversazione con Teodote (*Mem.* III, 11), una etèra straniera molto avvenente, che al termine della confutazione è invitata a unirsi agli amici di Socrate e a frequentarlo: la condizione di straniera (oltre che donna) non costituisce per Socrate dunque ostacolo all'accoglienza nella propria cerchia di “allievi” o intimi amici.

Sin qui i casi citati riguardano *xenoi* greci, e non barbari. Non abbiamo testimonianze di dialoghi tra Socrate e barbari, ma un'importante indicazione ci è offerta dall'interpretazione che Helmer propone del

¹⁸ Appoggiamo qui l'interpretazione sostenuta da alcuni autori secondo cui la confutazione non è che una parte della dialettica socratica. È ciò che del resto esplicitamente testimonia Senofonte (*Mem.* I, 4, 1). La confutazione, come è stato osservato da J.-B. Gourinat, è piuttosto una sorta di «examen d'entrée à l'école socratique», J.B. Gourinat, *La dialectique de Socrate selon les Mémoires de Xénophon*, in M. Narcy, A. Tordesillas (éds), *Xénophon et Socrate*, cit., p. 141. Il trattamento più o meno aggressivo riservato a ciascun interlocutore è spiegabile in riferimento alla “salute” dell'anima dell'interlocutore, indipendentemente dalla provenienza dell'interlocutore. Cfr. ad es. H. Teloh, *Socratic Education in Plato's Early Dialogues*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1986, e L.-A. Dorion, *Introduction*, in Xénophon, *Mémoires*, texte établi par M. Bandini, trad. par L.-A. Dorion, Les Belles Lettres, Paris 2000.

Menesseno: lo scopo del dialogo sarebbe confondere e corrodere la distinzione tra Greci e barbari, non soltanto parodiando l'atenocentrismo, ma mostrando che la vera differenza politica si definisce in altri termini¹⁹.

Più significativamente alcuni passi dell'*Alcibiade I*²⁰ possono venirci in aiuto. Coloro che «portano ancora nell'anima, per come sono rozzi, i capelli rasati come gli schiavi» e che «parlano ancora un greco barbarico» vengono citati spregiativamente da Socrate (*Alc. I*, 120b) come adulatori della città: non è con costoro che bisogna paragonarsi, per sapere se si è pronti ad assumere il potere nello Stato, fa intendere Socrate con ironia. Il termine di paragone migliore viene trovato invece tra i popoli stranieri, anzi, più precisamente, tra i più importanti nemici di Atene: è con gli Spartani e i Persiani che Alcibiade deve confrontare la propria virtù, per decidere se è necessario esercitarsi, potendo avvalersi di nient'altro che della propria sollecitudine (*epimeleia*) e della propria abilità (*technē*, 124b3) per prepararsi alla vita politica. È proprio tramite il confronto con le grandiose opportunità educative (grandi ricchezze, pedagoghi reali, ecc.), disponibili per i giovani sovrani persiani, che Socrate conduce Alcibiade a riconoscere per la prima volta l'importanza di *conoscere se stessi* (124a). Il motto delfico, tema centrale del socratismo, è dunque introdotto in primo luogo proprio attraverso il confronto con lo straniero.

¹⁹ É. Helmer, *Introduction*, in Platon, *Ménexène*, texte grec, traduction et commentaire par É. Helmer, Vrin, Paris 2019.

²⁰ Che Vidal-Naquet cita invece tra i dialoghi «puramente ateniesi». Rispetto alla dibattuta attribuzione platonica dell'*Alcibiade I* non è necessario qui esprimere una posizione: in ogni caso il testo costituisce a nostro avviso una preziosa testimonianza socratica.

Il secondo passo significativo del dialogo è uno dei più noti: come l'occhio può guardare se stesso riflesso nella pupilla di un altro occhio, è proprio nel rapporto con un'altra anima che la nostra può conoscere se stessa. E in particolare l'anima deve guardare a quella parte dell'altra anima, la saggezza (*sophia*, 133b), che è definita come avente somiglianza con il divino (133c4). Da ciò sembra potersi delineare una prima ipotesi di soluzione della nostra questione: Socrate riconosce in ciascun individuo una parte divina, che nel filosofo si manifesta come *daimōn*, o *theion sēmeion* (segno divino). Ed è proprio e anzitutto l'incontro con l'"altro", e a maggior ragione con lo straniero, il metodo privilegiato per giungere in contatto con questo elemento divino (che si identifica con la stessa *sophia*). In altre parole, lo *xenos*, proprio in quanto altro e ambiguo (ospite/nemico), ci induce a riflettere su quanto poco sappiamo di noi stessi, e sulla necessità della pratica filosofica come *epimeleia tēs psychēs*.

4. Xenoi maestri di virtù: Diotima e Zalmoxis

L'immagine dell'occhio appena ricordata è offerta da Socrate ad Alcibiade come metafora del rapporto educativo che il filosofo sta tentando di instaurare con il giovane. È lecito dunque domandarsi se Socrate stesso abbia mai potuto giovare di un tale "specchio", ovvero di un maestro di virtù. Ebbene, sono proprio due stranieri gli unici personaggi dei quali Socrate – che costantemente si dice alla ricerca di maestri (cfr. ad es. *Lach.* 201a-c) – afferma di essersi mai fatto allievo: un medico zalmosside (*Carmide*) e la sacerdotessa Diotima (*Simposio*). Certo la storicità delle testimonianze

può a buon diritto essere messa in dubbio; vale tuttavia la pena addentrarci nei due episodi per interrogarci sulla loro coerenza con quanto sin qui ipotizzato.

Il *Simposio* non può probabilmente essere annoverato tra i dialoghi socratici di Platone. Eppure in esso è contenuta la più nota e appassionata descrizione della figura filosofica di Socrate, paragonato a Eros, «gran demone» (*daimōn megas*, 202d13), che si pone a metà strada (*metaxy*)²¹ tra mondo degli dèi e mondo degli uomini e aspira al sapere in quanto non lo possiede. È dunque significativo, anche in riferimento al Socrate storico, che in quel dialogo Platone abbia voluto porre in un ruolo così centrale una donna straniera (e sacerdotessa). Tanto più significativo in quanto Diotima sottopone innanzitutto Socrate a un serrato interrogatorio (*anakinousa*, 201e3), confutando le sue false opinioni su Eros, con un metodo nel quale è ben riconoscibile il consueto *elenchos* socratico (201d-202d)²².

Eros è intrinsecamente ambiguo, ambivalente, inafferrabile. Proprio questa sfuggevolezza di Socrate/Eros può essere considerata paradigmatica, come suggerisce già Umberto Curi, dell'ambiguità dello straniero:

[Questa ambiguità non è] destinata a chiarirsi non appena risultino più nitidamente determinati il “ruolo” di colui che viene dall'esterno e le “intenzioni” con le quali egli giunge [...]. Sempre, in ogni momento, in qualunque circostanza, in qualsiasi fase del

²¹ Il *metaxy* è *hermeneyon* (202e): il suo ruolo è cioè assimilabile a quello di un interprete nella conversazione tra due persone di lingua diversa.

²² Con questo espediente retorico, in effetti, è Socrate che confuta i discorsi pronunciati precedentemente.

processo, anche quando si siano palesate pienamente le sue caratteristiche, lo straniero resta – insieme e indissolubilmente – ospite e nemico, non l'uno o l'altro, ma *comunque l'uno e l'altro*²³.

Nello stesso *Simposio* è d'interesse anche quella che è stata considerata una “variante mitica”, messa in bocca ad Aristofane, della *verità* esposta da Diotima: l'altro/amante è raffigurato come la metà di un *symbolon*, la tessera spezzata che erano soliti scambiarsi gli *xenoi*/ospiti, per potersi riconoscere. Lo straniero, l'altro, è colui che «mi dona la possibilità di un *risanamento* [...], è il tramite affinché *da due si ritorni all'uno*»²⁴.

Queste parole ci rimandano al *Carmide*²⁵, dove lo straniero Zalmoxis (un dio) viene chiamato in causa proprio in riferimento a un risanamento, a una guarigione²⁶. L'arte medica che Socrate dichiara di aver appreso da uno dei medici traci di Zalmoxis, e con la quale si ripropone di guarire il mal di testa del giovane Carmide, è da subito definita come un'arte (*technē*) che non può guarire il corpo senza guarire anche l'anima (156d). Ma dallo svolgimento del dialogo risulta chiaro come l'«incantesimo» (157c) con il quale il medico trace ha consigliato a Socrate di trattare l'anima prima di somministrare il *pharmakon* per il corpo si identifica con nient'altro che la solita confutazione, alla quale viene ripetutamente sottoposto il giovane Carmide con

²³ U. Curi, *Straniero*, Raffaello Cortina, Milano 2010, p. 82.

²⁴ Ivi, p. 96.

²⁵ Anche questo stranamente citato da Vidal-Naquet tra i dialoghi «puramente ateniesi».

²⁶ In riferimento al *Carmide* come dialogo socratico, cfr. G. Giannantoni, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, cit., p. 33.

lo scopo, già rivelato in partenza ai presenti (154e), di saggiare se alle notevoli qualità fisiche corrisponda altrettanta saggezza. Ci pare di dover dare dunque al riferimento al medico trace un ruolo più che semplicemente retorico e ironico: il Socrate platonico ci sta dicendo che la propria arte filosofica corrisponde a una sorta di medicina per l'anima²⁷, e che non in Atene ma presso popoli stranieri vada individuata l'origine di quest'arte divina. Se intendiamo l'ironia socratica (e platonica) come "complessa", e non semplicemente come uno scherzo, dobbiamo allora provare a immaginare un senso nel quale l'attribuzione a due stranieri (lo Zalmosside e Diotima) dell'origine della dialettica socratica sia da considerare veritiera.

5. *Lo xenos: divino confutatore*

L'incipit del *Sofista* ci offre tra le righe la sintesi esatta di quanto sin qui abbiamo potuto solo ricostruire – offrendoci forse anche la traccia del distanziarsi platonico dalla dialettica socratica. In quanto straniero, secondo uno dei temi più caratteristici e ricorrenti della concezione classica della *xenia*, l'Eleate è accolto da Socrate come un dio. Il filosofo cita a questo proposito i versi in cui Omero biasima il comportamento di Antinoo nei confronti di Odisseo, travestito da mendicante, ricordando che «simili a stranieri di altri paesi anche gli dèi, assumendo forme diverse, vanno per le città

²⁷ Il paragone tra pratica filosofica e medicina (oltre che con le *technai* in generale) non è certo isolato, ma onnipresente sia in Platone che in Senofonte, e dunque può con buona probabilità essere attribuito al Socrate storico.

a vedere se gli uomini sono giusti o ingiusti» (Hom. *Od.* XVII, 484-487). L'incontro con un tale "altro" non può dunque essere accolto da Socrate che come un benefico enigma, offrendosi costui come collaboratore ideale in quella "comune ricerca" (*koinē zētein*) cui l'ateniese chiama ogni suo interlocutore²⁸. Ciò che in particolare rende così speciale lo Straniero è che egli è dotato, come Diotima, di un'arte del tutto particolare: è definito un «dio della confutazione (*theos* [...] *elench-tikos*)» (216b5-6)²⁹. Lo *xenos* mette in discussione le nostre certezze e dunque rende inquieti, *unheimlich*, per usare termine freudiano³⁰: ma proprio in questo sta il suo valore³¹. E tuttavia forse la successiva risposta di Teodoro («No, non è questo, Socrate, il costume del forestiero: egli è assai più moderato di quelli che si affannano per le contese», 216b) ben rappresenta il "superamento" platonico della dialettica socratica.

Si potrebbe infatti obiettare che è lo sforzo definitorio (*ti esti*) – e dunque il tracciare confini – ciò che tradizionalmente viene considerato la cifra dialettica più tipicamente socratica: con essa l'Ateniese ha

²⁸ *Prot.* 330b, 348b-349a; *Hipp. Maior* 295a-e (cfr. G. Gianantoni, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, cit., p. 207).

²⁹ U. Curi, *Straniero*, cit., p. 99.

³⁰ «L'impossibilità di imprigionare il termine *unheimlich* in una univoca rete di significati me ne restituisce una sorta di intrinseca inviolabilità. Fa emergere il fallimento di ogni tentativo di de-finizione, e dunque di segnare con-fini, di stabilire recinti concettuali» (ivi, p. 30).

³¹ Come sottolinea Curi (ivi, p. 55), *xenos* è l'unica parola tra tutte le lingue europee antiche e moderne che secondo Freud (*Il perturbante*, a cura di C.L. Musatti, Edizioni Theoria, Roma 1993, p. 17) traduce correttamente l'ambiguità del tedesco *unheimlich*.

segnato l'intera cultura occidentale. Lo spaesamento (l'*aporia*) costituisce invece lo scacco di questo sforzo, e il segno che è necessario proseguire nella ricerca.

Secondo un modo ancora molto diffuso di intendere³², infatti, l'esito aporetico dei dialoghi "socratici" costituirebbe il segno di una mancanza, di una incompletezza, che il salto metafisico platonico avrebbe poi iniziato a colmare. Visto quanto sin qui detto si ritiene tuttavia di poterci associare all'interpretazione di Giannantoni: il *dialeghesthai* (ovvero l'*exetazein*, la ricerca filosofica) è per Socrate «non [...] strumento o "metodo dialettico" di conoscenza del "sommo bene", bensì esso stesso realizzazione del "sommo bene"»³³. Con un paradosso potremmo forse dire che in tal senso – e non come segno di un atteggiamento scettico – il fallimento di ogni tentativo di definizione è la verità cui la ricerca definitoria socratica volge chi la pratica³⁴: la ricerca definitoria è fallimentare non per incompetenza di chi la pratica, ma perché la realtà non si lascia sezionare in confini stabili.

³² È emblematico in questo senso il testo di G.B. Matthews, *Perplexity in Plato, Aristotle and Tarski*, «Philosophical Studies», LXXXV (1996).

³³ G. Giannantoni, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, cit., p. 214.

³⁴ Una conferma di questo punto può essere tratta anche da Senofonte, *Mem.* IV, 2, 13 sgg., dove il giovane Eutidemo, trionfo del proprio sapere per aver letto molti libri di sapienti, viene confutato con un inusuale esercizio di scrittura. Qui la suddivisione del reale secondo le categorie di giusto e ingiusto (operata scrivendo due elenchi in colonne parallele) conduce a un esito aporetico, e può forse essere intesa come una sorta di *reductio ad absurdum* della possibilità di definizioni statiche (quindi trascrivibili) dei valori morali.

La figura del *daimōn* è dunque tutt'altro che un'anomalia biografica, o un privilegio esclusivo di Socrate, quanto piuttosto una narrazione mitica adoperata dal filosofo per riferirsi alla possibilità, comune a ogni umano, di entrare in contatto con l'alterità che ci abita. Solo alla luce della nostra estraneità a noi stessi e a questa nostra parte più intima, allo stesso tempo *heimlich* e *unheimlich*³⁵, ha infatti senso il motto delfico «conosci te stesso». In altre parole, come la ricerca definitoria (*ti esti*) non può che fallire sul piano del discorso, pur conducendo al di fuori del discorso a una comprensione intima della realtà – Socrate mostra con i fatti ciò che intende per virtù, pur senza mai offrirne una definizione –, così la conoscenza di se stessi sembra non potersi realizzare che uscendo dalla zona confortevole delle proprie opinioni per contattare l'alterità fuori e dentro di noi.

Freud definisce *unheimlich* «qualcosa che avrebbe dovuto rimanere nascosto e che invece è affiorato»³⁶. L'eccezionalità della personalità socratica potrebbe essere semplicemente conseguente all'essersi a lungo dedicato a familiarizzarsi con questo *xenos* interiore, al punto da saperne cogliere le indicazioni senza turbamento: anzi, come un aiuto «divino».

Quale sarebbe però il contenuto rimosso che rende così perturbante il contatto con il filosofo erotico, o con

³⁵ S. Freud, *Il perturbante*, cit., p. 57. Nell'uso linguistico i significati dei due termini finiscono per essere interscambiabili: Freud spiega questa circostanza con l'ipotesi che ciò che un tempo è stato familiare (*heimlich*) è divenuto perturbante (*unheimlich*) per effetto della rimozione.

³⁶ Ivi, p. 58. Freud tra l'altro cita come esempi di *unheimlich* anche il «genio tutelare», il sosia, la «coscienza morale» (ivi, pp. 42-46).

la voce interna del *daimōn* confutatore? È qui che torna infine utile il ponte etimologico tra *daimōn* e *dēmos*: ciò che il contatto con l'altro lascia riaffiorare è forse l'originaria unità, dalla quale la varietà dei luoghi, dei popoli e dei caratteri individuali (*ēthos anthrōpō daimōn*) scaturisce come per spartizione (*dai-omai*). Il contenuto inaccettabile per l'io cosciente, tale da far fuggire molti degli interlocutori confutati da Socrate (si ricordi ad es. la conclusione dell'*Eutifrone*), è forse proprio la messa in crisi dell'identità individuale e collettiva, fondata sulla distinzione netta tra ciò che è familiare (*heimlich*) e ciò che non lo è: o in ultima analisi tra ciò che, in senso sociale e convenzionale, è "bene" e ciò che è "male". In questa morale convenzionale e irriflessa, in cui il bene è semplicemente ciò che è familiare, vanno forse ancora oggi individuate le origini di ogni discriminazione e di ogni pretesa separazione.

Conclusion

Come ultimo indizio a favore dell'ipotesi che abbiamo provato fin qui ad argomentare chiamiamo infine in causa un altro dialogo platonico, l'*Ippia maggiore*. Qui Platone ci testimonia, con una gustosa narrazione, un'ironia socratica molto particolare: nel corso di tutto il dialogo Socrate non obietta in prima persona alle tesi del sofista (il tema è la corretta definizione del "bello"), ma cita un certo «suo amico» che ha la pessima abitudine di muovergli contro molte obiezioni, di deriderlo, e finanche di bastonarlo (292a) qualora osi dare risposte superficiali alla domanda definitoria. Solo verso la fine del dialogo Ippia sembra accorgersi

che questo interlocutore altri non è che un *alter-ego*, un sosia dello stesso Socrate, che in conclusione confessa: «egli è il mio parente più stretto e abita nella mia stessa casa» (304d). Poco sopra (304c) il filosofo si era definito «posseduto da una sorte divina (*de daimonia tis tychē*)», descrivendola come un andare sempre errando ed essere sempre «in difficoltà (*aporō*)». L'interlocutore interno³⁷ – versione comica del mito del *daimōn* – proprio in quanto al contempo familiare (*heimlich*) ed estraneo (fino all'aperta ostilità), mette continuamente Socrate in uno stato di impaccio e confusione (*aporia/Unheimlichkeit*), costringendolo a proseguire la ricerca. Ma proprio in quanto svolge questa funzione, la sua presenza è per chi, come Socrate, ama la ricerca, una benedizione divina (cfr. 291a-b). Questo è, del resto, anche il ruolo di Socrate, *atopos* e *xenos*, nella città: in *Apol.* 29e-30b egli descrive il proprio modo di operare in obbedienza al responso oracolare. Se qualcuno sostiene di prendersi cura della propria anima, e della verità, allora non lo lascia andare finché non se ne sarà sincerato:

E questo io lo farò a chiunque mi capiti, a giovani e a vecchi, *a forestieri e a cittadini*, e più ai cittadini, a voi, dico, che mi siete più strettamente congiunti. Ché questo, voi lo sapete bene, è l'ordine del dio; e io sono persuaso non ci sia per voi *maggior bene*

³⁷ L'interlocutore interno può essere ricollegato alla nota abitudine socratica di fermarsi in luoghi appartati, anche per lungo tempo, a ragionare in solitudine (in particolare *Symp.* 175a-b, 220c-d). Possiamo immaginare, come fa P. Hadot (*Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., p. 45), che a questi episodi corrisponda una sorta di specifico esercizio spirituale di “dialogo interiore”.

(*meizon agathon*) nella città di questa mia obbedienza al dio.

Con le riflessioni di Hannah Arendt, possiamo allora concludere che l'*aporia* rimane, in qualche modo, inizio e fine del filosofare socratico:

Ciò che [...] contraddistingue [il filosofo] non è il possesso di una verità speciale, inaccessibile alla moltitudine, ma il fatto che è sempre pronto a esporsi al *pathos* della meraviglia, e a evitare così il dogmatismo dei puri e semplici possessori di opinioni³⁸.

Proprio in quanto perturbante, proprio in quanto ambiguo e ambivalente (ospite/straniero/nemico) l'incontro con l'altro, e tanto più con l'inesauribilmente Altro (lo *xenos*), è allora occasione privilegiata per praticare il vero dialogo, medicina dell'anima e bene supremo (*meghiston agathon*, *Apol.* 30a): facendosi specchio – con la sua stessa alterità – del nostro dogmatismo, produce in noi quella salutare *aporia*, quel salutare *thaumazein* che è inizio e fine della ricerca filosofica.

Filosofia sarebbe allora, da un punto di vista socratico, proprio il familiarizzarsi con l'alterità riuscendo a lasciar emergere senza più paure ciò che «avrebbe dovuto rimanere nascosto», al punto da riuscire a trovare nell'altro come in se stessi il contatto con il divino (il *daimōn*, la *sophia*): ovvero con quell'originaria unità anteriore alla spartizione (*dai-omai*) dei caratteri individuali, nella quale l'individuo, i confini e le definizioni sfumano fino a scomparire. O in altri termini, filosofia

³⁸ H. Arendt, *Socrate*, Raffaello Cortina, Milano 2015, p. 60.

è *meletē thanatou* (esercizio di morte, *Phaed.* 64a). Ovvero, esercitarsi all'incontro con l'unità della natura a cui ogni cosa appartiene e dell'inevitabile processo di ritorno³⁹ a questa unità.

³⁹ Cfr. anche Anassimandro, B 1 D.-K., in cui la morte è intesa come un ritorno all'unità dell'*apeiron*.

ORDINE DEL COSMO, ORDINE DELLA CITTÀ.
LO STRANIERO TRA COSMOLOGIA E
POLITICA NEI DIALOGHI TARDI DI PLATONE

Sara De Leonardis, Stefano Pone

Introduzione

Nelle sue opere tarde Platone sostiene una stretta relazione tra ordine del cosmo e ordine della *polis*, e invita ad assumere come modello per la realizzazione di una città giusta la regolarità e l'ordine che si manifestano nell'universo. Ciò accade nelle *Leggi*, dove il legislatore viene invitato a ispirarsi a tale ordine allo scopo di formulare buone leggi (966e-967d2). L'ordine e la regolarità osservabili nel cielo sarebbero in grado di fungere da modello al legislatore, il quale, proprio come il demiurgo del *Timeo*, ordinatore della materia primordiale, avrebbe il compito di portare ordine all'interno della molteplicità disordinata della *polis*.

Ma in che misura il cosmo potrà essere imitato dalla *polis*? Quanto del cosmo il legislatore potrà prendere a modello? Nel *Timeo*, Platone sottolinea il carattere autosufficiente del cosmo; tale caratteristica non sembrerebbe essere immediatamente riproducibile nel contesto della città, in quanto il cosmo, diversamente

da quest'ultima, risulta essere un organismo solitario e autosufficiente, che non ha nulla al di fuori di sé. Se l'universo non conosce confronto con alterità alcuna, la città, al contrario, vive come indispensabile il confronto con l'esterno, il continuo scambio con ciò che è estraneo e straniero, il quale risulta, a una lettura più attenta, persino fondamentale per il miglioramento delle sue leggi.

In che senso va allora intesa la relazione tra universo e città? Quale tipo di relazione con l'altro e con l'esterno ha previsto Platone per la *polis*? E quale funzione ha in quest'ultima lo straniero?

Nel presente contributo proveremo a ricostruire la concezione platonica di cosmo e successivamente, alla luce di questa, la relazione tra la *polis* e l'esterno, attraverso un'analisi dettagliata delle quattro categorie di straniero descritte da Platone nelle *Leggi*. Come si proverà a mostrare, sebbene la *polis* non possa essere per sua natura un organismo autosufficiente come il cosmo, Platone tenta ciononostante di farla apparire tale agli occhi dei cittadini, definendo leggi ben precise che disciplinino i rapporti con ciò che a essa è straniero. A questo proposito, particolarmente significative appaiono, all'interno della *polis*, le figure del mercante e del *theōros*.

1. *Il sistema cosmo: un organismo unico, solitario e autosufficiente*

Per comprendere il rapporto che Platone stabilisce tra l'universo e ciò che è al di fuori di esso può essere utile anzitutto partire da un'analisi delle caratteristiche e delle leggi che governano il cosmo per mezzo

della lettura di alcuni passi del *Timeo*. In particolare, cercheremo di illustrare il trattamento privilegiato che il demiurgo riserva al cosmo, plasmandolo come un organismo unico, solitario e in tutto autosufficiente. Le riflessioni su quest'ultimo attributo, logicamente risultante dai primi due, serviranno ad illuminare alcuni aspetti della relazione cosmo-*polis*, e del rapporto di quest'ultima con la figura dello straniero.

Nel *Timeo* Platone spiega che il mondo¹ sensibile è il risultato del lavoro manuale di un demiurgo (dio creatore del cosmo) che manipola una materia già data, la quale si trova in uno stato di disordine (*Tim.* 30a). Tale materia, come noto, riceve la sua forma dalle idee intelleggibili, che il dio è in grado di contemplare e conoscere. L'artigiano divino sceglie, in particolare, di produrre il mondo ispirandosi a una forma (εἶδος) ben precisa: la forma di "essere vivente" (ζῷον), vale a dire quella forma che contiene in sé l'insieme degli esseri viventi intelleggibili particolari (*Tim.* 30c4-7). Ispirandosi a tale modello, che accoglie in sé tutti i possibili viventi (e quindi risulta essere completo e perfetto), il cosmo creato risulterà essere anch'esso un organismo vivente completo e perfetto², giacché avrà al suo interno la totalità degli esseri viventi sensibili particolari.

Per assomigliare al modello, *Timeo* spiega che il cosmo dovrà anche essere "unico" (ἕν). Egli si do-

¹ In questo contributo utilizzeremo alternativamente i termini "mondo" e "cosmo" per indicare l'universo. Platone si riferisce all'universo per mezzo dei termini greci *to pan* ("il tutto") e *ouranos* ("cielo").

² Cfr. *Tim.* 39e-40a. L'idea che il cosmo è "completo" e contiene tutti i viventi visibili si trova anche a 92c4-9.

manda: «è corretto affermare che il cielo (οὐρανός) è unico (ἕν) o sarebbe più corretto affermare che ve ne sono molti e infiniti? È uno solo se è stato fabbricato secondo il modello»³ (*Tim.* 31a2-4). Platone fa seguire l'unicità del cosmo alla somiglianza al suo modello: di entrambi non può esistere un doppione⁴. L'argomento fornito è il seguente:

Ciò che contiene tutti quanti i viventi intellegibili non potrebbe mai essere secondo dopo un altro, giacché bisognerebbe allora che vi fosse un altro vivente che contenesse i primi due e di cui quei due sarebbero parti, e allora sarebbe più giusto affermare che questo mondo non assomiglia affatto a essi, ma a quello che li contiene. Affinché questo mondo fosse simile, quanto alla sua unicità, al vivente perfetto, per tale ragione il produttore non fece né due né infiniti mondi, ma questo cielo è stato generato unico e solo del suo genere e sempre lo sarà. (*Tim.* 31a4-b3)

Secondo il testo, il modello sulla base del quale il demiurgo plasma il nostro cosmo deve essere necessariamente “uno” e “completo”: se ammettessimo l'esistenza di un secondo modello intellegibile, infatti, saremmo immediatamente costretti ad immaginarne un terzo a comprendere i primi due, e giustificarne la completezza⁵. Secondo alcuni studiosi, Platone, facen-

³ La traduzione del *Timeo* è sempre di Fronterotta (Platone, *Timeo*, introduzione, traduzione e note di F. Fronterotta, Rizzoli, Milano 2003), salvo alcune rare modifiche.

⁴ Più tardi – come vedremo – si chiarirà che il cosmo è “uno” perché creato con tutta la materia sensibile a disposizione.

⁵ Secondo Brisson, questo ragionamento ricorderebbe l'argomento del “terzo uomo” presentato da Platone in *Parm.* 131e-132b

do derivare l'unicità del mondo sensibile dall'unicità del suo modello, avrebbe confuso gli attributi "formali" di una forma (come eternità e immutevolezza) con quelli "propri". In altre parole, se la forma di "essere vivente" è unica, lo è in virtù del suo essere una forma; di conseguenza, pretendendo di imitare l'unicità della forma di *zōon*, il demiurgo pretenderebbe di imitarne un attributo "formale" piuttosto che "proprio"⁶.

Strettamente connessa all'unicità, vi è un'altra perfezione spettante al cosmo: la completezza. A ben vedere, la completezza dell'universo sembra derivare proprio dal suo essere stato creato quale organismo "unico" (come si evince dal passo appena citato). L'idea della completezza dell'universo, però, non si esaurisce soltanto nel fatto che esso possiede al suo interno tutti gli esseri viventi sensibili esistenti; il cosmo, infatti, – come viene affermato da Timeo stesso – è completo perché è stato generato esaurendo tutta la materia sensibile esistente. Per materia sensibile intendiamo naturalmente i quattro elementi fondamentali di cui il nostro mondo è composto secondo Platone: terra, acqua, fuoco e aria⁷, i quali vengono immaginati da

(cfr. L. Brisson, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon : un commentaire systématique du Timée de Platon*, Academia Verlag, Sankt Augustin 1998³).

⁶ Utili osservazioni sulla questione sono state fatte da D. Keyt, *The Mad Craftsman of the Timaeus*, «The Philosophical Review», LXXX (1971), pp. 230-235, che parla del demiurgo come di un "artigiano pazzo". Si vedano a tal proposito anche i contributi R.D. Parry, *The Unique World of the Timaeus*, «Journal of the History of Philosophy», XVII (1979), pp. 1-10, e R. Patterson, *The Unique Worlds of the Timaeus*, «Phoenix», XXXV (1981), pp. 105-119.

⁷ A ciascuno di essi Platone assegna un solido regolare, che ha per facce poligoni regolari.

Platone come pronti per essere messi insieme (συνι-στάναι, 31b7) dal demiurgo⁸. Questi non opera casualmente, ma procede a mescolare i quattro elementi in una proporzione ben ordinata cui garantisce unità e armonia⁹. La composizione dell'universo viene retta da un principio di *philia*¹⁰, che garantisce un legame indissolubile al cosmo e lo rende un organismo che non può essere dissolto se non da chi l'ha messo insieme – vale a dire dal demiurgo stesso (*Tim.* 32c2-4).

L'unità del cosmo pare rafforzata proprio dalla scelta del demiurgo di utilizzare per la sua creazione tutta la materia esistente. Le seguenti parole di Timeo giustificano tale scelta:

La composizione del mondo implicò ciascuno dei quattro nella sua totalità. Infatti, l'artefice del mondo lo produsse con tutto il fuoco, tutta l'acqua, tutta l'aria e tutta la terra, senza escluderne alcuna porzione né alcuna proprietà, badando soprattutto a quanto segue: innanzitutto, che il tutto fosse un vivente perfetto composto di parti perfette; inoltre, che fosse unico giacché non era stato tralasciato nulla da cui potesse sorgere un altro mondo simile. (*Tim.* 32c-33a)

⁸ F.M. Cornford, *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*, Routledge, London 1935, p. 43.

⁹ Più precisamente, il demiurgo utilizza una proporzione di tipo geometrico, che prevede la presenza di due elementi (il fuoco e la terra) e di un legame intermedio che li congiunga, il quale è individuato negli altri due elementi (l'acqua e l'aria).

¹⁰ Il riferimento alla *philia* ricorda la dottrina empedoclea, sebbene l'amicizia evocata da Platone faccia riferimento a un rapporto di tipo matematico tra gli elementi del cosmo.

La possibilità che possa generarsi (o venir generato) un altro cosmo simile al nostro spinge il demiurgo ad utilizzare tutta la materia esistente¹¹. È chiaro, però, dal passo sopra riportato che tale scelta viene operata dal dio al fine di garantire alla sua creatura l'assenza di minacce esterne. L'eventuale generazione di un mondo "altro" dal nostro sembra configurarsi agli occhi di Platone come qualcosa di potenzialmente pericoloso; da qui la necessità di impedirla preventivamente utilizzando tutta la materia sensibile esistente.

Un ulteriore potenziale pericolo ovviato da Platone sono le malattie cui il cosmo potrebbe andare incontro per via del contatto con «i potenti agenti» (δυνάμεις) provenienti dal di fuori:

Infatti, l'artefice del mondo lo produsse [...] badando [...] che fosse estraneo all'invecchiamento e alla malattia, poiché sapeva che, nel caso di un corpo composto, il caldo e il freddo e tutti quanti i potenti agenti, circondandolo dal di fuori e aggredendolo in modo inopportuno, lo dissolvono e, introducendovi malattie e vecchiaia, lo portano alla morte. (*Tim.* 32c6-33a6)

Platone sta chiaramente pensando al fatto che un corpo composto da diversi elementi naturali come il cosmo, per natura, subisce delle affezioni se a contatto con altri corpi, le quali possono produrre malattie e

¹¹ Con questa idea Platone rigetta sia il pensiero ionico secondo il quale esiste una massa corporea intorno al cosmo, sia l'idea degli atomisti secondo la quale esisteva un'illimitata quantità di materia (cfr. F.M. Cornford, *Plato's Cosmology*, cit., p. 52).

invecchiamento. L'assenza di corpi esterni, di conseguenza, preserva il cosmo da questo pericolo.

La totale impossibilità di un contatto con l'esterno si riflette, inoltre, nella forma stessa assunta dal cosmo. Il demiurgo decide infatti di conferire all'universo una forma perfettamente sferica, senza protuberanze come occhi o orecchie, perché nulla al di fuori del cosmo esiste che possa essere visto o udito. L'intuizione platonica è particolarmente fortunata perché l'immagine di un cosmo dalla forma di una sfera perfettamente liscia, senza sporgenze di nessun tipo, fa immediatamente pensare al cosmo come a un organismo autosufficiente, che non necessita di contatti con l'esterno. L'idea platonica di un cosmo dalla forma sferica, inoltre, richiama alla mente anche il discorso geometrico, essendo il cerchio la figura geometrica in cui tutti i poligoni equilateri possono essere iscritti¹².

Ma la figura congeniale [...] al vivente che doveva contenere in sé tutti i viventi non poteva non essere quella che comprendesse in sé tutte le figure (σχήματα) possibili; per cui, [il demiurgo] lo tornò come una sfera, in una forma circolare in ogni parte ugualmente distante dal centro alle estremità [...] e ne rese perfettamente liscio l'intero contorno esterno per molte ragioni. Infatti, non aveva affatto bisogno di occhi, perché nulla era rimasto da vedere all'e-

¹² Si ricordi che Platone assegna a ciascun elemento naturale la forma di un solido regolare. Inoltre, la parola *schēma*, utilizzata da Platone, nel linguaggio geometrico-matematico designa le figure geometriche (cfr. F. Fronterotta, in Platone, *Timeo*, cit., p. 194, n. 99).

sterno, né di orecchie, perché nulla era rimasto da sentire. (*Tim.* 33b4-c3)

È utile notare, inoltre, che l'universo platonico viene descritto come completamente autosufficiente anche in ragione del fatto che esso risulta capace di offrire nutrimento a se stesso. Timeo dichiara infatti che il cosmo non ha bisogno di organi per ricevere nutrimento o per eliminarlo dopo averlo assimilato. Il motivo di ciò è semplice e avvalora quanto affermato in precedenza sulla necessaria unicità dell'universo:

Nulla, del resto, poteva da esso [*scil.* dal cosmo] separarsi e nulla a esso aggiungersi da nessuna parte, perché nulla vi era al di fuori; infatti, è stato prodotto in modo da offrire a se stesso, come nutrimento, la propria corruzione e da avere in sé e da sé ogni azione e ogni passione; il suo costruttore pensò infatti che sarebbe stato migliore se fosse stato autosufficiente piuttosto che dipendente da qualcos'altro. (*Tim.* 33c6-d3)

Ancora una volta, Platone sembra suggerirci l'idea che la completa assenza di qualcosa al di fuori del cosmo lo costringe, per così dire, all'autosufficienza.

Infine, un altro aspetto per il quale il cosmo platonico può essere considerato autosufficiente riguarda il suo movimento. L'universo si muove in maniera circolare, ruotando attorno al proprio asse. Tale movimento gli appartiene in ragione della sua duplice natura: il cosmo possiede sia un corpo che un'anima. Più precisamente, l'universo risulta dotato di un movimento circolare intorno al proprio asse perché mosso dall'anima del mondo. La natura del movimento dell'*anima mundi*

è singolare perché il suo movimento, diversamente dagli altri, risulta essere completamente *autonomo*; vale a dire, mentre gli altri movimenti hanno bisogno di un primo motore da cui ricevere “la spinta” per muoversi, il movimento conferito dall’anima del mondo al cosmo è un movimento che si muove da sé¹³.

L’idea di autosufficienza, pertanto, sembra essere legata a diversi aspetti della condizione dell’universo, dalla sua composizione fisica al suo movimento; come vedremo nel prossimo paragrafo, questo stesso attributo, quando applicato alla *polis*, dovrà fare i conti con dinamiche ben più complesse, che costringeranno Platone ad affrontare questioni spinose riguardanti il rapporto dei governanti con la cittadinanza e con tutto ciò che sta al di fuori o è altro da essa.

2. Il sistema città: l’autosufficienza come convinzione controllata

2. 1. Per comprendere in che misura il cosmo platonico possa essere effettivamente considerato come un modello per la costituzione della *polis* – e in che modo ciò possa essere istruttivo per la definizione dei rapporti con l’esterno –, occorre soffermarsi, in particolare, sul libro XII delle *Leggi*, ove è descritta la legislazione che regola i rapporti tra gli stranieri

¹³ Platone sembra parlare di automovimento riferendosi all’anima in *Tim.* 37b5, riferendosi al mondo stesso in *Tim.* 89a. Alla descrizione di questo movimento, Platone dedicherà inoltre alcune interessanti pagine delle *Leggi*, dove esso verrà descritto come capace di «muovere se stesso pur non essendo mosso» (*Leg.* 895e10-896a2).

e la città, della cui fondazione si occupano i partecipanti al dialogo.

Nel corso della trattazione emergerà come la città delineata da Platone abbia la *necessità* di rapportarsi a realtà esterne al fine di trarre da esse ciò che serve al suo miglioramento e alla sua preservazione. Tale necessità, però, pone il problema dell'autosufficienza della città e della sua somiglianza con il cosmo, la cui caratteristica fondamentale, come si è detto, è quella di essere autosufficiente, non avendo bisogno di nulla al di fuori di sé per esistere. Si mostrerà che, mentre il cosmo possiede l'autosufficienza in modo essenziale, la città è sprovvista di tale qualità; l'autosufficienza attribuita alla *polis* è infatti solo una *credenza* che viene diffusa dai governanti in modo da creare stabilità politica. Per diffondere tale credenza, la maggioranza dei cittadini dovrà essere di necessità esclusa dall'effettiva gestione delle relazioni con gli stranieri, venendo messa a parte dei benefici che da esse derivano. A questo scopo, come si vedrà, tali relazioni non saranno appannaggio di tutti i cittadini, ma prerogativa di un ristretto gruppo di magistrati e cittadini eminenti che si occuperanno di mediare il contatto tra città e stranieri, respingendone gli effetti potenzialmente dannosi e diffondendone quelli benefici. Il godimento dei benefici provenienti dal contatto con gli stranieri, unito all'ignoranza della loro provenienza, avrà l'effetto di radicare nei cittadini la convinzione che la città non ha bisogno di nulla fuori di sé.

Prima di approfondire la questione dei rapporti di somiglianza/dissomiglianza tra città e cosmo e l'importanza ideologica della credenza nell'autosufficienza, è bene illustrare, ai fini della trattazione, le quat-

tro categorie in cui Platone nelle *Leggi* raggruppa gli stranieri e il trattamento riservato a ciascuna di esse.

La prima categoria di straniero è quella costituita da coloro che viaggiano per motivi di affari e che intrattengono rapporti commerciali con varie città (952d8-e4)¹⁴. Si vede subito che, a prescindere dalla buona reputazione che deriva dal trattare gli stranieri con riguardo e dalla pietà connessa all'ospitalità, uno dei principali motivi per cui non si deve rifiutare accoglienza agli stranieri è che una città non può rimanere isolata dal punto di vista commerciale. Ciò è tanto più vero se si pensa al tipo di città che Platone ha in mente nelle *Leggi*: essa, infatti, non ha altra ricchezza se non quella che le proviene dal suolo che occupa, e, inoltre, non esporta i suoi prodotti (949e3-4). La città immaginata nelle *Leggi*, in virtù dell'assenza di esportazioni che la caratterizza, sembra addirittura essere necessitata a dimostrarsi ben disposta nei confronti degli stranieri che vogliono fare affari con essa, pena la possibilità di rimanere sprovvista di ciò che le serve per preservarsi. Tuttavia, l'accoglienza che Platone ha in mente per questo tipo di straniero non consiste nell'aprire le porte della città perché esso possa entrarvi indisturbato; il filosofo stabilisce anzi che questi stranieri dovranno essere accolti in

¹⁴ In *Leg.* 952e3 Platone si riferisce a costoro come a «gente che viaggia per mare per fare affari» (χρηματισμοῦ χάριν ἐμπορευόμενοι). Di qui in avanti questo tipo di straniero verrà indicato come ἔμπορος, cioè “mercante”. In questa associazione tra viaggio per mare e ricchezza si delinea la potenziale pericolosità di questo straniero. Egli diffonde, in ogni città, le sue merci, buone o cattive che siano, e, non essendo legato in modo particolare a nessuna delle città che visita, le abbandona quando ritiene di aver guadagnato a sufficienza.

strutture al di fuori della città e la giustizia per loro dovrà essere amministrata da magistrati preposti a questo incarico (cfr. 952e5-7). La ragione per cui gli stranieri che viaggiano per affari devono soggiornare al di fuori della città, e quindi non a contatto con altri cittadini, è sostanzialmente di ordine pubblico; il filosofo teme che un contatto immediato e incontrollato tra stranieri e cittadini possa portare questi ultimi a corrompersi (cfr. 950a1-2); pertanto, lo straniero che viaggia per affari non verrà introdotto all'interno delle mura, mentre verranno introdotti i prodotti che egli porta con sé. In tal modo, alloggiando la persona fuori e accogliendo il prodotto all'interno della città, Platone ritiene di scindere il negativo e il positivo di una relazione che li implica entrambi simultaneamente. Si noti come questa metafora spaziale del "fuori/dentro" le mura ricordi, in qualche modo, ciò che Socrate dice a Ippocrate nel *Protagora* (*Prot.* 313a1-g2): quando si affida la propria anima a uno sconosciuto, è pericoloso accettare indiscriminatamente tutti gli insegnamenti che vengono da costui; bisogna invece consigliarsi anche con altre persone, in modo da capire quali di questi insegnamenti sono utili e quindi possono soggiornare nell'anima, e quali sono dannosi e devono essere respinti. È inoltre interessante notare che Protagora, in quanto straniero e sofista, è paragonato a un mercante (ἔμπορος) che vende merci per l'anima, cioè gli insegnamenti; insomma, egli è descritto in modo del tutto simile a quella categoria di straniero che nel XII libro delle *Leggi* viene guardata con maggiore circospezione. Non è del resto improbabile che la categoria di straniero affarista che Platone vuole maggiormente svantaggiare nelle *Leggi* sia proprio il sofista; costui, infatti, è la principale fonte

di innovazioni pericolose, in quanto, parlando nelle piazze, riesce ad ammaliare le folle, e ha particolare presa sui giovani (si pensi a Ippocrate nel *Protagora*, o a Menone nel dialogo omonimo)¹⁵.

La seconda categoria di straniero è costituita da coloro che sono interessati ai *theōremata*, gli eventi cui vale la pena assistere, siano essi visti o ascoltati (*Leg.* 953a2-3). Si tratta di un tipo di straniero molto simile a quello che oggi si chiamerebbe “turista culturale”. Questo tipo di straniero, in quanto interessato alle meraviglie della città, ha, a differenza dell'affarista, libero accesso all'interno delle mura; egli è alloggiato presso i templi e posto sotto la tutela dei sacerdoti (953a4-7). I sacerdoti hanno inoltre l'incarico di amministrare la giustizia per questo tipo di straniero, qualora questi commetta reato o ne sia vittima¹⁶. Tali stranieri non

¹⁵ Che questo fosse un intento di Platone viene suggerito dal fatto che il mercante straniero che ha in mente è principalmente qualcuno che viaggia per mare (952e1-2). Nel libro IV delle *Leggi* era già stato detto che la città deve sorgere a circa 80 stadi dalla costa (704b4-5), in modo che una tale lontananza renda difficile il realizzarsi di un mescolamento incontrollato di stranieri e cittadini che la vicinanza al mare avvantaggerebbe. Del resto se si pensa che sofisti provenienti dalla Magna Grecia (Gorgia), dalle isole egee (Prodicco) e dalla Tracia (Protagora) sono confluiti ad Atene richiamati dal benessere di cui la città godeva grazie al suo impero marittimo, non può stupire che Platone volesse che la colonia di cui si parla nelle *Leggi* fosse impossibilitata fisicamente a costituire una rete di scambi marittimi come quella ateniese nel V secolo a. C., ben consapevole che circolazione di merci e circolazione di idee sono fenomeni estremamente collegati tra loro, e che entrambi devono essere regolamentati.

¹⁶ Più precisamente, essi interverranno se si tratta di reati punibili con un'ammenda di cinquanta mine al massimo; per pene che invece superano questa cifra, la giustizia verrà amministrata da un altro collegio di magistrati, gli Agoranomi (953b1-5).

possono rimanere nella città per un periodo di tempo illimitato e, dopo aver visto o sentito gli spettacoli per i quali si sono recati in città, sono tenuti a lasciarla (953a7-8).

La terza categoria di straniero è costituita da tutti coloro che si recano in città perché inviati pubblicamente dalle loro città (messaggeri, ambasciatori, etc.) per motivi ufficiali; costoro vengono accolti da alte cariche della città e alloggiati a spese della città ospite.

L'ultima categoria di straniero è rappresentata da colui che viaggia per scoprire se in altre città vi siano leggi o ordinamenti che riguardano l'educazione degni di essere adottati anche in patria. Una volta ritornato presso la terra d'origine, lo straniero riferirà su leggi e ordinamenti al governo della sua città. Si tratta della fondamentale figura del *theōros*, l'"osservatore", le cui mansioni vengono descritte nel dialogo dettagliatamente (cfr. 951c7-d4). Questa singolare figura di osservatore, prima ancora che come uno straniero di cui la città si deve occupare, è descritta come uno strumento di cui la città stessa si deve dotare per poter studiare a sua volta la realtà politica e sociale di altre comunità. L'importanza attribuita al suo ruolo dipende dal fatto che

una città che sia inesperta di uomini malvagi e buoni non potrebbe mai, non avendo relazioni, essere sufficientemente civilizzata e perfetta, né custodire le proprie leggi senza afferrarle con il pensiero e non solo con i costumi. (951b1-4, trad. Ferrari/Poli)

Inoltre, tale singolare figura viene resa necessaria dal fatto che in ogni città, sia quelle ben governate sia quelle che non lo sono, possono nascere degli uomini

divini (ἄνθρωποι θεῖοι, 952b5), la cui conoscenza da parte dell'osservatore può essere fonte di grandi benefici per la città. Una volta che il *theōros* avrà raccolto informazioni sufficienti, potrà riferire al consiglio di magistrati che si occupano delle leggi¹⁷ ciò che nei suoi viaggi in altre città lo ha colpito e che, eventualmente, meriterebbe di essere introdotto nella città stessa.

Come è accolto tuttavia il *theōros* in quanto straniero? È interessante notare come uno straniero di questo genere sembri non essere soggetto a particolari restrizioni¹⁸, né in ciò che desidera osservare, né nel tempo del suo soggiorno; egli può recarsi dove vuole, anche senza invito, sebbene si recherà di preferenza dai notabili della città, cioè quei cittadini ricchi e sapienti che si sono segnalati per particolari benemerienze (953d1-5); si presuppone, infatti, che anche il *theōros* appartenga a questa classe di cittadini. Tale osservatore, tuttavia, non si limita a condurre la sua ricerca contemplando silenziosamente lo svolgersi della vita della città di cui è ospite; egli, infatti, se lo desidera, può a sua volta ragguagliare i cittadini eminenti della città in cui è in visita circa i costumi e le leggi che vigono nella sua città natale, instaurando così un dialogo con i suoi pari stranieri¹⁹.

¹⁷ Si sta alludendo qui al celebre Consiglio notturno di cui si fa parola in 962c-d.

¹⁸ L'unica restrizione, se di restrizione si può parlare, è quella per cui costui non può esercitare tale funzione per più di dieci anni; i suoi soggiorni all'estero dovranno dunque adattarsi a questo limite.

¹⁹ Il *theōros* non parlerà dunque dinanzi a tutto il corpo politico; dialogherà invece solo con i cittadini eminenti. Ancora una volta, come nel caso dei mercanti stranieri (la prima "categoria" di cui sopra), il contatto con lo straniero non è appannaggio di

2. 2. La legislazione platonica ora descritta si pone l'obiettivo di ricavare il massimo di benefici dalla relazione con lo straniero, cercando di isolare gli svantaggi che questa stessa relazione comporta. Come si è visto, uno strumento attraverso il quale questo obiettivo viene perseguito consiste nella meticolosa distinzione degli stranieri in quattro categorie, a ognuna delle quali va destinato un diverso trattamento; l'altro strumento, e forse il fondamentale, è quello di intervenire sul contatto tra straniero e cittadino.

Mentre lo straniero “turista culturale” e i diplomatici di altre città non sembrano essere soggetti a restrizioni nel loro contatto con i cittadini all'interno delle mura, maggiore circospezione è utilizzata nel gestire il contatto dei cittadini con gli *emporoi* stranieri e con i *theōroi* di altre città. Nel primo caso, si teme che l'accesso immediato e incontrollato di stranieri di tale genere all'interno delle mura possa provocare, insieme alla circolazione di merci, la circolazione di idee e modi di pensare potenzialmente pericolosi per il tessuto sociale²⁰; nel secondo caso viene solo detto che il *theōros* parlerà con i notabili, apprendendo da essi e insegnando a sua volta; in tal modo il contatto diretto con i cittadini comuni viene evitato. In questo caso si potrebbe però sostenere con ragione che per Platone discutere di argomenti come l'introduzione di una legge di un'altra città non debba essere prerogativa

tutti i cittadini, ma prerogativa dei magistrati o, quantomeno, di coloro che fra i cittadini rappresentano le *élites*.

²⁰ Il mercante, con i suoi frequenti spostamenti, è veicolo di *kainotomiai*, cioè innovazioni, inevitabili quando individui o città diverse si mescolano tra loro (949e7-950a4). Tali novità non sono per loro stessa natura positive, specie quando vengono assimilate acriticamente.

di tutti gli abitanti della città, ma solo degli esponenti più illustri di essa²¹. Ad ogni modo, si può notare che il mercante e il *theōros*, per motivi diversi, sono le due categorie di straniero che hanno il maggior potere di alterare la vita nella città: dal mercante dipende la presenza o l'assenza della città in una rete di relazioni più vaste, rete di relazioni che non può essere spezzata, se non a svantaggio della città; dal *theōros* inviato dalla città, invece, la scoperta di leggi e costumi degni di essere adottati, nonché la conoscenza di “uomini divini”, che, come detto sopra, possono nascere dovunque; grazie al *theōros* la città non si limita solo a sopravvivere, ma riesce a progredire. Tuttavia, sia nel caso del mercante che in quello del *theōros* non vi è un contatto indiscriminato con tutti i cittadini, ma un contatto mediato; nel primo caso, dai magistrati al di fuori delle mura, nel secondo dai cittadini eminenti.

Quello che sembra potersi ricavare da questo quadro è che Platone suggerisce di limitare il contatto tra straniero e cittadino lì dove questo contatto presenta la più alta capacità di trasformare la città. Gli stranieri in visita per ammirare le meraviglie del luogo, invece, o gli ambasciatori che riferiscono messaggi non sembrano avere lo stesso potere nell'alterare la vita della città e quindi non vi è bisogno di regolamentare in modo rigido i loro contatti con la popolazione.

Ciò mostra che Platone, lungi dal pensare a una città del tutto chiusa in sé stessa, concepisce una realtà

²¹ La convinzione dunque che le decisioni più importanti per la vita della città vadano prese da un numero ristretto di cittadini, senza che gli altri ne abbiano parte alcuna, si mantiene costante nelle due opere politiche maggiori ed è un caposaldo del pensiero platonico.

politica che per sua natura ha bisogno dell'esterno, sia per quanto riguarda il commercio (grazie al mercante), sia per quel che riguarda il suo miglioramento spirituale (attraverso l'attività del *theōros*). Tuttavia, questi contatti sono appannaggio di una ristretta minoranza di cittadini. Essi occupano posizioni di comando e si premurano di diffondere nella città gli effetti benefici di queste relazioni con gli stranieri (afflusso di merci e miglioramento delle leggi e dei costumi), senza che la maggior parte dei cittadini vi prenda parte o, addirittura, ne sospetti l'esistenza²².

Conclusioni

Le relazioni con lo straniero sono, dal punto di vista platonico, fondamentali per il benessere economico e il progredire della vita civile, e il vero politico è, appunto, colui che riesce a sfruttare al massimo i benefici che queste relazioni apportano, scongiurandone i potenziali rischi. Tale uomo politico, come si dice alla fine delle *Leggi*, è colui che, nel governare la città, si ispira massimamente al criterio dell'unità e dell'ordine²³.

²²Nel caso delle merci il cittadino potrebbe capire che vi sono prodotti che provengono dall'esterno, sebbene gli sia preclusa la relazione con colui che li vende; nel caso della rettifica a una legge, il cittadino, non sapendo se e quando è avvenuto l'incontro tra l'osservatore e il consiglio notturno, è portato ad attribuire il miglioramento unicamente all'intelligenza politica dei governanti.

²³Che colui che governa la città debba avere per scopo principale quella di renderla una realtà unitaria e ordinata a un fine unico, è tesi espressa in *Resp.* 422e-423b. Per un approfondimento del tema della somiglianza tra opera del demiurgo e opera del politico si veda: G. Reale, *La fondazione protologica del Cosmo*

Il vero politico è dunque colui che riesce a coordinare la molteplicità degli uomini e delle donne che convivono nella città, in modo da creare una collettività governata dai criteri unificanti della giustizia. Questi richiama in tal modo l'attività del demiurgo del *Timeo* che, dalla caotica indistinzione della *chōra*, plasma l'universo secondo criteri di ordine e di unità. Che esista un'affinità tra opera del politico e opera ordinatrice del demiurgo è del resto ricavabile da un passo alla fine delle *Leggi*, dove si prescrive al politico di conoscere l'intelligenza presente nel movimento degli astri (966e-967d2)²⁴. Il politico dunque può, anzi deve ispirarsi all'armonia e all'unità del cosmo nella sua opera di plasmatore della città. Tuttavia, c'è un carattere del cosmo che il politico non potrà mai conferire alla città, cioè l'autosufficienza; mentre, infatti, il cosmo è un'unità che contiene tutto e nulla ha al di fuori di sé, la città, come ogni altra realtà all'interno del cosmo, contiene il molteplice (i cittadini) e ne ha intorno a sé (le città straniere). La figura del mercante e quella del *theōros*, come si è visto, testimoniano quanto, per la città, sia essenziale ciò che le è esterno.

In che modo allora potrà la città assomigliare al cosmo, se è costitutivamente priva di quella caratteristica, l'autosufficienza, che al cosmo è essenziale? Una possibile risposta a questo quesito potrebbe venire da

e della Polis ideale in Platone, in E. Cattanei (a cura di), *Polis e Cosmo in Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1997, pp. 25-39.

²⁴ Nel *Filebo* si parla di "intelligenza regale" (βασιλικὸς νοῦς), la cui attività ricorda quella del demiurgo del *Timeo*. Tale intelligenza struttura in un'unità articolata tutti gli elementi dell'universo; cfr. *Phil.* 30d; cfr. J.A. Giménez, *Theorie und Praxis bei Platon. Die Ethik des gemischten Lebens in Platons Philebos*, Akademie Verlag, Sankt Augustin 2016, pp. 109-112.

ciò che Platone afferma a proposito degli osservatori tornati in patria (951a3-4): costoro dovranno insegnare ai giovani che le leggi della propria città sono le migliori²⁵. Questo però, come è stato osservato, potrebbe non essere sempre vero, ed è proprio questo che rende necessario i viaggi del *theōros*. Sembra dunque che il *theōros*, nel conferire con gli alti magistrati della città, debba riferire obiettivamente ciò che ha visto; quando invece parla al pubblico ampio dei comuni cittadini, in particolare ai giovani, deve sostenere il primato della vita politica della propria città su tutte le altre, ed è proprio tale primato difeso davanti alla maggioranza dei cittadini, insieme alla loro già rilevata esclusione dall'effettivo funzionamento dei rapporti con gli stranieri, che dovrebbe creare nei cittadini stessi la convinzione dell'autosufficienza della città in cui vivono. Inculcare tale convinzione è evidentemente uno strumento politico, poiché chi è convinto di vivere in un luogo che non abbisogna di nulla non tenterà di cambiarne le leggi.

L'autosufficienza, allora, ben lontana dall'essere una caratteristica propria della città, come lo è per il cosmo, è una sorta di illusione che i governanti inducono nei cittadini; illusione in cui sono proprio i governanti i primi a non credere²⁶. Il contatto con lo straniero, specie con il mercante e i *theōroi* di altre città, è fondamentale. Quello che Platone sembra temere è

²⁵ «Tornati a casa insegneranno ai giovani che le istituzioni degli altri relative alla costituzione sono inferiori alle loro» (951a2-4).

²⁶ Il mito della “nobile menzogna” (γενναῖον ψεῦδος) di *Resp.* 414d4-415c7 è un esempio di credenza che deve essere diffusa al fine della stabilità politica (cfr. F. Ferrari, *I miti di Platone*, Rizzoli, Milano 2006, pp. 32-34).

che questi rapporti possano introdurre, qualora i molti ne venissero messi a parte senza l'opera di mediazione svolta dai "migliori" (i magistrati e i notabili), degli elementi di degenerazione delle buone leggi della città. Non l'elemento straniero in sé è pericoloso per la città, ma solo l'assenza di una tale mediazione. Anche nel caso, infatti, in cui il confronto con le altre *poleis* possa indurre a mutamenti positivi, la valutazione di tali benefici non può essere affidata direttamente alla "massa" dei cittadini.

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 discriminazione 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).

L'età moderna

LA RICEZIONE DEL NUOVO MONDO
NEL CINQUECENTO ITALIANO: DALLA
MERAVIGLIA PER IL PARADISO TERRESTRE
ALL'APOLOGIA DELLA CONQUISTA

Chiara Silvagni

Introduzione

Se è vero che l'impresa di Colombo segnò un punto di svolta per il destino dell'Europa cinquecentesca, è altrettanto vero che il processo di scoperta non si esaurì certamente con i viaggi dell'ammiraglio genovese; al contrario, le nuove forme di vita sociale, i diversi atteggiamenti morali e religiosi, i costumi fino a quel momento ignoti saranno a lungo interpretati in base alle idee e ai valori specifici dell'Europa cristiana. Così, se nei resoconti di viaggio è facile notare, da un lato, l'immediatezza del confronto tra la flora e la fauna di quei nuovi posti con i luoghi di origine dei viaggiatori, dall'altro si può percepire una notevole difficoltà per quanto riguarda la collocazione dello straniero, ovvero del «selvaggio», negli schemi filosofico-antropologici preesistenti. Come vedremo distintamente nei prossimi paragrafi, eccezion fatta per le iniziali sensazioni positive nei confronti dei nativi, quella che si riscontra nelle opere della prima metà del Cinquecento è una

connotazione fortemente negativa dell'indigeno che, nel giro di qualche anno, da emblema di innocenza, purezza e semplicità, diventerà il peggior idolatra, ladro, bugiardo, sodomita e – massima atrocità – «cannibale». La strada verso la giustificazione della conquista è così spianata.

1. Scoperta e meraviglia

In nessun viaggiatore come in Colombo le convinzioni personali basate sullo studio dei testi sacri e dei grandi autori della tradizione occidentale hanno giocato un ruolo così determinante. È in conformità ad esse che l'ammiraglio interpreta testimonianze dubbie, discorsi in lingue sconosciute o fenomeni poco spiegabili. Ma la sua credenza più sorprendente è un'altra, quella di essere approdato nel paradiso terrestre, «dove nessuno può giungere se non per volontà divina»¹. Anche Vespucci è dello stesso avviso: «Vedemmo infinitissima cosa d'uccelli di diverse forme e colori, e tanti pappagalli, e di tante diverse sorte, che era meraviglia [...]. Li alberi sono di tanta bellezza e di tanta soavità che pensavamo essere nel Paradiso terrestre»².

Qualità che sembravano irraggiungibili, come innocenza, semplicità, fertilità e abbondanza, fecero dunque la loro comparsa nei primi resoconti di viaggio.

¹ *Lettera ai sovrani*, 31 agosto 1498, cit. in T. Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell'“altro”*, Einaudi, Torino 2014, p. 20.

² *Nota d'una lettera scrive Amerigo Vespucci di Cadisi di loro ritorno de l'isole d'India, come apresso; e prima*, in A. Vespucci, *Lettere di viaggio*, a cura di L. Formisano, Mondadori, Milano 1984, p. 4.

D'altro canto, sul piano delle realtà umane e sociali, il fatto più nuovo delle scoperte è per gli europei l'apparizione del «selvaggio». L'idea più diffusa di cui disponeva la cultura occidentale per la spiegazione della vita dei selvaggi era quella dell'immaginario stato di natura o età dell'oro, che si pensava fosse esistito all'origine delle comunità umane, e che improvvisamente si credette di scoprire tra i selvaggi del Nuovo Mondo. Idea, questa, che aveva acquisito nella tradizione culturale europea specifici caratteri e che aveva poi assunto un certo rilievo nella cultura del Quattrocento, quando l'esaltazione della primitiva bontà e innocenza era divenuta una delle forme attraverso le quali veniva affiorando l'idea di una natura umana scevra di corruzione e dotata di una originaria virtù e nobiltà. Se ne avverte l'eco già nella descrizione che Colombo fa del primo gruppo di selvaggi apparsi ai suoi occhi:

Essi vanno tutti nudi, come li partori la madre loro; e anche le donne, benché io ne vidi solo una molto giovane. E tutti [...] assai ben fatti, molti belli di corpo e di assai buon viso; essi devono essere buoni servitori e di buon ingegno, poiché vedo che molto presto ripetono tutto ciò che ad essi dico; e credo che facilmente si farebbero cristiani, poiché mi parve che non avessero alcuna credenza religiosa³.

In tale riconoscimento della probabile facilità della loro conversione al cristianesimo è contenuta una valutazione morale positiva di gran peso; l'im-

³ *Giornale di bordo del primo viaggio*, 11-13 ottobre 1492, cit. in R. Romeo, *Le scoperte americane nella coscienza italiana del Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 12.

magine viene poi precisandosi nelle annotazioni dei giorni successivi: «questa gente è molto mansueta e timorosa, ignuda, senza armi e senza legge»⁴; «non hanno alcuna credenza religiosa, né sono idolatri; ma sono assai mansueti e non sanno che sia male, non uccidono né prendono, sono senz'armi e tanto timidi [...] e creduli; e sanno che v'è Dio nel cielo»⁵. Ma non bisogna lasciarsi ingannare dall'enfasi di tali descrizioni: come afferma Todorov⁶, l'atteggiamento di Colombo nei confronti di questa nuova cultura è, nella migliore delle ipotesi, quello del collezionista di curiosità, dal momento che ad essa non si accompagna mai un reale tentativo di comprensione; e soprattutto la sua priorità, da uomo profondamente religioso quale è e che vede in se stesso l'incaricato di una missione divina, resta convertire tali popolazioni al cristianesimo:

Sono convinto, Serenissimi Principi, che tosto che persone devote e religiose intenderanno la loro favella, tutti diventeranno cristiani; e perciò spero in Nostro Signore che le Altezze Vostre si decideranno a ciò con molta diligenza, per riunire alla Chiesa così grandi popoli e convertirli alla fede, nello stesso modo che hanno distrutto coloro che non vollero confessare il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo⁷.

⁴ Ivi, 4 novembre 1492.

⁵ Ivi, 12 novembre 1492.

⁶ T. Todorov, *La conquista dell'America*, cit., p. 43.

⁷ C. Colombo, *Il giornale di bordo. Libro della prima navigazione e scoperta delle Indie*, a cura di P.E. Taviani, C. Varela, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 1988, pp. 99-101.

A diffondere la notizia della scoperta in Europa contribuì una serie di documenti, tra cui la celebre lettera di Colombo a L. de Santangel e G. Sanchez, nella quale veniva comunicata al pubblico europeo un'immagine ben definita dei selvaggi nuovamente scoperti: timidi, di belle forme, semplici e di buona fede⁸. Gli effetti che tali caratterizzazioni ebbero sul mondo religioso sono ben visibili in particolar modo in Italia dove, nella tradizione apocalittica dei frati, disperati per la corruzione dei costumi che affliggeva l'Europa, i temi paralleli del Nuovo Mondo e della fine del mondo si fusero armoniosamente nell'ambizioso compito di evangelizzare le moltitudini che non sapevano nulla della fede. Accanto a queste rappresentazioni morali e sociali, grande importanza ricopre la diffusione del mito della bellezza e della grazia dei selvaggi, riscontrabile ad esempio nella descrizione proposta da Verrazzano di una popolazione nordamericana, considerata «la più bella gente et la più gentile di costumi che habbiamo trovata in questa navigatione»⁹. Non mancano in altri autori come Bacchiani o Fracastoro scene di selvaggi in tutto simili agli dèi e agli eroi dell'antica Grecia, che diverranno ornamento frequente di un gran numero di stampe e libri illustrati sui paesi nuovi.

⁸ C. Colombo a L. de Santangel e G. Sanchez (15 febbraio – 4 marzo 1493), in R. Romeo, *Le scoperte americane nella coscienza italiana del Cinquecento*, cit., p. 14.

⁹ G. da Verrazzano, *Relazione da Dieppe*, in R. Romeo, *Le scoperte americane nella coscienza italiana del Cinquecento*, cit., p. 19.

2. La nuova età dell'oro

Nelle *Decades* di Pietro Martire d'Anghiera, che sarebbero diventate presto la fonte principale di quasi tutte le narrazioni e le riflessioni sul Nuovo Mondo, le Indie hanno già subito la loro sottile trasformazione. Ecco un popolo i cui abitanti «senza il mortifero denaro, viventi nell'età dell'oro, senza leggi, senza giudici calunniosi, senza libri, sono contenti dello stato di natura, per nulla solleciti del futuro»¹⁰. Il *De Orbe Novo Decades* è la prima storia della scoperta e della conquista dell'America redatta quasi contemporaneamente allo svolgersi dei fatti. Come è stato notato¹¹, l'opera di Pietro Martire si distingue dal nutrito corpus della cronachistica delle Indie per almeno tre motivi: la sua derivazione colta (il testo è in latino), la mancata esperienza diretta dell'autore rispetto agli avvenimenti narrati e il lungo arco di tempo in cui fu scritta. Partendo da quest'ultimo punto, nei trent'anni che separano i primi libri dall'ultima decade¹², la visione del mondo americano subisce dei mutamenti che rivelano una serie di speranze poi negate dai fatti: l'America, da proiezione del passato mitico della cultura europea, diventa lo specchio dei vizi della società contemporanea.

¹⁰ P.M. d'Anghiera, *De Orbe Novo, I decade*, a cura di T. Celotti, Edizioni Alpes, Milano 1930, p. 120.

¹¹ Cfr. B. Giacometti, *Il De Orbe Novo, un umanista di fronte al Nuovo Mondo*, in P.M. d'Anghiera, *De Orbe Novo, V decade: la conquista del Messico 1520-1523*, Lubrina Editore, Bergamo 1991, p. 181.

¹² L'autore le cominciò nel 1493 e le concluse nel 1522; la prima edizione completa di tutte le *Decades* fu pubblicata postuma nel 1530.

Di fronte all'indigeno, l'Anghiera si comporta in modo contrastante. Quando nella prima decade descrive gli indigeni di Española, egli nobilita le immagini idealizzate già delineate da Colombo: in quella terra gli uomini sono felici perché «vivono nudi, senza pesi e misure e soprattutto senza denaro in una vera età dell'oro, senza giudici calunniosi e senza libri, soddisfatti con i beni della natura e privi di preoccupazioni per l'avvenire»¹³. I riferimenti all'età dell'oro appaiono più volte nel corso del testo, ma assumono anche tratti, quali la presenza tra quelle stesse popolazioni di guerra, idolatria e ambizioni, che contrastano con le fonti classiche del mito. In altri casi, invece, gli indigeni sono connotati negativamente e appaiono come selvaggi crudeli ben lontani dalla civiltà dei loro conquistatori, dal momento che, ad esempio, sono cannibali:

Molti si chiederanno, e a ragione, che cosa facciano con le membra e le altre carni delle vittime e dei nemici sacrificati. Ebbene la cosa è orrenda e nauseabonda: infatti, come i Giudei al tempo della Legge Antica mangiavano gli agnelli dopo il sacrificio, così fanno costoro con la carne delle loro vittime umane, delle quali disprezzano solo mani, piedi e viscere¹⁴.

Perciò nella quinta decade da un lato vediamo i messicani sacrificare orribilmente i loro schiavi, dall'altro possiamo leggere i giudizi entusiastici sulle loro istituzioni e opere, simili a quelle della Roma imperiale. Le questioni pratiche, ideologiche e religiose nate dall'incontro del mondo europeo con l'«altro»

¹³ P.M. d'Anghiera, *De Orbe Novo, V decade*, cit., p. 186.

¹⁴ Ivi, p. 82.

rimangono subordinate a questa visione prettamente culturale del Nuovo Mondo. Tuttavia, la quinta decade è famosa soprattutto per due motivi: il racconto della conquista del Messico e l'elogio dell'impresa di Hernán Cortés, che ebbe il merito non solo di soggiogare il potente Montezuma, ma anche di liberare i messicani dall'idolatria per portarli verso la vera religione:

Ma tra tanti orrori, ecco un avvenimento degno di giubilo, ché Cortés ordinò di abbattere tutte le statue della sala, e di gettarle giù dalla scalinata del tempio [...]. Questa azione scosse profondamente Montezuma e i nobili presenti nella sala. Cortés allora: “Che cosa c'è di più scellerato, di più assurdo di quel che voi fate? Credete veramente che siano Dèi queste statue plasmate dai vostri sudditi? [...] Colui che ha creato il cielo e la terra, Lui e solo Lui si deve adorare, poiché da Lui procede tutto il bene mentre i vostri sacrifici risultano orrendi ai suoi occhi”. Il discorso di Cortés fu tradotto dagli interpreti¹⁵.

Forse eccessiva, ma comprensibile, l'esaltazione della corona spagnola, dal momento che era stata la Spagna e non l'Italia a dare lustro e ricchezze all'umanista di Arona. In ogni caso la sua opera fu molto apprezzata (tant'è che nel 1520 l'Anghiera fu nominato storiografo ufficiale di corte e qualche tempo dopo ebbe addirittura l'alto ufficio di consigliere del Consiglio delle Indie) nonché largamente utilizzata dagli storici, a cominciare da Gonzalo de Oviedo, il cui *Sumario*, ovvero *De la natural historia de las Indias*, edito a Toledo nel 1526, è scritto sulla falsariga delle *Decades*.

¹⁵ Ivi, p. 85.

3. *La ricezione delle fonti spagnole in Italia*

Terminata qualche decennio dopo Colombo la fase di attiva partecipazione dei viaggiatori alle navigazioni di scoperta, in Italia la raccolta di informazioni sui paesi del Nuovo Mondo aveva subito dopo il 1520 un certo declino, rimanendo affidata principalmente alle lettere di francescani e domenicani recatisi a evangelizzare le nuove terre, o alle notizie che dalla Spagna o dal Portogallo spedivano mercanti e rappresentanti di Stati italiani. Assai rare erano state fino alla metà del secolo anche le traduzioni di opere straniere, come per esempio quella della seconda relazione di Cortés, apparsa nel 1524 in traduzione latina e italiana, o quella del *Sumario* di Oviedo, tradotto in italiano nel 1534. Dopo il 1550 è invece proprio quest'ultimo tipo di fonti ad assumere una decisa prevalenza: tagliata ormai fuori dall'opera di esplorazione e di conquista, l'Italia dipende sempre più dai paesi direttamente impegnati nell'impresa, ovvero Spagna e Portogallo.

La cosiddetta storiografia spagnola di conquista sarà conosciuta dal pubblico italiano grazie all'opera di Giambattista Ramusio, che nella sua celebre raccolta *Delle navigationi et viaggi* inserì le relazioni di Cortés, Oviedo, Agostino de Cravaliz (traduttore di López de Gómara e di Cieza de León) e Alfonso Ulloa che, stabilitosi a Venezia, tradusse in italiano gli scritti di Fernando Colombo e di Augustín de Zárate oltre che dei portoghesi Fernão Lopes de Castanheda e João de Barros. Fin dai primi anni della conquista spagnola si prospettò un atteggiamento di completo rifiuto delle popolazioni americane, che andava di pari passo con l'impegno dei *conquistadores* a vincere ogni resistenza indigena. Occorreva quindi una rappresentazione

dell'indigeno che ne mettesse fortemente in rilievo la degenerazione dei costumi e la peccaminosità, in modo da presentarne la schiavitù come necessario strumento di punizione. Ed ecco che autori come Guicciardini cominciarono a guardare alle nuove terre con altri occhi: quelle popolazioni sono in fin dei conti «infelicissime perché, non avendo gli uomini né certa religione, né notizia di lettere, non perizia di artifici, non armi, non arte di guerra, non scienza, non esperienza alcuna delle cose, sono quasi non altrimenti che animali mansueti, facilissima preda di chiunque gli assalta»¹⁶. Il realistico pessimismo politico comincia a prendere il sopravvento sulle idilliche finzioni degli umanisti.

A proposito di quest'ultimo punto, non va dimenticato che accanto alla corrente dell'età dell'oro ve n'è un'altra che rimase del tutto estranea a ogni atteggiamento di simpatia verso i selvaggi, e nella quale più direttamente si può percepire il sentimento di superiorità e di forza dell'europeo di fronte a popolazioni tanto più deboli e arretrate. Fra i suoi primi esponenti ritroviamo Michele da Cuneo, membro della seconda spedizione di Colombo, che ben rappresenta il tipico *conquistador* pronto a dare l'assalto alle ricchezze del nuovo continente, con il suo disprezzo per i selvaggi, considerati bestie da sfruttare ai fini del guadagno: «Li dicti Camballi [cannibali] et Indiani preter il dicto idolo non adorano cosa alcuna, né al dicto idolo fanno alcuno sacrificio, né sanno che sia Dio né diavolo; vivono come proprie bestie; quando hanno fame mangiano; da fratelli e sorelle in fora tutti li altri sono comuni»;

¹⁶ F. Guicciardini, *Storia d'Italia*, a cura di S. Seidel Menchi, Einaudi, Torino 1971, lib. VI, cap. 9, p. 570.

inoltre «sono forte sodomiti, non sapendo, come io credo, se fanno male o bene»¹⁷.

Analoghe reazioni è possibile constatare presso altri, come Marco Dandolo, che dei selvaggi si sbrigano definendoli «belluas» e «come le bestie», elencando anche a carico dei popoli inciviliti del Messico la serie dei loro mostruosi peccati: «Non credeno in Dio ma sono idolatri [...], la più parte loro sono sodomiti; sacrificano ogni di homeni e ragaci, mangiano carne humana [...]»¹⁸. Puntuale il risvolto, a cominciare dalla nudità, non più come segno di innocenza ma espressione di bestialità che li rende antropofagi.

4. *Botero e il ricorso alla “forza honesta”*

Sembra possibile, a questo punto, distinguere tre nitide direzioni interpretative degli indiani d'America: l'una, dell'età dell'oro, più strettamente saldata alla rinascita umanistica; la seconda, di una sorta di paradiso terrestre, con accenti spiccatamente cristiani; una terza che, in sostanza, appoggia e giustifica la conquista e punta sull'inferiorità razziale o, come nel caso degli Incas e degli Aztechi, sull'empietà e atrocità dei culti, sui sacrifici e così via. Più vicina a quest'ultima corrente di pensiero è l'opera di Giovanni Botero, ex-gesuita nonché fervente militante della Controriforma. Le sue

¹⁷ M. da Cuneo, *Lettera da Savona*, 15-28 ottobre 1495, cit. in R. Romeo, *Le scoperte americane nella coscienza italiana del Cinquecento*, cit., p. 28.

¹⁸ D. Lupi da Siviglia, *Lettera dalle Indie*, 20 aprile 1522, cit. in R. Romeo, *Le scoperte americane nella coscienza italiana del Cinquecento*, cit., p. 29.

Relazioni Universali (1591), composte con l'obiettivo di mostrare ed esaltare lo stato del cattolicesimo nel mondo sul finire del Cinquecento, sono strettamente legate al compiacimento di vedere ampliato il regno della vera fede: non è un caso, pertanto, che la fonte principale di Botero siano i primi due libri della *Historia natural y moral de las Indias* del gesuita José de Acosta, ma non mancano i richiami a Oviedo, López de Gómara e Cieza de León. La Parte Quarta delle *Relazioni* è interamente dedicata allo stato della religione nel Nuovo Mondo¹⁹. Terminata il 15 settembre 1595, ha il suo intento chiarito nella dedica al governatore Velasco:

Tra l'opere fatte nel Mondo Nuovo, la più degna di lode, e di commendatione si è stata la riduzione di quei popoli allo stendardo della Croce, e al grembo della Chiesa Christiana [...]. Or avendo io altrove tratto dello scuoprimento e della conquista di quelli immensi paesi, vengo in quest'ultima Parte di miei viaggi e fatiche, à dar parte dello stato, nel quale vi si trova la Religione²⁰.

¹⁹ Per le divisioni dei libri e per tutte le successive citazioni, salvo ove diversamente indicato, l'edizione di riferimento è G. Botero, *Le relazioni universali*, a cura di B.A. Raviola, 2 voll., Aragno, Torino 2015, facsimile dell'edizione veneziana de' Vecchi del 1618, ovvero la prima postuma e comprensiva di tutte le revisioni e integrazioni predisposte dallo stesso Botero dopo le inserzioni delle Relazioni di Spagna e di Piemonte del 1607.

²⁰ A. Albonico, *Il mondo americano di Giovanni Botero. Con una selezione dalle Epistolae e dalle Relazioni Universali*, Bulzoni Editore, Roma 1990, p. 165. La dedica a Velasco, datata 20 maggio 1596, non è presente nell'edizione di Venezia del 1618 ma in quella di Bergamo del 1596.

In generale, per giudicare delle prospettive di salvezza dei popoli nuovamente scoperti, era essenziale sapere se costoro credessero in un solo Dio oppure se fossero idolatri o senza religione. Era questo un problema più arduo di quello riguardante gli antichi pagani: perché, se per quest'ultimi la maggioranza dei teologi cattolici era disposta ad ammettere che coi loro lumi naturali avessero reso gloria a Dio, e che perciò ad essi non fosse stata rifiutata la grazia²¹, per l'epoca successiva alla predicazione del Vangelo, la dottrina scolastica riteneva invece indispensabile una conoscenza esplicita dei misteri divini. Da Crisostomo a Gerolamo a Tommaso d'Aquino, infatti, il versetto del *Salmo* di Davide ripreso da Paolo nell'*Epistola ai Romani* («in omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terrae verba eorum»²²) era stato inteso come un'affermazione della predicazione universale del Vangelo fin dai tempi degli Apostoli; convinzione unanime che le scoperte avevano cominciato a mettere in discussione²³. In ambito italiano, ai primi del Cinquecento il teologo Isidoro Isolani aveva sostenuto la

²¹ Cfr. L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles : essai historique*, Beauchesne, Paris 1912, cap. IV.

²² *Salmi* XIX, 5; cfr. *Epistola ai Romani*, X, 18.

²³ Si pensi a quanto afferma Guicciardini in Id., *Storia d'Italia*, lib. VI, cap. 9, cit. p. 572: «Né solo ha questa navigazione confuso molte cose affermate dagli scrittori delle cose terrene, ma dato, oltre a ciò, qualche ansietà agli interpreti della scrittura sacra, soliti a interpretare che quel versicolo del salmo che contiene che in tutta la terrà uscì il suono loro e ne' confini del mondo le parole loro, significasse che la fede di Cristo fusse, per la bocca degli apostoli, penetrata per tutto il mondo: interpretazione aliena dalla verità, perché non apparendo notizia alcuna di queste terre, né trovandosi segno o reliquia alcuna della nostra fede, è indegno di essere creduto o che la fede di Cristo vi sia stata innanzi a questi

tesi dell'iniziale predicazione degli Apostoli fin nelle isole dell'Oceano²⁴, dove in seguito però se n'era perduta memoria; che è in fondo la posizione alla quale resteranno fedeli successivamente anche i teologi della Controriforma, come Bozio e Bellarmino. Non mancava una tradizione esegetica che autorizzava a interpretare il passo paolino non come la registrazione di un fatto compiuto ma come l'annuncio di una conquista futura²⁵; in questa prospettiva quasi profetica erano stati visti anche i viaggi di scoperta nel Nuovo Mondo.

In ambito spagnolo c'era invece chi, come Gonzalo de Oviedo, aveva sostenuto che gli indiani avessero avuto notizia del Vangelo sin dai tempi degli apostoli, per poi giungere a tale conclusione: un'interpretazione letterale del *Salmo* di Davide era sufficiente per poter affermare che l'idolatria e il culto di Satana presenti nel Nuovo Mondo erano indice di un'ignoranza «colpevole», perché derivante da un rifiuto volontario del messaggio evangelico²⁶. Gli indiani potevano dunque essere assimilati agli infedeli, tradizionali nemici di Cristo e della Spagna, e la conquista poteva presentarsi come ultimo atto della *reconquista*. I miti della predi-

tempi o che questa parte sì vasta del mondo sia mai più stata scoperta o trovata da uomini del nostro emisferio».

²⁴ I. Isolani, *De imperio militantis Ecclesiae*, Milano 1516, lib. I, in R. Romeo, *Le scoperte americane nella coscienza italiana del Cinquecento*, cit., p. 42: «Sicut post Apostolos multae nationes ad Fidem catholicam venerunt ita fiet in novissimis diebus de his qui habitant insulas remotissimas magni maris Oceani».

²⁵ Il riferimento è a Sant'Agostino, cfr. G. Gliozzi, *La scoperta dei selvaggi. Antropologia e colonialismo da Colombo a Diderot*, Principato Editore, Milano 1971, p. 228.

²⁶ G. de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias*, vol. I., in G. Gliozzi, *La scoperta dei selvaggi*, cit., p. 229.

cazione nel Nuovo Mondo ebbero ancora più risonanza con i ritrovamenti di croci da parte di Cortés.

Chi va controcorrente è il gesuita Acosta, convinto che per primi gli spagnoli, per volere della provvidenza, avessero portato il Vangelo nel Nuovo Mondo. Riconducendo all'idolatria anche le credenze e le pratiche di culto più simili al cristianesimo, Acosta sostiene che per volontà di Dio la confessione, la comunione, la trinità presenti nel culto diabolico degli indiani avevano avuto la funzione di prepararli alla ricezione del Vangelo, e che le profezie locali, per quanto ispirate da Satana, avevano comunque dovuto preannunciare il trionfo di Cristo e della sua croce. Tuttavia, anche un seguace di Acosta come Giovanni Botero, disposto ad attribuire grande importanza all'imitazione diabolica, riconduceva alle figure misteriose dei profeti presenti nel territorio americano l'origine di alcune delle analogie col cristianesimo.

Tornando alle *Relazioni*, nel terzo libro della *Parte Quarta* Botero riflette sulla relativa facilità della conversione degli indiani:

Non fu mai paese ove l'Evangelio facesse progresso maggiore che nel Nuovo Mondo conciosiacosa che si convertivano le città e i popoli intieri e un padre solo di San Francesco ne battezzò in più anni intorno ai quattrocentomila nella Nuova Spagna et in cinque o sei anni il numero de' battezzati montò chi dice a otto chi a dieci milioni²⁷.

²⁷ G. Botero, *Relazioni Universali, Parte Quarta*, Libro III, cit., p. 1162.

È inoltre oscillante il modo in cui Botero inquadra i soldati: se in precedenza ha negato che non si possa essere buon soldato e buon cristiano, qui esalta come benefica per la fede e la civiltà l'opera di distruzione di idoli e templi effettuata dai *conquistadores*; poche pagine più avanti bolla invece «la licenza e l'insolenza de' soldati», tanto che «non è fiera al mondo più indomita e più crudele che il sodato»²⁸. Botero, in accordo con l'esperienza storica, sostiene l'opportunità di usare la spada per favorire le conversioni, perché, privati dei loro templi e idoli, «gli indiani andarono facilmente alle Chiese»²⁹.

Asimmetrico è il rilievo dato alle nefandezze compiute dai conquistatori e a quelle compiute dagli indi. Le prime, già giustificate perché provvidenziali, sono narrate in modo generico, quando le fonti a disposizione potevano fornire un'ampia scelta; alcune malefatte dei nativi contro i nuovi venuti e la nuova religione vengono invece illustrate nei dettagli. Non manca l'episodio dello sfortunato, ma anche mal organizzato, esperimento di Bartolomé de Las Casas di tentare una colonizzazione semipacifica attraverso l'invio di trecento contadini dalla Castiglia³⁰.

²⁸ Ivi, p. 1166.

²⁹ Ivi, p. 1163.

³⁰ Sul contributo di Las Casas alla lotta per la «giustizia» nelle Indie non vi è altro in Botero. Sicuramente al benese rimase sconosciuta la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, edita nel 1552 a Siviglia: tuttavia anche se l'avesse conosciuta, come sostiene Albonico (*Il mondo americano di Giovanni Botero*, cit., p. 177), «è ipotizzabile che non l'avrebbe davvero utilizzata, ché l'oblato seleziona con molta prudenza gli spunti simili esistenti in López de Gómara, ed evita del tutto di raccogliere le pesanti

Dato che non tutti i popoli sono uguali, il benese ritiene giusto procedere con i cannibali «come contra nemici del genere humano, o come contra matti furiosi»³¹; con gli indi meno feroci ma privi ancora di elementi di ragione naturale, come il senso del pudore, conviene invece usare non «la violenza, e 'l ferro, ma ben la verga e 'l freno»³². A entrambe le due categorie di barbari in ogni caso occorre prima dar rudimenti di vita civile, e soltanto dopo ammaestrarli nella dottrina cristiana.

C'è quindi una terza categoria: coloro che non hanno bisogno di violenza per essere tratti fuori dalla barbarie, ma «di governo e di indirizzo, perché sono sciocchi e stupidi come pecore e somari»³³. Per i popoli delle Americhe più evoluti occorre poi che la religione sia sempre difesa con la minaccia di sanzioni, perché si sa che altrimenti gli indi tornerebbero facilmente alle idolatrie. Forse prima della conquista poteva discutersi se fosse lecito imporre nel Nuovo Mondo l'autorità delle corone spagnole, ma ormai s'impone una situazione di necessità: spagnoli e portoghesi non possono ritirarsi, perché i musulmani altrimenti si impadronirebbero delle Filippine e gli eretici delle Americhe. Ancora, per giustificare l'evangelizzazione attraverso la «forza honesta»³⁴, Botero spiega che gli apostoli in

accuse presenti nella *Historia del Mondo Nuovo* di Gerolamo Benzoni».

³¹ G. Botero, *Relazioni Universali, Parte Quarta*, Libro III, cit., p. 1178.

³² Ivi, p. 1179.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Cfr. C. Forti, *La "guerra giusta" nel Nuovo Mondo: ricezione italiana del dibattito spagnolo*, in A. Prosperi, W. Reinhard (a cura di), *Il Nuovo Mondo nella coscienza italiana e tedesca del*

parte avevano gli strumenti per competere sia con i Giudei che con i Greci e soprattutto potevano ricorrere ai miracoli per confondere l'arroganza dei primi e l'alterigia dei secondi; del tutto diverso risultava il quadro del Nuovo Mondo, «abitato da genti o bestiali per fierezza o stupide per bassezza d'ingegno»: là

non vi era bisogno di miracoli ma d'aiuto umano, col quale quei popoli si conducevano a uso di ragione et a gusto d'umanità, perché, giunti a quel segno, abbracciano prontamente la verità proposta loro semplicemente da' predicatori o da' mastri della dottrina cristiana³⁵.

5. Una voce fuori dal coro: l'Historia di Benzoni

La prevalenza di opere filo-spagnole come le *Relazioni Universali*, con le connesse tendenze apologetiche della conquista, non si spiega solo con ragioni obiettive, ma anche con il predominio spagnolo sull'Italia del

Cinquecento, il Mulino, Bologna 1992, p. 278: «I popoli "altri" sono sempre per Acosta oggetto di decisione; e chi decide è la Chiesa. Succede così che il termine "guerra" viene abbandonato. Non c'è *bellum* contro quelli che non vengono riconosciuti come controparte, come soggetti di diritto: piuttosto essi "per potentiam et honestam vim quamdam ne Evangelium impediunt coercendi sunt". Botero segue Acosta anche in questo: non parla di "guerra"; al termine "guerra" subentra l'espressione "onesta forza". La guerra si distingue in "giusta" o "ingiusta"; e per pesanti che siano le conseguenze della sconfitta per il vinto in guerra giusta si possono sempre sollevare dei *dubia* sia sulla giustizia della guerra, sia su fin dove ci si possa spingere in una guerra giusta. La "onesta forza" invece è solo "spediente", come dice Botero».

³⁵ Ivi, p. 1181.

tempo. Tanto più notevole in tale contesto il significato dell'*Historia* di Gerolamo Benzoni³⁶, ultimo scritto di rilievo nella letteratura del secolo XVI dedicata all'America che derivasse da una diretta esperienza di viaggio e di gran lunga il più favorevole ai nativi nella letteratura italiana di questo periodo, nonostante quest'ultimi sembrano oggetto di una sdegnosa pietà piuttosto che di ammirazione.

La *Historia* è in tre libri; in ognuno di essi si associano alle vicende personali dell'autore vasti *excursus*. Nel primo, che tratta della scoperta dell'America, il Benzoni difende l'italianità di Cristoforo Colombo contro le «inventioni» di quegli storici spagnoli che sono incapaci di sopportare «che un italiano abbia conquistato tanto honore e tanta gloria non solamente fra la natione spagnola, ma infra tutte quelle del mondo»³⁷. Il secondo libro è incentrato sulla tratta degli schiavi dall'Africa all'America; il terzo sulla conquista del Perù ad opera di Francisco Pizarro. I tre *excursus* offrono a Benzoni la possibilità di dar maggior sfogo ai sentimenti di irriducibile avversione contro gli spagnoli, di cui è permeata tutta l'opera³⁸. Fin dalle prime pagine viene messo in chiaro che

³⁶ G. Benzoni, *La historia del Mondo Nuovo*, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz 1962, facsimile ed. Venezia, 1572.

³⁷ Ivi, p. 24.

³⁸ André Thevet, cosmografo alla corte del re di Francia nel XVII secolo e rappresentante del partito filocattolico all'epoca delle guerre di religione, prospettò l'ipotesi che Benzoni non avesse mai fatto viaggi in America, che anzi non fosse mai esistito, ma che la *Historia* sia una semplice finzione di detrattori dell'opera degli spagnoli in America. Ipotesi da scartare, dal momento che difficilmente si spiegherebbe la dedica a un pontefice nella prima edizione e a un senatore milanese nella seconda.

Già gli Spagnuoli havevano quasi distrutti questi paesi, e di tanta moltitudine d'Indiani, come v'erano prima, non si trovavano, salvo che alcuni pochi, e poveri signorotti, i quali gli Spagnuoli havevano mantenuti per i lor bisogni. Altri s'erano ritirati in alcuni luoghi, senza habitatione, solo per fuggire l'Imperio de' Cristiani³⁹.

Benzoni attaccava i metodi adottati dal governo spagnolo per i quali gli indiani che si fossero opposti alla conversione dovevano essere «presi et fatti schiavi, abbruciati et ammazzati, facendo ogni stratio delle lor carni e della vita»⁴⁰. Da questi sistemi erano derivate crudeltà ed errori senza numero, che avevano condotto allo sterminio di intere popolazioni, e lasciato un odio inestinguibile tra le vittime. E tutto ciò aveva gravemente compromesso le sorti della religione cristiana nel Nuovo Mondo; per dimostrarlo Benzoni ricorreva all'ormai noto espediente di attribuire agli indiani «detti et sentenze degne di grandissima ammirazione», in cui veniva aspramente criticato il contrasto tra la dottrina del cristianesimo e l'agire dei sedicenti cristiani, bestemmiatori, falsi testimoni:

Veduto poi gli Indiani, che partiti questi, de gli altri ne venivano, e che di già davano principio a farvi case, e fermarsi ne' lor paesi, e maltrattarli, non satandosi mai di chieder oro e dimandar perle e pietre preziose; oltre a' tormenti che ricevevano, cominciavano a dire che questi fatti non rispondevano alle parole, che dicevano d'esser figlioli di Dio; ma altro

³⁹ G. Benzoni, *La historia del Mondo Nuovo*, cit., p. 3.

⁴⁰ Ivi, p. 36.

Signore dovevano avere cattivo, poi che comportava che gli privassero di libertà, gli soggiogassero con servitù e ammazzassero; che queste non erano opere dal Ciel discese, e finalmente, che non erano buoni figlioli di Dio coloro che ricevendo bene, facevano male, che buone parole usavano e facevano cattivi fatti⁴¹.

Va tuttavia rilevato che in Benzoni la condanna dei costumi europei non risulta dal confronto con le virtù e il modo di vita dei selvaggi, ma è piuttosto una conseguenza della difformità di quei costumi dalla stessa morale vigente in Europa, difformità che i selvaggi constatano come testimoni e vittime, non come portatori di un proprio patrimonio morale. Benzoni si mostra anzi alquanto scettico di fronte alle presunte virtù dei selvaggi, ma non per questo giustifica le atrocità compiute dagli spagnoli. Il suo libro godette di molta diffusione, come attestano le trentadue edizioni fuori dall'Italia dal secolo XVI al XVIII: una fortuna che si spiega soprattutto con il vasto interesse dei paesi protestanti per le opere che denunciavano l'inumanità della colonizzazione cattolica. Scriveva Benzoni: «E se queste cose che ho dette, e altre infinite che si potrebbero dire, sono di huomini che combattono per la fede, ogn'huomo lo può facilmente giudicare»⁴².

⁴¹ Ivi, pp. 27-28.

⁴² Ivi, p. 96.

UN MAL MUY ANTIGUO. L'ASSOCIAZIONE
TRA SIFILIDE E NUOVO MONDO NELLA
LETTERATURA DI VIAGGIO
E NELLA TRATTATISTICA MEDICA ITALIANA
DEL CINQUECENTO

Gianluca Falcucci

*1. Un nuovo ospite all'alba della civiltà moderna:
la sifilide*

L'interesse che la sifilide suscitò nella letteratura di viaggio e nella trattatistica medica di prima età moderna fu dovuto, in parte, all'alone misterioso che avvolse la sua comparsa e repentina diffusione a partire dall'ultimo decennio del Quattrocento¹. Tra le numerose e spesso bizzarre teorie eziologiche avanzate dai dotti del tempo,

¹ Nel momento in cui il presente articolo è prossimo alla pubblicazione, il mondo è alle prese con una pandemia globale di Covid-19 (Coronavirus disease 2019), una malattia infettiva causata dal nuovo virus SARS-CoV-2 (Severe Acute Respiratory Syndrome Coronavirus 2), il cui primo focolaio è stato osservato in Cina. Le scarse conoscenze sulla sua origine e patogenicità, al pari del timore generalizzato scaturito, non possono non evidenziare come, nonostante i progressi scientifico-culturali, l'insorgenza di una malattia sconosciuta abbia sempre, oggi come ieri, un effetto destabilizzante sulla società, influenzandone l'immaginario e condizionandone le abitudini collettive.

oltre alle consuete e inadeguate interpretazioni di natura umorale, astrologica o religiosa, si assisté all'individuazione di opportuni capri espiatori, volti a esorcizzare una malattia all'apparenza sconosciuta che, complice anche l'iniziale aggressività, diede libero sfogo a dispute erudite in merito alla sua origine². Furono tre le principali attribuzioni di colpa relative a specifiche categorie sociali: da un lato gli ebrei e le prostitute, con queste ultime immediatamente associate alla «universale e mostruosa infirmità» per via della sua natura venerea³; dall'altra l'ignoto per eccellenza, cioè l'Indio, appartenente a un mondo selvaggio e sconosciuto.

L'attuazione di specifici «meccanismi di proiezione sull'altro»⁴, così come li ha definiti la storica Anna Foa, vide nelle popolazioni amerinde il simbolo per eccellenza del disordine e della selvaticità, in perfetta sintonia con quell'atteggiamento di completo rifiuto e misconoscimento dell'umanità americana, che assunse forme tanto più nette quanto più deciso fu l'impegno dei *conquistadores* a vincere le resistenze indigene, conducendo guerre di annientamento e di rapina⁵.

² Per una rassegna delle maggiori teorie quattro-cinquecentesche sull'origine della sifilide si rimanda a G. Cosmacini, *Le spade di Damocle. Paure e malattie nella storia*, Laterza, Roma-Bari 2006, pp. 52-71.

³ E. Caprioli, *Delle historie bresciane* (1505), trad. volgare E. Spini, Appresso Pietro Maria Marchetti, Brescia 1585, pp. 241-242. Con le seguenti parole il cronista Elia Caprioli si riferì alla malattia apparsa a Brescia «per lo spesso passaggio qua, et là de soldati [di Carlo VIII, n. d. a.]».

⁴ A. Foa, *Il nuovo e il vecchio: l'insorgere della sifilide (1494-1530)*, «Quaderni storici», LV (1984), pp. 11-34.

⁵ G. Gliozzi, *Differenze e uguaglianza nella cultura europea moderna*, Vivarium, Napoli 1993, p. 85.

In realtà, la cosiddetta “teoria americana”, tutt’oggi al centro dei dibattiti nella comunità scientifica internazionale, divenne dominante a partire dagli anni Venti del Cinquecento, molto tempo dopo i primi viaggi esplorativi⁶. Eppure, gli elementi ai quali attingerà sono già identificabili nella embrionale letteratura di viaggio sul Nuovo Mondo, nella quale assunse progressivamente spessore lo stereotipo dell’Indio lussurioso.

2. «Piglia quante donne ne vuole»: nascita e consolidamento del topos dell’Indio lussurioso

Tra i primi testimoni a descrivere i costumi sessuali dei nativi vi fu Michele da Cuneo, che prese parte al secondo viaggio di Cristoforo Colombo tra l’autunno del 1493 e la primavera del 1496. Nella sua lettera indirizzata a Girolamo Annari, l’esploratore narrò come «li Camballi e Indiani» ricorressero al «coito palesemente quando li ne vene voglia e, da fratelli e sorelle in fora, tuti li altri sono comuni», essendo anche «forte sodomiti» nonostante una libidine all’apparenza moderata⁷. Del resto, era stato lo stesso Colombo, nella lettera ai reali di Spagna dove annunciava le sue scoperte, ad attestare, nelle vesti di «collezionista di

⁶ Per un resoconto dei recenti dibattiti scientifici sulla teoria americana cfr. K.N. Harper *et al.* (eds), *The Origin and Antiquity of Syphilis Revisited: An Appraisal of Old World Pre-Columbian Evidence for Treponemal Infection*, «Yearbook of Physical Anthropology», LIV (2011), pp. 99-133.

⁷ Lettera di Michele da Cuneo a Girolamo Annari, Savona, 15 ottobre 1495, in P. Collo, P.L. Crovetto (a cura di), *Nuovo Mondo. Gli Italiani (1492-1565)*, Einaudi, Torino 1991, p. 112.

curiosità»⁸, come gli uomini comuni andassero nudi e si accontentassero di una sola donna, mentre «al loro capo o re ne concedono fino a venti»⁹. Un dato sovradimensionato, qualche decennio dopo, dal missionario Francesco Allé, secondo cui, nei primi tempi della conquista, i signori locali potevano arrivare a possedere ottocento concubine¹⁰.

Pochi anni dopo Colombo, toccò ad Amerigo Vespucci delineare, attraverso il ricorso a un *topos* oramai codificato e rispondente a una rigorosa etica cristiana, la natura promiscua dei selvaggi «fuori di misura lussuriosi», a tal punto che «non usano infra loro matrimonii», dato che «ciasciuno piglia quante donne n'è vuole», con queste ultime voraci e pronte a tutto per «contentar lor disordinata lussuria»¹¹.

Prescindendo dalla eterogeneità che spesso caratterizza le descrizioni, in parte dovuta all'ampia differenziazione etnico-continentale e in taluni casi associata al

⁸ T. Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell'altro* (1982), Einaudi, Torino 2018, p. 43.

⁹ L. Firpo, *Prime relazioni di navigatori italiani sulla scoperta dell'America. Colombo-Vespucci-Verrazzano*, UTET, Torino 1966, p. 40.

¹⁰ *Lettera di Francesco Allé a Clemente da Moneglia*, in P. Collo, P.L. Crovetto (a cura di), *Nuovo Mondo. Gli Italiani (1492-1565)*, cit., p. 435.

¹¹ *Lettera di Amerigo Vespucci delle isole nuovamente trovate in quattro suoi viaggi*, ivi, p. 240. Nel *Mundus Novus*, Vespucci aveva narrato come «i mariti [...] tante moglie menano quante vogliono; et el figlio se misi da cum la madre, et el fratello cum la sorella, et el primo cum la prima, et lo scontrato cum quello che se scontra» (A. Vespucci, *Mundus Novus*, trad. volgare F. di Montalboddo, in I. Luzzana Caraci (a cura di), *Nuova Raccolta Colombiana*, vol. XXI, tomo I, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 1996, p. 310).

profondo sconcerto causato dall'antropofagia di alcune tribù, bisogna sottolineare come in nessuna di queste testimonianze sia riscontrabile un'esplicita associazione tra Indios e sifilide¹². Una tale evidenza è avvalorata dall'assenza di riferimenti a una sua possibile origine americana sia nella cronachistica europea coeva che nella trattatistica medica a ridosso tra i due secoli¹³.

3. La "teoria americana" nella letteratura di viaggio del Cinquecento

L'idea di associare agli Indios la diffusione della sifilide tra gli Europei iniziò ad affermarsi a partire dalla testimonianza di Gonzalo Fernández de Oviedo

¹² Risulta interessante un passo del diario del secondo viaggio di Colombo, dove è riportato il racconto di un emissario del cacicco Guacanagarì, che narra della distruzione di *La Navidad* e del decesso di tre superstiti, «causa il giacersi con donne» (*Diario del secondo viaggio*, in P. Collo, P.L. Crovetto, *Nuovo Mondo. Gli Italiani (1492-1565)*, cit., p. 39). Per una disamina delle malattie apparse in America nel periodo della conquista vd. N.D. Cook, W.G. Lovell, *Secret Judgments of God: Old World Disease in Colonial Spanish America*, University of Oklahoma Press, Norma 1992.

¹³ Un'allusione alle terre d'oltreoceano potrebbe risiedere nelle osservazioni di Alessandro Benedetti, medico di campo durante la battaglia di Fornovo e in occasione del successivo assedio di Novara del 1495, quando le truppe della Lega si opposero all'esercito del re di Francia Carlo VIII. Benedetti fu tra i primi a descrivere la malattia, che come i suoi contemporanei chiamò *morbus gallicus*, poiché interpretata come conseguenza della campagna militare francese. Il morbo, «novus vel saltem medicis ignotus prioribus», sarebbe giunto «ad nos ex occidente» (A. Benedictus, *Anatomica sive historia corporis humani*, Eucharius excudebat, Parisiis 1527, cap. XXI).

y Valdés, incaricato da Ferdinando il Cattolico di sovrintendere alle miniere d'oro americane. Dalla sua permanenza oltreoceano scaturì nel 1526 la pubblicazione del *Sumario de la natural y general historia de las Indias*, nel quale è descritto il «legno, over palo santo, che gl'Indiani chiamano guaiacan, e gl'Italiani legno da guarire mal francese». Un'infermità che sarebbe apparsa per la prima volta in Spagna «dappoi che don Cristoforo Colombo ebbe discoperte l'Indie e tornò a queste parti»¹⁴.

Oviedo ebbe modo di ritornare sull'argomento nella più ampia *Historia General y Natural de Las Indias*, edita tra il 1535 e il 1557, dove ricorda il secondo rientro in Spagna di Colombo nel giugno del 1496. Fu in quella circostanza che il *cronista de las Indias* interrogò i membri degli equipaggi, in particolare Pedro Margarite, il quale «andava così infermo, e si lamentava e doleva tanto» a causa di un nuovo «male orrendo e contagioso» proveniente da Hispaniola, «dove pochi cristiani sono da questo disgraziato male scampati, i quali si siano carnalmente giaciuti con le donne in-

¹⁴ F. Oviedo y Valdes, *Sommario della naturale e generale istoria dell'Indie occidentali*, in G.B. Ramusio, *Navigazioni e viaggi*, vol. V, Einaudi, Torino 1985, pp. 301-302. Per Oviedo la sifilide sarebbe giunta in Italia non a causa delle truppe di Carlo VIII, bensì attraverso l'esercito che i reali di Spagna inviarono, sotto il comando di Gonzalo Hernandez de Córdoba, al re di Napoli Ferdinando d'Aragona nella primavera del 1495. Per una rassegna delle fonti storiche e mediche sull'epidemia di sifilide a Napoli vd. G. Falcucci, *La sifilide a Napoli*, «Pan/demia. Osservatorio filosofico», progetto scientifico a cura dei ricercatori dell'ISPF-CNR, (http://www.ispf.cnr.it/system/files/pandemia/pdf/001_015_Falcucci.pdf).

diane di questi luoghi»¹⁵. Il morbo risultava, tuttavia, «molto ordinario agli indiani», che lo guarivano sia grazie al legno dell'albero di *guayacan*, le cui proprietà antilutetiche erano note in Europa dai primi del Cinquecento¹⁶, sia tramite il ricorso al “legno santo” reperibile sull'isola di San Juan¹⁷.

Dello stesso avviso di Oviedo fu il medico Rodrigo Diaz de Isla, autore del *Tractado contra el mal serpentino*, pubblicato a Siviglia nel 1539, ma la cui stesura risalirebbe al primo decennio del Cinquecento. Pur non

¹⁵ F. Oviedo y Valdes, *Della naturale e generale istoria dell'Indie à tempi nostri ritrovate*, in G.B. Ramusio, *Navigazioni e viaggi*, cit., pp. 418-419.

¹⁶ Il primo europeo a dedicare un'opera alle proprietà curative del guaiaco fu il tedesco Nicholas Poll, che annoverò tremila guarigioni nel proprio *Libellum de cura morbi gallici per lignum guaycanum*, pubblicato a Venezia nel 1535, ma completato nel 1517. Poll ammise di aver appreso la tecnica dagli spagnoli, che a loro volta l'avevano recepita dagli Indios. Al 1518 risalgono il pamphlet intitolato *Einbrevertrezept von ainem holtz genannt Guaicanum*, pubblicato anonimo dagli editori Wirsug e Grimm, e la *Lucubrationcula de morbo gallico, et cura ejus noviter reperia cum ligno Indico* di Leonard Schmaus, il quale si limitò ad attestare, tra le diverse teorie, quella di un'origine americana del morbo. Del 1519 è il trattatello *De guaiaci medicina et morbo gallico* dell'umanista tedesco Ulrich von Hutten, nel quale l'autore, affetto da sifilide, lodò le virtù del legno americano, dopo aver testato di persona i danni provocati dalle *curationes* mercuriali. Sull'invio di una commissione medica in Spagna finalizzata a raccogliere informazioni sul guaiaco per volontà dell'imperatore Massimiliano I e del cardinale Matthäus Lang vd. H. Kellenbenz, *Los Fugger en España y Portugal hasta 1560*, Junta de Castilla y León, Valladolid 2000, p. 504.

¹⁷ Il genere *Guaiacum* consiste in un albero appartenente alla famiglia delle *Zygophyllaceae*, originaria delle regioni tropicali americane (P.A. Gemignani, *La scoperta di Colombo e la medicina*, ECIG, Genova 1988, p. 74).

trattandosi di una cronaca di viaggio, la testimonianza merita attenzione non tanto per l'associazione della malattia con Hispaniola, dove sarebbe stata endemica da «tempi immemorabili» e fu trasmessa agli spagnoli a causa dei «numerosi rapporti e contatti con la popolazione dell'isola»¹⁸, quanto nel riferimento all'approdo della malattia a Barcellona in occasione del primo rientro di Colombo, nell'aprile del 1493, quando un considerevole numero di persone iniziò a essere contagiata dai marinai dell'ammiraglio. Alcuni di essi furono curati da Diaz in persona, che poté così avere conoscenza diretta del morbo nei suoi primi tempi di affermazione, quando in Castiglia iniziò ad essere chiamato *bubas*¹⁹. In chiusura del trattato, Diaz rivela come già nel lontano 1504 gli fosse stata consegnata la cura che gli Indios, da lui definiti incivili e ignoranti, opponevano alla sifilide. Essa

¹⁸ C. Quézel, *Il mal francese* (1986), trad. it. M. Longo, Il Saggiatore, Milano 1993, p. 45. A differenza di Oviedo, Diaz attribuisce la diffusione della sifilide alla campagna di Carlo VIII, il quale «radunò molti spagnoli malati di questa infezione, e ben presto l'armata cominciò a essere infettata da detta malattia» (ivi, p. 46). Del trattato esiste un manoscritto non datato, nel quale è rintracciabile un passo, omissso nell'edizione a stampa, dove Diaz riporta: «E luego fue visto em la propia armada em hun piloto de Palos que se llamava Pincon y en otros que el dicho mal fue prosiguiendo». Il riferimento è forse a Martín Alonso Pinzón, che partecipò con Colombo alla prima traversata e morì, forse di sifilide, poco dopo il suo rientro in Spagna. Per la copia digitalizzata del manoscritto, custodito presso la Biblioteca Nazionale di Spagna, vd. *Tractado llamado fruto de todos lo Santos contra el mal de la Isla Española*, ms. 4034, presso l'indirizzo <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?pid=d-3760242>, data di ultima consultazione 30-05-2019; per la tesi degli storici Emiliano Jos e Paolo Emilio Taviani su Pinzón prima vittima della sifilide vd. P.A. Gemignani, *La scoperta di Colombo e la medicina*, cit., p. 40.

¹⁹ Ivi, p. 46.

era basata sul ricorso alle piante di guaiaco, *mapuà* e *tuna*, a testimonianza di un presunto utilizzo spagnolo del guaiaco già nei primi anni del Cinquecento²⁰.

Una conferma della teoria di Oviedo provenne dal domenicano Bartolomé de Las Casas, tra i più strenui difensori degli Indios e acerrimo antagonista di chi, come Oviedo o Juan Ginés de Sepúlveda, li reputò bestiali, sodomiti e schiavi per natura²¹.

Giunto per la prima volta a Hispaniola nel 1502, i suoi trascorsi oltreoceano gli consentirono di accumulare una notevole quantità di conoscenze sugli Indios, che lo portarono alla stesura della *Historia general de las Indias*, dove un capitolo del terzo libro è dedicato alla piaga della *bubas*, secondo l'autore endemica dell'isola e giunta in Europa o al tempo del primo viaggio di ritorno di Colombo, «quando assieme alla notizia della scoperta delle Indie giunsero i primi indiani che io vidi fin dal loro arrivo a Siviglia», oppure «al tempo del primo ritorno in Castiglia, quando rientrarono alcuni spagnoli con le *bubas*, e questo poteva accadere tra il 1494 e il 1496»²².

La sua natura di instancabile raccoglitore di documenti²³ lo portò a indagare a fondo l'origine della malattia, non attribuendola – *de facto* – ai nativi, se non dopo essersi impegnato «a più riprese a chiedere agli indiani se questo male esisteva già da tempo dalle loro parti». Appurato essere «*muy antiguo*», per La Casas la

²⁰ Il nome “mal serpentino” fu scelto da Diaz per connotare la bruttezza e la pericolosità della malattia.

²¹ T. Todorov, *La conquista dell'America*, cit., pp. 183-186.

²² C. Quétel, *Il mal francese*, cit., p. 46.

²³ A. Albonico, G. Bellini (a cura di), *Nuovo Mondo. Gli Spagnoli (1493-1609)*, Einaudi, Torino 1992, p. 406.

colpa della diffusione non era da imputare ai «moderati nativi», contraddistinti dalla «temperanza nell'usare con le loro mogli»²⁴, quanto piuttosto agli «spagnoli incontinenti», i quali nell'isola «non osservavano affatto la virtù della castità»²⁵. Una visione idealizzata opposta alla descrizione che un altro domenicano, Tomás Ortiz, fornì al Consiglio delle Indie in merito alla natura degli indigeni, dipinti come antropofagi e «sodomiti più di qualsiasi altro popolo», irrispettosi della verginità e privi di ogni «industria umana»²⁶, tanto da meritare, come ebbe modo di affermare il frate Domingo de Betanzos, una meritata estinzione per via della loro natura bestiale²⁷.

Dalla metà del Cinquecento in poi, la teoria americana fu assorbita da parte della letteratura di viaggio, come testimonia la relazione del navigatore Galeotto Cei, dove è fornita una meticolosa descrizione dell'albero di guaiaco, che «l'Indi l'usavano e usano ancora per il mal francese, che più presto si può chiamare d'India, per esserci venuto di là e fra li Indi è tanto comune che, per meraviglia, si trova Indio o Cristiano non lo abbia»²⁸. Nello stesso tempo, riferimenti alla *bubas* riempirono le relazioni di viaggio sulla con-

²⁴ B. de Las Casas, *La leggenda nera. Storia proibita degli Spagnoli nel Nuovo Mondo*, Jouvence, Milano 2018, p. 44.

²⁵ C. Quézel, *Il mal francese*, cit., p. 46.

²⁶ T. Todorov, *La conquista dell'America*, cit., p. 182.

²⁷ G. Gliozzi, *Differenze e uguaglianza nella cultura europea moderna*, cit., p. 85.

²⁸ G. Cei, *Viaggio e relazioni delle Indie, 1539-1553*, in P. Collo, P.L. Crovetto (a cura di), *Nuovo Mondo. Gli Italiani (1492-1565)*, cit., p. 510.

quista di territori lontani da Hispaniola²⁹, come nel caso della *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* di Bernal Díaz del Castillo, disseminata di riferimenti a conquistatori “tullidos” a causa della malattia che imperversava in Messico.

La tesi americana trovò fortuna nella letteratura naturalistica, che alla metà del Cinquecento vide la pubblicazione di importanti trattati come la *Historia medicinal de las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales* del botanico Nicolás Monardes, che nel descrivere il guaiaco, osservò come «son entres los Indios las Bubas tan comunes, y familiares como a nosotros las viruelas, y casi los mas de los Indios y Indias las tienen»³⁰. Un'associazione rintracciabile anche nella *Historia general de las Indias* dell'ecclesiastico spagnolo Francisco López de Gómara, che nel descrivere gli abitanti di Hispaniola al tempo delle prime conquiste, pur non avendoli mai incontrati di persona, li presentò affetti da bubboni. E poiché gli «Spagnoli dormivano con le Indiane, anch'essi si ricoprirono di medesimi bubboni», incorrendo in una «malattia molto contagiosa che provoca molti dolori», tanto da costringerli a far ritorno in Spagna, dove «trasmisero il loro male nascosto a numerose cortigiane»³¹. Che gli spagnoli avessero intrattenuto fin dal primo momento relazioni sessuali con le donne indigene non era un

²⁹ A. Lehmann, *Le incerte origini geografiche del morbo gallico tra Vecchio e Nuovo Mondo*, «Miscellanea di storia delle esplorazioni», XV (1990), p. 129, n. 95.

³⁰ N. Monardes, *Historia medicinal de las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales*, Fernando Díaz, Sevilla 1580, p. 10 verso.

³¹ B. Vincent, *Perché l'Europa ha scoperto l'America*, trad. it. S. Vacca, EDT, Torino 1992, p. 133.

tabù, se solo si pensi alla «voglia di solaciar» espressa da Michele da Cuneo nei riguardi di una «camballa bellissima» donatagli da Colombo, a tal punto brava nei costumi amorosi da indurre il savonese a reputarla «amaestrata a la scola de bagasse»³².

Se la lussuria degli Indios può aver contribuito al consolidamento della teoria americana, quest'ultima trovò un proprio caposaldo nella dottrina che vedeva nel luogo dove era custodita la cura di una malattia, lo stesso dove essa aveva avuto origine³³. Una convinzione che accomunò Oviedo a Monardes e Las Casas, persuasi di come la «Divina Provvidenza» avesse munito i nativi «della medicina adeguata»³⁴, vale a dire il *guayacan*, la cui fama accrebbe in quegli anni grazie a un celebre poemetto del medico Girolamo Fracastoro, pubblicato nel 1530 con il titolo *Syphilis sive morbus gallicus*³⁵, nel quale l'autore invoca la musa Urania affinché celebri le virtù del «*yhacum*» di Hispaniola³⁶.

³² Lettera di Michele da Cuneo a Girolamo Annari, in P. Collo, P.L. Crovetto (a cura di), *Nuovo Mondo. Gli Italiani (1492-1565)*, cit., p. 104.

³³ A. Foa, *Il nuovo e il vecchio: l'insorgere della sifilide*, cit., p. 18.

³⁴ B. de Las Casas, *La leggenda nera*, cit., p. 22.

³⁵ Nel 1529 l'ecclesiastico Francisco Delicado diede alle stampe il primo contributo in lingua italiana sul guaiaco, pubblicato a Venezia con il titolo *El modo de adoperare el legno de India occidentale*.

³⁶ Il guaiaco non fu il solo rimedio opposto alla sifilide dai nativi. Gli europei compresero presto anche l'utilità della salsa-pariglia, della radice di China e del sassofrasso (A. Soldi, *Agitare prima dell'uso. L'avventurosa storia dei medicamenti*, Ferro Edizioni, Milano 1979, pp. 91-97).

4. *La teoria americana nella trattatistica medica italiana del Cinquecento*

Fin dai primi tempi della sua diffusione, l'Italia rappresentò uno dei più fertili bacini di studio della sifilide, come testimonia l'alto numero di pubblicazioni tematiche, che per lo storico Giorgio Cosmacini fu superato in numero soltanto da quelle seicentesche sulla peste³⁷.

Se Alessandro Benedetti e Marcello Cumano furono gli antesignani nella sua descrizione³⁸, Niccolò Leoniceno fu il primo italiano a pubblicare nel 1497 un'opera rivolta ad essa, intitolata *Libellus de epidemia, quam vulgo morbum gallicum vocant*, nella quale respingeva sia l'idea che si trattasse di un nuovo morbo sia l'associazione con malattie passate, pronunciandosi a favore della tesi di un'esplosione epidemica dovuta a un elevato tasso di umidità dell'aria³⁹. Pochi anni dopo, in un periodo in cui si identificava ancora la Francia come territorio d'origine della sifilide, Girolamo Benivieni avanzò l'ipotesi della provenienza spagnola

³⁷ G. Cosmacini, *Le spade di Damocle. Paure e malattie nella storia*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 63.

³⁸ Marcello Cumano era medico di campo delle truppe veneziane provenienti da Fornovo quando notò, in molti soldati stanziati fuori Novara, «plures pustulas in faciemet per totum corpus». Egli fornì una descrizione della malattia, a suo dire scaturita «ex uno influxu coelesti», persistente da più di un anno e da curare tramite flebotomie precedute da ascessi, purghe ed unzioni (G.H. Welsch, *Sylloge curatio numet observatio num medicinalium*, typis Christiani Balthasaris Kuhnij typographi reipubl. Ulmensis, Aug. Vindel 1668, p. 30).

³⁹ N. Leoniceni, *Opuscola*, Basileae, apud And. Cratandrum, et Io. Bebelium, 1532, cit., p. 112 verso. A provocare l'aumento del tasso di umidità sarebbero state, secondo l'autore, le inondazioni che la penisola aveva patito negli anni precedenti.

della malattia⁴⁰, la cui natura contagiosa fu evidenziata dal contemporaneo Antonio Bolognini, precursore di Fracastoro relativamente alla descrizione di invisibili agenti patogeni chiamati *semina morbifici*⁴¹.

Chi accolse per primo l'eventualità di una provenienza oltreoceano fu Giovanni Manardo, che in un'epistola del 1525 riferì di una plausibile origine «ex insula quadam antiquis incognita, ubi frequentissima est, in hanc, quam nos incolimus, habitabilis terrae prothonem, per Hispanos qui illuc navigarunt, principio apparuisse»⁴². Una tesi di lì a poco celebrata da Fracastoro, che nel terzo libro del poemetto mise a punto un "mito d'origine" della malattia, ribattezzata *syphilis* dal nome del pastore Sifilo, che nei territori scoperti da Colombo aveva anticamente offeso il dio Sole, rovesciandone gli altari ed erigendone altri in onore del re Alcitoo. Per questo motivo il dio lo punì, infliggendogli un mostruoso male che gli ricoprì il corpo di ulcere, a tal punto da indurre gli isolani a farne derivare il nome da quello dello sventurato giovane⁴³.

⁴⁰ A. Benivenius, *De abditis nonnullis ac mirandis morborum et sanatio num causis*, opera et impensa Philippi Giuntae Florentini, Florentiae 1507, cap. 1.

⁴¹ J. Astruc, *De morbis venereis*, tomo II, apud Guillelmum Cavalier, Lutetiae Parisiorum 1740, p. 603. Le osservazioni sulle modalità di contagio della sifilide vennero inserite nel *Libellus de cura ulcerum exteriorum*, pubblicato a Venezia nel 1506, e nel *De unguentis* pubblicato nel 1514.

⁴² A. Luisini, *De morbo gallico omnia quae extant apud medicos*, vol. I, apud Iordanum Zilettum, Venetiis 1566, pp. 551-552. La lettera, indirizzata «ad Michaellem Sanctannam Chirurgum», fu inserita nella monumentale raccolta di testi cinquecenteschi sulla sifilide pubblicata in due volumi dal medico udinese Luigi Luisini.

⁴³ Sui numerosi nomi che assunse la sifilide nel corso dei secoli vd. A. Tagarelli, *La sifilide attraverso i suoi sinonimi*, Edizioni Minerva Medica, Torino 2015.

Quella elaborata dal medico veronese, che ebbe modo di instaurare una proficua corrispondenza con Oviedo⁴⁴, si configura come un'origine mitica dall'indiscusso merito letterario, ma ancora priva di quell'ap-proccio razionale che, come osservato dalla storica Eugenia Tognotti, avrebbe trovato espressione nel successivo trattato in prosa *De contagione et contagiosis Morbis*, dove, pur chiamando in causa il ruolo del cielo e delle stelle nella determinazione di condizioni climatiche favorevoli alla diffusione dei morbi, l'autore giunse alla formulazione della "teoria del contagio" tramite *seminaria*, minuscoli semi venefici capaci di riprodursi e generare putrefazioni ambientali idonee all'insorgenza di tremende malattie⁴⁵.

Il successo dei versi di Fracastoro contribuì alla diffusione della teoria americana nell'editoria sifilo-

⁴⁴ A. Gerbi, *La natura delle Indie nuove. Da Cristoforo Colombo a Gonzalo Fernández Oviedo*, Ricciardi, Roma 1975, pp. 223-224. Non è da escludere che Fracastoro possa aver preso spunto dalle osservazioni di Oviedo. Questa tesi sarebbe avvalorata dalla stesura del terzo libro del poema a partire dal 1526, lo stesso anno in cui venne dato alle stampe il "Sommario". Altrettanto interessante risulterebbe il ruolo di intermediazione svolto da Ramusio, che dedicò al medico il proprio trattato geografico. A tal riguardo cfr. I. Melani, "Per non vi far un volume". *Andrea Navagero, gli "amici tutti", e la costruzione di un "viaggio": testi, contesti, mentalità*, «Rivista Storica Italiana», CXIX (2007), num. 2, pp. 545-549. Su alcune tradizioni letterarie sorte attorno la sifilide e Oviedo cfr. A. Gerbi, *La natura delle Indie nuove*, cit., pp. 557-558.

⁴⁵ E. Tognotti, *L'altra faccia di Venere. La sifilide dalla prima età moderna all'avvento dell'Aids (XV-XX sec.)*, Franco Angeli, Milano 2006, pp. 70-73. Per un approfondimento sul collegamento tra i *seminaria* e i *simulacra* teorizzati nella fisica di Epicuro divulgata da Lucrezio, vd. G. Cosmacini, M. Menghi, *Galeno e il Galenismo. Scienza e idee della salute*, Franco Angeli, Milano 2012, pp. 137.

grafica italiana, anche se, diversamente dai cronisti o dagli esploratori, i medici dimostrarono essere generalmente poco interessati alla specifica individuazione di un capro espiatorio, esterno all'*orbis christianus*, su cui riversare le accuse. Essi si limitarono, per lo più, a disquisire se la sifilide fosse un male nuovo o antico, accogliendo la teoria americana nel novero di quelle più in voga da inserire nei rispettivi trattati. Ciò non impedì ad alcuni di essi, come Michelangelo Biondo, di bollare come «*fatuitatem*» la teoria americana, essendo il morbo nella realtà «*compositus in nobis nascitur ex corruptis succis*»⁴⁶. Un'idea che non convinse Gabriele Falloppio, secondo cui Cristoforo Colombo, oltre a scoprire «*homines silvestres atque incultos*», avrebbe trascinato con sé in Europa un'«*adiuncta spina*», che «*omnia infestet, inficiat, corrumpat*»⁴⁷, nonostante i sintomi fossero, a detta di Luca Ghini, «*primis temporibus atrociora quem nunc*»⁴⁸. Per Giovan Battista Monte il morbo era sicuramente originario delle Indie e sarebbe stato introdotto in Europa dalle «*meretrices*» indiane al seguito dei marinai di Colombo⁴⁹, le quali per Ercole Sassonia «*ex Indis primum in Hispaniam,*

⁴⁶ K. Gesner, *Chirurgia. De chirurgia scriptores optimi quinque veteres et recentiores*, per Andream Gessnerum F. et Iacobum Gessnerum fratres, Tiguri 1555, p. 239 retro.

⁴⁷ G. Falloppii, *De morbo Gallico liber absolutissimus*, apud Lucam Bertellum, & socios, Patavii 1563, p. 1.

⁴⁸ L. Ghini, *Morbi Neapolitani curandi ratio perbrevis*, typis Bernardi Albini, Spira, 1589, p. 24. Per un approfondimento vd. G. Del Guerra, P.L. Mondani, *I primi documenti quattrocenteschi sulla sifilide e le lezioni pisane di Luca Ghini (secolo XVI)*, Giardini, Pisa 1970, pp. 93-127.

⁴⁹ A. Luisini, *De morbo gallico omnia quae extant apud medicos*, cit., pp. 476-477.

mox Neapolim navigarunt, et Caroli VIII Gallorum Regis exercitum infecerunt»⁵⁰.

Se le controversie sulle origini sembrarono cadere in secondo piano con il tempo, il dibattito empirico intorno alle più idonee terapie divenne sempre più preminente, vedendo in prima fila i promotori del guaiaco. Tra i suoi utilizzatori vi fu Antonio Musa Brasavola, che nel 1551, ricordando i ventisei anni trascorsi dall'introduzione del rimedio in Italia, rivelò essere stato il primo a Ferrara ad aver somministrato la cura all'illustre Enea Pio dei signori di Sassuolo⁵¹. Del giro di affari che si sviluppò intorno al commercio della nuova panacea, che vide Genova assurgere a principale emporio italiano⁵², diede testimonianza Niccolò Massa, secondo cui «tunc temporis non erat copia ligni, et ideo plurimi venundabatur»⁵³, mentre Brasavola avanzò la distinzione tra il più comune *guayacan* di Hispaniola (*Guajacum officinale*) e il pregiato *guayacan* di San Juan (*Guajacum sanctum*).

Il ruolo del guaiaco fu discusso anche dalla trattatistica meridionale, che vide tra i suoi primi utilizzatori Giovanni Michele Pascale da Sessa Aurunca⁵⁴, ma so-

⁵⁰ H. Saxoniae, *Luis venereae perfectissimus tractatus*, apud Laurentium Pasquatium, typographum Almae, Patavii 1597, p. 1 retro.

⁵¹ A. Corradi, *L'acqua del Legno e le cure depurative nel Cinquecento*, Fratelli Rechiedei Editori, Milano 1884, p. 7.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Pascale considerò il morbo come nuovo. La cura prevedeva due percorsi: «medicinae digerentes seu maturantes» o «unctio-nes», i cui effetti collaterali potevano essere attenuati tramite decotti di *lignum sanctum sive indiacum* (A. Russo, *Giovanni Michele Pascale da Sessa ed il suo De morbo composito vulgo*

prattutto l'archiatra pontificio Alfonso Ferri, che nel 1537, nel dare alle stampe il trattatello *De ligni sancti multiplici medicina et vini exhibitione*, oltre a ritenere il guaiaco provvisto di una natura «calida et sicca» capace di contrastare le malattie caratterizzate da umori freddi e flegmatici, indagò le proprietà benefiche del vino nel quale veniva decotto⁵⁵, secondo un procedimento suggerito già da Brasavola nel 1535, confermato da Giorgio Dordoni, ma avversato da Giovanni Planetario Quinzano, per il quale l'unica decozione utile era quella in acqua bollente.

Conclusioni

Nell'ottica di quello che si configurò, a detta di Gómara, come «il più grande evento della creazione del mondo, fatta eccezione per l'incarnazione e morte di Cristo»⁵⁶, si può per comodità ricondurre, senza per questo incorrere in un'eccessiva semplificazione, il contatto degli Europei con gli Indios alle tre categorie interpretative avanzate da Eugenio Garin: la prima, dell'età dell'oro, più strettamente saldata alla rinascita umanistica; la seconda, di una sorta di paradiso terrestre, con accenti spiccatamente cristiani; la terza, variamente motivata, che giustificava la guerra di conquista contro popoli di razza inferiore o, come

gallico appellato, Atti del XXVII Congresso di storia della medicina, Caserta-Capua-Salerno, 12-13-14 settembre 1975, [s. l., s. n.] 1975).

⁵⁵ A. Ferri, *De ligni sancti multiplici medicina et vini exhibitione*, apud Antonium Blandum Asulanum, Romae 1537.

⁵⁶ A. Albonico, G. Bellini (a cura di), *Nuovo Mondo. Gli Spagnoli (1493-1609)*, cit., pp. 147-148.

nel caso degli Inca e degli Aztechi, contro l'empietà e l'atrocità dei culti e dei sacrifici⁵⁷.

L'associazione tra sifilide e Nuovo Mondo troverebbe parzialmente collocazione nella terza categoria, essendo connessa in parte a quell'atteggiamento di superiorità etnico-culturale derivante dal paradigma biblico-cristiano che per secoli si impose come chiave di lettura e spiegazione dei *mores* americani⁵⁸.

Essa, tuttavia, presenta delle peculiarità che la discostano dalla tradizionale galassia di pregiudizi. Innanzitutto, bisogna evidenziare la lentezza con cui la teoria americana si fece strada nella letteratura di viaggio e nella cronachistica, entrambe precocemente attive nell'individuare un colpevole sul quale addossare le cause: francese, napoletano, spagnolo ma non immediatamente indiano. I medici italiani, pur non condividendola sempre, acquisirono la teoria soprattutto a seguito delle fama riscossa dal poema di Fracastoro, che non è escluso possa essere stato ispirato da Oviedo per la stesura aggiuntiva del terzo libro del poema, dove vengono narrate le peripezie di Sifilo. Alla sifilide, comunque, non vi è accenno nelle prime relazioni di viaggio, mentre quegli autori che la ricondussero agli indigeni, come Oviedo, Diaz, Las Casas o Gómara, pubblicarono le proprie opere in un periodo tardo, quando la malattia era nota e soprattutto metabolizzata nella coscienza europea.

⁵⁷ E. Garin, *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo* (1975), Laterza, Roma-Bari 2007, p. 343.

⁵⁸ G. Gliozzi, *Differenze e uguaglianza nella cultura europea moderna*, cit., p. 196. Si veda in questo volume il contributo di Chiara Silvagni.

Pur non volendo in questa sede fornire una soluzione definitiva al problema storiografico dell'origine biologica della malattia, occorre tuttavia sottolineare come le osservazioni dei medici Nicholas Poll e Leonard Schmaus dimostrino chiaramente che la teoria esisteva già nei primi anni del Cinquecento, pur essendo ancora priva di qualsiasi carica moralistica e derivando dalla convinzione che la cura indigena con il guaiaco non potesse che confermare un'origine della sifilide nelle Indie.

Per il nostro proposito, particolarmente istruttive risultano soprattutto le dinamiche che portarono a un graduale passaggio dall'iniziale "fase della constatazione" alla successiva "fase dell'accusa".

Secondo Anna Foa, aver attribuito ai selvaggi l'origine della malattia vuol dire aver cercato l'origine in un male lussurioso il più lontano possibile da sé, *nell'Altro assoluto*, in colui che non ha mai conosciuto il Cristianesimo, permettendo di attenuare i dibattiti sulla colpa interna e sulla punizione divina attraverso un processo di alienazione di lunga durata, tale da non potere figurare tra le prime risposte alla calamità⁵⁹.

Più pratica è la visione di Alberto Lehmann, per il quale la persistenza della teoria americana sembrerebbe prospettare una sua creazione – *a posteriori* – per rispondere ai bisogni economici dei propugnatori del guaiaco, la cui importazione in Europa smuoveva ingenti somme economiche gestite da ricchi banchieri⁶⁰.

⁵⁹ A. Foa, *Il nuovo e il vecchio: l'insorgere della sifilide*, cit., p. 18.

⁶⁰ A. Lehmann, *Le incerte origini geografiche del morbo gallico tra Vecchio e Nuovo Mondo*, cit., p. 128, n. 66.

In realtà, è tra queste diverse letture che si inseriscono a pieno titolo le ragioni della conquista e della “guerra giusta” nei riguardi di coloro «per natura inclini all’ozio e ai vizi cattivi»⁶¹. Due dottrine che, avendo trovato un avallo sia nella politica, attraverso il *requerimiento*, che nella filosofia, grazie al dogma aristotelico della schiavitù per natura, rispondevano all’incontestabile desiderio di arricchimento e sottomissione senza alcun riguardo verso quell’“altro da sé” non cristiano, i cui peccati, fossero essi di natura lussuriosa o antropofaga, finirono per costituire una giustificazione nei riguardi della condotta dei *conquistadores*.

Le suddette ragioni trovarono riscontro in Oviedo, il primo ad aver avanzato una teoria sifilogenica pronta ad assolvere agilmente gli Europei da qualunque responsabilità morale e volta ad interpretare la sifilide come uno sgradito regalo esotico degli indigeni, che, come ebbe modo di sostenere il francescano Toribio de Benavente Motolinia, avevano per questo dovuto patire le giuste piaghe del vaiolo e del morbillo⁶², frutti acerbi di un *mutuo descubrimiento* epidemicamente catastrofico più per il Nuovo che per il Vecchio Mondo⁶³.

⁶¹ *Leyes de Burgos*, in A. Albonico, G. Bellini (a cura di), *Nuovo Mondo. Gli Spagnoli (1493-1609)*, cit., p. 793.

⁶² T. Todorov, *La conquista dell’America*, cit., pp. 165-166.

⁶³ Per un approfondimento del concetto di *mutuo descubrimiento*, emerso al Congresso internazionale di scienze storiche di Madrid del 1990, vd. G. Cosmacini, *America e Europa: il mutuo “descubrimiento” medico-sanitario*, in M. Ganci *et al.* (a cura di), *Tra due sponde. Europa ed America ispanica: dalla scoperta alla conquista*, Società siciliana per la storia patria, Palermo 1993, pp. 309-318.

STATO E *RELIGIO*.
L'EREDITÀ DI MACHIAVELLI NELL'EUROPA
DEL CINQUECENTO

Giulio Gisondi

Introduzione

Nella seconda metà del Cinquecento, con l'intensificarsi tra Riforma protestante e Controriforma cattolica delle guerre di religione, si assiste in Europa alla riformulazione di concetti giuridici e militari e di categorie politiche e modelli storico-teorici che possano fornire strumenti attraverso i quali interpretare e agire sia sui conflitti tra Stati e sulla legittimità di una guerra, sia sui conflitti interni a una stessa comunità. Nell'esigenza di elaborare una teoria e una prassi in grado di garantire la comprensione e il governo del corpo civile, e nel processo di fondazione delle forme della statualità moderna, svolge un ruolo essenziale la diffusione delle opere di Nicolò Machiavelli. In queste non troviamo tracce di una definizione esplicita di guerra giusta, ma una riflessione sulla necessità, da parte di uno Stato, di condurre guerra contro un altro, o ancora sui modi di sedare e porre fine ai conflitti interni.

Nel nono e ultimo capitolo del *Principe*, Machiavelli descrive come una «iustitia grande»¹ quella di un popolo e di uno Stato di ricorrere alla guerra per la propria unificazione e liberazione. A quest'espressione segue immediatamente nel passo una citazione tratta dal primo capitolo del libro IX delle *Storie* di Livio, con la quale affida allo storico romano la definizione di “guerra giusta”: «iustum enim est bellum quibus necessarium, et pia arma ubi nulla nisi in armis spes est»². Giusta è, dunque, quella guerra per coloro ai quali essa è necessaria, come pie sono le armi, laddove non vi sia altra speranza di risolvere un conflitto se non attraverso di esse. Si tratta di una citazione che ritroviamo ancora nel capitolo 12 del libro III dei *Discorsi* e sempre associata a una riflessione su ciò che rende necessaria una guerra. È la necessità a determinare la legittimità o il carattere giusto di una guerra e a giustificarla. Non è, però, questa una necessità astratta, ma pratica e concreta, che è tale sul piano del presente, quasi si trattasse di una minaccia fisica, vale a dire quella della sopravvivenza dello Stato.

La necessità, o anche l'interesse dello Stato, è il fine che deve orientare ogni azione politica, militare come anche religiosa. E proprio sul piano della religione, Machiavelli sviluppa, nel secondo capitolo del libro II dei *Discorsi*³, una riflessione che controbilancia, si affianca e si lega in maniera strettissima a quella sulla guerra giusta. La necessità di preservare lo Stato

¹ N. Machiavelli, *Il Principe*, in *Opere*, a cura di C. Vivanti, Einaudi-Gallimard, Torino 1997, vol. I, cap. XXVI, pp. 189-190.

² *Ibidem*. Cfr. Livio, IX, 1.

³ Id., *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, in *Opere*, cit., 1999, vol. II, p. 282.

e il suo interesse si applica, infatti, anche sul piano della religione: questa può essere tanto strumento di discordia e di conflitto, se posta nelle mani di fanatici e sobillatori, quanto di pacificazione non violenta dei conflitti interni a una stessa comunità, se sottoposta al controllo dello Stato.

La considerazione machiavelliana della necessità di sottoporre e condizionare la religione all'autorità del principe o della repubblica costituisce un elemento di riflessione teorica e di azione politica centrale nel contesto europeo delle guerre di religione. Compito del sovrano non è il mantenimento e la salvaguardia della vera fede, ma dello Stato. La critica al cristianesimo delineata da Machiavelli nei *Discorsi*⁴ diviene così strumento sia di analisi del problema religioso, con le tensioni e i conflitti sociali e politici che questo provocava, sia di un suo superamento. E la soluzione a cui un certo pensiero politico cinquecentesco giunge, trovando il suo apice in una figura come Giordano Bruno, proprio sulla scia dell'eredità machiavelliana, è il riconoscimento della necessaria funzione civile della religione, se posta al servizio dello Stato, e non viceversa.

Ciò corrisponde, in altre parole, all'istituzione di una *religio* che sia vincolo civile orizzontale e terreno tra i membri di una comunità politica, prim'ancora che verticale legame di fede ultraterreno tra il fedele e Dio. Una religione che esprima la funzione iscritta nel termine stesso di *religio*, vale a dire quella del *re-ligare*, del vincolare e dell'unire la molteplicità e la diversità degli appartenenti a una stessa comunità, anziché del *re-legare*, del chiudere ed *ex-comunicare*, del cacciar

⁴ *Ibidem*.

fuori e ripudiare dalla comunità quanti siano espressione di una differenza di lingua, di colore, di pensiero e di fede⁵. Si tratta di una riflessione religiosa, filosofica e politica che può emergere proprio da una rinnovata lettura di Machiavelli, grazie alla diffusione delle sue opere e del suo pensiero in Europa.

1. *Machiavelli in Europa: fortuna e censura*

Come ha ricostruito Giuliano Procacci⁶, la fortuna editoriale di Machiavelli nell'Europa del Cinquecento, al di fuori dell'Italia, trova prima nella Francia⁷ di Francesco I e di Enrico II, poi nella Spagna di Carlo V e di Filippo II, un terreno particolarmente fertile. In meno di dieci anni, tra il 1544 e il 1553, vedono la luce le prime traduzioni francesi dei *Discorsi*⁸ curati da Jacques Gohory, dell'*Arte della guerra*⁹ tradotta da Jean Charrier, due edizioni del *Principe*, curate da

⁵ Cfr. N. Ordine, *Contro il Vangelo armato*, Raffaello Cortina, Milano 2007, p. 54.

⁶ G. Procacci, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Laterza, Roma-Bari 1995.

⁷ Cfr. A.M. Battista, *La penetrazione di Machiavelli in Francia nel secolo XVI*, «Rassegna di politica e di storia», VII (1960).

⁸ Cfr. A. Gerber, *Niccolò Machiavelli. Die Handschriften, Ausgaben und Übersetzungen seiner Werke im 16. und 17. Jahrhundert. Eine kritisch-bibliographische Untersuchung*, Gotha 1912-1913, parte II, pp. 16-17.

⁹ *L'art de la guerre composée par Nicolas Machiavel Secrétaire et citoyen de Florence*, Paris, chez Jehan Barbe, 1546.

Guillaume Cappel¹⁰ e da Gaspard d'Auvergne¹¹. Allo stesso modo, tra il 1539 e il 1555 vengono pubblicate in spagnolo il *Tratado de re militari*, un adattamento dell'*Arte della guerra*¹² a cura di Diego Salazar, due edizioni dei *Discorsi* tradotti da Juan Lorenzo Otevantti, dedicati al futuro Filippo II¹³. Nel privilegio reale che accompagnava entrambe le edizioni dei *Discorsi*, Carlo V non esitava a dichiararsi lettore di Machiavelli, definendolo utile e prezioso ad ogni principe¹⁴. Ma se la diffusione delle opere sembra procedere speditamente lungo l'arco del primo Cinquecento, ben diversa è la loro sorte nella seconda metà del secolo, dopo la pubblicazione dell'Indice dei libri proibiti dal Sant'Uffizio di Roma¹⁵.

¹⁰ *Le Prince de Nicolas Machiavel secretaire et citoyen de Florence traduit de l'Italien en François*, par Guillaume Cappel, Paris, chez Charles Estienne, 1553.

¹¹ *Le Prince de Nicolas Machiavelli secretaire et citoien de Florence traduit de l'Italien en François*, Poitiers, de l'imprimerie d'Enguilbert de Marfen, 1553.

¹² Cfr. A. Gerber, *Niccolò Machiavelli*, cit., III, pp. 13-18; cfr. J.A. Maravall, *Maquiavelo y maquiavelismo en España*, in *Il pensiero politico del Machiavelli e la sua fortuna nel mondo*, Atti del Convegno internazionale tenuto a Sancasciano-Firenze, 28-29 settembre 1969, Istituto nazionale di studi sul Rinascimento, Firenze 1972, pp. 71-72.

¹³ J.A. Maravall, *Maquiavelo y maquiavelismo en España*, cit., pp. 72-73.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Cfr. J.M. De Bujanda (éd.), *Index des livres interdits, VIII: Index de Rome 1557, 1559, 1564 : les premiers index romains et l'index du Concile de Trente*, avec l'assistance de René Davignon et Ela Stanek, Centre d'Études de la Renaissance, Éditions de l'Université de Sherbrooke, Genève 1990.

L'inserimento di Machiavelli nell'indice universale del 1559 voluto da Paolo IV¹⁶ e nell'Indice tridentino, pubblicato a conclusione del Concilio nel 1564¹⁷, in cui compariva tra gli autori di prima classe, quelli cioè di cui si condannavano non soltanto gli scritti ma anche il nome, segna l'inizio della clandestinità. I libri di Machiavelli sopravvissuti ai roghi continuarono a circolare e ad essere venduti sottobanco, custoditi e letti di nascosto, citati sempre più raramente e in forma indiretta. Dalla penna di quanti lo avevano citato senza timori prima della messa all'indice, il suo nome ora scompare, per lasciar posto a quello del Segretario fiorentino¹⁸.

La censura delle autorità ecclesiastiche non si limitò all'esclusivo esercizio dell'oblio del nome e delle opere, ma ancor più alla diffusione del pensiero. Una violenta offensiva condotta sia da parte cattolica, dai gesuiti Antonio Possevino¹⁹, Pietro Ribadeneyra²⁰ e dall'oratoriano Tommaso Boezio²¹, sia da parte riformata, dall'u-

¹⁶ Ivi, pp. 717-801.

¹⁷ Ivi, pp. 54-56.

¹⁸ Cfr. G. Procacci, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, cit., pp. 115-121.

¹⁹ Cfr. A. Possevini e *Societate Jesus judicium de Nuae militis galli, Joannis Bodini, Philippi Mornaei et Nicolai Machiavelli quibusdam scriptis*, Lugduni 1593.

²⁰ Cfr. *Il trattato della religione e virtuti che deve avere il Principe Cristiano per governare e conservare i suoi Stati contro quello che Niccolò Machiavelli, dannato autore, e i Politici (così indegnamente chiamati) di questo tempo empivamente insegnano. Composto per il R.R Pietro Ribadeneyra della Compagnia di Gesù e della lingua spagnola nella italiana tradotto per Scipione Metelli*, in Brescia, appresso la compagnia bresciana, 1599.

²¹ Cfr. *De imperio virtutis sive Imperia pendere a veris virtutibus non a simulantibus, libri duo. Adversus Machiavellum*,

gonotto Innocent Gentillet²², colpi il machiavellismo inteso come un generale indirizzo di pensiero sempre più ramificato. Al propagarsi nell'Europa cristiana di questo germe, strumento di analisi ed azione politica nella definizione della sovranità e dell'indipendenza degli stati dalla religione, fa da contraltare la polemica antimachiavellica, elemento di propaganda utilizzato a conservazione del potere d'influenza esercitato dalle Chiese sugli Stati. In Italia, Svizzera, Francia e Inghilterra, Machiavelli assume sia da parte delle autorità cattoliche, sia riformate, il volto di un autore da condannare come eretico, un empio e un ateo, portavoce di un'arte politica spregiudicata e tirannica.

Quest'immagine si contrappone, in quegli stessi anni, a quanti tra politici, giuristi, filosofi, uomini di corte vedono nell'opera di Machiavelli un valido strumento teorico attraverso cui ripensare il rapporto fra Stato e Chiesa, fra potere temporale e potere religioso.

Quella del segretario fiorentino incarna una filosofia politica capace d'ispirare l'azione dei sovrani e delle repubbliche, mettendo fine alle guerre e fondando una nuova e moderna forma di Stato, in cui la religione

B. Bonfadini, Roma, 1593; *De robore bellico diuturnis et amplis Catholicorum regnis, liber unus. Adversus Machiavellum*, B. Bonfadini, Roma, 1593; *De antiquo et novo Italiae statu, libri quatuor. Adversus Machiavellum*, G. Facciotto, Roma, 1596. Cfr., inoltre, A. Biondi, *Aspetti della cultura cattolica post-tridentina*, in *Storia d'Italia*, Annali IV: *Intelletuali e potere*, Einaudi, Torino 1981, pp. 291-295.

²² Cfr. I. Gentillet, *Discours contre Machiavel: A New Edition of the Original Text with Selected Variant Readings*, introduction and notes by A. D'Andrea & P.D. Stewart, Casalini Libri, Firenze 1974; cfr. P.D. Stewart, *Innocent Gentillet e la sua polemica antimachiavellica*, La Nuova Italia, Firenze 1969.

non sia più terreno di conflitto, ma di legame civile. La fortuna-sfortuna delle opere del segretario fiorentino, il machiavellismo e l'antimachiavellismo seguono l'instabile e travagliato contesto politico delle guerre di religione.

2. Machiavellismo e antimachiavellismo tra Basilea e Ginevra

L'eredità e la fortuna del machiavellismo nell'Europa del secondo Cinquecento è legata in maniera strettissima alle vicende degli esuli italiani, per motivi politici o di religione, in Svizzera in Francia e in Inghilterra. Nel 1560, un anno dopo la pubblicazione dell'Indice di Paolo IV, due protestanti italiani rifugiatisi in Svizzera, il tipografo lucchese Pietro Perna²³ e il traduttore folignate Silvestro Tegli, pubblicano a Basilea la prima edizione latina del *Principe*²⁴. Come ha sottolineato Leandro Perini, nella prefazione all'opera Tegli accennava alle persecuzioni che aveva subito nella calvinista Ginevra e che lo avevano costretto a spostarsi verso la più tollerante Basilea²⁵. Ma non solo: la pubblicazione della traduzione latina del *Principe* corrisponde anche a una presa di distanza da quanto argomentato da Calvino nell'edizione latina dell'*In-*

²³ Cfr. L. Perini, *Ancora sul libraio-tipografo Pietro Perna e su alcune figure di eretici italiani in rapporto a lui negli anni 1549-1555*, «Nuova rivista storica», LI (1967), pp. 363-385.

²⁴ Cfr. W. Kaegi, *Machiavelli a Basilea*, in D. Cantimori (a cura di), *Meditazioni storiche*, Bari 1960, pp. 155-215; cfr. L. Perini, *Gli eretici italiani e Machiavelli*, «Studi storici», X (1969), num. 4, pp. 877-918.

²⁵ L. Perini, *Gli eretici italiani e Machiavelli*, cit., pp. 905-906.

stitutio christianae religionis del 1559, in un passo assente nell'originaria versione francese, in cui il padre della Riforma afferma la strettissima dipendenza della politica dalla fede e dalla teologia²⁶.

Se Basilea fu il luogo da cui si diffusero le opere e il pensiero di Machiavelli nel mondo protestante tedesco, Ginevra fu, invece, la «cittadella della resistenza e della controffensiva»²⁷, la roccaforte al propagarsi del machiavellismo importato in Svizzera dagli esuli italiani. Fu qui che Gentillet si rifugiò²⁸ e fece stampare nel 1576 il *Discours contre Machiavel*²⁹, manifesto dell'antimachiavellismo, nonché fortunata operazione editoriale, più volte ristampato in francese, in latino, in inglese, in olandese, in tedesco, e di cui si contano circa

²⁶ Cfr. *ivi*, p. 906.

²⁷ G. Procacci, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, cit., p. 132.

²⁸ Cfr. P.D. Stewart, *Innocent Gentillet e la sua polemica antimachiavellica*, cit., p. 12.

²⁹ Il discorso è pubblicato per la prima volta nel 1576 in forma anonima, senza l'indicazione né dell'editore né del luogo di edizione; cfr. *Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix vn royaume, ou autre principauté. Diuisez en trois parties, assauoir, du conseil, de la religion, et de la police que doit tenir vn prince. Contre Nicolas Machiauel Florentin*. Tra il 1577 e il 1585 è più volte ristampato a nome di Innocent Gentillet; cfr. I. Gentillet, *Commentariorum de regno aut quouis principatu recte et tranquille administrando, libri tres. In quibus ordine agitur de Consilio, Religione et Politia, quas principes quilibet in ditione sua tueri et observare debet. Adversus Nicolaum Machiavellum Florentinum*, Genève, Jacob Stoer, 1577; cfr. P. Chaix, A. Dufour, G. Moeckli, *Les livres imprimés à Genève de 1550 à 1600*, Nouvelle édition revue et augmentée par G. Moeckli, Droz, Genève 1966, p. 95.

ventiquattro edizioni tra il 1576 e il 1655³⁰. L'antimachiavellismo costituiva a Ginevra un sentimento forte, condiviso dall'ambiente politico e religioso della città, dove il *Discours* poté trovare terreno fertile. L'opposizione delle autorità ginevrine alla circolazione degli scritti del segretario fiorentino fu particolarmente dura, ma non a tal punto da impedire a un esule e teologo italiano, Nicolò Balbani³¹, anch'egli lucchese come il Perna e ministro della Chiesa Italiana tra il 1561 e il 1587, di rifiutare il binomio machiavellismo-ateismo in cui Gentillet includeva l'intera nazione italiana. La risentita reazione di Balbani non mancò di produrre polemiche e tensioni, a tal punto che Théodore de Bèze, non estraneo alla pubblicazione del *Discours*, dovette intervenire personalmente per far da paciere, ma senza particolare successo se, l'anno seguente, il Gentillet e alcuni emigrati italiani, tra cui un altro lucchese, Gaspare Cattani, vennero alle mani³². Contemporaneamente alla pubblicazione e al successo del *Discours*, Perna si decise a rispondere all'ondata di antimachiavellismo, pubblicando a Basilea una seconda edizione latina del *Principe*, affidandone la curatela ad un professore di filosofia della locale università, un

³⁰ P.D. Stewart, *Innocent Gentillet e la sua polemica antimachiavellica*, cit., pp. 37-38.

³¹ Cfr. C. Ginzburg, v. *Balbani, Niccolò*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1963, vol. V, pp. 336-342.

³² Cfr. P.D. Stewart, *Innocent Gentillet e la sua polemica antimachiavellica*, cit., p. 114; cfr. S. Mastellone, *Aspetti dell'antimachiavellismo in Francia: Gentillet e Languet*, in *Machiavellismo e antimachiavellici nel Cinquecento*, Atti del Convegno di Perugia, 30 settembre-1 ottobre 1969, «Il pensiero politico», (fasc. spec.), Olschki, Firenze 1970, pp. 376-415: 393-394.

valtellinese emigrato in Svizzera, Johannes Nicolaus Stupanus³³. Nonostante l'edizione integrasse un'appendice di scritti contro Machiavelli, la ripubblicazione del *Principe* fu l'occasione per un nuovo scontro tra i calvinisti francesi e gli esuli italiani, nel corso del quale furono coinvolti non soltanto il tipografo e il curatore ma anche François Hotman, collega dello Stupanus all'università, stretto collaboratore di Calvino e fiero antimachiavellico³⁴. Quest'intervento costò allo Stupanus, che nella prefazione non si era fatto remore nel definire Machiavelli un sommo ingegno quale a memoria d'uomo non si ricordava³⁵, una sospensione dall'insegnamento, a cui fu reintegrato l'anno seguente³⁶. Questa disavventura non intimorì lo Stupanus, il quale nel 1588 pubblicherà a Montbeiliard una traduzione latina dei *Discorsi* più volte ristampata³⁷.

3. Iacopo Corbinelli e la diffusione di Machiavelli in Francia

Come in Svizzera, così anche in Francia la ricezione di Machiavelli nel secondo Cinquecento fu terreno di scontri fra forze religiose sia cattoliche che ugonotte, da un lato, e personaggi di corte, intellettuali e politici, dall'altro. Come lo ha definito Procacci, qui Machiavelli incarnava

³³ Cfr. W. Kaegi, *Machiavelli a Basilea*, cit., pp. 175-176; cfr. A. Gerber, *Niccolò Machiavelli*, cit., pp. 66-71.

³⁴ Cfr. W. Kaegi, *Machiavelli a Basilea*, cit., p. 185.

³⁵ Ivi, p. 192.

³⁶ Ivi, p. 140.

³⁷ Ivi, p. 195.

una sorta di segnacolo in vessillo, una personificazione dei vizi più diversi, un simbolo, un nome. Gli ugonotti accusavano di “machiavellismo” i gesuiti, i *ligueurs* e i “papisti”, questi a loro volta ritorcevano l'accusa sui calvinisti, salvo ad associarsi entrambi nel denunciare il “machiavellismo” e l’“ateismo” dei *politiques*³⁸.

Tra i bersagli privilegiati della polemica antimachiavellica rientrano alcuni esuli italiani che ricoprivano ruoli di particolare importanza per la vita politica della nazione. Tra questi vi è Iacopo Corbinelli³⁹, letterato e filologo umanista, esule fiorentino e figura di spicco della corte di Enrico III di Valois⁴⁰, accolto nella capitale del regno dalla regina madre, la fiorentina Caterina de' Medici. Membro dell'Académie du Palais e *lecteur royal*⁴¹, postillatore dei *Discorsi*, Corbinelli ebbe un rapporto privilegiato con il sovrano in quanto

³⁸ G. Procacci, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, cit., p. 138.

³⁹ Cfr. G. Benzoni, v. *Corbinelli Iacopo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, cit., 1983, vol. XXVIII, pp. 750-760; cfr. G. Cardascia, *Un lecteur de Machiavel à la cour de France : Jacopo Corbinelli*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», III (1938), pp. 446-452; J. Balsamo, *Note sur Jacopo Corbinelli*, «Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance», XIX (1984), pp. 48-54.

⁴⁰ Cfr. E.H. Dickerman, *Henry III of France: Student of the Prince*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XL (1978), pp. 281-288.

⁴¹ Cfr. E. Frémy, *L'Académie des derniers Valois, Académie de poésie et de musique 1570-1576, Académie du palais 1576-1585, d'après des documents nouveaux et inédits*, Leroux, Paris 1887; cfr. A.F. Yates, *Les académies en France au XVI^e siècle*, PUF, Paris 1994.

suo precettore e consigliere. Come testimoniato da una pagina della *Storia delle guerre civili in Francia* di Enrico Caterino Davila, relativa all'anno 1579, «il Re [...] si riduceva ogni giorno dopo pranzo con Braccio del Bene e con Giacomo Corbinelli, fiorentini, uomini di molte lettere greche e latine, da' quali si faceva leggere Polibio, Cornelio Tacito e molto più spesso i Discorsi e il Principe del Machiavelli»⁴².

Corbinelli fu uno dei canali di diffusione di una lettura non ideologica delle opere del segretario fiorentino all'interno dell'Accadémie du Palais. La sua formazione umanistica e machiavelliana emerge già dalla lettura dei *Consigli e Avvertimenti* di Guicciardini, del cui manoscritto era entrato in possesso grazie a Piero Del Bene⁴³. Corbinelli legge e commenta Guicciardini, rintracciandone le concordanze con i *Discorsi*, testo di cui si serviva quotidianamente nel riflettere sulle vicende politiche che viveva in prima persona al fianco del sovrano. Ne è un esempio la copia dell'edizione giuntina dei *Discorsi*, oggi conservata presso la Biblioteca Nazionale di Parigi, che Corbinelli dovette probabilmente portare con sé nell'esilio da Firenze e che contiene le sue annotazioni⁴⁴. Egli sottolinea

⁴² E.C. Davila, *Storia delle guerre civili di Francia*, a cura di M. D'Addio e L. Gambino, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 1990, t. I, p. 149; cfr. P. Chevallier, *Henri III*, Fayard, Paris 1985, pp. 394-395.

⁴³ Cfr. G. Procacci, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, cit., p. 458; cfr. V. Luciani, *Francesco Guicciardini e la fortuna dell'opera sua*, a cura di P. Guicciardini, Olschki, Firenze 1949, pp. 311, 468-469.

⁴⁴ *Discorsi di Niccolò Machiavelli sopra la prima Deca di Tito Livio*, per Bernardo Giunta, nell'anno 1531 (Bibliothèque Nationale de France, RES-E*-247); cfr. G. Cardascia, *Un lecteur*

tutti i passaggi dell'opera dedicati alle questioni relative al Regno di Francia: dall'esaltazione delle leggi che lo regolano del capitolo 58 del I libro⁴⁵, all'elogio dei parlamenti, garanti delle leggi e dell'ordine dello Stato, del capitolo 1 del III libro⁴⁶; dal patriottismo dei francesi del capitolo 41 del III libro⁴⁷, all'osservazione, nel capitolo 12 del I libro, del ruolo di divisione giocato dalla chiesa cattolica nella penisola italiana, a differenza di quanto avvenuto in Francia, laddove tutta la popolazione si era dimostrata fedele a un solo Principe⁴⁸.

Ma tra i passi annotati ve ne sono alcuni che risultano maggiormente significativi se immersi nella prospettiva dei tempi e delle vicende politiche a cui Corbinelli assiste direttamente. Tra questi, il passo del capitolo 2 del II libro, in cui Machiavelli contrappone ai valori cristiani dell'umiltà, del disprezzo delle cose umane e dell'allontanamento dalla vita civile, l'esaltazione delle virtù e dei valori pagani e romani come la grandezza d'animo, il coraggio, la forza e l'impegno nella vita pubblica⁴⁹. Con gli sviluppi delle guerre civili tra il 1588 e il 1589, la lettura di Machiavelli diviene una sorta di diario quotidiano, in cui egli raccoglie brevi riflessioni sulla situazione politica. All'indomani della fuga di Enrico III da Parigi, assediato dal Guisa e dai *ligueurs*, Corbinelli annota in margine al capitolo

de Machiavel à la cour de France, cit., pp. 446-452; cfr. G. Proccacci, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, cit., pp. 459-464.

⁴⁵ *Discorsi*, cit., f. 57r.

⁴⁶ *Ivi*, f. 105v.

⁴⁷ *Ivi*, f. 150v.

⁴⁸ *Ivi*, f. 18r.

⁴⁹ *Ivi*, f. 64r e v.

12 del II libro, in cui è evocata l'immagine di Anteo privato delle sue forze poiché staccato dalla terra da Ercole, «così ha fatto Guisa discostando il Re dalla terra di Parigi questo anno 1588»⁵⁰. O ancora, qualche riga oltre, in margine al capitolo 13, egli trascrive una citazione di Livio, presente nel testo machiavelliano, a commento della stipula dell'editto della Saint Union con il quale Enrico III nominava Guisa suo luogotenente: «*sub umbra foederis aequi servitutum pati possumus*. Questo dice l'Unione con Parigi, 1588»⁵¹.

Centrale è qui il tema della fortuna, su cui Corbinnelli riflette proprio attraverso i *Discorsi*, intrecciando la lezione di Machiavelli al contesto politico a lui contemporaneo. E così, commentando il capitolo 29 del II libro, egli osserva come la fortuna sia in grado, quando vuol condurre alla rovina, di proporre uomini che conducano proprio a quella rovina: «la cosa che deve rovinare ella stessa va cercando la sua rovina. Come quell'uccello che gridando per la paura che egli ha del rospo che sta a bocca aperta, alla fine si risolve di volargli in bocca; così Henry se torna a Parigi. 1588»⁵². E così ancora, leggendo il capitolo 5 del III libro, laddove Machiavelli sostiene che i principi cominciano a perdere lo stato quando rompono «le leggi e quelli modi e quelle consuetudini che sono antiche e sotto le quali lungo tempo gli uomini sono vivuti», egli medita sulle cause e le origini della difficile situazione politica francese e commenta disincantato: «il nostro re cominciò a perdere lo stato in quell'ora

⁵⁰ Ivi, f. 76r.

⁵¹ Ivi, f. 78r.

⁵² Ivi, f. 99r e v.

ch'ei lo prese»⁵³. Le annotazioni seguono e procedono lungo tutto l'arco del 1589, con commenti in margine al capitolo 23 del III libro, ovvero *Quali modi hanno tenuto alcuni a turbare una pace*, e con continui riferimenti alle vicende politiche di quell'anno: prima l'assassinio del Guisa, poi l'alleanza fra Enrico III ed Enrico di Navarra e, infine, la morte del sovrano per mano di un fanatico *ligueur*⁵⁴.

L'opera di Machiavelli assume per Corbinelli la funzione di un "breviario" laico, un manuale di teoria e prassi politica da consultare non come ricettacolo di precetti e suggerimenti pratici, quanto, piuttosto, fonte di un modo di considerare le categorie del pensare e dell'agire politico, radicato nella lezione dell'Umanesimo civile e nella lettura storico-filologica dei classici. Un tratto, questo, che affonda le proprie radici nell'idea che il mantenimento e la salvaguardia della repubblica vengano prima della difesa della religione.

4. La fortuna di Machiavelli a Londra e l'influenza su Giordano Bruno

Come a Parigi, così anche alla corte di Elisabetta I d'Inghilterra il problema del rapporto tra potere religioso e potere temporale trova nel recupero del pensiero di Machiavelli un fecondo strumento di riflessione teorico-pratico. Tra il 1584 e il 1588, il tipografo John Wolf pubblica in italiano, a Londra, ma con la falsa indicazione di Palermo, Piacenza e Roma, i *Discorsi*, il *Principe*, le *Istorie fiorentine*, l'*Arte della guerra*

⁵³ Ivi, f. 108r.

⁵⁴ Ivi, f. 142r.

e l'*Asino d'oro*⁵⁵. Seppur non sia mai stata accertata l'identità dell'autore della prefazione all'edizione inglese dei *Discorsi*, tra i collaboratori del tipografo partecipano attivamente alla pubblicazione alcuni esuli italiani fuggiti oltremarina per motivi religiosi, i quali rappresentano un canale privilegiato di diffusione della cultura umanistica italiana e del pensiero del segretario fiorentino a corte⁵⁶. Oltre all'intraprendenza del tipografo, collaborano al lavoro editoriale tre esuli italiani: Petruccio Ubaldini⁵⁷ di Firenze, storico e miniatore, Iacopo Castelvetro⁵⁸ di Modena, umanista e letterato e Alberico Gentili⁵⁹, giurista e professore di diritto civile ad Oxford.

Proprio a Gentili, Diego Pirillo⁶⁰ ha recentemente attribuito un'ipotetica paternità della prefazione ai

⁵⁵ Cfr. G. Procacci, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, cit., p. 114; cfr. A. Gerber, *Niccolò Machiavelli*, cit., II, pp. 83-91.

⁵⁶ Cfr. J. Tedeschi, *The Cultural Contributions of Italian Protestant Reformers in the Late Renaissance*, in A. Prosperi, A. Biondi (a cura di), *Libri, idee e sentimenti religiosi del Cinquecento italiano*, Panini, Modena 1987, pp. 81-108.

⁵⁷ Cfr. G. Pellegrini, *Un fiorentino alla corte d'Inghilterra nel Cinquecento. Petruccio Ubaldini*, La bottega d'Erasmus, Torino 1967.

⁵⁸ Cfr. P. Ottolenghi, *Giacopo Castelvetro esule modenese nell'Inghilterra di Shakespeare. Spiritualità riformata e orientamenti di cultura nella sua opera*, ETS, Pisa 1982.

⁵⁹ Cfr. D. Panizza, *Alberico Gentili, giurista ideologo dell'Inghilterra elisabettiana*, La Garangola, Padova 1981; cfr. Id., *Machiavelli e Gentili*, in *Machiavellismo e antimachiavellismi*, cit., pp. 476-483.

⁶⁰ Cfr. D. Pirillo, *Magia e machiavellismo. Giordano Bruno tra "praxis" magica e vita civile*, in F. Meroi, E. Scapparone (a cura di), *La magia nell'Europa moderna. Tra antica sapienza e filosofia naturale*, Atti del Convegno Firenze 2-4 ottobre 2003,

Discorsi in cui, se da un lato emerge il tentativo di spogliare la figura di Machiavelli dalla leggenda nera di ateo adulatore dei tiranni, dall'altro si delinea una lettura della filosofia e della storia come necessarie al diritto, sempre più libero e spogliato della dimensione teologica nella determinazione dei principi dell'ordine politico-civile. Il passaggio è quello da un sistema di diritto di tipo ecclesiastico-teologico a uno giuridico-statale⁶¹ in cui la religione diviene strumento della legge e non viceversa. Queste posizioni sono molto vicine a quanto Gentili argomentava nel suo *De legationibus*⁶², pubblicato a Londra nel 1585, in cui indicava nei *Discorsi* di Machiavelli un modello di perfetta compenetrazione tra il sapere storico e quello filosofico, nonché nel *Principe* una denuncia della tirannide contro i popoli⁶³. Anche il *De iure belli*⁶⁴, pubblicato nel 1598, porta inscritto implicitamente un principio machiavelliano: il diritto di condurre guerra

Olschki, Firenze 2007, pp. 520-523; cfr. Id., *Filosofia ed eresia nell'Inghilterra del tardo Cinquecento*. Bruno, Sidney e i dissidenti religiosi italiani, Storia e Letteratura, Roma 2010.

⁶¹ Cfr. D. Panizza, *Appunti sulla storia della fortuna di Alberico Gentili*, «Il pensiero politico», V (1972), pp. 373-386; Id., *La fortuna di Alberico Gentili: immagini e interpretazioni*, in *Alberico Gentili nel quarto centenario del De iure belli*, Atti del Convegno dell'ottava giornata Gentiliana, Giuffrè, Milano 2000, pp. 263-300.

⁶² Cfr. A. Gentili, *De legationibus libri tres*, ristampa anastatica dell'edizione del 1584, con un'introduzione di E. Nys, Hein, Buffalo-New York 1995.

⁶³ Ivi, pp. 184-186.

⁶⁴ Id., *De iure belli libri tres*, riproduzione anastatica dell'edizione Oxford-Londra, 1933, trad. it. (dell'edizione del 1612) di J.C. Rolf, con un'introduzione di C. Phillipson, Hein, Buffalo-New York 1995.

deve essere slegato dal ricorso a ragioni teologiche, ma posto nell'alveo delle prerogative e dei poteri del sovrano, delle repubbliche e degli Stati. Come il diritto diplomatico, così anche il diritto di guerra costituisce una disciplina giuridica autonoma, regolata da principi di ragione e non di fede.

Sia Gentili sia Castelvetro trovarono accoglienza nel circolo politico e intellettuale facente capo a Philip Sidney, poeta e personaggio di spicco della corte elisabettiana. Tra i membri del cenacolo politico e intellettuale di Sidney trovò rifugio anche un altro esule italiano, Giordano Bruno, che al poeta inglese dedicherà nel 1584 lo *Spaccio de la bestia trionfante*⁶⁵. Proprio lo *Spaccio* è stampato a Londra dal tipografo John Charlewood nello stesso anno in cui John Wolf pubblica nella capitale inglese i *Discorsi* e il *Principe di Machiavelli*⁶⁶.

Non poche sono le assonanze machiavelliane presenti nel dialogo bruniano. Il Nolano rielabora quel modello di *religio civilis* rappresentato dalla religione dei Romani a cui Machiavelli dedicava il capitolo 2 del II

⁶⁵ G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, in Id., *Dialoghi filosofici italiani*, a cura di M. Ciliberto, note di N. Tirinnanzi, Mondadori, Milano 2000.

⁶⁶ Cfr. G. Aquilecchia, *Lo stampatore londinese di Giordano Bruno e altre note per l'edizione della "Cena"*, «Studi di filologia italiana», XVIII (1960), pp. 101-162: 122; cfr. D. Pirillo, *Magia e machiavellismo*, cit., p. 518. Sull'attività degli editori inglesi Charlewood e Wolf, cfr. S. Bassi, *Editoria e filosofia nella seconda metà del '500. Giordano Bruno e i tipografi londinesi*, «Rinascimento», XXXVII (1997), pp. 437-458; cfr. T. Provierdera, *J. Charlewood, Printer of Giordano Bruno's Italian Dialogues, and His Book Production*, in H. Gatty (ed.), *Giordano Bruno: Philosopher of the Renaissance*, Aldershot, Ashgate 2002, pp. 167-186.

libro dei *Discorsi*. Il segretario fiorentino aveva osservato come la religione costituisse per il popolo romano un elemento necessario al mantenimento della legge e dell'ordine politico, in grado di porsi quale efficace strumento volto alla salvaguardia della repubblica⁶⁷. Al contrario, la predisposizione naturale della religione cristiana e il tipo di educazione che da essa deriva non sono atte a formare cittadini attivi e uomini di Stato che possano far grandi le repubbliche, ma buoni servi ed umili fedeli del Signore. Quest'approccio si contrappone alla religione dei Romani, la quale beatificava e premiava coloro che rendevano grande la repubblica e la patria. La religione cristiana si configura, in questa lettura, come dannosa al bene della repubblica perché, da un lato, allontana i cittadini spingendoli al disinteresse per la vita politica, dall'altro, non premia le azioni eroiche volte al bene comune e alla virtù, ma induce ad essere umili e a disprezzare le vicende terrene. Da ciò deriva un indebolimento degli uomini, i quali non

⁶⁷ N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., p. 282: «Pensando dunque donde possa nascere che in quegli tempi antichi i popoli fossero più amatori della libertà che in questi, credo nasca da quella medesima cagione che fa ora gli uomini manco forti: la quale credo sia la diversità della educazione nostra dall'antica. Poiché avendoci la nostra religione mostro la verità e la vera via, ci fa stimare meno l'onore del mondo [...]. La religione antica, oltre a di questo, non beatificava se non uomini pieni di mondana gloria; come erano capitani di eserciti e principi di repubbliche. La nostra religione ha glorificato più gli uomini e contemplativi che gli attivi. Ha dipoi posto il bene nella umiltà, abnegazione, e nel dispregio delle cose umane: quell'altra lo poneva nella grandezza dello animo, nella fortezza del corpo ed in tutte le altre cose atte a fare gli uomini fortissimi».

sono in grado di contrastare adeguatamente i tiranni che hanno infestato e soppresso le repubbliche⁶⁸.

Tuttavia, secondo Machiavelli la causa della crisi politico-civile del primo Cinquecento non è da rintracciarsi nella religione cristiana in quanto tale, ma nell'approccio a questa, in una sua errata interpretazione, poiché se volta all'azione e non all'ozio essa si rivelerebbe utilissima ed efficacissima nell'esaltare la difesa della patria e nel promuovere la virtù pubblica⁶⁹.

La prospettiva in cui Bruno elabora il problema dell'utilizzo politico della religione recupera e radicalizza la critica machiavelliana. Il rimarcare e l'elogiare l'azione di ogni membro di una repubblica come virtù pubblica, di contro alla asinina umiltà e inoperosità con cui un'errata interpretazione del cristianesimo ha assopito gli uomini, inducendoli a subire le tirannie e il sovvertimento delle repubbliche, rappresentano questioni centrali dello *Spaccio*. Il rimando al modello della religione civile dei Romani, elemento indissolubile della vita politica e giuridica di una repubblica, rappresenta una questione fondamentale. Nella prima parte del II dialogo dell'opera, il personaggio di Giove, riformatore del cielo delle virtù e dei vizi, elogia il popolo romano considerandolo un modello e un esempio da seguire⁷⁰. L'elogio della *religio civilis* dei Romani

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ G. Bruno, *Spaccio*, cit., p. 544: «Li quali [gli dèi] per questa caggione magnificorno il popolo Romano sopra gli altri: perché con gli suoi magnifici gesti più che l'altre nazioni si seppero conformare et assomigliare ad essi, perdonando a' summessi, debellando gli superbi, rimettendo l'ingiurie, non obliando gli benefici, soccorrendo a' bisognosi, defendendo gli afflitti, rivelando gli oppressi, affrenando gli violenti; promovendo gli meritevoli,

e del suo utilizzo come vincolo sociale, giuridico e politico, pur configurandosi in Bruno profondamente autonomo ed originale, è erede e debitore della lettura del *Principe* e dei *Discorsi* di Machiavelli, in cui il tema della religione si lega al suo utilizzo in chiave etico-politica e normativa⁷¹.

Non è un caso se lo *Spaccio* bruniano contenga profondi motivi d'ispirazione machiavelliana. Nella Londra elisabettiana Machiavelli rappresenta un autore che, come ha osservato Saverio Ricci, «circola insistentemente fra gli stessi ambienti e personaggi frequentati o lambiti dal Nolano: il circolo di Philip Sidney, Alberico Gentili, Jacopo Castelvetro. Questa fu l'atmosfera in cui Bruno venne svolgendo la sua riflessione sul rapporto tra verità e legge, con occhio assai pronto e spirito tanto reattivo alle vibrazioni della politica e della lotta religiosa inglese»⁷². Ed è proprio Gentili a costituire per Bruno un punto di riferimento, non soltanto sul piano umano e professionale, facendo-

abbassando gli delinquenti: mettendo questi in terrore et ultimo estermínio con gli flagelli e secure, e quelli in onore e gloria con statue e colossi. Onde consequentemente apparve quel popolo più affrenato e ritenuto da vizi d'incivilidade e barbaria, e più esquisito e pronto a generose imprese. Ch'altro che si sia veduto giamai. E mentre tale fu tale lor legge e religione, tali furono gli lor costumi e gesti, tale è stato lor onore e lor felicitade».

⁷¹ Cfr. N. Ordine, *Contro il vangelo armato*, cit., pp. 57-62; cfr. M. Viroli, *Machiavelli's God*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2010 pp. 241-244; cfr. M. Ciliberto, *Nicolò Machiavelli. Ragione e pazzia*, Laterza, Roma-Bari 2019, pp. 275-298.

⁷² Cfr. S. Ricci, *Bruno e Machiavelli nelle crisi delle guerre di religione*, in *Machiavelli e la cultura politica del Meridione d'Italia*, Atti del convegno (Napoli 27-28 novembre 1997), in «Archivio della Ragion di Stato», a cura di G. Borrelli, Napoli 2001, p. 28.

gli ottenere un insegnamento a Oxford e un secondo qualche anno dopo a Wittemberg⁷³, ma anche sul piano teorico della riflessione filosofico-politica, giuridica e religiosa. Attraverso Gentili, Bruno poté entrare in contatto con il machiavellismo diffuso negli ambienti della corte elisabettiana⁷⁴, affacciandosi al problema dell'uso politico della religione quale legame civile, se posto sotto l'egida del potere normativo del sovrano.

Non solo il soggiorno a Londra, con il circolo di Sidney, fu decisivo per l'elaborazione della riflessione politica e religiosa del Nolano. Già durante la sua prima permanenza a Parigi, tra il 1581 e il 1583, Bruno strinse amicizie⁷⁵ con studiosi, uomini di lettere e profondi

⁷³ Cfr. L. Firpo, *Il processo di Giordano Bruno*, Salerno Editrice, Roma 1992, pp. 162, 290.

⁷⁴ Cfr. G. Procacci, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, cit., pp. 213-252; cfr. F. Raab, *The English Face of Machiavelli: A Changing Interpretation 1500-1700*, Routledge & Kegan Paul, London 1964; cfr. C. Morris, *Machiavelli's Reputation in Tudor England*, «Il pensiero politico», I (1969), pp. 416-433; E. Gasquet, *Le courant machiavélien dans la pensée et la littérature anglaises du XVI^e siècle*, Didier, Montréal 1974; cfr. G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton 1975.

⁷⁵ Cfr. G. Aquilecchia, *Nota introduttiva a G. Bruno, Due dialoghi sconosciuti e due noti: Idiota triumphans; de somnii interpretatione; mordentius; de mordentii circino*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1957, pp. X-XXIII; Id., *Giordano Bruno*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1971, pp. 57, 59, 63; cfr. A.F. Yates, *Giordano Bruno: Some New Documents*, «Revue internationale de philosophie», XVI (1951), pp. 109-174; cfr. M. Ciliberto, *Giordano Bruno. Il teatro della vita*, Mondadori, Milano 2007, pp. 126-130, 139, 149-150, 327; N. Ordine, *Contro il Vangelo armato*, cit., pp. 25-34, 187-210.

conoscitori delle opere di Machiavelli⁷⁶. Fra questi, proprio Iacopo Corbinelli fu per il lui un aiuto e un forte sostegno in una città ancora sconosciuta, nonché il tramite attraverso cui essere introdotto alla corte di Enrico III, fino a diventare lettore straordinario e provisionato presso il Collège de Cambrai⁷⁷. Corbinelli fu per Bruno un amico sincero, «piacevol compagno ed epicuro per la vita»⁷⁸, stabilendo un rapporto che andava ben al di là degli interessi culturali e politici. Ma le frequentazioni parigine del Nolano non si limitarono alla corte reale: in quegli stessi anni, egli ebbe rapporti con i membri del partito dei *politiques*, dei quali condivideva la tesi machiavelliana che il bene e l'interesse pubblico perseguito dal potere politico e legislativo dovessero essere anteposti alle differenze di religione. Allo stesso modo, anche durante la sua breve e travagliata permanenza a Ginevra tra il maggio e l'agosto del 1579, Bruno venne a contatto con gli ambienti di diffusione del machiavellismo in Svizzera, ascoltando e apprezzando le prediche e le lezioni di Nicolò Balbani⁷⁹ e vivendo in prima persona la propaganda antimachiavellica e antiitaliana di Gentillet.

Da questo *excursus* sugli spostamenti di Bruno tra il 1579 e il 1585 è possibile osservare come le strade da

⁷⁶ Cfr. N. Ordine, *Contro il Vangelo armato*, cit., p. 190.

⁷⁷ Cfr. L. Firpo, *Il processo di Giordano Bruno*, cit., pp. 161-162.

⁷⁸ L'espressione è contenuta in una lettera del 6 giugno 1586 indirizzata da Iacopo Corbinelli a Giovan Vincenzo Pinelli (cfr. F.A. Yates, *Giordano Bruno e la cultura europea del Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 1988, p. 124).

⁷⁹ Cfr. V. Spampanato, *Vita di Giordano Bruno con documenti editi e inediti*, Principato, Messina 1921, pp. 213, 283, 289, 631, 700.

lui intraprese nella sua *peregrinatio* e quelle della diffusione di Machiavelli in Europa s'incrociano continuamente e sempre in relazione al problema dell'utilizzo politico e normativo della religione, del rapporto fra potere temporale del sovrano e potere spirituale delle Chiese. Come ha rilevato Saverio Ricci,

Bruno incontra continuamente il pensiero di Machiavelli. Dalla Ginevra di Calvino alla Francia di Enrico III e di Enrico IV, fino all'Inghilterra elisabettiana, [...] Bruno s'imbatte in momenti, ambienti e personaggi sempre significativi per la fortuna europea di Machiavelli, una fortuna che s'intreccia intimamente, e non poteva essere altrimenti, non solo con il dibattito intorno alla scienza della politica, ma con le vicende stesse, crude e reali delle lotte politico-religiose del secondo Cinquecento. Sì che il problema della lettura bruniana di Machiavelli è inseparabile da quella del Nolano⁸⁰.

Proprio il contesto politico e culturale è fondamentale per comprendere da dove prenda origine la ripresa e la riformulazione bruniana nello *Spaccio* del tema, tipicamente machiavelliano, della religione come necessario vincolo civile, politico e normativo tra gli uomini, prim'ancora che tra l'uomo e Dio.

Bruno ha in comune, con i politici e gli intellettuali della corte parigina e londinese, la convinzione che la religione, con i suoi riti e cerimonie, vada riformata per essere posta al «servizio della communitade»⁸¹,

⁸⁰ S. Ricci, *Bruno e Machiavelli nelle crisi delle guerre di religione*, cit., p. 24.

⁸¹ G. Bruno, *Spaccio*, cit., p. 544.

in quanto strumento di concordia, non di guerra o di legittimazione di un potere tirannico. La sua funzione è già inscritta nella radice etimologica, la quale non corrisponde al *relegare* gli individui in comunità settarie, nell'isolamento, nella chiusura e nella difesa dalla minaccia costituita dal diverso e dall'infedele⁸². Si tratta, invece, di ripensare la religione nel senso di un *religare* gli uomini tra loro attraverso le leggi, i precetti e i vincoli di fede, muovendo ogni individuo al compimento di azioni virtuose ed eroiche per l'intera comunità e abbandonando le vane cerimonie che non apportano alcun frutto alle repubbliche.

È in questa prospettiva che s'inscrive sia in Bruno, sia nelle altre figure sin qui percorse, l'idea umanistica e machiavelliana di una *religio civilis*, della necessità di un sentimento, di una fede civile verso lo Stato, di un amor di patria che preceda ogni separazione confessionale. È questa la strada tracciata attraverso il recupero dell'eredità europea del pensiero di Machiavelli per il tramite degli esuli italiani. Strada, questa, che trova la sua realizzazione politica prima nella scelta elisabetiana di sottomettere, incarnandolo, il potere religioso a quello temporale del sovrano, poi nella decisione di Enrico IV di sancire, di fatto, la pace e la libertà religiosa, convertendosi al cattolicesimo. Questi eventi, che segnano la fine delle guerre di religione in Europa, rappresentano il realizzarsi di nuove e moderne forme

⁸² Cfr. N. Ordine, *Contro il Vangelo armato*, cit., p. 54: «l'atto del "legare", in cui essa consiste, sembra accordarsi perfettamente con l'ipotesi che la sua radice linguistica derivi da *religare* ("legare, vincolare") e non da *relegare* ("considerare, trattare con diligenza"). Bruno [...] mette con forza l'accento sul "ciment", sul vincolo, sull'effetto unificante che essa può avere all'interno della società».

di statualità e di sovranità, le quali poggiano anche sulla lezione e sull'eredità dell'opera e del pensiero del segretario fiorentino.

UNIFORMITÀ CONFSSIONALE E
TOLLERANZA RELIGIOSA NELL'ETÀ DELLE
GUERRE CIVILI DI RELIGIONE:
ALBERICO GENTILI E IL NEOSTOICISMO

Giuseppe Cammisa

Introduzione

Nello studio dei rivolgimenti sociali e intellettuali che caratterizzarono l'Europa della prima età moderna ci si imbatte nella tendenza dei letterati e dei pensatori dell'epoca a leggere la grave conflittualità politico-religiosa del tempo attraverso la categoria di *bellum civile*. Una simile sussunzione non era affatto scontata e si limitò a un preciso arco temporale, la cui conclusione è pressoché universalmente individuata intorno alla seconda metà del XVIII secolo. Sul punto, pur muovendo da differenti prospettive ermeneutiche, concordano due pensatori quali David Armitage e Giorgio Agamben. Il primo rintraccia nella narrazione rivoluzionaria una strategia di rimozione della memoria della guerra civile, finalizzata all'affermazione di una concezione maggiormente positiva della storia, nella quale «sarebbe stata una sequenza di rivoluzioni, e non una serie di guerre civili, a costituire la vicenda centrale non di una congenita lotta, ma della moderna emancipazione,

che si apriva con le rivoluzioni americana e francese per poi svilupparsi nel corso della storia»¹. Allo stesso modo, il secondo rintraccia il medesimo movimento di pensiero nella critica filosofica della seconda metà del XX secolo, la quale avrebbe marginalizzato gli studi sulla guerra civile proprio in virtù della maggior dignità assegnata al concetto di rivoluzione².

Riabilitare la nozione di *bellum civile* sembra, in questo senso, gettare una luce nuova su quella particolare forma di conflittualità che interessò le nuove comunità religiose apparse nella prima età moderna. Essa è infatti una categoria che ben rappresenta il movimento conflittuale di separazione e differenziazione – una vera e propria creazione di alterità e differenza, causa dell’aspro conflitto – a partire da una salda identità e da un’unità originaria.

Se è indubbio che la guerra civile rappresentò nella prima età moderna il paradigma principale attraverso cui venne letta la conflittualità politico-religiosa del tempo, è vero anche che per svolgere tale funzione essa andò incontro a un processo di risemantizzazione rispetto alla connotazione neutrale di *guerra cetuale* presente nei pensatori politici tardomedievali³. A tal proposito, Scuccimarra ha osservato quanto decisiva si rivelò, in tale processo, la ripresa delle fonti classiche latine, data la loro tendenza ad attribuire al termine il significato radicalmente negativo di «forma

¹ D. Armitage, *Guerre civili. Una storia attraverso le idee*, Donzelli, Roma 2017, p. 98.

² G. Agamben, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico. Homo sacer, II, 2*, Bollati Boringhieri, Torino 2015, pp. 11-12.

³ L. Scuccimarra, *Combattere con le parole. Note sulla semantica della guerra civile nella prima età moderna*, «Giornale di Storia Costituzionale», XXVI (2013), num. 2, pp. 45-63.

radicalizzata di *discordia civium* capace di mettere in questione i fondamenti stessi del patto associativo, trascinando la *civitas* in un'inarrestabile spirale di lutti e distruzione»⁴.

L'elevazione della guerra civile al rango di principale paradigma interpretativo è sostenuta, come accennato, anche da Armitage, secondo il quale «gli europei della prima età moderna vedevano nei loro contrasti interni il momento culminante di un ciclo di analoghe guerre combattute in tutta Europa fin dalla caduta dell'Impero romano, e che sembravano seguire il modello delle guerre civili romane»⁵. E la centralità delle fonti romane nella definizione dei termini del dibattito non cessò quando, a partire dal XVII secolo, la guerra civile, da *topos* principalmente letterario quale era in precedenza, assunse un ruolo sempre più centrale anche nel campo giuridico e filosofico-politico⁶.

Un'interessante lettura della coincidenza tra il *topos* letterario romano del *bellum civile* (da intendersi come guerra fratricida) e la natura cruenta dei conflitti che devastarono il Cinquecento e il Seicento a seguito della fine dell'unità cristiana, è data da Gilberto Sacerdoti⁷, che ne sottolinea il carattere teologico-politico. È opinione dell'autore che la crisi degli universalismi medievali produsse non soltanto il moltiplicarsi delle soggettività religiose in conflitto, ma determinò la riattivazione dello scontro tra istanze secolari e te-

⁴ Ivi, p. 47.

⁵ D. Armitage, *Guerre civili. Una storia attraverso le idee*, cit., p. 83.

⁶ Ivi, p. 85.

⁷ G. Sacerdoti, *Sacrificio e sovranità. Teologia e politica nell'Europa di Shakespeare e Bruno*, Quodlibet, Macerata 2016.

ologiche che aveva segnato l'età medioevale. A suo modo di intendere, «di fronte al meno noto scontro teologico-politico, che vede da una parte il tentativo di interferenza clericale nella libertà dei governi secolari, e dall'altra il tentativo di quegli stessi governi di assoggettarsi l'autorità teologica, il pur colorito conflitto tra cattolici e riformati sembra impallidire»⁸.

Al presentarsi di un'alterità conflittuale e competitiva in seno all'uniformità confessionale europea si sovrappose, dunque, la lotta tra potere secolare e potere ecclesiastico. In gioco era il monopolio del titolo di *Vicarius Christi* o *Vicarius Dei*: monopolio su cui già dall'età basso-medioevale la ierocrazia papale aveva fondato la sua *plenitudo potestatis*, ovvero una potestà «tanto spirituale che terrena che trasformava il papa in “*verus imperator*”, permettendogli di rivendicare una “signoria feudale” sui “singoli sovrani”»⁹. La lacerazione delle due massime fonti di autorità dell'universalismo cristiano (Impero e Papato), con la conseguente pluralizzazione sia dell'ecclesia che delle formazioni proto-statali, diede luogo a una radicalizzazione delle faglie di conflitto latenti, ma produsse anche delle sinergie, solo in apparenza impreviste. Applicando una terminologia polemologica, si potrebbe dire che al “nemico esterno”, rappresentato sin dall'età medioevale dal potere secolare, si aggiunse ora un “nemico interno” (rispettivamente i papisti per i riformati, e questi ultimi per i cattolici), dando così luogo a una “lotta intestina” alla sfera religiosa cristiana per il dominio della stessa. Le reciproche accuse di eresia non impedirono, però, a cattolici e riformati di condividere

⁸ Ivi, p. 73.

⁹ Ivi, p. 68.

una concezione essenzialmente ancillare del potere politico, nella definizione delle sue finalità e dei suoi rapporti con l'organizzazione ecclesiastica:

Da un lato c'erano i gesuiti, che continuavano a rivendicare per il papa una supremazia sul potere laico non inferiore a quella sancita da Bonifacio VIII nella bolla *Unam Sanctam*. E dall'altro la stessa dottrina veniva ora buona anche per i *dissenters*. Cartwright [il *leader* del neo-calvinismo inglese, e il grande nemico di Whitgift] rivendica non meno del gesuita Bellarmino il controllo dello Stato da parte della Chiesa; per molti aspetti le sue teorie sono l'esatto parallelo delle pretese papali, e il suo punto di vista non è meno teocratico di quello del papato medievale¹⁰.

Non può dunque sorprendere, per converso, la ripresa delle teorie imperialistiche medievali e il loro adeguamento alle esigenze di legittimazione dei nascenti Stati nazionali. La diffusione capillare dell'opera di Jean Bodin, e la progressiva radicalizzazione del suo impianto teorico, si spiegherebbero così a partire dalla centralità che assunse, nelle controversie dell'epoca, la nozione di "sovranità assoluta": perpetua, indivisibile e coincidente con il potere di fare e abrogare leggi. Nozione che portava «a radicale coerenza il concetto bartoliano del *superiorem non recognoscens* – cioè quel concetto di *perfetta autonomia del potere civile* che nel secolo XIV era stato elaborato dal maggiore dei giuristi medievali, Bartolo da Sassoferrato»¹¹, e che

¹⁰ Ivi, p. 76.

¹¹ Ivi, p. 64.

fece di Bodin il perfetto «erede di tutti i motivi della lotta dell'Impero medievale contro le pretese papali»¹². Al potere civile – e ad esso solo – si attribuiva così la capacità di porre un freno al conflitto endemico tra le nuove soggettività religiose e politiche.

Ad analoghe esigenze di legittimazione delle nascenti formazioni proto-statali rispondeva anche una corrente di pensiero che va sotto il nome di neostocismo. Il suo tratto specifico può essere individuato nel tentativo di combinare in unità concetti e istanze oppositivi. Remo Bodei, individuando il fine ultimo del neostocismo nella messa in campo di tecniche per limitare le «spinte centrifughe di un'epoca ricca di lacerazioni»¹³, ha prodotto un lucidissimo affresco di questa dinamica interna di composizione degli opposti:

Il neostocismo sembra contribuire a produrre effetti paradossalmente opposti. Per un verso, infatti, rafforza e accredita l'idea di una *ragione universale che unisce gli uomini* al di là delle passioni e degli interessi differenti e locali che li dividono; dall'altro li rinchiude *dentro le rigide strutture di uno Stato autoritario*. Asseconda così, insieme, la nascita e lo sviluppo del diritto internazionale moderno e quello degli Stati nazionali. [...] Riporta alla luce l'idea stoica di cosmopolitismo e [...] la necessità di rispettare il desiderio di libertà e indipendenza dei popoli. Una simile tensione tra tendenze universalistiche ed esigenze di fondazione dello Stato nazionale favorisce, da un lato, il rafforzamento dell'idea per cui lo

¹² *Ibidem*.

¹³ R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità. Filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 234.

jus gentium è regolato, anche in caso di guerra, da precise norme universali di reciprocità; da un altro lato, accresce il peso della sovranità dello Stato, il cui ruolo è diventato tanto più importante quanto più si è frantumata l'unità religiosa¹⁴.

Benché sia difficile accertare l'appartenenza di un pensatore a una precisa corrente di pensiero, è indubbio che la dinamica ora presentata e, più in generale, istanze riferibili alla tradizione stoica innervino la riflessione dell'autore che ci accingiamo ad esaminare, Alberico Gentili, uno dei più attenti osservatori e dei più acuti teorici politici del tempo, autore di una decisiva rielaborazione della dottrina medievale del *bellum iustum*.

È nostra intenzione indagare la posizione assunta dal giurista sanginesino nei confronti di quella che abbiamo tentato di inquadrare come “guerra civile interna” alla cristianità europea, evidenziandone tanto la profondità speculativa e precorritrice della successiva scienza politica moderna, quanto le aporie e le criticità. Nel farlo, dedicheremo una prima parte del presente lavoro a un esame della ricezione gentiliana della categoria di “sovranità”. Il fine è di mostrare, anzitutto, come la piena assunzione dell'impianto teorico di Bodin, insieme con la depoliticizzazione della sfera religiosa (e la contemporanea, parziale, sacralizzazione del potere civile) risultassero funzionali alla legittimazione di un'organizzazione statale di tipo assolutistico. Questa sarebbe stata presentata come l'unica capace di «tutelare la pace generale, di difendere il diritto di tutti, di mantenere infine le diverse

¹⁴ Ivi, p. 235 (corsivo mio).

organizzazioni unite tra loro, così da formare e dar vita ad un unico corpo politico»¹⁵.

In questo modo, sarà possibile notare come l'affermazione di un potere civile pienamente sovrano fosse necessaria tanto per salvaguardare i nascenti Stati nazionali dalle molteplici spinte centrifughe, quanto per porre in essere una politica di effettiva tolleranza religiosa. Quest'ultima sarebbe risultata impraticabile senza la presenza di un potere terzo e altro. Lo studio sarà chiuso da una presentazione il più possibile dettagliata delle ragioni giusfilosofiche addotte dal sanginesino per motivare l'illiceità delle guerre di religione. Nella parte conclusiva del lavoro ci soffermeremo, infine, sulle aporie e le criticità cui andò incontro l'impianto universalistico gentiliano nella definizione dei rapporti internazionali con le soggettività religiose non cristiane.

1. *La filosofia politica di Alberico Gentili*

Per un'analisi delle posizioni assunte da Gentili in materia di sovranità, di giustizia e di guerra, è imprescindibile partire da quella parte della critica che ha rintracciato proprio nel concetto di "sovranità" un decisivo elemento di discontinuità nell'evoluzione teorica del giurista sanginesino. Secondo tale filone interpretativo l'influenza della teoria della *limited monarchy* e del paradigma ideologico repubblicano

¹⁵ L. d'Avack, *Costituzione e Rivoluzione. La controversia sulla sovranità legale nell'Inghilterra del '600*, Giuffrè, Milano 2000, p. 126.

si limiterebbe al *De legationibus*¹⁶, giacché con la successiva pubblicazione delle tre *Commentationes de iure belli*¹⁷ e del *De iure belli libri tres*¹⁸ si assistette a una sempre più netta adesione al paradigma bodiniano della sovranità. Adesione che divenne radicale con la pubblicazione delle *Regales disputationes libri tres*¹⁹, al punto che alcuni commentatori si sono spinti a parlare di un “secondo Gentili” e di una sua deriva marcatamente assolutista.

A ben vedere, però, «la frattura politico-ideologica che separa l’iniziale repubblicanesimo del sanguinesino dal tacitismo delle *Regales disputationes* non è poi così profonda»²⁰. Il filo conduttore della sua intera riflessione politica può essere rintracciato non tanto nell’adesione a un paradigma ideologico fisso e determinato, ma nell’assunzione di un preciso atteggiamento metodologico: il realismo politico di tradizione machiavelliana e guicciardiniana, capace di garantire, pur nella costante mutevolezza degli accadimenti esterni, la realizzazione del «valore supremo ed irri-

¹⁶ A. Gentilis, *De legationibus libri tres*, Londinii, excudebat Thomas Vautrollerium, 1585.

¹⁷ Id., *De iure belli commentationes tres*, Londini, apud Johannes Wolfius, 1589.

¹⁸ Id., *De iure belli libri tres*, Hanoviae, excudebat Guilielmus Antonius, 1598; ed. it. *Il diritto di guerra*, introduzione di D. Quaglioni, traduzione di P. Nencini, apparato critico a cura di G. Marchetto e C. Zendri, Giuffrè, Milano 2008.

¹⁹ Id., *Regales disputationes libri tres: I De potestate Regis absoluta; II De unione Regnorum Britanniae; III De vi civium in Regem semper iniusta*, Londini, apud Thomam Vautrollerium, 1605.

²⁰ D. Suin, *Repubblicanesimo e realismo politico nel De legationibus di Alberico Gentili*, «Il Pensiero Politico», XLVIII (2015), num. 3, pp. 431-448: 448.

nunciabile della politica»²¹, ovvero la conservazione e la sicurezza dello Stato. Ciò appare confermato dalla lettura di alcune parti del *De legationibus*, testo composto prima della presunta svolta assolutista, che già si caratterizzava per una costante «tensione tra ideale e reale, tra l'aspirazione a una politica fondata sui valori del repubblicanesimo e la faticosa accettazione della reale natura del potere»²².

Come segnala Suin, questa tensione è evidente soprattutto nel capitolo VII del libro II in cui l'autore, aderendo a tesi già proposte da Bodin, affermava che è pressoché impossibile distinguere sul piano giuridico il principe dal tiranno. Con tale affermazione egli intendeva chiaramente invalidare la principale argomentazione utilizzata dai monarcomachi per legittimare lo *ius resistendi*. Al riguardo è particolarmente interessante la critica alle tesi esposte da George Buchanan nel suo *De iure regni apud Scotos*²³. Prendendo le mosse dalla tradizione repubblicana, Buchanan aveva affermato il principio della assoluta subordinazione del sovrano alla legge, finendo così per identificare il tiranno con la figura del nemico pubblico. Da questa identificazione Buchanan faceva seguire la necessità per ogni singolo individuo di esercitare il diritto naturale alla legittima difesa contro ogni forma di esercizio tirannico del potere. Al contrario, Gentili evidenziava come in situazioni di grave pericolo per la sicurezza dello Stato, quali la guerra civile o l'interregno, l'esercizio tirannico del potere rappresentasse spesso l'arma più efficace per risolvere situazioni di crisi politica e

²¹ Ivi, p. 446.

²² Ivi, p. 448.

²³ G. Buchanan, *De iure regni apud Scotos*, Edinburgh, 1579.

istituzionale. Era questo, ad esempio, il caso di Cosimo de' Medici, che conquistando Firenze con la forza in un momento di grave difficoltà per la repubblica, fu capace di mettere al riparo la città dal pericolo di una dominazione straniera²⁴. Egli finiva così per farsi portavoce di uno spiccato relativismo costituzionale, in base al quale «non ci sono forme migliori di governo ma sistemi politico-istituzionali più o meno confacenti alla natura dei singoli popoli»²⁵.

Il nucleo essenziale della dottrina gentiliana della sovranità restò sostanzialmente immutato anche nel passaggio dal *De iure belli libri tres* alle *Regales disputationes*, il che mette seriamente in discussione l'idea di una profonda frattura tra il repubblicanesimo di un "primo Gentili" e la deriva assolutista di un "secondo Gentili". In effetti, l'idea dell'illimitatezza dei poteri del sovrano era esposta compiutamente già nel capitolo III del primo libro del *De iure belli*:

Infatti, la guerra è stata introdotta per quella necessità che è dovuta al fatto che fra principi sovrani o popoli liberi non possono esservi dispute nel foro, se non previo accordo delle parti, perché essi non hanno né giudice né superiore. Ed è proprio per questo che sono sovrani e sono i soli che meritino l'appellativo di persone pubbliche, mentre tutti gli altri inferiori sono tenuti in conto di privati. Sulla terra il principe non ha giudice, o altrimenti non è un principe quello al di sopra del quale c'è un altro che occupa il primo posto. [...] La guerra (disse Demostene) si fa contro

²⁴ A. Gentili, *De legationibus libri tres*, cit., II, 7, p. 54.

²⁵ D. Suin, *Repubblicanesimo e realismo politico nel De legationibus di Alberico Gentili*, cit., p. 447.

coloro che non possono essere costretti dalle leggi, le sentenze invece sono emesse nei confronti dei cittadini²⁶.

Detentori della *supremitas* – e potevano essere considerati sovrani a giusto titolo sia i principi che i popoli liberi – risultavano, quindi, coloro che in qualità di persone pubbliche esercitavano un potere indipendente dai vincoli di autorità giurisdizionali superiori. E anche qui l'esercizio dello *ius resistendi* in presenza di una politica di intolleranza religiosa condotta dal sovrano, o nel caso di esercizio tirannico del potere, era riconosciuto soltanto a chi fosse investito di potere pubblico effettivo, lasciando così ai sudditi e ai privati la sola possibilità della fuga²⁷.

Simili opinioni ritornarono nelle tre dissertazioni del 1605 raccolte sotto il titolo di *Regales disputationes*: ad esempio, un'ulteriore argomentazione dell'illegittimità della resistenza armata al sovrano era esposta nella prima *Disputatio*, ed essa derivava dall'adesione di Gentili alla dottrina del diritto divino dei re, in particolare dalla concezione del sovrano come feudatario di Dio sulla terra: essendo Dio causa prima dell'esistenza del principe e fonte originaria della sua autorità, ne conseguiva che il popolo o i suoi rappresentanti non avrebbero potuto in nessuna circostanza arrogarsi il diritto di rimuovere il sovrano da una carica che essi non avevano in alcun modo contribuito a creare.

Nel *De vi civium in regem semper iniusta*, invece, la tesi dell'illegittimità della resistenza armata al sovrano era giustificata non solo sulla base dell'in-

²⁶ A. Gentili, *Il diritto di guerra*, cit., pp. 21-22.

²⁷ Ivi, p. 75.

compatibilità giuridica dello *ius resistendi* con la nozione di sovranità assoluta, ma dimostrando anche la sostanziale inefficacia del ricorso alla violenza come rimedio all'esercizio tirannico del potere. Al contrario, la resistenza armata era presentata come il principale fattore di rottura dell'ordine e dell'armonia sociale, configurandosi, così, come causa prima delle derive anarchiche all'interno degli Stati. Come già affermato nel *De iure belli libri tres*, l'unica forma giuridicamente legittima di resistenza armata contro il tiranno andava rintracciata nel soccorso di un principe straniero, ossia nell'intervento umanitario di un soggetto pubblico dotato di propria sovranità.

La dottrina della *potestas absoluta* e la negazione della liceità della resistenza attiva rappresentarono, quindi, il filo rosso di una riflessione votata, sin dall'inizio, alla ricerca degli strumenti di conservazione politica in grado di garantire la conservazione della sicurezza interna ed esterna dello Stato.

2. Liceità e illecità delle guerre di religione

La conservazione della sicurezza interna dello Stato, in un contesto segnato dalle spinte centrifughe delle differenti soggettività religiose, implicava una seria riflessione sul problema dell'uniformità confessionale. Sancita l'impossibilità (nonché la non auspicabilità) di un ritorno a un modello di unità cristiana, fu appunto nella categoria di *sovranità statale* che venne individuato un principio di ordinamento della comunità capace di opporre alla teoria della supremazia clericale il principio della tolleranza delle diversità confessionali. Sulla scorta di tale principio il potere civile avrebbe, da

un lato, disinnescato le pretese secolari delle diverse organizzazioni ecclesiastiche; dall'altro, avrebbe posto un freno alla conflittualità interconfessionale e alle sue pericolose conseguenze antisociali.

In campo teorico ciò esigeva l'attivazione di quel duplice processo, già accennato, di sacralizzazione del politico e depoliticizzazione del religioso, che accomunò più di un pensatore orbitante nella corrente neostoica. Riferendoci esclusivamente alla posizione di Gentili, se il primo momento del suddetto processo coincise con la ricezione della teoria bodiniana della sovranità e con l'adesione alla teoria del diritto divino dei re, possiamo invece riscontrare una depoliticizzazione dell'elemento religioso nella sua declinazione intimistica della *religio* come legame e comunicazione personalissima tra individuo e Dio.

La sintesi di tali posizioni produsse una vera e propria dottrina giusfilosofica della tolleranza religiosa, perfettamente compendiata nella trattazione gentiliana delle ragioni dell'*illiceità* delle guerre di religione. Una prima giustificazione storica e teorica di tale assunto era condotta nel capitolo VII del libro I del *De iure belli*, dedicato alla ricerca delle *giuste cause divine di guerra*. Qui Gentili definì "divine" tutte le cause di guerra riconducibili a Dio, inteso come *fautore della guerra stessa* – circostanza verificatasi però solo nel caso, riportato dalla Bibbia, della guerra mossa per volere divino dagli antichi ebrei contro i Cananei²⁸.

La ragione principale dell'*illiceità* delle guerre di religione fu invece esposta nell'incipit del capitolo IX, dove il sanguinesino legò la bontà della religione al suo essere «di tale natura che nessuno vi debba essere co-

²⁸ Ivi, p. 52.

stretto senza volerlo»²⁹. L'impossibilità di imporre una religione con la violenza era così connessa all'intrinseca libertà dell'animo umano, il quale trova soltanto in Dio un principio di movimento e di mutamento a sé esterno³⁰. In definitiva, l'illegittimità della guerra di religione trovava il suo fondamento in una concezione della *religio* come legame non concernente i rapporti tra gli esseri uomini, bensì esclusivamente il rapporto tra Dio e l'uomo, ragion per cui «una diversa religione non lede per sé il diritto umano», e «l'uomo non può lamentare la violazione di alcun proprio diritto a causa della diversa religione altrui»³¹.

Tali considerazioni sull'illegittimità delle guerre di religione erano rafforzate da un rinvio a un pensatore autorevole quale Francisco de Vitoria che, come Gentili, aveva ammesso l'illegittimità della conquista spagnola del Nuovo Mondo perpetrata a danno degli Indios³². Inoltre, Gentili contrastò la tradizionale identificazione dei nemici della fede coi nemici della Chiesa, contestando a Baldo degli Ubaldi, giurista allievo di Bartolo da Sassoferrato, la contraddittorietà delle sue posizioni. Questi aveva infatti affermato l'illiceità della guerra contro gli infedeli che vivevano in pace e senza arrecare ingiuria ai cristiani, ma, a un tempo, aveva ammesso la possibilità di depredare i nemici della Chiesa. Secondo il nostro autore, l'identificazione delle due tipologie di nemico era a ben vedere indebita,

²⁹ Ivi, p. 55.

³⁰ Ivi, p. 56.

³¹ Ivi, p. 59.

³² Ivi, p. 57. Cfr. F. De Vitoria, *Relectio de Indis. La questione degli Indios*, testo critico di L. Pereña, trad. it. A. Lamacchia, Levante, Bari 1996.

poiché essa non teneva in considerazione il fatto che la Chiesa avesse più volte condotto ostilità per ragioni esclusivamente temporali³³. Ma le ambiguità dottrinali di Baldo non finivano qui: egli era giunto addirittura a sostenere che infedeli ed eretici risultavano *naturalmente* sprovvisti di giurisdizione, ragion per cui i loro regni, essendo formalmente vacanti, potevano essere *legittimamente* reclamati dai principi cristiani. Si trattava per Gentili di un'opinione del tutto priva di senso, essendo la giurisdizione assegnata da Dio stesso anche alle popolazioni non cristiane³⁴.

Diversa in linea teorica era la posizione assunta dal sanguinesino nei confronti degli atei, i quali, in quanto profanatori del diritto naturale, avrebbero meritato a suo giudizio più degli stessi pirati di «essere perseguitati con la guerra e costretti ai costumi degli uomini»³⁵. Un giudizio così duro poggiava sul timore dei pericolosissimi istinti antisociali che una simile condotta di vita avrebbe potuto diffondere in seno alla comunità. Timore mutuato certamente da Cicerone, che aveva segnalato come «sopprimendo la pietà verso gli dei, si sopprime anche la fedeltà e la società del genere umano e quella sola virtù che eccelle su tutte, la giustizia»³⁶; ma che era altresì mitigato dalla convinzione dell'inesistenza di un popolo del tutto privo di religione³⁷. In ogni caso, restava fermo il principio secondo cui, contrariamente agli atei, coloro che professavano una

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ivi*, p. 59.

³⁶ *Ibidem*. Cfr. Cicerone, *De natura deorum*, in *Id.*, *Opere politiche e filosofiche*, vol. III, a cura di D. Lassandro e G. Micunco, UTET, Torino 1974, p. 105.

³⁷ *Ivi*, p. 60.

religione falsa non dovessero essere considerati anti-tetici rispetto al diritto naturale, in quanto semplici vittime dell'umana fallibilità³⁸.

La possibilità per il sovrano di muovere guerra «contro coloro che oltraggiano la religione costituita in uno stato»³⁹, e quindi al fine di garantirne l'unità religiosa, rinviava chiaramente all'esperienza cinquecentesca della frammentazione della cristianità europea. L'opportunità di una simile eventualità era suffragata non solo da numerosissime fonti bibliche e da svariati episodi della storia antica, ma dallo stesso Jean Bodin, il quale aveva segnalato come numerosi filosofi e legislatori convenissero ampiamente nel far dipendere la fedeltà dei sudditi al sovrano dall'elemento religioso⁴⁰.

Ma l'argomento più efficace per giustificare una guerra diretta a preservare l'unità religiosa dello Stato era quello di Filone Alessandrino, per il quale «ogni diversità di religione è in qualche modo di ostacolo alla società, mentre naturalmente l'unità della religione è un fattore di coesione»⁴¹. E tuttavia a simili considerazioni Gentili preferiva l'assunto di Bodin, secondo cui non si doveva in alcun modo usare violenza contro i sudditi che abbracciavano una confessione diversa da quella ufficiale, a condizione però che da ciò non si producesse alcuna forma di detrimento della cosa pubblica⁴². Condividendo tale assunto, egli prendeva le distanze da quei «numerosi scrittori antichi e mo-

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ivi*, p. 61.

⁴⁰ *Ivi*, p. 62. Cfr. J. Bodin, *I sei libri dello Stato*, II, a cura di M. Isnardi Parente e D. Quaglioni, UTET, Torino 1988, p. 581.

⁴¹ *Ivi*, p. 63.

⁴² *Ivi*, p. 64.

derni che consideravano l'unità religiosa come una condizione indispensabile alla tranquillità interna dello Stato»⁴³.

La sua principale aspirazione era che «i principi si prendessero cura dell'unità della religione, ma anche che non si apprestassero armi ed eserciti per guerre civili a motivo dell'unicità della religione»⁴⁴. Casi di coesistenza pacifica tra religioni differenti erano, infatti, possibili persino nell'Europa dilaniata dai dissidi confessionali:

Ad Augusta, Ratisbona, Francoforte e nelle altre città libere della Germania non si vive secondo una sola religione. Nello stesso modo vivono gli Svizzeri e i Polacchi. [...] Certamente i principi luterani [...] non tollerano altro che la loro religione, ma gli Austriaci tollerano la religione anabattista ed anche quella ussitica e luterana⁴⁵.

E anche nel mondo antico non mancarono sovrani mossi da un grande spirito di tolleranza religiosa:

Si loda [...] l'editto di Costantino, per il quale ciascuno poteva essere libero verso Dio secondo il proprio credo, e poteva anche liberamente convertirsi ad un'altra religione. [...] Valentiniano è ricordato per essersi massimamente distinto per la sua imparzia-

⁴³ M.R. Di Simone, *La guerra di religione nel pensiero di Alberico Gentili*, in M. Ferronato, L. Bianchin (a cura di), *Silete theologi in munere alieno. Alberico Gentili e la Seconda Scolastica*, Atti del Convegno Internazionale (Padova, 20-22 novembre 2008), Cedam, Padova 2011, pp. 83-111: 102.

⁴⁴ A. Gentili, *Il diritto di guerra*, cit., p. 66.

⁴⁵ Ivi, pp. 65-66.

lità nei confronti delle diverse religioni e per non aver mai costretto alcuno ad abbracciare la sua⁴⁶.

Non restava che esaminare la liceità del diritto dei sudditi a muovere guerra al sovrano al fine di tutelare la propria religione. Problema di difficile risoluzione, in quanto poneva di fronte alla necessità di conciliare il principio della *libertas religionis*, e l'idea della *religio* come libero rapporto tra Dio e l'uomo, con la nozione bodiniana di sovranità assoluta e la conseguente negazione della legittimità dello *ius resistendi*. Gentili cominciava la sua analisi affermando che nel caso in cui «un principe volesse mutare la religione dei sudditi, o intendesse conservare quella tradizionale»⁴⁷, una guerra condotta dai sudditi contro il proprio sovrano sarebbe risultata ingiusta, e questo soprattutto nel caso in cui «il principe non comandasse nulla ai sudditi in proposito, ma si limitasse a mutare o a mantenere la propria religione personale»⁴⁸.

Il vero problema era però rappresentato dalla legittimità del ricorso allo *ius resistendi* per ragioni religiose. Al riguardo Gentili fece sì propria l'opinione di Tertulliano, il quale aveva esteso il divieto di resistenza armata al principe anche all'eventualità in cui questi si fosse messo a dettare prescrizioni in materia di culto⁴⁹, ma ritenne necessario precisare che la definizione di suddito poteva essere applicata soltanto ai privati, «cioè

⁴⁶ Ivi, p. 66.

⁴⁷ Ivi, p. 71.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Ivi, p. 73. Cfr. Tertulliano, *La difesa del Cristianesimo (Apologeticum)*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2008, pp. 321-325.

a coloro che per la natura stessa della cosa non hanno carattere pubblico»⁵⁰, mentre non poteva essere estesa a quelle soggettività politiche sprovviste di un principe dotato di potere sovrano. Ancora una volta, soltanto le soggettività politiche dotate di carattere pubblico e di piena sovranità potevano ricorrere all'uso delle armi per difendere il principio della *libertas religionis*, mentre al semplice privato era concessa esclusivamente la possibilità dell'esilio volontario⁵¹.

3. Pregi e limiti dell'“internazionalismo” gentiliano

Ancorando la realizzazione di una politica di tolleranza religiosa all'esaltazione delle prerogative del potere regio, Gentili rivelava di interpretare l'affermazione dei nascenti Stati sovrani, e la conseguente tutela dei loro interessi particolaristici, come potenzialmente funzionale alla realizzazione dei principi solidaristici e universalistici. Tale movimento di pensiero caratterizzò l'intera riflessione “internazionalista” del sanginesino, tutta volta ad integrare il tradizionale riferimento a una universale *humani generis societas*, nel quadro di una comunità internazionale fondata su relazioni interstatuali tra entità pienamente indipendenti e sovrane.

Tuttavia, l'indubbio carattere universalistico della comunità internazionale gentiliana non può essere esaltato fino al punto di dimenticarne le aporie e le criticità. Giorgio Badiali, ad esempio, si è soffermato sull'abitudine del nostro autore di ricorrere indistin-

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ivi*, p. 75.

tamente a fonti del Vecchio e del Nuovo Testamento. Tendenza che rifletterebbe l'oscillazione tra una tradizionale concezione elitaria del mondo, che trovava la sua migliore espressione nell'idea veterotestamentaria di «un popolo eletto che si contrappone insanabilmente a tutti gli altri»⁵², e la moderna idea di una società universale, coincidente con la concezione neotestamentaria secondo cui «tutte le nazioni del pianeta sono chiamate a partecipare ai frutti della redenzione promessa da Gesù Cristo»⁵³. In effetti, la definizione dei rapporti internazionali con il mondo extraeuropeo non cristiano era condizionata da un implicito primato assegnato alla cristianità, nel senso che tali rapporti venivano fondati non tanto su un patrimonio di principi e valori realmente condivisi dall'intero genere umano, quanto piuttosto su una «estensione unilaterale di regole proprie degli Stati europei oltre i confini del mondo cristiano»⁵⁴.

Che l'universalismo gentiliano subisse un parziale ridimensionamento di fronte ai popoli extraeuropei, è dimostrato dalla posizione subordinata occupata dagli *Indios* e dai popoli islamici nel quadro delle relazioni internazionali. In effetti, l'opinione di Gentili sulla guerra condotta dagli Spagnoli contro i nativi americani mutava a seconda che questa fosse giustificata da ragioni di civilizzazione o da ragioni di evangelizzazione: da un lato, l'indisponibilità dei nativi americani a convertirsi alla parola del Vangelo era lucidamente interpretata dal nostro come mero «pretesto di ca-

⁵² G. Badiali, *Il diritto di pace di Alberico Gentili*, Il Sirente, Fagnano Alto 2010, p. 16.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ivi*, p. 19.

rattere religioso»⁵⁵; dall'altro, però, egli non esitava a definire «giusta» questa stessa guerra nella misura in cui coincidesse con un processo di civilizzazione degli Indios, dato che questi

intrattenevano commerci carnali contrari al diritto divino, perfino con animali, e mangiavano carni umane, di uomini uccisi a questo scopo. Infatti questi sono peccati contro la natura stessa del genere umano, e pertanto ben noti a tutti, salvo forse agli animali bruti e ai bruti umani⁵⁶.

Al sistema di relazioni con i popoli di differenti estrazione religiosa Gentili dedicò il capitolo XIX del libro III del *De iure belli*, interamente incentrato sull'esigenza di stabilire la liceità di quei patti stretti «con uomini che professano una religione diversa dalla nostra»⁵⁷. La contiguità geografica, le primarie necessità economiche e le motivazioni di ordine teologico lo inducevano ad ammettere la possibilità di intrattenere relazioni con gli infedeli se limitate al solo ambito commerciale. Al contrario, erano considerate illecite le alleanze di tipo politico-militare fatte da popoli o principi cristiani con gli infedeli contro infedeli terzi. E risultavano ancor più illegittimi, oltre che moralmente deprecabili, gli accordi militari sottoscritti con gli infedeli «contro chi professa la nostra stessa religione»⁵⁸, in quanto il loro effetto sarebbe stato quello di «portare contro un giusto nemico, osservante delle tradizioni

⁵⁵ A. Gentili, *Il diritto di guerra*, cit., p. 177.

⁵⁶ Ivi, p. 176.

⁵⁷ Ivi, p. 575.

⁵⁸ Ivi, p. 581.

e delle leggi di guerra, genti di religione contraria e per lo più spregiatori di ogni costume e di ogni diritto bellico»⁵⁹.

Non è questo l'unico giudizio negativo sui popoli di religione islamica. Sempre nel capitolo XIX, pur ammettendo la possibilità di contrarre giuramento con gli infedeli (a patto però di non giurare sulla religione altrui), era messa fortemente in dubbio l'effettiva utilità di questa pratica dato che «di un infedele non ci si può mai fidare»⁶⁰.

Bisogna a questo punto chiedersi se l'atteggiamento, non di rado sprezzante, assunto da Gentili nei confronti delle popolazioni extraeuropee e dei popoli estranei al patrimonio dei valori cristiani non finisse per minare alle fondamenta il progetto di una comunità internazionale fondata su un rinnovato *ius gentium*, e cioè sul riconoscimento e sul rispetto di quei principi e quei valori di razionalità e giustizia universalmente condivisi perché fondanti la comune natura degli esseri umani. A nostro parere, il primato assegnato alla cristianità, con il conseguente declassamento (a tratti esplicito e alle volte solo sottinteso) delle popolazioni extraeuropee a rango di civiltà inferiore, ridimensionò certamente l'universalismo sotteso alla rielaborazione gentiliana della nozione stoica di *universi generis humani societas*, senza però annullarlo del tutto. Detto in altri termini, pur rimanendo intimamente convinto dell'esistenza di una universale *societas hominum* fondata sull'esistenza di una natura comune a tutti gli uomini, Alberico Gentili finì con l'identificare questa stessa universale *societas hominum* con il solo insie-

⁵⁹ Ivi, p. 582.

⁶⁰ *Ibidem*.

me dei popoli cristiani. Da tale identificazione scaturì un modello di comunità internazionale al cui interno le relazioni tra i diversi soggetti si caratterizzavano per differenti livelli di intensità. Una comunità internazionale che, secondo la lettura di Giorgio Badiali, prevedeva l'esistenza di due livelli giuridici distinti: un primo livello, caratterizzato da solide e continue relazioni di solidarietà reciproca tra i soli Stati cristiani, e un secondo «comprendente gli infedeli e i barbari verso i quali sono applicabili soltanto alcune regole e garanzie fondamentali»⁶¹.

⁶¹ G. Badiali, *Il diritto di pace di Alberico Gentili*, cit., p. 24.

LA GUERRE EN FORME.
LA TEORIZZAZIONE DEL NEMICO
LEGITTIMO IN EMER DE VATTEL

Carmen Caligiuri

Introduzione: un cambiamento di paradigma nel diritto interstatale

Nel 1758 fu dato alle stampe un testo che ebbe fin da subito una gran fortuna. Si trattava del *Droit des gens ou Principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des Nations et de Souverains* del giurista e filosofo svizzero Emer de Vattel¹, opera

¹ E. de Vattel, *Le droit des gens ou Principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des Nations et des Souverains*, Londres 1758. Si vedano inoltre: C. Good, *E. de Vattel (1714-1767), Naturrechtliche Ansätze einer Menschenrechtsidee und des humanitären Völkerrechts im Zeitalter der Aufklärung*, Dike Verlag AG, Zürich 2011; V. Chetail, P. Haggemacher (a cura di), *Vattel's International Law from a XXIst Century Perspective / Le droit international de Vattel au XXI^e siècle*, Brill-Martinus Nijhoff Publisher, Leiden-Boston 2011; E. Jouannet, *E. de Vattel et l'émergence doctrinale du droit international classique*, Éditions A. Pedone, Paris 1998; F. Mancuso, *Diritto, stato, sovranità. Il pensiero politico-giuridico di E. de Vattel tra assolutismo e rivo-*

che Carl Schmitt considerò alla base dell'affermazione del concetto non discriminatorio di guerra, perfettamente integrato nel prorompente sviluppo degli Stati moderni². Secondo Schmitt, Vattel aveva portato teoricamente a compimento il processo di “statizzazione” della guerra. Il concetto discriminatorio della “guerra giusta”, cioè, veniva svuotato attraverso quella che Vattel teorizzò come *guerres en forme*. Il carattere di giustizia di una guerra, affrancato dall'idea di una giusta causa, veniva così soppiantato da concetti più eminentemente politici, quelli del diritto e dell'interesse. Inoltre, nel momento in cui la sovranità e, in particolare, il diritto di guerra diventavano di pertinenza esclusiva dello Stato, anche il concetto di “nemico” cambiava. Vattel, in tal senso, rappresenta il teorico del “nemico legittimo”, che può e deve essere combattuto solo nelle forme condivise del fare guerra.

La via verso la concezione giuridica della guerra era stata già inaugurata da Alberico Gentili³ e sarà percorsa e ampiamente sviluppata dalla teorizzazio-

luzione, Edizioni Scientifiche Italiane, Salerno 2002; Y. Sandoz (a cura di), *Réflexions sur l'impact, le rayonnement et l'actualité de “Le droit des gens, ou Principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des Nations et des Souverains” di E. de Vattel*, Groep Larcier NV-Bruylant, Neuchâtel 2010; D. Lazzarich, *Stato moderno e diritto delle genti. Vattel tra politica e guerra*, Edizioni Labrys, Benevento 2016; A. Mallarmé, *Emer de Vattel*, in J. Barthélemy et al. (éds), *Les fondateurs du droit international : F. de Vitoria, A. Gentilis, F. Suarez, Grotius, Zouch, Pufendorf, Bynkershoek, Wolf, Wattel, de Martens*, introduction de A. Pillet, préface de D. Alland, Éditions Panthéon-Assas, Paris 1904, pp. 331-383.

² C. Schmitt, *Il concetto discriminatorio di guerra*, trad. it. S. Pietropaoli, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 63.

³ Si veda in questo volume il contributo di G. Cammisa.

ne vatteliana. Di grande importanza è il fatto che, in questo percorso, il concetto di “nemico legittimo” rappresenti, a ben vedere, il punto cardine attorno al quale si sviluppa un processo di legalizzazione della nozione di “giustizia”. Gli Stati, in età moderna, erano diventati gli unici soggetti a detenere «il monopolio della forza fisica legittima», per dirla con la fortunata espressione weberiana⁴. Ne deriva che la guerra era considerata legittima e giusta se essa era legale, se, cioè, veniva indetta da uno Stato contro un altro Stato. Per molti, Vattel è da considerare, per queste ragioni, tra i padri fondatori del diritto internazionale moderno, un diritto eurocentrico ed essenzialmente basato sulla nozione di *justus hostis*.

L'*opus magnum* vatteliano è fortemente legato al contesto in cui l'autore visse e in cui maturò la sua riflessione giuridica: il diciottesimo secolo rappresenta infatti il pieno sviluppo degli Stati europei. Vattel era nato nel 1714 nella provincia di Neuchâtel, e si era trasferito a Ginevra per coltivare gli studi filosofico-giuridici e poi a Dresda, dove divenne *conseiller d'ambassade*. Nel 1758, proprio a seguito della pubblicazione del *Droit des gens*, fu nominato dal re di Sassonia, Augusto III, suo consigliere privato per gli affari esteri⁵.

La teoria della guerra giusta è stata modulata attraverso i secoli da teorici che recepirono le influenze dei

⁴ Cfr. M. Weber, *Economia e Società*, introduzione di P. Rossi, vol. I, Edizioni di Comunità, Torino 1961, p. 53.

⁵ E. Fiocchi Malaspina, *L'eterno ritorno del Droit des gens di Emer de Vattel (sec. XVIII-XIX). L'impatto nella cultura giuridica in prospettiva globale*, Global Perspectives on Legal History, Max Planck Institute for European Legal History, Open Access Publication, Frankfurt a. M. 2017, pp. 20-25.

tempi in cui vissero. Ogni uomo, ogni teorico, è infatti, per dirla con Bloch, frutto del suo tempo, figlio del suo presente e immerso nella sua contemporaneità. Trattare della guerra giusta e della figura del nemico legittimo che in essa si esprime significa dunque, anzitutto, fare i conti con le epoche storiche nelle quali le formulazioni di questa particolare espressione presero consistenza. Una prospettiva che si voglia storica ha quindi bisogno di fondarsi su un terreno di significativi rivolgimenti.

Diventa qui utile, perciò, compiere un passo indietro che ci permetta di comprendere perché in età moderna il concetto di “guerra giusta” acquisisca una modulazione che si affranca via via dall’idea medioevale della *justa causa*. Se è vero che la storia non conosce paratie stagne tra i suoi momenti, come è stato giustamente osservato, è pur vero che non è possibile guardare ad essa come un *unicum*⁶. Distinguerne i momenti non ha solo un fine utilitaristico, ma rappresenta un indispensabile momento di valorizzazione e di contestualizzazione da cui non è possibile prescindere.

1. *Una prospettiva storica*

Lo Stato che si affaccia sulla scena politica europea tra Quattro e Cinquecento nasce come una struttura fortemente innovativa rispetto alle precedenti modalità di definizione delle organizzazioni politiche medioevali. È un avvenimento di tale complessità da essere normalmente assunto, oltre la sua propria particolarità storica, come significativo delle maggiori trasforma-

⁶ Cfr. G. Galasso, *Prima lezione di storia moderna*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 27.

zioni strutturali che intervengono nella società europea tra l'epoca medioevale e quella moderna. Ed è proprio tale connessione dello Stato moderno con un processo di ampio e profondo mutamento degli assetti civili e culturali dell'Europa ad arricchirne il concetto di una molteplicità di valenze che non sono soltanto politiche e ideologiche, bensì anche morali, mentali e simboliche⁷.

Lo Stato moderno è uno Stato in cui il potere del sovrano è enormemente aumentato, in quanto esso è il protagonista della politica estera, della politica militare, della vita fiscale e delle scelte che il governo ritiene necessarie. Mai in passato uno Stato aveva avuto la capacità di organizzare in tal modo le sue azioni belliche, militari, diplomatiche e amministrative. La specificità forte e insolubile degli ordinamenti politici statuali "moderni" rispetto agli ordinamenti politici precedenti risiede, per gran parte degli storici, nell'accentramento tendenziale del potere di comando di un principe o simile sulle popolazioni insediate in un determinato territorio, con il correlativo monopolio da parte del medesimo dell'uso della coercizione.

⁷ Per una breve storia della nascita dello Stato moderno si veda ivi, pp. 96-114. Fondamentali inoltre: O. Hintze, *Stato e società*, Zanichelli, Bologna 1980; G. Poggi, *La vicenda dello Stato moderno. Profilo sociologico*, il Mulino, Bologna 1978; C. Tilly, *Loro e la spada. Capitale, guerre e potere nella formazione degli Stati europei, 990-1900*, Ponte alle Grazie, Firenze 1991; N. Matteucci, *Lo Stato moderno. Lessico e percorsi*, il Mulino, Bologna 1993; M. Stolleis, *Stato e ragion di Stato nella prima età moderna*, il Mulino, Bologna 1998; A. De Benedictis, *Politica, governo e istituzioni nell'Europa moderna*, il Mulino, Bologna 2001; W. Reinhard, *Storia del potere politico in Europa*, il Mulino, Bologna 2001.

Pierangelo Schiera ha osservato che esistono tre presupposti per la nascita dello Stato moderno: legittimità, disciplina e istituzioni⁸. Nel Medioevo questo connubio non aveva mai dato adito a una macchina di potere come quella che si va costituendo in età moderna. Lo Stato emerge come «insieme coerente di comportamenti collettivi conformi, in vista della progressiva e tendenziale eliminazione dei conflitti privati, mediante la loro neutralizzazione, previa o procedurale, in rapporti di forza previsti, rappresentati e regolati in forma istituzionale»⁹. Carl Schmitt, nel ripercorrere le tappe dell'affermazione del diritto internazionale, vede nell'*imperium* e nel *sacerdotium* i due tratti distintivi della *respublica christiana* medioevale, un legame tra due elementi che non fu mai accentrato del potere nelle mani di un unico uomo, come invece avvenne in epoca moderna¹⁰.

Con l'affermarsi della moderna concezione di Stato, parlare di “guerra giusta” e di “nemico legittimo” significa legare strettamente l'idea della “giusta causa” a quella di “giustizia” e “bene comune” incarnati nella figura del sovrano. Come scrive Aldo Andrea Cassi, a partire dal *Decretum* di Graziano e con la teorizzazione del giurista Vitoria, «la *recta intentio* sembra coincidere con la consapevolezza di ubbidire

⁸ P. Schiera, *Legittimità, disciplina, istituzioni: tre presupposti per la nascita dello Stato moderno*, in G. Chittolini, A. Molho, P. Schiera (a cura di), *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna*, il Mulino, Bologna 1994, pp. 17-48, *passim*.

⁹ Ivi, p. 22.

¹⁰ C. Schmitt, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello jus publicum europaeum*, trad. it. E. Castrucci, Adelphi, Milano 1991, pp. 38-53.

all'ordine dell'*auctoritas* legittima»¹¹. Nel concreto, solo uno Stato moderno può imporre questa *auctoritas* che, negli anni, troverà una piena sistematizzazione nel concetto weberiano di *Herrschaft*¹².

All'idea ancora medioevale che il sovrano rappresenti Dio in terra, infatti, si affianca quella storicamente moderna dell'effettiva capacità dei nuovi sovrani di far valere il loro potere. I sovrani iniziano a liberarsi, fra Quattro e Cinquecento, di ogni struttura di potere che minacci o condizioni quello della loro corona – come, ad esempio, i grandi feudatari, abituati da secoli a considerarsi dei quasi pari del re, ma si pensi anche alle città autonome, abituate all'autogoverno e a una sostanziale indipendenza. Non che questo significhi una radicale rottura col passato – si è parlato, in effetti, di “non assolutismo dell'assolutismo”¹³. Il dibattito storiografico sulla radicale modernità dell'emergenza del nuovo Stato in antitesi alle antiche forme di governo è ancora molto vivo e ci spinge a non pensare alla creazione dello Stato moderno come ad «un'opera d'arte alla Burckhardt»¹⁴. Il processo è, in realtà, sì

¹¹ A.A. Cassi, *Diritto e guerra nell'esperienza giuridica europea tra medioevo ed età contemporanea*, in A. Sciumé (a cura di), *Il diritto come forza. La forza del diritto. Le fonti in azione nel diritto europeo tra medioevo ed età contemporanea*, Giappichelli, Torino 2012, pp. 7-17.

¹² M. Weber, *Economia e Società*, cit., pp. 207-211.

¹³ In particolare, Chittolini è ricorso alla categoria del dualismo per definire il carattere pattizio degli ordinamenti politici quattrocenteschi (cfr. G. Chittolini, *Il “privato”, il “pubblico”, lo Stato*, in G. Chittolini, A. Molho, P. Schiera (a cura di), *Origini dello Stato*, cit., pp. 555-575).

¹⁴ Jacob Burckhardt parlava dello Stato italiano del Rinascimento come di uno Stato già moderno, battezzandolo «lo Stato opera d'arte», creato cioè dalla volontà di un principe, che, come

complesso e duraturo da allontanarci da qualsivoglia generalizzazione.

Certo è che il nuovo soggetto statale che nasce tra Quattrocento e Cinquecento è intimamente legato all'emergere di un nuovo concetto di sovranità. La sua definizione moderna più condivisa è ancora quella proposta da Jean Bodin nei suoi *Six livres de la République* (1576), che pone la sovranità quale essenza stessa dello Stato, il cui potere è supremo e assoluto, indipendente e incondizionato rispetto a ogni altro potere, interno ed esterno. Per Bodin la sovranità dello Stato è unitaria, indivisibile e perpetua; essa inoltre non deve conoscere limiti, se non quelli che essa stessa si dà in ossequio alla legge naturale e a quella divina, al fine di realizzare una potestà *legibus soluta*, o piuttosto la pienezza del potere legislativo senza alcun vincolo. La sovranità è, come noto, la «suprema potestas superiorum non recognoscens», e cioè quel potere che non ne riconosce altro al di sopra di sé¹⁵. Bodin, in questo modo, teorizza per la prima volta un tipo di sovranità, e quindi di potere, totalmente nuovo rispetto al passato. Esemplare, in questo senso, è il passaggio dall'uso della celebre metafora della nave in Aristotele – il quale paragonava la repubblica a una nave in cui i cittadini appartengono all'equipaggio, cioè alla parte attiva e partecipante¹⁶ – all'utilizzo della stessa in Bodin, per

un artista, crea la sua opera; cfr. F. Chabod, *Esiste uno Stato del Rinascimento?*, in Id., *Scritti sul Rinascimento*, Einaudi, Torino 1967, p. 593.

¹⁵ G.G. Ortu, *Lo Stato moderno. Profili storici*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 32.

¹⁶ In rapporto alla virtù dell'uomo buono nella sua necessaria affiliazione alla costituzione, Aristotele paragona i cittadini ai marinai, teleologicamente volti alla sicurezza della navigazione,

il quale invece i cittadini sono i passeggeri della nave. Lo scarto tra le due funzioni della metafora ci fa capire quanto sia cambiato il concetto di sovranità nella teoria politica della prima età moderna: i cittadini sono divenuti passeggeri, pagano il passaggio – le tasse –, ma non hanno più da collaborare e, come è stato scritto, niente più da dire¹⁷.

L'enfasi riposta fin dal Cinquecento sulla figura del principe si riproduce amplificata nel paradigma dello Stato-Leviatano. Nella sua elaborazione più compiuta – quella di Thomas Hobbes – questa immagine dello Stato, di una «persona unica» che detiene il potere supremo, rimanda alla concezione di un individuo atomizzato, sciolto da ogni appartenenza di gruppo e di status¹⁸. Il mito di Hobbes è il mito dello Stato moderno: è ad esso che bisogna sempre tornare per conoscere la vera natura di quel grande colosso creato dall'uomo. Come noto, per Hobbes la sovranità non è semplicemente un attributo dello Stato, una funzione che si esercita in nome di esso. È l'anima stessa dello Stato che egli simboleggia nel Leviatano, nel mostro invulnerabile e indomabile di cui è detto nella Bibbia. Un'anima che è però artificiale. L'uomo, per Hobbes, non è un animale politico alla Aristotele. Egli vive in uno stato di guerra in natura e ha bisogno di un'istitu-

così come i membri della comunità sono orientati alla protezione della stessa, in Arist. *Pol. III*, (I'), 4, 1276b (cfr. Aristotele, *Politica*, a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 76).

¹⁷ A. De Benedictis, *Repubblica per contratto. Bologna: una città europea nello Stato della Chiesa*, il Mulino, Bologna 1995, p. 40.

¹⁸ G.G. Ortu, *Lo Stato moderno*, cit., pp. 70-73; Si veda anche A. Passerin D'Entrèves, *La dottrina dello Stato. Elementi di analisi e di interpretazione*, Giappichelli Editore, Torino 1967.

zione che possa garantirgli la convivenza pacifica con gli altri uomini. Simbolica è certamente anche l'immagine del Leviatano, ritratta nel frontespizio dell'opera hobbesiana. Raffigurato come un gigante che si erge al di sopra della città, impugna nella mano destra una spada – emblema del potere politico – e nella mano sinistra il pastorale – allegoria del potere religioso. Il suo corpo è composto dagli uomini della città, tutti rivolti verso di esso, a significare la concessione di ogni loro diritto. Il popolo si è infatti spogliato una volta per tutte della propria sovranità originaria, investendo il re delle supreme prerogative, con la facoltà di trasmetterle. Si è trattato di una donazione senza condizioni. Ne deriva da un lato che “il re non muore mai”, nel senso che non vi può essere discontinuità nel potere monarchico in tal modo costituito; dall'altro che la sua maestà è tanto alta e sacra da non poter essere minimamente scalfita da nessun suddito. Scrive Hobbes:

L'unico modo di erigere un potere comune che possa essere in grado di difenderli [gli uomini] dall'aggressione di stranieri e dai torti reciproci [...] è quello di trasferire tutto il loro potere e tutta la loro forza a un solo uomo o a una sola assemblea di uomini (che, in base alla maggioranza delle voci, possa ridurre tutte le loro volontà a un'unica volontà)¹⁹.

«Fatto ciò, – continua poco oltre Hobbes – la moltitudine così unita in una sola persona si chiama stato, in latino *civitas*. È questa la generazione di quel grande Leviatano o piuttosto [...] di quel dio mortale, al quale

¹⁹ T. Hobbes, *Il Leviatano*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 142.

«dobbiamo [...] la nostra pace e la nostra difesa»²⁰. Chi incarna questa persona si chiama “sovrano” e ha il potere assoluto. Nessuno può protestare contro l’istituzione del sovrano, nessuno può punirlo, nessuno può cambiare la forma del governo. Il sovrano è giudice di ciò che è necessario per la pace e per la difesa dei suoi sudditi. Gli appartiene anche il diritto di giudicare e decidere sulle controversie, di fare la guerra o mantenere la pace a seconda di ciò che riterrà giusto, di scegliere tutti i consiglieri e i ministri, di ricompensare e punire a sua discrezione²¹. Hobbes legittima questo potere, poiché è conferito al sovrano da Dio stesso, riportando le parole di Samuele:

Questo sarà il diritto del re che regnerà su di voi. Prenderà i vostri figli e li destinerà a guidare i suoi carri, ad essere i suoi cavalieri, a correre davanti ai suoi carri, a raccogliere le sue messi, a fare le sue macchine di guerra e le attrezzature dei suoi carri; prenderà le vostre figlie per preparare profumi e per farle sue cuoche e fornaie. Prenderà i vostri campi, le vostre vigne, i vostri oliveti e li darà ai suoi servi. Prenderà i vostri servi e le vostre serve e la parte scelta della vostra gioventù per impiegarla nei suoi affari. Prenderà la decima sulle vostre greggi e voi sarete suoi servi²².

Questo, per Hobbes, è il potere assoluto, riassunto dalle ultime parole «voi sarete suoi servi». Vattel prenderà le distanze da questa sorta di servilismo ta-

²⁰ *Ibidem.*

²¹ *Ivi*, pp. 145-154.

²² *Ivi*, p. 171.

cito della popolazione nei confronti dell'assolutismo sovrano. Per il primo, non è ammissibile che un cittadino manifesti dissenso verso i torti commessi da un sovrano, poiché, secondo la nozione fondativa della rappresentanza, ciò equivarrebbe a lamentarsi di quel che egli stesso ha commesso – contravvenendo così al principio logico della non contraddizione. Di fatto, il sovrano non può mai essere un nemico legittimo verso il quale applicare quello *ius resistendi*, che, al contrario, è pienamente ammesso dal nostro.

2. La guerre en forme

La centralità dell'elemento statualistico è alla base della dottrina vatteliana della guerra e del nemico legittimo. Non a caso, l'impianto teorico del *Droit des gens* si fonda sulla definizione di "nazione". Nazione e Stato sono, per Vattel, dei corpi politici, delle società di uomini, uniti insieme al fine di preservare il benessere della comunità intera²³. La nazione è una «*personne morale*»: in questa affermazione Carl Schmitt vedrà il passo decisivo verso il nuovo diritto internazionale interstatale. Solo così, infatti, la guerra diventa una relazione tra persone che si riconoscono reciprocamente²⁴. I sovrani posti a capo delle nazioni diventano ora *magni homines*, slegati dai vincoli di tipo cetuale, ecclesiastico o feudale.

Poiché gli uomini sono *naturalmente* uguali, le nazioni, composte da uomini, sono esse stesse *natu-*

²³ E. de Vattel, *Le droit des gens ou Principes de la loi naturelle*, cit., vol. I, p. 1.

²⁴ C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., pp. 168-169.

ralmente uguali e hanno pari diritti e obbligazioni: «Un nain est aussi bien un homme, qu'un géant: une petite République n'est pas moins un Etat souverain que le plus puissant Royaume», scrive Vattel²⁵. Effetto di questa uguaglianza è che ciò che è permesso a una nazione lo è anche a un'altra. La portata giuridica di tale affermazione, lo si comprende, è tale da non segnare alcuna linea di discriminazione tra la civiltà europea e le civiltà extraeuropee. Il tratto distintivo è invece segnato dal carattere sovrano e indipendente di una nazione che si voglia definire tale²⁶. Se una nazione è libera e indipendente, costringerla a ricevere un "beneficio" corrisponde a violarne la libertà naturale senza averne autorità. Questi «ambitieux Européens» che attaccano le nazioni americane e le sottomettono alla loro avida dominazione, per civilizzarle «disaient-ils» – questi «usurpateurs, dit-je» –, fondano le loro azioni su pretesti ingiusti e, addirittura, ridicoli. La critica vatteliana ha in Grozio il principale imputato: per il giurista svizzero è sorprendente come il saggio Grozio abbia potuto affermare che si possano prendere le armi contro una nazione che si rende colpevole di crimini contro la legge naturale – il riferimento è alle pratiche cannibalistiche. La prerogativa giuridica di punire qualcuno che viola il diritto alla sicurezza, infatti, appartiene, secondo Vattel, solo a coloro che sono stati offesi. Attribuire questo spirito umanitario a una nazione non violata e che si fa promotrice della difesa degli altri popoli ha nefaste conseguenze: «Grotius ne s'est-il point aperçu, que [...] son sentiment ouvre

²⁵ E. de Vattel, *Le droit des gens ou Principes de la loi naturelle*, cit., vol. I, p. 11.

²⁶ Ivi, p. 18.

la porte à toute les fureurs de l'enthousiasme et du fanatisme, et fournit aux ambitieux des prétextes sans nombre?»²⁷. Si noti come qui si esprima tutta la modernità di un pensatore che matura le proprie valutazioni in quel secolo che sarà la culla storica dell'Illuminismo. Lo *jus publicum europaeum* nasce certamente con una forte connotazione eurocentrica, ma in questa riflessione, fine e tagliente al tempo stesso, si osserva per la prima volta un diritto internazionale che, agli albori, si affranca sprezzantemente da discriminazioni territoriali e che si apre a un riesame razionale e privo di contenuti teologico-morali.

La società politica, così intesa, e chiamata “nazione”, conferisce la sovranità a qualcuno, sia esso un senato o una sola persona, rappresentante della volontà dell'intera comunità. L'idea che il sovrano sia l'unico detentore del diritto di muovere guerra e che egli sia il rappresentante della nazione intera – quando non identificato con essa – implica che le sole guerre legittime siano le guerre pubbliche e, conseguentemente, che il solo nemico legittimo sia colui col quale si è in guerra aperta, colui che «cherche seulement à soutenir ses droits»²⁸.

Anche l'altro da sé, lo straniero, il nemico pubblico di una nazione intera, ossia un altro Stato, acquisisce una propria dignità politica, in quanto difensore della sua nazione, strumento nelle mani del suo sovrano. Vattel ricava da Hobbes il carattere rappresentativo del sovrano, sebbene – e qui risiede la distinzione delle sue posizioni – esso non abbia valore definitivo. Nel momento in cui il patto tra il sovrano e il popolo arriva

²⁷ Ivi, pp. 262-263.

²⁸ Ivi, pp. 39-42; vol. II, p. 58.

a un punto di rottura, il popolo può e, anzi, deve uscire dalla sua passività. Con ciò, Vattel formula tacitamente un diritto di resistenza, che invece in Hobbes non è mai attuabile. Nel *Droit des gens*, come scrive Francesco Mancuso, «la nazione mantiene una riserva di giudizio, etico e politico, sulla legittimità dell'ordinamento [...] sicché anche sul piano interno è possibile pensare, naturalmente come evento-limite, ad una guerra sostanzialisticamente legittima contro un nemico assoluto, che in questo caso è un tiranno»²⁹. Al tiranno che fuoriesce dai limiti che gli sono prescritti «la Nation n'est point obligée de lui obéir, elle peut résister à ses entreprises injustes»³⁰. Anche qui, lo capiamo bene, la modernità del pensiero vatteliano, non velata e, anzi, espressa con la classica trasparenza illuministica, è indubbiamente riconoscibile.

Vattel definisce la guerra come quello stato in cui si persegue il proprio diritto attraverso la forza. In questa definizione già è implicito l'approccio prettamente giuridico al concetto bellico, totalmente prosciolto da ogni riflessione teologica. Il diritto alla guerra pubblica che ha luogo tra le nazioni, mossa in nome della potenza pubblica, non può che appartenere al sovrano che rappresenta la nazione³¹. Questa *statizzazione* della guerra ha un risultato, fra tutti, meritevole di essere sottolineato: il passaggio, cioè, dal *bellum justum* al *bellum legale*. Sebbene Vattel utilizzi l'espressione *guerre*

²⁹ F. Mancuso, *Le droit des gens come apice dello jus publicum europaeum? Nemico, guerra, legittimità nel pensiero di Emer de Vattel*, «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», XXXVIII (2009), num. 2, p. 1310.

³⁰ E. de Vattel, *Le droit des gens ou Principes de la loi naturelle*, cit., vol. I, pp. 47-48.

³¹ Ivi, vol. II, p. 1; pp. 2-3.

juste, egli non intende attribuire al carattere proprio dell'atto bellico alcuna aggettivazione teologico-morale. Il tentativo è invece quello di pervenire a una razionalizzazione e a una umanizzazione della guerra interstatale³². Notevole è il passo in cui Vattel invita alla riflessione sull'atrocità della guerra, che può essere intrapresa solo se si è spinti da forti ragioni: «Quiconque aura une idée de la guerre, quiconque réfléchira à ses effets terribles, aux suites funestes qu'elle traîne après elle, conviendra aisément qu'elle ne doit point être entreprise sans les plus fortes raisons». Se gli uomini fossero sempre razionali, non combatterebbero se non con le armi della Ragione: «Les voies de la force sont une triste et malheureuse ressource, contre ceux qui méprisent la Justice et qui refusent d'écouter la Raison». Tuttavia, bisogna ricorrere alla guerra quando tutte le altre possibilità sono inutili, quando diventa necessaria: «La Nature, mère commune des hommes, ne le permet qu'à l'extrémité, et au défaut de tout autre». La giusta causa della guerra, il cui diritto, l'abbiamo già visto, appartiene unicamente al sovrano, non può che essere allora la difesa da un'ingiuria, da una minaccia che attenta alla sicurezza della nazione.

³² Nell'introduzione al trattato *Il diritto internazionale moderno degli stati civili* (1868), Johann Caspar Bluntschli (1808-1881) sottolinea il progresso effettuato dallo spirito dell'umanità sul terreno della guerra, affermando che le guerre sono divenute più umane, sono state regolarizzate, grazie allo sviluppo dei principi internazionali sulla materia e ciò ha esplicite conseguenze sulla caratterizzazione del nemico. Le regole umane formulate da Vattel non rilevano un punto di vista morale, ma derivano dalla sua concezione della guerra come rapporto tra Stati (cfr. M. Senellart, *La qualification de l'ennemi chez Emer de Vattel*, «Astérion», II (2004), pp. 31-51).

Il fine dell'atto bellico sarà allora quello di vendicare o prevenire l'ingiuria³³.

Nell'ottica di una reale razionalizzazione della guerra, l'atto preliminare è costituito dalla dichiarazione di guerra all'avversario, sempre imprescindibile e doverosa, connessa all'offerta di condizioni per evitarla³⁴. Tale formalità, unita al rispetto degli abitanti dello Stato posto sotto assedio, caratterizza la *guerre légitime et dans les formes*. La *guerre en forme* è dunque quella guerra regolata, in cui si osservano delle regole prescritte dalla legge naturale o adottate dal costume, e dichiarata da un'autorità rappresentante la nazione: tale è la *guerre légitime*. La guerra illegittima, invece, è intrapresa senza alcun diritto e non può dar luogo ad alcun effetto legittimo: «La Nation attaquée par des ennemis de cette sorte, n'est point obligée d'observer envers eux les règles prescrites dans les guerres en forme; elle peut les traiter comme des brigands»³⁵. L'unico e ammissibile *bellum justum* è dunque quella guerra combattuta tra *justi hostes*.

³³ E. de Vattel, *Le droit des gens ou Principes de la loi naturelle*, cit., vol. II, p. 20; p. 21; p. 29; pp. 21-29.

³⁴ Ivi, p. 46. A detta di G. Silvestrini, in Vattel l'atto dichiarativo di inizio della guerra è una sintesi della posizione di Grozio e di quella di Barbeyrac (cfr. G. Silvestrini, *Vattel, Rousseau et la question de la "justice" de la guerre*, in V. Chetail, P. Hagenmacher (a cura di), *Vattel's International Law from a XXIst Century Perspective*, cit., pp. 107-109).

³⁵ E. de Vattel, *Le droit des gens ou Principes de la loi naturelle*, cit., vol. II, pp. 54-57.

3. *Inimicus e hostis. Nemico privato, nemico pubblico e nemico assoluto*

Come ebbe a dire Carl Schmitt, «una dichiarazione di guerra è sempre l'individuazione di un nemico»³⁶. Ma di che tipo di nemico parla Vattel? Michel Senellart ha posto l'accento sulla definizione del “nemico” che considera collocato al centro del diritto moderno della guerra³⁷. Alla distinzione della guerra in forma e della guerra informale corrisponde quella del *justus hostis* e del criminale, o ribelle, che non beneficia di alcuno statuto. Tale riflessione non è certo priva di conseguenze: se, con Schmitt, possiamo affermare che lo *jus publicum europaeum* aveva posto importanti limitazioni agli scontri bellici e introdotto una loro umanizzazione, d'altra parte, non riconosce alcuno statuto al ribelle che si oppone al potere costituito ha, in concreto, permesso giuridicamente l'annientamento e la repressione legali degli attori delle insurrezioni.

Vattel, nella sua particolare chiarezza espositiva, definisce il nemico come colui col quale si è in guerra aperta. La lingua francese non prevede la distinzione latina in due termini – *hostis* e *inimicus* – per differenziare il nemico privato da quello pubblico. Tuttavia, i due concetti devono essere distinti: «L'ennemi particulier est une personne qui cherche notre mal, qui y

³⁶ C. Schmitt, *Teoria del partigiano. Integrazione al concetto del politico*, trad. it. A. De Martinis, Adelphi, Milano 2005, p. 118.

³⁷ M. Senellart, *La qualification de l'ennemi chez Emer de Vattel*, cit., *passim*.

prend plaisir: l'ennemi public [...] soutient ses droits [...]. Le premier n'est jamais innocent»³⁸.

L'istituzione di una forza pubblica sottrae qualsiasi legittimità alla forza privata, ridotta a una violenza feroce e criminale e, al contempo, permette che il concetto di nemico assuma una forma giuridica. Nell'atto preliminare di un conflitto, quando il sovrano dichiara guerra a un altro sovrano, è la nazione intera che muove guerra contro un'altra nazione, poiché il sovrano agisce in nome dell'intera società. Sono le nazioni dunque a essere fra loro avversarie e, di conseguenza, tutti i soggetti dell'una sono nemici dei soggetti dell'altra. In ragione di ciò, anche le donne e i bambini devono essere contati tra il novero dei nemici. Questo, tuttavia, non implica che sia permesso di trattarli come gli uomini che portano le armi. Non si ha alcun diritto, infatti, di usare violenza contro di essi, né di togliere loro la vita. E se pure un soldato infuriato e senza freni si è messo nelle condizioni di violare delle donne, o ucciderle, o massacrare bambini e anziani, il generale saggio e *umano* ha il compito di punirlo³⁹. Ne deriva che lo scontro bellico, in una guerra di tal sorta, non potrà mai assumere le forme di una guerra assoluta e annichilente, sebbene si tratti pur sempre di una guerra totale.

Poiché, in una guerra giusta, si tratta di vendicare un'ingiustizia verso coloro che sono stati sordi alla voce della ragione, si è in diritto di compiere tutto ciò che possa indebolire il nemico nei limiti della liceità. Il nemico che attacca ingiustamente si rende responsabile

³⁸ E. de Vattel, *Le droit des gens ou Principes de la loi naturelle*, cit., vol. II, p. 58.

³⁹ Ivi, pp. 58-59; p. 59; p. 113.

della sua stessa morte: il diritto di togliere la vita al nemico, nel momento in cui non si può vincere la sua resistenza in altro modo, è reso possibile solo in una guerra giusta nei confronti di un aggressore e limitato, tuttavia, dalla resa⁴⁰.

Cosa fare allora dei nemici vinti o che si sono arresi? Di certo, non si è in diritto di ucciderli: si tratta di uomini «malheureux» e «un grand coeur ne sent plus que de la compassion pour un ennemi vaincu et soumis»⁴¹. Vattel afferma che tutti coloro che appartengono alla nazione avversa, compresi donne e bambini, possono essere fatti prigionieri, sia per impedire loro di riprendere le armi, sia nell'ottica di indebolire il nemico, sia, infine, perché qualcuno di essi potrebbe essere caro al sovrano e si potrebbero proporre delle trattative per una pace equa⁴². Il tentativo di Vattel è sempre quello di limitare quanto più possibile gli effetti nefasti della guerra. Indicativo è sicuramente l'appello che egli rivolge alla preservazione del nemico:

N'oublions jamais que nos ennemis sont hommes. [...] Ne dépouillons point la charité, qui nous lie à tout le genre humain. De cette manière, nous défendrons courageusement les droits de la patrie, sans blesser ceux de l'humanité. [...] La modération, la générosité du vainqueur lui est plus glorieuse que son courage⁴³.

⁴⁰ Ivi, pp. 106-107.

⁴¹ Ivi, p. 117.

⁴² Cfr. ivi, pp. 114-115.

⁴³ Ivi, pp. 130-131.

In extremis, un nemico legittimo che adotti un comportamento criminale e illegale diventerà un nemico assoluto, che, scrive Mancuso, «in quanto assoluto, non è neanche più nemico: è *un'alterità totale da annientare con tutti i mezzi*, anche quelli che in una guerra in forma sarebbero illegittimi»⁴⁴. Quando Vattel dichiara che colui che intraprende una guerra secondo dei motivi d'interesse personale, senza ragioni giustificative, agisce senza alcun diritto, e la sua guerra è *ingiusta*, egli definisce un aggressore ingiusto che non può essere “giustificato”: costui è un «ennemi du genre-humain», contro il quale tutte le nazioni possono riunirsi per punirlo e sterminarlo⁴⁵. È, in definitiva, un nemico assoluto, un nemico dell'umanità.

Conclusioni

La diade Stato-potenza nelle teorizzazioni del diritto di guerra ha trovato piena realizzazione nell'opera del giurista svizzero. Il concetto di nazione come “persona morale” ha consentito a Vattel di dar vita a un impianto teorico saldo e a una riflessione filosofico-giuridica sistematica, in cui nulla è lasciato al dubbio. La modernità del suo pensiero resta ad oggi indiscussa. Sebbene il ricorso all'espressione “giusta causa” non sia affatto assente, le variegate interpretazioni dell'opera vatteliana convergono quantomeno su un punto: Vattel varca la soglia del pensiero giuridico moderno grazie al trapasso al *bellum legale* legato alla nozione

⁴⁴ F. Mancuso, *Le droit des gens*, cit., p. 1306 (corsivo nostro).

⁴⁵ G. Silvestrini, *Vattel, Rousseau et la question de la “justice” de la guerre*, cit., p. 110.

di *justi hostes*. La riflessione razionale ed estremamente ponderata cui ha dato adito lo ha reso, per molti, uno dei fondatori del diritto internazionale moderno.

L'importanza del suo *Droit des gens* è innegabile: tra il 1758 e il 1863 si contano più di cinquanta edizioni dalla Francia agli Stati Uniti, dall'Italia alla Grecia⁴⁶. Vattel fa, in effetti, da cerniera tra gli autori classici del diritto internazionale, legati ancora alla tradizione scolastica, e gli autori del XIX secolo. Lo stile fluido ed elegante, la scelta della lingua francese anziché del latino, l'indirizzarsi ai principi e ai diplomatici costituiscono un insieme di elementi supplementari che rendono il suo pensiero pienamente inserito nella modernità prorompente. A ciò si aggiungano le riflessioni vatteliane maturate sulla figura dello Stato neutro, in cui la nozione di neutralità è strettamente connessa al concetto non discriminatorio di guerra, e sull'importanza decisiva dei trattati di pace come strumento razionale essenziale nel mantenimento di un equilibrio interstatale cui i sovrani dovrebbero sempre tendere.

A vederla con Schmitt, la *guerre en forme* di Vattel e la figura di “nemico legittimo” che nel suo *Droit des gens* trova espressione, incarnano, se considerate in relazione alla brutalità delle guerre di religione e di fazione, il simbolo di uno sforzo alla razionalizzazione e all'umanizzazione della guerra, derivante da un faticoso lavoro giuridico⁴⁷. Il riconoscimento dell'*aequalitas* come caratteristica primaria degli Stati-

⁴⁶ Cfr. E. Fiocchi Malaspina, *Prospetto delle edizioni consultate del Droit des gens di Emer de Vattel pubblicate nei secoli XVIII e XIX*, in Id., *L'eterno ritorno del Droit des gens di Emer de Vattel*, cit., pp. 261-272.

⁴⁷ C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 166.

Nazione, infatti, «costringe tutti ad aver riguardo per tutti gli altri, a riconoscere la possibilità di una posizione neutrale e a trasformare la guerra, da cieca attività di annientamento reciproco, in misurazione regolata delle forze che termina con la realizzazione di un nuovo equilibrio»⁴⁸.

⁴⁸ Ivi, pp. 200-201.

Prospettive contemporanee

LO STRANIERO TRA NOI
E LO STRANIERO DENTRO DI NOI.
LE RELAZIONI COME PROBLEMA
ANTROPOLOGICO-FILOSOFICO

Giacomo Pezzano

0. *Le nostre stranezze*

“Ma che strano...” connota qualcosa che si fa fatica a riconoscere e i cui contorni appaiono sfumati, qualcosa di indecifrabile alla luce di quanto già conosciamo, percepiamo, pensiamo, immaginiamo... Al contempo, quella stranezza non sembra totalmente lontana, perché ci tocca, ci sollecita, ci dice qualcosa, non ci lascia indifferenti: è una stranezza *per noi, rapportata a noi*. Quando *notiamo* qualcosa di strano, stiamo cominciando a badarci: lo strano sta cominciando a fare ingresso nel nostro orizzonte, sta entrando a far parte del nostro scenario, sta diventando “il nostro” strano. Da qui tutto lo spaesamento che ne segue: quella stranezza sembra *spostarci*.

Quando si affronta il problema, pratico come teorico, del rapporto con lo straniero, emerge innanzitutto una fondamentale ambiguità, “farmacologica” o

“perturbante”¹: lo straniero si presenta insieme come nemico/amico, invasore/ospite, repellente/attraente, lontano/vicino, ecc. Lo straniero proviene sì da fuori (es-straneo), ma al contempo sembra rappresentare ciò che di instabile e imprevedibile alberga nelle nostre stesse vite: ciò che arriva da fuori costringe o chiama a rendere ragione – innanzitutto a se stessi – di convinzioni, comportamenti, percezioni, desideri e così via che erano prima ovvi, evidenti, in grado di spiegarsi da sé, cioè senza bisogno di essere spiegati in senso stretto. Lo straniero dunque disturba, eppure è un disturbo a tratti vitale, che magari andiamo persino a cercarci in maniera attiva.

Perché esistono per noi simili oscillazioni? Perché lo straniero sembra agire su di noi proprio alla stregua di un “farmaco”, cioè insieme come veleno e come rimedio? Perché lo straniero è per noi tanto interessante da portarci all’interrogativo sull’esistenza di forme di vita *radicalmente straniere*, come quelle non a caso definite “aliene”?

Per rispondere a simili quesiti, mi porrò sul piano antropologico-filosofico: l’essere umano è continuamente preso dal notare “ma che strano...” perché è per natura alienato, costitutivamente estraniato – straniero a se stesso (§ 1). In seguito, tornerò sul carattere ambiguo del rapporto umano con ciò che gli è “alieno” (§ 2), per sollevare il problema del “giusto dosaggio” dei rapporti ed evidenziare l’importanza di comprendere filosoficamente la struttura della relazionalità per orientarsi nel mondo contemporaneo (§ 3).

¹ Su questo insiste anche U. Curi, *Straniero*, Raffaello Cortina, Milano 2010. Ma si vedano nel complesso i saggi di questo volume.

1. *Estranei per natura*

Filosofie dello straniero

Secondo alcuni, il pensiero greco non sarebbe mai riuscito a tematizzare il problema dell'esteriorità e dell'estraneità senza ridurlo a quello di un'alterità concepita quale correlato opposto dell'identità², ma – a voler cercare padri nobili – si potrebbe anche dire che tra i primi a cogliere il nesso tra alienazione e costituzione umana troviamo nientemeno che Senofane e Platone.

Il primo, criticando l'antropomorfismo tradizionale, ha evidenziato che più che essere noi a immagine e somiglianza della divinità, vale l'inverso: gli dèi sono fatti a immagine e somiglianza degli uomini, secondo un noto motivo successivamente proprio di Feuerbach – erede non a caso del problema dell'estrinsecazione od oggettivazione hegeliano. Inoltre, nell'idea per cui se i buoi e i cavalli si figurassero dèi, questi avrebbero le sembianze rispettivamente di buoi e cavalli, possiamo riconoscere l'emersione di un aspetto che vedremo essere decisivo: il richiamo alla dimensione biologica.

Il secondo, problematizzando il ruolo della scrittura nel *Fedro*, ha colto – ancorché con atteggiamento critico – la connessione tra “esteriorità” (scrittura) e “interiorità” (anima): la seconda non sembra darsi senza la prima; ciò che sembrerebbe estraneo al *logos* al punto da allontanarlo da se stesso, rivela in realtà di abitarne l'intimità più radicale. Come voleva Derrida,

² Cfr. F. Jullien, *Alterità. Lezioni milanesi per la Cattedra Rotelli*, a cura di C. Piccione, Mimesis, Milano-Udine 2018, pp. 74-86.

il supplemento si rivela fastidiosamente originario – il supplente è sempre di ruolo: come diremmo oggi, Platone si poneva il problema della «mente estesa»³, o – ritraducendo i termini del rapporto tra *logos* e *graphé* – della commistione di «anima e iPad»⁴.

Tuttavia, per ragioni di ordine innanzitutto storico-materiale o tecnologico-economico, il momento in cui in termini filosofici il problema dell'alienazione riceve la sua formulazione più esplicita corrisponde alla stagione del cosiddetto idealismo tedesco. Infatti, l'idea di Hegel per cui immediatezza (*Unmittelbarkeit*) e mediazione (*Vermittlung*) sono inscindibili e l'articolazione di Fichte della dialettica tra Io (*Ich*) e Non-Io (*Nicht-Ich*) segnano la chiara consapevolezza che “proprietà” ed “estranità”, per quanto riguarda la soggettività umana, non possono in nessun modo essere disgiunte. In poche parole, l'idea per cui il Soggetto o l'Io passa per un processo di oggettivazione o di interazione con il Non-Io, per poi doversi in qualche modo “ritrovare” in questo passaggio-attraverso, cattura il cuore del problema dell'estrazione o alienazione: lo straniero non è semplicemente “esteriore”, ma si presenta costitutivo di ogni possibile “interiorità”.

In simili prospettive, trovano fondamento quelle che mi sembrano essere le due principali implicazioni del problema generale dell'alienazione, al di là delle

³ Vedi A. Clark, D. Chalmers, *The Extended Mind*, «Analysis», LVIII (1998), num. 1, pp. 7-19, nonché A. Clark, *Being There: Putting Brain, Body, and World Together Again*, MIT Press, Cambridge 1997 e Id., *Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies and the Future of Human Intelligence*, Oxford University Press, Oxford 2003.

⁴ M. Ferraris, *Anima e iPad. E se l'automa fosse lo specchio dell'anima?*, Guanda, Milano 2011.

varie sfumature terminologiche del concetto, oscillanti soprattutto tra il richiamo a estrinsecazione (*Entäußerung*) ed estraneazione (*Entfremdung*)⁵. Una è per così dire insieme ontologica e ontica, o insieme metafisica e antropologica: riguarda la natura dell'identità e lo statuto del soggetto, vale a dire il problema complessivo della relazione. L'altra è invece più dichiaratamente etico-critica: affronta il problema dell'"espropriazione", cioè della perdita di sé, all'interno delle dinamiche economiche e sociali.

Il punto è che il riconoscimento dell'inseparabilità di "proprietà" ed "estraneità", nelle sue varie forme (identità/differenza, soggettività/inter-soggettività, appartenenza/espropriazione, egoità/alterità, ecc.), ha finito per essere tanto radicale da giungere a ritenere che l'alienazione non è qualcosa di meramente superabile: essa costituirebbe invece la cifra fondamentale della condizione umana.

Ciò vale da entrambi i versanti sopra indicati.

Dal primo versante, si è affermato – al di là di come lo si giudichi – un generale clima filosofico avverso a ogni prospettiva identitaria, tipico soprattutto del

⁵ Per una storia del concetto, dalla sua dimensione giuridica a quella filosofica, si veda perlomeno E. Pasini, *Alienazione*, in P.P. Portinaro (a cura di), *I concetti del male*, Einaudi, Torino 2002, pp. 3-18. Richiamo anche il nesso con il concetto di reificazione (*Verdinglichung/Versachlichung*), centrale soprattutto in ottica marxiana: vedi in chiave antropologico-filosofica P. Virno, *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Bollati Boringhieri, Torino 2003. Utili sul tema anche le considerazioni che aveva svolto già nel 1962 U. Eco, *Del modo di formare come impegno sulla realtà*, in Id., *Opera aperta. Forma e indeterminazione nelle poetiche contemporanee*, Bompiani, Milano 2000, pp. 235-289.

pensiero della differenza francese (che passa, semplificando, per G. Deleuze, J. Derrida, M. Foucault, J.-F. Lyotard e J.-L. Nancy), il quale ha forse trovato il proprio culmine in tutte quelle forme di critica all'umanesimo antropocentrico di natura dichiaratamente "eteroreferenziale". Qui si chiamano in causa l'altro-umano, l'altro-animale e l'altro-macchina, rimarcando opportunamente che lo "straniero" non è in senso stretto solo l'altro essere umano, ma l'altro con cui in generale avviene rapporto e interazione⁶.

Inoltre, non meno rilevanti sono tutti quei pensieri "anti-cartesiani" incentrati sulla "scoperta dell'Altro", nelle varie declinazioni: dalle filosofie del dialogo (per es. M. Buber, F. Ebner e G. Calogero), fino ai diversi filoni della fenomenologia dell'intersoggettività, di taglio tanto etico-religioso (E. Lévinas) come etico-ermeneutico (P. Ricoeur). Tra questi, il culmine è forse la riflessione sull'estraneità (*Fremdheit*) di B. Waldenfels, per il quale il riferimento all'estraneità anziché all'alterità permette di pensare la congiunzione tra "proprio" e "improprio" in termini dinamico-relazionali (*sé/estraneo*) e non statico-identitari (io/altro), sottolineando come il secondo sia condizione reale per il delinarsi del primo. In definitiva, si tratterebbe di vedere – con le note parole di Rimbaud – che «io è un altro»: io – l'uomo – «non è padrone in casa propria»⁷. *Io è (non "sono"!)* *un estraneo*.

⁶ Rimando perlomeno a F. Ferrando, *Il Postumanesimo filosofico e le sue alterità*, ETS, Pisa 2016; R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

⁷ B. Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneo* (2006), trad. it. F.G. Menga, Raffaello Cortina, Milano 2008, pp. 24, 140-141.

Dal secondo versante, anche la teoria critica, già con l'anti-essenzialismo di Althusser⁸, ha ridiscusso lo schema canonico di matrice rousseauiana fatto proprio da Marx (anzi dai marxiani, o marxisti), per cui l'alienazione consisterebbe in una corruzione (a opera del Capitale o della Tecnica) di una natura originaria, che va superata per ripristinare lo stato iniziale precedente la "caduta". Contrariamente a simile modo di vedere le cose, insieme romantico e cristiano, si ritiene che l'alienazione non rappresenti una forma di perversione di qualche natura originaria autentica, innocente e perfetta (né la semplice rivelazione del suo contenuto già dato), ma coincida con il modo di essere al mondo tipico dell'essere umano: l'alienazione è espressione della stessa natura umana, dell'intrinseca socialità dell'uomo, dunque è per certi versi qualcosa di "insuperabile". Tuttavia, non è che ogni alienazione vada bene allo stesso modo, perché i modi in cui gli umani possono vivere non sono affatto del tutto indifferenti e sono criticabili; solo che la critica cessa di avere intenti smascheratori e demistificatori, per concentrarsi invece sullo scarto interno tra le promesse che prendono forma all'interno di una data forma di vita e il loro grado di soddisfazione e realizzazione⁹.

Da ultimo, anche qui l'estraneità sta dentro, prima ancora che fuori, anzi è esattamente ciò che rende possibile una simile differenziazione nella relazione:

⁸ Rimando in merito a G. Pezzano, *Marxismo e natura umana*, in A. Monchietto (a cura di), *Invito allo straniamento. II: Costanzo Preve marxiano*, Petite Plaisance, Pistoia 2016, pp. 115-129.

⁹ Su questo i lavori di riferimento sono R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Suhrkamp, Berlin 2014; Ead., *Alienazione* (2005), trad. it. A. Romoli, G. Fazio, EIR, Roma 2015.

«Je EST un autre» significa così che in quanto tale *l'uomo è un altro, un estraneo*, cioè un essere genuinamente storico-sociale¹⁰. Al contempo, si tiene viva l'intuizione marxiana per cui l'"oggettivazione" può tradursi in una perdita di controllo dell'andamento del processo e dei suoi prodotti, potendosi presentare come fenomeno etero-diretto, di dominio e sfruttamento: tale "oggettivazione" è infatti la cifra stessa del fatto che l'uomo è in quanto tale immerso in rapporti (*anche* di produzione in senso economico).

L'uomo è insomma costitutivamente alle prese con qualcosa che letteralmente si frappone tra l'ipotetico sé iniziale e l'ipotetico sé finale, ma questo porsi-tra indica il passaggio attraverso qualcosa di diverso da sé che è il motore e la risorsa attraverso cui qualcosa come il sé può giungere a prendere forma, trovare espressione e strutturarsi. Perdersi tra i rapporti non è – per quanto possa apparire paradossale – una situazione di scacco che va presto o tardi superata definitivamente: è anzi la condizione di possibilità per ritrovarsi in essi, per trovare cioè qualcosa come un sé, facendo ogni volta lo sforzo di selezionare i rapporti "espansivi" anziché quelli "repressivi".

Più nel complesso dunque, il problema dell'alienazione muta di forma: l'estraneità non è qualcosa da rimuovere una volta per tutte, ma si rivendica che ci sono forme di estraneità dalle quali occorre liberarsi innanzitutto perché esse sembrano precludere la possibilità di nuovi "estraniamenti". Se l'alienazione fa tutt'uno con l'apertura al mondo, essa non va superata

¹⁰ In ottica sociologica cfr. J.C. Kaufmann, *Quand Je est un autre: pourquoi et comment ça change en nous*, Armand Colin, Paris 2008.

in quanto tale (ammesso che ciò sia possibile), ma va per così dire modulata, cercando ogni volta di “tirarsi fuori” nel momento in cui una determinata condizione di alienazione sta portando a una restrizione della stessa apertura al mondo che ha reso possibile quell’alienazione e che al contempo viene espressa sempre in tale alienazione. In breve, ci si libera non *dall’*alienazione ma *nell’*alienazione.

In chiave più marcatamente pragmatista, se dovere/potere fare/avere esperienza coincide con la condizione umana, l’esperienza non può essere conclusa una volta per tutte, come fosse qualcosa da cui liberarsi; casomai, occorre saper riconoscere criticamente quelle esperienze che rischiano di mettere a repentaglio la possibilità di fare nuove e diverse esperienze. Ricordando che dire “esperienza” equivale a dire interazione-con, commercio-con, dunque proprio “estraneità”¹¹.

L’animale umano è un altro

È forse l’antropologia filosofica ad aver tratto le conclusioni più rigorose di questi aspetti, richiamandosi proprio alla svolta filosofica dell’idealismo tedesco, a partire dall’idea-chiave fichtiana per cui il fondamento ultimo di ogni coscienza consiste in un’interazione dell’Io con se stesso per mezzo di un Non-Io, il quale va considerato da diversi lati, presentandosi esso sotto svariati aspetti: ciò che è più proprio fa tutt’uno con un’espropriazione; l’essere umano si mantiene in rap-

¹¹ Come discusso in G. Pezzano, *C’è qualcosa tra noi. Per un esercizio interculturale*, in A. Granata, G. Lingua, P. Monti (a cura di), *Persone e culture che cambiano. Filosofia e pedagogia di fronte al pluralismo culturale*, Celid, Torino 2019, pp. 163-176.

porto con se stesso e i suoi simili solo indirettamente, si ritrova facendo una deviazione, estraniandosi¹².

In modo significativo, Plessner individuava nella «mediata immediatezza» (*vermittelte Unmittelbarkeit*) una delle tre leggi fondamentali dell'esistenza *eccentricamente posizionata* umana, insieme a quelle della «naturale artificiosità» e della «posizione utopica», dove non a caso ritorna il tema del costitutivo “spaesamento”, dell'insuperabile sentirsi fuori posto, cioè stranieri, estraniati¹³. Anche nel lessico comune, l'eccentricità sta a indicare esattamente la *stranezza*, caratteristica tipica di chi è “spostato” innanzitutto rispetto a se stesso.

In aggiunta, l'elemento peculiare del «paradigma» dell'antropologia filosofica¹⁴ sta nell'aver insisti-

¹² Vedi soprattutto A. Gehlen, *Sulla nascita della libertà dall'estraneazione* (1952), in Id., *Antropologia filosofica e teoria dell'azione* (1983), trad. it. G. Auletta, Guida, Napoli 1989, pp. 425-438.

¹³ H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica* (1928), trad. it. U. Fadini, E. Lombardi Vallauri, V. Rasini, Bollati Boringhieri, Torino 2006, pp. 332-368. Sul modo in cui a partire da Plessner si può perimetrare il problema dell'estraneazione cfr. comunque più estesamente B. Accarino, *Dalla metacritica dell'estraneazione all'antropologia retorica. A partire da Helmuth Plessner*, in A. Borsari, M. Russo (a cura di), *Helmuth Plessner. Corporeità, natura e storia nell'antropologia filosofica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 177-192. In aggiunta, P. Sloterdijk ha formulato questa connessione tra Idealismo e antropologia filosofica (segnatamente plessneriana), rispetto al problema della “perdita di sé” funzionale al ritorno a sé, in modo piano e diretto, ma ugualmente penetrante (P. Sloterdijk, *Dopo Dio* (2017), trad. it. S. Rodeschini, Raffaello Cortina, Milano 2018, pp. 35-36).

¹⁴ Cfr. J. Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Karl Alber, Freiburg-München 2008.

to sull'intuizione prima associata a Senofane: questa costituzione umana è innanzitutto una *caratterizzazione biologico-organica*, esprime la maniera di essere naturale dell'essere (o vivente o animale) umano. Nei termini ormai canonici anche dell'antropologia culturale, che ha nella questione dell'alterità uno dei suoi interrogativi fondamentali¹⁵, natura e cultura sono le due facce di una stessa medaglia che ha il nome di "umano", il quale è perciò ineludibilmente alle prese con tutto quello che in svariati modi si considera – con un'espressione comunque problematica – "non umano"¹⁶.

Vedere le cose sotto questa prospettiva naturalista permette anche di evitare coloriture retoriche di stampo tragico-esistenzialista, teologico-dottrinario o gnostico-pessimista: l'estraneità non è una condanna, una maledizione, una condizione di scacco, l'esito di una qualche frattura originaria e via discorrendo, bensì rappresenta più sobriamente un determinato modo d'essere, un peculiare modo di vivere, innanzitutto in senso biologico-evolutivo. Vale anche l'inverso: l'estraneità non è il segno di una supremazia, una condizione di specialità o superiorità, l'esito di un qualche disegno originario che vedeva già in partenza l'uomo come vertice e culmine. Come voleva un autore comunque perplesso rispetto al concetto di estraneazione (*Entfremdung*), l'estraneità al mondo (*Weltfremdheit*)

¹⁵ Si veda da ultimo M. Augé, *Chi è dunque l'altro?* (2017), trad. it. A. D'Orsi, Raffaello Cortina, Milano 2019, soprattutto pp. 13-37.

¹⁶ Rimando più ampiamente a G. Pezzano, *Pesci fuor d'acqua. Per un'antropologia critica degli immaginari sociali*, ETS, Pisa 2018, pp. 31-133.

rappresenta persino la matrice fondamentale della condizione umana¹⁷.

Si potrebbe addirittura dipingere l'uomo come uno *zōon allotriomenon*¹⁸: un “animale alterante”, un “animale estraniato”. Simile espressione suggerisce dunque che l'alienazione appartiene alla natura umana, in quanto l'animale umano ha un *in sé* che si apre al *per sé*, diventa sé passando per altro da sé: il vivente umano deve relazionarsi al proprio esterno, rapportarsi agli altri umani (*heteros; der Andere*) e all'alterità in generale (*allon; das Andere*)¹⁹ – animale come tecnica. Il fatto che l'animale umano possa *alterarsi* (si pensi anche al senso comune dell'espressione), ossia modificarsi e trasformarsi – il fatto cioè che sia aperto al cambiamento – fa tutt'uno con il costitutivo commercio aperto con l'alterità: l'esposizione alla novità coincide con l'esposizione all'alterità.

In ultima istanza, non può esserci auto-comprensione diretta se non in maniera – paradossalmente – indiretta, vale a dire mediante rapporto, raffronto, intreccio, e via discorrendo: non si arriva a sé se non

¹⁷ Mi riferisco a G. Anders, *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione* (1934-1937), trad. it. F. Fistetti, A. Stricchiola, Palomar, Bari 1994. Su tale concetto si incentra una delle opere più importanti di P. Sloterdijk, segnatamente *Weltfremdheit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1993.

¹⁸ Rimando, anche per riscontri bibliografici, a G. Pezzano, *Debitori (e creditori) a vita. Per una morfologia del debito (e del credito)*, «Lessico di Etica pubblica», IV (2013), num. 1, pp. 1-20: 14-19.

¹⁹ Su tali distinzioni insistono E. Coreth, *Antropologia filosofica* (1978), trad. it. F. Buzzi, Morcelliana, Brescia 1979, pp. 52-57; A. Gualandi, *L'occhio, la mano e la voce. Una teoria comunicativa dell'esperienza umana*, Mimesis, Milano-Udine 2013.

ponendo e affrontando in maniera esplicita il problema dell'aver a che fare con relazioni. Se è la stessa natura a chiamare il vivente umano al rapporto con l'esterno e con gli altri, ciò che rende propriamente umani non è semplicemente im-presso "dentro", già dato una volta per tutte, ma si es-prime e realizza ri-ferendosi al "fuori", in maniera meta-forica, storico-culturale e mediata, ossia in generale sociale: mediazione significa infatti socialità, passaggio attraverso e relazione con qualcosa e qualcun altro.

Lo straniero affetta l'intimità; l'alieno affetta il proprio: *io è alieno*.

2. E se qualcuno ci stesse osservando...?

La *Placca del Pioneer* (1972-1973) e il *Voyager Golden Record* (1977) sono forse le iniziative più importanti del progetto METI (*Messaging to Extra-Terrestrial Intelligence*), cioè della parte attiva del progetto SETI (*Search for Extra-Terrestrial Intelligence*): esse rappresentano degli sforzi di dialogare con gli alieni che vanno oltre altri tentativi che hanno previsto la comunicazione mediante l'invio di segnali radio, contenenti prevalentemente informazioni sulle conquiste scientifico-tecnologiche raggiunte dagli esseri umani. Infatti, *Pioneer* e *Voyager* hanno visto l'invio di messaggi fisici mediante sonde, che contenevano nel primo caso due placche metalliche identiche (con sopra incise alcune immagini sulle caratteristiche principali del nostro pianeta, come un uomo e una donna nudi che salutano) e nel secondo caso due dischi d'oro uguali (con sopra incise 115 immagini, 55 messaggi in lingue diverse del mondo, antiche e nuove, vari suoni della

natura della Terra e una selezione di 90 brani musicali di ogni epoca e cultura).

Secondo alcuni, non conoscendo intenzioni e capacità tecnologiche degli eventuali extraterrestri destinatari del messaggio, potremmo star mettendo in pericolo la Terra, perché rivelare la sua posizione espone al rischio di una colonizzazione: come si sarebbe espresso l'astronomo D. Werthimer, staremmo gridando in una foresta senza sapere se ci sono leoni, tigri, orsi o altre bestie pericolose. Se gli alieni venissero davvero a farci visita, facilmente – sostiene il celebre fisico S. Hawking – essi si comporterebbero come Cristoforo Colombo con i nativi americani: per compiere un simile viaggio, gli extraterrestri dovrebbero avvalersi di astronavi enormi, costruite sfruttando tutte le risorse del loro pianeta natio, trasformandosi in nomadi alla ricerca di pianeti da conquistare e colonizzare.

Ma che cosa ha a vedere tutto questo con il problema dello straniero? «Immaginiamo che gli alieni esistano davvero e che alcuni di loro stiano osservando il nostro pianeta da sempre, per tutti i quarantacinque milioni di secoli della sua storia. Che cosa hanno visto?»²⁰: si tratta di una domanda tra le più spontanee per noi, soprattutto dopo il secolo delle “esplorazioni spaziali”, che tanto avevano *straniato* già pensatori come G. Anders e H. Arendt²¹.

Ebbene, la risposta è che gli alieni non vedrebbero altro che degli esseri che si interrogano sull'esistenza

²⁰ M. Rees, *Il nostro futuro. Scenari per l'umanità* (2019), trad. it. L. Civalleri, Treccani, Roma 2019, p. 7.

²¹ Cfr. G. Anders, *Der Blick vom Mond*, Beck, München 1994; H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana* (1958), trad. it. S. Finzi, Bompiani, Milano 2000.

di alieni, ossia che si interrogano su ciò che sarebbe *radicalmente straniero* rispetto a loro stessi. Anzi, vedrebbero degli esseri che ricercano attivamente l'esistenza di alieni e l'interazione con essi, tutti presi da una commistione di entusiasmo e timore.

Simili esseri sono appunto gli esseri umani, per i quali la ricerca, teorica e pratica, della vita aliena non è un semplice vezzo, o il frutto di una qualche vana superbia: essa è anzi la cifra della peculiare ambiguità che connota il rapporto che gli umani hanno con l'altro da sé, ossia la dialettica aperta tra proprietà ed espropriazione che caratterizza il modo di essere al mondo del vivente umano. Detta altrimenti, domandarsi se esista – pensando al celebre esperimento mentale di H. Putnam – una *Terra gemella* rappresenta un'esigenza vitale per l'uomo: è indice del fatto che – come detto – io è alieno a se stesso. Pertanto, è come se il riferimento agli alieni, al cuore d'altronde del mondo *Sci-Fi*, rappresentasse il paradossale tentativo di ritrovare vicino a noi stessi lo straniero che in fondo sappiamo abitarci, proiettandolo però nel luogo più lontano immaginabile – al punto da non poter essere immaginabile in senso stretto.

Il 23 luglio del 2015, la NASA ha annunciato che nella costellazione del Cigno, a 1.400 anni luce dalla Terra, era stato scoperto un pianeta molto simile alla Terra stessa, in termini di dimensioni e sistema solare, battezzato con il nome di *Kepler 452b*, la cui somiglianza ha portato i giornalisti a parlare presto di *Terra 2.0*. Da quel momento, è conseguentemente cominciata anche la “caccia alla vita intelligente”: la *Terra 2.0* si accompagna a una qualche forma di *Umanità 2.0*? Siamo dunque davvero meno soli di quel che pensiamo? Ma che cosa accadrebbe, se così fosse? Scopriremmo

di non essere poi così speciali? E se questi stranieri fossero interessati ad appropriarsi del nostro posto?

Ritorna anche qui la tensione che contraddistingue il nostro rapporto con ciò che si presenta come straniero: da una parte questo suscita una fortissima attrattiva, tanto da lanciarci in esplorazioni perfino al di fuori dei confini del globo, dall'altra parte però la sua presenza, anche soltanto possibile, solleva numerose inquietudini e paure. Inoltre, anche in questo caso lo straniero è quel diverso che pur mantiene un qualche tratto di somiglianza o di possibile relazione con noi stessi: si va alla ricerca non semplicemente di "altro", ma di una "forma di vita altra", che ci consentirebbe in ultima istanza di capire qualcosa di più sulla nostra, di comprendere la vita terrestre.

Ciò che dunque intendo sottolineare è come sia la nostra naturale auto-estraneità a spiegare perché siamo – poniamo – da un versante tanto ipersensibili al colore di pelle del vicino di casa, al punto di poter essere radicalmente disturbati da quella che già in chiave percettiva si presenta come "estraneità"²², mentre da un altro versante ci ritroviamo a essere catturati dal sogno di un altro pianeta abitato, dal desiderio di scovare una *Terra 2.0*, esponendoci a tutto il ventaglio di possibili conseguenze.

Certamente, pensando al sogno di S. Hawking, la ricerca spaziale è anche animata dall'intenzione strettamente pratica di trovare un altro pianeta da poter abitare, cosa per alcuni ancora più urgente nell'era del cosiddetto Antropocene. Ciononostante, esiste anche una componente per così dire simbolica che

²² Cfr. G. Zanetti, *Filosofia della vulnerabilità. Percezione, discriminazione, diritto*, Carocci, Roma 2019.

non dobbiamo lasciare in secondo piano: siamo presi con l'“alienità” al punto tale da non accontentarci di sapere che essa è “qui”, su questa Terra, in forme che in fondo conosciamo o crediamo di conoscere, per avventurarci invece alla ricerca di un'alienità che è radicalmente “altrove” e “diversa”, cioè nello spazio – ora che è davvero impossibile credere seriamente che essa possa collocarsi in un qualche al di là in senso religioso tradizionale.

Questa “alienità” insieme ci spaventa e seduce; vogliamo insieme allontanarci da essa e interfacciarci con essa: in fondo, per tenerla lontana bisogna pur sempre entrarci in rapporto, riuscire a stabilirci una relazione. Insomma, prendendo a prestito la concettualità elaborata da R. Esposito²³, noi umani cerchiamo ogni volta di tenere insieme un'istanza immunitaria e una comunitaria: vogliamo tenere a distanza lo straniero per proteggere i nostri confini o comunque lo stadio di individuazione che siamo riusciti a raggiungere, ma sentiamo anche che c'è sempre da qualche parte uno straniero che può avere qualcosa da dirci, rivelandoci dunque non solo una differenza, ma anche una somiglianza, cioè qualcosa di significativo per noi.

Tutto ciò vale quindi persino con gli alieni in senso stretto, per quanto possa apparire assurdo, perché vale per tutte le figure che lo “straniero” ha assunto,

²³ Vedi soprattutto di R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998 e Id., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002, discussi in ottica antropologico-filosofica in G. Pezzano, *Il paradigma dell'antropologia filosofica tra immunità e apertura al mondo*, «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia», XIII (2011). Cfr. più in generale G. Pezzano, *Tractatus Philosophico-Anthropologicus. Natura umana e capitale*, Petite Plaisance, Pistoia 2012.

può assumere e assumerà per noi: dalle bestie agli extraterrestri, passando per le cose e le macchine, e via discorrendo.

In un certo senso, è come se il rapporto con lo straniero e l'estraneità ripettesse ogni volta l'intreccio fondamentale tra neofobia e neofilia che segna la nostra venuta al mondo: la sensazione di protezione, unità e compattezza che contraddistingue in modo ancora consistente i momenti della vita intra-uterina viene interrotta dalla sensazione di esposizione, frammentazione e molteplicità che marchia l'ingresso vero e proprio nella vita extra-uterina – che comincia, in modo apparentemente paradossale, appunto *fuoriuscendo*, cioè estraniandosi. Si perde qualcosa in termini di sicurezza e stabilità, ma si guadagna qualcosa in termini di possibilità che si aprono – ancora indipendentemente da dove queste vadano: non è questa la matrice di ogni relazione con lo straniero?

L'ambiguità del nostro atteggiamento verso ciò che è straniero/estraneo riflette quindi il fondo della nostra condizione, presa dall'esigenza di trovare una qualche forma come dal bisogno di non fissarsi in una forma definitiva. Reagiamo duplicemente a ciò che è per noi strutturalmente ambivalente, straniante: si tratta di qualcosa che sembra costringerci a cambiare modo di esistere o addirittura mette a rischio la nostra stessa esistenza, proprio mentre sembra permetterci di esistere o addirittura ci conduce a noi stessi.

Le due cose non possono essere separate e si complicano a vicenda nella loro distinzione: è questo che significa essere stranieri a se stessi, essere “in rapporto-con”, cioè essere umani (anzi, *divenire umani*). Lo straniero non può essere espulso ma non può nemmeno occupare tutto lo spazio: lo stran(ier)o ci attrae, ma

dobbiamo saper gestire tale attrazione, modulare la relazione, articolare le forme del rapporto, comporre ogni volta somiglianze e differenze.

3. *Saper dosare i rapporti*

Sotto tal riguardo, il problema per certi versi principale da affrontare è quello della convivenza. Questo può sembrare banale, ma – per intenderci – coesistere e convivere non sono affatto la stessa cosa, perché un conto è vivere uno a fianco all’altro, un conto è vivere uno *con* l’altro: provare a comporre identità non è come cercare di trasformarsi reciprocamente, secondo quanto sottolinea per esempio l’approccio inter-culturale rispetto a quello multi-culturale²⁴.

Le retoriche dell’alterità sono *l’opposto* delle retoriche dell’identità, dunque finiscono per dividerne il presupposto sostanzialista: il rischio è di fare dell’alterità *un’altra identità*, perdendo di vista ciò che sta letteralmente in mezzo, *la relazione*. Essa è l’elemento propriamente straniante e perturbante in questione: mette in contatto non solo con un’altra persona o un’altra cosa al di fuori di sé, ma anche con un altro aspetto di se stessi, interno a quello che credevamo essere il sé “stesso”.

D’altronde, noi ci ritroviamo innanzitutto a dover “convivere” con noi stessi: lo straniero non è mai semplicemente qualcosa al di fuori di noi, ma è prima ancora qualcosa dentro di noi, cioè la nostra stessa interiorità. Se è vero che siamo esseri mediati, relazionali,

²⁴ Cfr. perlomeno i testi in A. Granata, G. Lingua, P. Monti (a cura di), *Persone e culture che cambiano*, cit.

estraniati, alienati, ossia non già fatti e finiti (per certi versi *mai* già fatti e finiti), allora va preso sul serio il fatto che siamo soggetti a trasformazioni, con tutte le sue implicazioni: c'è sempre, anche soltanto in minima parte, qualcosa di alieno a noi stessi *dentro noi stessi*, qualcosa che possiamo scoprire, che può toccarci, che ci sta già sollecitando, e così via.

Nei termini di un dibattito legato soprattutto al mondo francese²⁵, si può dire che il trans-individuale (il diverso esteriore) si accompagna sempre al pre-individuale (il diverso interiore): c'è sempre un potenziale di espressione e individuazione che resta attivo all'interno del supposto soggetto dato, ma questo potenziale si attiva soltanto al contempo grazie a ciò che si trova all'esterno della soggettività. C'è insomma uno stretto legame con lo straniero che incontriamo al di fuori di noi e quello che ritroviamo al di dentro di noi, tra l'alieno come altro da noi e l'alieno come l'altro in noi: quando si scopre una "cultura altra", cioè altro da sé, si sta in realtà sempre scoprendo innanzitutto qualcosa sulla "cultura propria", cioè su di sé, al punto che questo stesso muta, cambia posizione e forma.

Quando si intende mettere in discussione tanto l'olismo quanto l'individualismo, perché entrambi condividono il presupposto identitario, sostanzialista e atomico di fondo, parlando per esempio di «condividuo»²⁶, si sta esattamente evidenziando che quella "cosa" che chiamiamo soggetto o identità è in realtà un *processo* sotto forma di rete di relazioni, vale a dire un'*organiz-*

²⁵ Vedi É. Balibar, V. Morfino (a cura di), *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni*, Mimesis, Milano-Udine 2014.

²⁶ Cfr. F. Remotti, *Somiglianze. Una via per la convivenza*, Laterza, Roma-Bari 2019, pp. 319-341.

zazione di rapporti, dunque una *disposizione di estraneità*, che ogni volta si modula e declina in maniere diverse, dando vita a combinazioni che si pongono su svariati possibili livelli.

Ormai, non si può ignorare che per trovare e configurare se stesso l'uomo si rapporta con lo "straniero", in un peculiare processo di etero-auto-definizione, dalle ambiguità "perturbanti": da un lato gli altri sono necessari (*etero-auto-definizione*), dall'altro lato si tratta pur sempre di trovare se stessi (*etero-auto-definizione*). Se allora assumiamo appieno una prospettiva "farmacologica", la relazione con lo straniero si presenta strutturalmente come un problema aperto e dinamico di *giusto dosaggio*: l'estraneazione o alienazione coincide con uno sforzo costante di messa in rapporto, teso a evitare sia il sotto-dosaggio (l'omeopatia priva di effetti reali), sia il sovra-dosaggio (l'overdose che impedisce ogni possibile nuovo effetto futuro).

Per restare in questa immagine, il giusto dosaggio non è quel dosaggio che lascia le cose come stanno o ripristina uno stato passato, ma quello che mantiene in salute, in quanto rafforza la vitalità, intesa come capacità di reagire a e interagire con modificazioni e sollecitazioni senza decomporsi, anzi persino rinvigorendosi: il giusto dosaggio è un rapporto che rinforza e apre al mondo, che intensifica e amplifica la propria esperienza, l'esperienza del proprio. In poche parole, il giusto dosaggio non è né una rinuncia né una consegna allo "straniero".

Queste formulazioni non intendono sminuire le difficoltà pratiche che affiorano su vari piani (antropologico, politico-istituzionale, economico, ecc.); per me resta però filosoficamente importante rimarcare che esiste anche una sorta di resistenza concettuale, legata

a una data *forma mentis*, che pone ostacoli a prendere sul serio le ragioni delle relazioni e la peculiarità della loro struttura e del loro funzionamento.

Il pensiero «in forma di sostanze ed essenze» rappresenta il modo in cui «il processo europeo della ragione si è sviluppato dal tempo dei Greci»: ancora oggi, «malgrado le rivoluzioni provocate nel modo di pensare dalla dialettica, dalla cibernetica e dalla filosofia dei media», ma prima ancora dal «discorso biblico della relazione» e in particolare dalla «teologia della Trinità», la causa della relazione sarebbe «lontana dall'essere vinta», restando aperto il problema di pensare «un tipo di distinzione che non sfoci in un essere-separato, cioè in un divenire-esterno-l'uno-all'altro»²⁷. Bisogna pensare la relazione come ciò che produce una differenziazione reale *nel rapporto* e non al di fuori di esso, cioè non separando ma “legando”: occorre sviluppare un atteggiamento che sappia “accordarsi” alla peculiarità delle relazioni, con tutto il loro carico di straniamento²⁸.

Ci troviamo di fronte a un dato nuovo, che ci sta costringendo *di fatto* a riorganizzare l'intera nostra esperienza del mondo, forse – perlomeno entro certi versi – persino a livello globale: abbiamo cominciato a generare e a vivere con delle macchine che producono informazioni e relazioni, anziché (si pensi alla macchina a vapore) energia e movimento. Questo fatto, in apparenza minimale, equivale a dire che per la relazione è a tutti gli effetti cominciata «l'epoca della

²⁷ P. Sloterdijk, *Dopo Dio*, cit., pp. 120 e 140-144.

²⁸ Per approfondire rinvio a L. Candiotti, G. Pezzano, *Filosofia della relazione. Il mondo sub specie transformationis*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2019.

sua riproducibilità tecnica»: questo esige che anche «il mondo della teoria» vada fino in fondo nella conversione «dalla sostanza alla relazione», perché «il relazionismo caratterizza le condizioni di oggi e di domani sul piano logico e pragmatico»²⁹.

Questa conversione è necessaria sì per ragioni interne al mondo della teoria, ma prima ancora per venire incontro a un bisogno di trasformazione delle soggettività, a un'esigenza etico-pedagogica, volendo: un bisogno formativo in senso ampio. Analogamente al ruolo svolto da *Formula1* e *MotoGp* rispetto ad autovetture e motociclette di serie, il mondo della teoria può agire come una palestra per lo sviluppo di “prototipi di attitudini”, che cominciano poi a circolare in maniera più capillare all'interno di una società, facendo parte del commercio quotidiano tra i membri di una comunità.

Come ho cercato di fare emergere, “straniero” è un predicato intimamente relazionale, implica un “rispetto a” bidirezionale: tanto perché si è sempre *reciprocamente stranieri*, quanto perché l'estraneità segna un rapporto con altro *da sé* (si va verso altro), appunto tale relativamente a sé (si va verso sé). Stante ciò, il grande compito che la cultura e con essa la filosofia devono accettare di svolgere è dare definitivo risalto a quello che è sì – con Duns Scoto³⁰ – un *ens debilissimum* (anzi, non è nemmeno un'“entità”!), ma che è al contempo un “ente fortissimo”: segna il nostro coinvolgimento nella realtà e fa per noi ogni volta la differenza.

²⁹ P. Sloterdijk, *I figli impossibili della nuova era. Sull'esperimento anti-genealogico dell'epoca moderna* (2014), trad. it. F. Clerici, Mimesis, Milano-Udine 2018, p. 409.

³⁰ Vedi G. Agamben, *L'uso dei corpi. Homo sacer, IV, 2*, Neri Pozza, Vicenza 2014, pp. 217 e 342.

Non è proprio questo che ci mostra ormai in modo persino ossessivo la nostra quotidianità, nella quale – ci piaccia o meno – una semplice interazione tramite *app*, immateriale, intangibile e flebile, ci intrattiene e sollecita con tutta la sua forza reale? Oppure, possiamo domandarci, da altra prospettiva³¹: la sfida etica, sociale, economica e politica posta dal rapporto con le generazioni future non ci pone esattamente di fronte al problema di fare i conti con qualcosa come una pura relazione priva di un termine di riferimento vero e proprio (*chi* davvero sarebbero gli individui del futuro?), i cui effetti siamo però irreversibilmente già chiamati a tenere in conto?

Per chi amasse le conclusioni in veste di esortazione, ritengo vadano intensificati gli sforzi concettuali tesi a rendere comprensibile la matrice di ogni stranezza, straniero ed estraneità: la relazione. È giunta l'ora di articolare una serrata *Critica della ragione relazionale*.

³¹ Cfr. per es. F. Menga, *Lo scandalo del futuro. Per una giustizia intergenerazionale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2016.

MERAVIGLIA E STRANIAMENTO. LO STRANIERO COME DONO-MINACCIA

Ludovica Boi

E venne avanti, come un leone sui
monti [...].

Così era Odisseo che, tra le fanciulle
dai bei capelli, stava per giungere
[...].

Apparve loro coperto di salso,
orribile: fuggirono esse per ogni
dove, verso i lidi marini.

Solo la figlia di Alcinoo rimase. A lei
infuse Atena coraggio nell'animo,
e tolse ogni tremore dal corpo.

OMERO, *Odissea* VI, 130-140

1. *Una problematica filosofica di urgente attualità*

Nella sua relazione nel contesto del seminario «*Xenos. Lo straniero e le voci della città*», tenuta il 18 gennaio 2019 presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli, Umberto Curi ha ripreso una sua tesi esposta in un testo del 2017, intitolato *Una teoria male interpretata*¹. Si tratta della cosiddetta *pushpull*

¹ U. Curi, *Una teoria male interpretata*, in Id. (a cura di), *Vergogna ed esclusione. L'Europa di fronte alla sfida dell'emigrazione*, Castelveccchi, Roma 2017, pp. 7-30.

theory del demografo ungherese Egon Kunz (1973)², facente leva sulla distinzione tra migranti *pushed* e *pulled*. Si può distinguere cioè, secondo Kunz, tra coloro che migrano perché *spinti*, *costretti* da situazioni impossibili a sostenersi, e coloro i quali partono perché *attratti* dalla possibilità di miglioramento delle proprie condizioni di vita. Un fraintendimento di questa teoria è rappresentato – sostiene Curi – dalla netta distinzione tra “richiedenti asilo” e cosiddetti “migranti economici”. C’è da sottolineare infatti che l’intento del demografo ungherese era semplicemente classificatorio e non valutativo o normativo. La sua teoria non distingueva condizioni *oggettivamente* differenti tra i due gruppi, non indicava cioè dei criteri *oggettivi* di distinzione tra migranti, ma piuttosto discrezionali o addirittura arbitrari³. Basti pensare all’ambiguità dei due termini utilizzati, *pushed* e *pulled*, che si prestano anche a venir intesi rispettivamente come “*spinti* dalla fame, da condizioni economiche di indigenza” e “*attratti* dalla speranza di salvezza dalla guerra”, ribaltando in questo modo la rigida distinzione tra “*pushed* = richiedenti asilo” e “*pulled* = migranti economici”, oggi adottata spesso come dicotomia indiscutibile.

Attualmente – argomenta il filosofo – la netta distinzione tra richiedenti asilo e migranti economici appare priva di fondamento razionale e persino giuridico, dal momento che: *a*) secondo studi recenti vi è un insieme di concause alla base di ogni fenomeno migratorio, per cui non è possibile distinguere nettamente le

² E.F. Kunz, *The refugee in flight: Kinetic Models and Forms of Displacement*, «Migration Review», VII (1973), num. 2, pp. 125-146.

³ U. Curi, *Una teoria male interpretata*, cit., p. 9.

motivazioni che spingono all'emigrazione; b) il dovere di prestare asilo resta prerogativa dei singoli Stati, tanto che recentemente è avvenuto che le medesime persone siano state considerate simultaneamente “richiedenti asilo”, quindi accolte, in uno Stato, e “migranti economici”, quindi respinte, in un altro⁴.

Tentando di mettere tra parentesi le aporie conseguenti alla messa in pratica di questa astratta dicotomia, occorre a mio avviso soffermarsi – a partire da uno stimolo lanciato dallo stesso Curi nel suo seminario napoletano – sulla conseguenza della classificazione dei migranti come “economici”, che consiste in molti casi nel loro *respingimento*. Gli Stati europei, servendosi di una valutazione apparentemente etica, hanno la facoltà di respingere da sé coloro che reputano attratti dalla prospettiva di guadagno, agendo come se avessero pericolosamente rimosso il fatto che la loro stessa identità si è costituita, nel tempo, esattamente sul profitto e sugli interessi economici – e che forse non è per motivi etici, ma altrettanto “economici” che attuano un simile respingimento.

Si può riscontrare, in questo genere di riflessioni e comportamenti, un misconoscimento dell'alterità in seguito a una sorta di rimozione della propria “identità”. Ne consegue un'Europa che lascia affogare l'Altro dopo aver inghiottito la consapevolezza di sé stessa. Un soggetto che non riconosce più sé stesso nell'altro, né una porzione di alterità in sé stesso. E allora si impone fortemente la questione filosofica della relazione tra identità e alterità: come si può porre in essere un'identità se non si riconosce l'alterità che la costituisce? È possibile affermare un'identità impermeabile all'Altro?

⁴ Ivi, p. 13.

La filosofia contemporanea ha assunto su di sé lo sforzo, ereditato dalla filosofia precedente⁵, di pensare il rapporto tra medesimo e altro sulla base di quella che si potrebbe tentare di definire come una “ontologia relazionale”. Nel presente lavoro si cercherà di interrogare in particolare il pensiero di Jacques Derrida per trattare una concezione di “identità” che conserva in sé imprescindibili tracce di alterità, in una correlazione strutturale – sempre inquietante, minacciosa, pericolosamente sfuggente – tra *io* e *altro*, stesso e diverso, familiare ed estraneo. A tal proposito, appaiono dirimenti le considerazioni che Derrida sviluppa sul pensiero freudiano. La lezione che il filosofo franco-algerino riceve dal padre della psicanalisi sta nel fatto che è innanzitutto ciascuno di noi l’estraneo di sé stesso e che l’alterità ci abita da tempo immemore. Senza l’altro non è possibile alcuna costituzione del sé. La vita, in Derrida, è in un certo senso *donata* dall’alterità, che la costituisce in quanto tale, come inevitabilmente affetta da altro. Una simile concezione della soggettività è posta quindi in connessione al pensiero del dono in quanto “effrazione” dell’eco-nomia “ristretta” come esclusiva legge del proprio: nel presente lavoro si sosterrà dunque una ricaduta etica, sollecitata dall’attualità, della filosofia decostruttiva.

⁵ Penso per esempio alla teoria dell’*Anerkennung* hegeliana, di fatto già formata nel periodo jenese, secondo cui l’autocoscienza individuale è indissociabile dal rapporto di riconoscimento con altre autocoscienze. Nell’elaborazione della teoria della determinazione reciproca del rapporto con sé stessi e del rapporto con l’altro, Hegel è debitore, tra gli altri, di Fichte e Schelling.

2. Sulla possibile assimilazione di *xenos* e *donum*

2. 1. «Non ho che una lingua, e non è la mia»⁶: questa è l'affermazione a partire dalla quale si sviluppa la riflessione derridiana ne *Il monolinguismo dell'altro* (1996). Ognuno di noi si trova già sempre in una lingua formata, che non può modificare o assoggettare alla propria volontà, che non è pienamente "propria", pur essendo l'unica lingua in cui ci si sente indiscutibilmente collocati.

Sono monolingue. Il mio monolinguismo è permanente, e lo chiamo la mia dimora, e lo avverto come tale, ci sto e lo abito. Esso mi abita. Il monolinguismo in cui addirittura respiro è per me l'elemento. Non un elemento naturale, non la trasparenza dell'etere, ma un ambiente assoluto. Inoltrpassabile, *incontestabile*: non posso rifiutarlo che attestando la sua onnipresenza in me. Mi precede in qualsiasi tempo. È me. Questo monolinguismo, per me, è me. [...] Al di fuori da questo non sarei me stesso. Esso mi costituisce, mi detta ogni cosa fino all'ipseità. [...] E mai questa lingua, la sola che io sia così votato a parlare, finché parlare mi sarà possibile, alla vita alla morte, questa sola lingua, vedi, non sarà mai la mia. Non lo fu mai in verità⁷.

L'espropriazione della lingua madre coincide con il suo necessario abitarla, con il sentirsi *a casa* solo all'interno di essa. Al di fuori di questa, da intendere

⁶ J. Derrida, *Il monolinguismo dell'altro* (1996), trad. it. G. Berto, Raffaello Cortina, Milano 2004, p. 5.

⁷ Ivi, pp. 5-6.

ogni volta come dimora spaesante e ignota, l'io non può essere sé stesso. Si noti quindi come la "casa" coincida in un certo senso con l'ignoto, con la lingua natia già sempre donata e sempre sfuggente ed etero-*noma*, in altre parole «la lingua dell'altro»⁸. Ciascuno di noi è cioè assegnato a una sola lingua, senza però mai potersene appropriare. L'assegnazione della lingua madre (lingua dell'altro) precede la costituzione dell'io e lo volge già sempre all'alterità, nella sua stessa "ipseità".

Questa situazione «stranamente familiare e propriamente impropria (*unheimlich*)»⁹ ricorda che ognuno di noi è *straniero* a casa propria, nella misura in cui il dono della lingua è il dono dell'ipseità ed esso non può che venire dall'altro, che da sempre ci precede. La donazione della lingua (*es gibt die Sprache*) – osserva Derrida – è l'orizzonte nel quale si rende possibile ogni parola, anche quella di ringraziamento per il dono stesso¹⁰: si caratterizza «come *l'ospitalità dell'ospite* prima ancora di ogni invito»¹¹. Ognuno di noi è in un certo senso *ospite* della sua stessa lingua. È opportuno riflettere sul fatto che il nostro venir al mondo si colloca già sempre in un contesto di "ospitalità" in cui l'*hospes-hostis*, l'ospitante/nemico ci accoglie non annullando la sua estraneità. E non solo, egli ci accoglie in virtù della nostra stessa estraneità "pre-originaria": per questo Derrida parla di una situazione stranamente familiare e propriamente impropria.

⁸ Ivi, p. 27.

⁹ Ivi, p. 37.

¹⁰ Ivi, p. 87.

¹¹ Ivi, p. 89. Corsivi miei.

2.2. Si giunge quindi a comprendere come l'evento del dono – connesso alla dimensione dell'ospitalità, tutt'altro che pacifica e rassicurante, ma anzi inquietante, strana e impropria (*unheimlich*) – sia prioritario rispetto a ogni logica del sé. L'io derridiano è costituzionalmente aperto, eterofondato. *Sono io* unicamente in quanto l'altro si dà, mi *dona* l'identità¹². Dono della lingua, dono dell'ipseità, ma anzitutto dono del tempo.

«Il bene primario, il primo dono è lo stesso, impossibile differire del tempo»¹³. Il tempo è la condizione incondizionata del *differire*¹⁴ delle possibili situazioni esistenziali, e all'interno del loro orizzonte non può essere integralmente ricondotto, poiché mantiene un carattere di irriducibile trascendenza. Il tempo cioè

¹² “Identità” non statica e auto-coincidente, da intendere allo stesso tempo come dimora dell'alterità. L'io deve accogliere l'altro in sé per costituirsi come tale: «l'altro – il nemico, il non-io, l'avversario – è iscritto al cuore dell'io» (S. Regazzoni, *Autoimmunità*, in S. Facioni, S. Regazzoni, F. Vitale, *Derridario. Dizionario della decostruzione*, Il melangolo, Genova 2012, p. 42).

¹³ S. Maschietti, *Dono senza se e senza Sé. Sulla questione del tempo donato in Jacques Derrida*, in E. Ferrario (a cura di), *L'altro e il tempo. Studi di fenomenologia*, Guerini, Milano 2004, p. 192.

¹⁴ Cfr. la spiegazione del lemma “Differenza” a opera di F. Vitale in S. Facioni, S. Regazzoni, F. Vitale, *Derridario*, cit., pp. 85-86: «la differenza impone di pensare che tutto ciò che è (presente) differisce da sé per essere se stesso, è in quanto in rapporto ad altro, dunque non è se non in questa relazione differenziale all'alterità in generale. [...] Ne consegue che non vi è identità di per sé costituita, in se stessa e a se stessa presente, indipendente dall'alterità in generale, opposta all'altro in generale». Ogni identità, ogni individualità è *differente* in sé da sé: «queste differenze introducono del disordine nell'unità di configurazioni, insiemi, epoche, età storiche» (J. Derrida, “*Essere giusti con Freud*”. *La storia della follia nell'età della psicanalisi* (1992), trad. it. G. Scibilia, Raffaello Cortina, Milano 1994, p. 80).

non può entrare in *ragionevole* rapporto con lo spazio fenomenico da esso dischiuso, non può venir ricompreso all'interno di ciò che esso stesso rende possibile. La sua azione *irragionevole* consiste propriamente in una effrazione: esso si dona irrompendo. La sua riduzione a entità misurabile e controllabile, per ragioni sociali, è figlia dell'illusione di poter addomesticare il suo dirompente spirito dissolutore. Il tempo si dona per dissolvere *forzosamente* ogni ipotesi di *oikos*, laddove la rovina della casa come dominio del proprio, della soglia e del focolare è insieme la possibilità di tutte le *ospitalità*¹⁵, in quanto il dono (del tempo) rompe con qualsiasi autenticità e proprietà.

In altre parole – come si notava per la lingua madre – il dono del tempo, in assenza del quale l'io non è, infrange ogni assetto di stabilità e di autocoincidenza, eccentricamente e violentemente, ponendosi di per sé come l'an(ti)economico, violando cioè il *nomos* dell'*oikos*. Il prioritario dono non solo permette, ma allo stesso tempo minaccia la conseguente costituzione di un dominio del “proprio”, e continua indefinitamente a mettere a rischio una concezione di identità chiusa nella legge dell'*oikos*, che non sia eccedente rispetto a sé stessa¹⁶. Legge dell'*oikos* che si impone

¹⁵ J. Derrida, *Donare il tempo. La moneta falsa* (1991), trad. it. G. Berto, Raffaello Cortina, Milano 1996, p. 159.

¹⁶ Una simile concezione di identità “chiusa” è quanto di più pericoloso per l'individuo. Su questo aspetto la convergenza della filosofia derridiana con il pensiero freudiano è davvero sensibile. Scrive F. Vitale: «bisogna riconoscere che se la differenza è la condizione irriducibile della nostra esistenza, non solo della nostra morte ma, indifferentemente, della nostra vita, allora la minaccia più grave, la minaccia assoluta, viene dalla sua rimozione» (cfr. S. Facioni, S. Regazzoni, F. Vitale, *Derridario*, cit., p. 93).

nella dimensione pratica come economia di scambio e sul versante teoretico come ristretta “economia del senso”, in cui lo scambio avviene biunivocamente tra il concetto/la parola e la cosa.

Il dono quindi, irriducibile allo scambio, oltrepassa l'economia in ogni sua forma, sia essa pratica o teoretica. Derrida decostruisce il tentativo maussiano¹⁷ di riconduzione del dono all'interno della logica dello scambio socio-economico – luogo del proprio –, e del reciproco condizionamento dei soggetti interessati, sostenendo l'irriducibilità del dono a ogni legge. L'antropologia, secondo il filosofo franco-algerino, «riconducendo le più diverse pratiche rituali del donare all'orizzonte di regolabilità dell'economia»¹⁸, non fa altro che tentare di ammansire la carica eversiva del *donum* come *mysterium tremendum et fascinans*, sgomento e meraviglia insieme. Tuttavia, l'aspetto terribile e distruttivo della minaccia e della rovina non si può rimuovere dal dono, e anzi nel suo mescolarsi al positivo, all'orizzonte che dischiude, sta esattamente la cifra del superamento della logica di scambio.

D'altra parte è lo stesso carattere ancipite del dono a smentire la nostra pretesa di comprenderlo in modo esauriente e definitivo, situandolo all'interno di questa o quella categoria. «La sua trama può essere letta, più in profondità, come una critica rivolta allo stesso concetto di struttura epistemica, se si intende quest'ultima come nesso di interdipendenza, come nesso di scambio causale e cosale»¹⁹. La sconfitta di questo tentativo di

¹⁷ M. Mauss, *Saggio sul dono* (1925), trad. it. F. Zannino, Einaudi, Torino 2002.

¹⁸ S. Maschietti, *Dono senza se e senza Sé*, cit., p. 191.

¹⁹ Ivi, p. 190.

classificazione segna il superamento da parte del dono di qualunque economia di senso. Il dono derridiano è, nel suo debordare da ogni economia del “proprio”, essenzialmente *un-heimlich*, la paradossale coesistenza di estraneo e familiare, meraviglioso e tremendo.

2.3. Quest’ordine di considerazioni presuppone un serrato e vitale confronto tematico con il pensatore dell’*Unheimlichkeit*, Sigmund Freud. Derrida guarda a Freud per tematizzare la dimensione dell’inquietante come alterazione, contaminazione, infiltrazione dell’altro a intaccare il medesimo. In *Speculare – su “Freud”* (1980), il filosofo franco-algerino interpreta la pulsione di morte freudiana come coesistente al principio di piacere, come la sua differenza interna. *Thanatos* non è un principio sostanziale contrapposto a *Eros*, ma vive in esso, allo stesso modo in cui l’altro vive nel medesimo. Questa differenza interna dà luogo a un’alterità ancora più irriducibile di quella che si presta alla semplice opposizione. Il principio di piacere non è univoco, bensì internamente scisso ed essenzialmente duplice. La pulsione di morte non contraddice cioè il principio di piacere, né si oppone a esso, ma lo mina dall’interno come il suo estraneo, «muovendo da un’origine più originaria di esso e da esso indipendente, più antica di esso *in esso*»²⁰.

Il ritmo della soggettività – che è lo stesso ritmo di *Al di là del principio di piacere* (1921) – è quello del *fort:da*

²⁰ J. Derrida, *Speculare – su “Freud”* (1980), trad. it. L. Gazziero, Raffaello Cortina, Milano 2000, p. 70 (corsivo mio).

che appartiene al gioco del piccolo Ernst²¹, chiave di volta del testo: un gettare via e riportare a sé che conduce alla scoperta della prossimità dell'estraneo, rivelando quella del proprio come una dimensione tutt'altro che familiare. Espropriazione e appropriazione si trapassano l'un l'altra, tanto da far cadere il segno grafico della loro divisione: la barra tra il *fort* e il *da* lascia il posto ai due punti che mettono in relazione “via!” e “qui”, cioè l'altro e il medesimo. Non *fort/da*, ma *fort:da*.

Derrida assimila inoltre questo movimento freudiano della soggettività al *Dasein* heideggeriano, che ritiene mosso dalla stessa dinamica del *fort:da*. L'appropriazione del *Dasein*, l'assunzione dell'*Eigentlichkeit*, nell'analitica esistenziale, obbedisce a quella che Freud definisce la pulsione del proprio, «la più pulsiva delle pulsioni»²², ma essa è legata necessariamente all'espro-

²¹ Freud scrive, parlando di Ernst: «Questo bravo bambino aveva l'abitudine [...] di scaraventare lontano da sé in un angolo della stanza, sotto un letto o altrove, tutti i piccoli oggetti di cui riusciva a impadronirsi [...]. Quando faceva questo emetteva un “o-o-o” forte e prolungato, accompagnato da un'espressione di interesse e soddisfazione; [...] questo suono non era un'interiezione, ma significava “fort” [“via”]. Alla fine mi accorsi che questo era un giuoco, e che il bambino usava tutti i suoi giocattoli solo per giocare a “gettarli via”. Un giorno feci un'osservazione che confermò la mia ipotesi. Il bambino aveva un rocchetto di legno intorno a cui era avvolto del filo. Non gli venne mai in mente di tirarselo dietro per terra, per esempio, e di giocarci come se fosse una carrozza; tenendo il filo a cui era attaccato, gettava invece con grande abilità il rocchetto oltre la cortina del suo lettino in modo da farlo sparire, pronunciando al tempo stesso il suo espressivo “o-o-o”; poi tirava nuovamente il rocchetto fuori dal letto, e salutava la sua ricomparsa con un allegro “da” [“qui”]» (cfr. S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, trad. it. A.M. Marietti Solmi, R. Colorni, Boringhieri, Torino 1975, p. 28).

²² J. Derrida, *Speculare – su “Freud”*, cit., p. 115.

priazione. Il movimento di appropriazione in Heidegger passa per l'assunzione del proprio essere-per-la-morte, inteso come il *fort* da cui deriva il *da*. Si tratta cioè di un'appropriazione che presuppone l'espropriazione: «bisogna riconoscere che, se attraverso le pulsioni l'organismo vivente tende ad appropriarsi di se stesso, ciò significa che il vivente è già da sempre espropriato da se stesso. Ciò significa che per l'organismo vivente appropriarsi di se stesso significa fare propria la propria condizione di espropriazione irriducibile»²³. La consonanza di *fort:da* e *Dasein* manifesta un esser presso di sé che è al contempo un allontanarsi da sé. È ciò che Heidegger definisce *Entfernung*, un allontanamento che è al tempo stesso un togliere la lontananza.

Alla lettera, il *Fortsein* di cui parla Freud non è più *fort* di quanto il *Dasein* non sia *da*. Conseguente da tutto ciò (poiché è immediatamente la stessa cosa) che in ragione dell'*Entfernung* e del *passo* di cui fu questione altrove, il *fort* non sia più lontano di quanto il *da* non sia vicino. Coincidenza senza equivalenza, *fort:da*²⁴.

²³ F. Vitale, "La vita la morte", in S. Facioni, S. Regazzoni, F. Vitale, *Derridario*, cit., p. 111. Per un'attenta disamina dell'espropriazione e non-coincidenza dell'identità in Freud rimando inoltre a G. Bottirolì, *Il perturbante è l'identità divisa. Un'interpretazione di Der Sandmann*, «Enthymema. Rivista internazionale di critica, teoria e filosofia della letteratura», XII (2015), pp. 205-229: «La novità maggiore della psicoanalisi, anche dal punto di vista filosofico, per quanto riguarda i problemi dell'identità, è la *concezione relazionale*: l'identità come identificazione, cioè come non-coincidenza con se stessi» (ivi, p. 213).

²⁴ J. Derrida, *Speculare – su "Freud"*, cit., p. 74. Sull'*Entfernung* heideggeriana valutata da Derrida come modalità di di-

Spéculer – sur “Freud”: già nel titolo è manifesto l’orizzonte economico nel quale Derrida vuole inscrivere il proprio discorso. “Economia” in senso stretto è anche qui la legge del proprio, il circuito in cui si iscrive la regolabilità del dare e dell’avere, dove si colloca il principio d’equivalenza e insieme a esso «tutto ciò che può garantire un pagamento, un rimborso, un ammortamento, un saldo: la moneta, i segni e il loro *telos*, l’adeguazione del significato al significante»²⁵. Si tratta però di un circolo costantemente debordante da sé e impossibile da chiudere. La “speculazione” rimanda infatti innanzitutto a uno specchio: «a un rispecchiamento, a un raddoppiamento, allo scavarsi di una distanza nel proprio»²⁶. L’atto del rispecchiamento procede certo da un’istanza di ritorno a sé, di autoriferimento, ma introduce una differenza inquietante, simboleggiata dal gioco del rocchetto, quella, cioè, che il riflesso possa trasformarsi in doppio, in spettro o addirittura in *sguardo*. L’alterità che abita il proprio è esattamente ciò che immette nell’economia un’eccedenza.

Freud, già una decina di anni prima dell’analisi del gioco del rocchetto, era giunto a esporre la coappartenenza di altro e medesimo nell’abisso scavato all’interno dell’io in un manoscritto poi abbandonato, che riprende e conclude rapidamente tra maggio e luglio 1919, prima di tornare alla stesura di *Al di*

struzione di ogni identità, essenzialità e proprietà cfr. J. Derrida, *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, trad. it. S. Agosti, Adelphi, Milano 1991, p. 50.

²⁵ J. Derrida, *Speculare – su “Freud”*, cit., p. 153.

²⁶ G. Berto, *Premessa: il passo zoppo di Freud*, in J. Derrida, *Speculare – su “Freud”*, cit., p. XIV.

là del principio di piacere, appositamente interrotta. Il saggio in questione si intitola *Das Unheimliche* e studia l'esperienza di «quella sorta di spaventoso che risale a quanto ci è noto da lungo tempo, a ciò che ci è familiare»²⁷. Questa «sorta di spaventoso» mette in discussione la relazione di reciproca esclusione tra *Heim* e *Un-Heim*, l'ambito domestico e quello estraneo alla casa, contesti che si scoprono indissolubilmente legati e sfocianti l'uno nell'altro – anche in Derrida è costante il riferimento alla strutturale duplicità dell'*oikos*, come si è messo in evidenza. In particolare, il tedesco *heimlich* è tanto connesso al campo semantico della familiarità e dell'agio quanto a quello del nascondere, del tener celato, fino a coincidere in alcuni usi con la sua antitesi, cioè *un-heimlich*. A tal proposito Freud nel suo saggio cita un esempio di uso di *heimlich* tratto dal dizionario etimologico dei Grimm:

Il significato di “nascosto”, “pericoloso” [...] si sviluppa ulteriormente, sicché “heimlich” assume il significato abitualmente proprio a “unheimlich”: «a volte mi sento come un uomo che vaga nella notte e crede agli spettri; per lui ogni angolo è sinistro (*heimlich*) e dà i brividi» (Klinger, *Theater*, 3.298)²⁸.

Nella lingua tedesca tanto l'uno quanto l'altro aggettivo sono dunque termini non univoci²⁹.

²⁷ S. Freud, *Il perturbante*, a cura di C.L. Musatti, trad. it. S. Daniele, Edizioni Theoria, Roma-Napoli 1984, p. 14.

²⁸ Ivi, p. 26. Esempio tratto da J. e W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, 33 voll., Leipzig 1877, vol. IV, pt. 2.

²⁹ Freud studia questo carattere delle lingue, di capitale importanza per le sue ricerche, nell'importante saggio *Über den Gegensinn der Urworte*, trad. it. *Significato opposto delle parole*

Il dono derridiano manifesta la polarità di quanto Freud chiama *das Unheimliche*. Violenza e minaccia, irruzione inquietante, pericolo: questi i significati dai quali non è possibile depurare il dono, nella sua stessa veste salvifica. La costitutiva ambiguità del dono – unico orizzonte di possibilità e al contempo rovina del “proprio”, evento generatore e insieme distruttore – rimanda alla duplicità di significato di una parola di fondamentale importanza nella cultura greca antica: *xenos* – forse l’unica parola in grado di racchiudere in sé la medesima polarità inscritta nell’*Unheimliche*. Non a caso lo stesso Freud, quando inserisce nel saggio sul perturbante un’accurata digressione linguistico-terminologica sull’intraducibilità della parola *unheimlich* nelle più studiate lingue antiche e moderne, intraducibilità a sua volta radicalmente e irriducibilmente inquietante, cita il greco *xenos* come esempio del suo perfetto corrispettivo³⁰.

Lo *xenos* presso i Greci è sia il nemico da cui difendersi sia l’ospite protetto da Zeus³¹: una coincidenza

primordiali, in *Opere di Sigmund Freud*, a cura di C.L. Musatti, 12 voll., Boringhieri, Torino 1974, vol. VI: *Opere 1909-1912*, pp. 183-191.

³⁰ Id., *Il perturbante*, cit., p. 17.

³¹ Cfr. Hom. *Od.* VI, vv. 207-210: «Stranieri e mendicanti vengono tutti da Zeus, ciò che ricevono, anche se poco, è gradito. Allo straniero offrite, ancelle, da mangiare e da bere, fatelo lavare nelle acque del fiume, al riparo dal vento» (trad. it. M.G. Ciani, Marsilio, Venezia 1994). La decisione di accogliere nell’isola il nuovo arrivato segue la caratterizzazione ferina dello *xenos* Odisseo ai versi 127-140, in esergo al presente saggio. L’unità delle opposte determinazioni che “identifica” lo *xenos* è inoltre attribuita dai Greci proprio a un dio, Dioniso, dio-animale, ebbro-casto, carnefice-fanciullo, maschio-femmina (cfr. G. Colli, *La sapienza greca I*, Adelphi, Milano 1977).

di opposti che non è possibile comprendere, né adeguatamente significare per mezzo di determinazioni categoriali – si ricordi la carica eversiva del dono in ambito teoretico cui si accennava in precedenza. Tali caratteri appartengono del resto anche al *thauma*, da cui origina il filosofare antico, sentimento contraddittorio e indefinibile di terrore e meraviglia, angoscia e curiosità³² – “*thauma*” è definito significativamente Polifemo nell’*Odissea* (Hom. *Od.* IX, v. 190). Lo straniero quindi, fin dall’antichità, revoca la nostra pretesa di rifugiarsi nella presunta «monoliticità di parole e cose»³³, esponendoci all’indefinibilità del dono.

Dunque il dono salvifico-minaccioso è in Derrida rovina del “proprio” e, solo in quanto tale, di volta in volta evento generativo. Venendo meno ogni autocoincidenza, nel medesimo irrompe violentemente l’altro, rivendicando una sospensione (o eterofondazione) dell’esclusivo *nomos* dell’*oikos*. Può oggi lo straniero, figura tradizionalmente *un-heimlich* tanto quanto il “dono”, reclamare una sospensione dell’*oiko-nomia* ancor più fortemente e decisamente di chiunque altro?

3. Tentativo di un’etica aneconomica

«E avvenne che Dio provò Abramo. E disse: prendi ora il tuo figliolo, il tuo unico, colui che ami, Isacco, e vattene nel paese di Moriah, e offrilo quivi in olocausto sopra uno dei monti che ti dirò»: con queste parole del *Genesi* si introduce la narrazione della «bella storia

³² U. Curi, *Straniero*, Raffaello Cortina, Milano 2010, p. 11.

³³ *Ibidem*.

di Abramo messo alla prova da Dio»³⁴ nel capolavoro kierkegaardiano *Timore e tremore* (1843).

L'ordine di Dio è assolutamente irragionevole, crudele, contrario a qualunque economia terrena e logica di scambio. Il sacrificio di Ifigenia, nel mito greco, è iscrivibile nel circolo economico dello scambio, serve, è utile a placare l'ira della dea Artemide e a propiziare la partenza delle navi greche dirette a Troia³⁵. Al contrario, l'ordine di Dio ad Abramo è fuori da ogni logica, è l'Assurdo³⁶. Dio comanda una messa a morte del sacrificio stesso, un'interruzione della logica di scambio e del circolo dell'interesse: intima il sacrificio della stessa economia sacrificale, «il rovesciamento dell'economia del sacrificio nel sacrificio dell'economia»³⁷. Esponendo Abramo a questa interruzione, Dio manifesta – e ciò è rilevante per il nostro discorso – il «fondo oscuro su cui si erge ogni giustificazione dell'economia politica del sacrificio, la perpetuazione rituale di morti e di omicidi comandati dal valore totalitario dell'*interesse* generale»³⁸. L'ordine che Dio dà ad Abramo può venir interpretato come il togliimento della logica dell'interesse, l'Altissimo gli intima di uscire *fuori dall'interesse*³⁹. E Abramo accetta, «senza calcolo, senza investimento, senza prospettiva

³⁴ S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, trad. it. F. Fortini, K. Montanari Guldbrandsen, Mondadori, Milano 2014³, p. 7.

³⁵ Ivi, pp. 49-52.

³⁶ Ivi, p. 49.

³⁷ E. Ferrario, *Abramo e la filosofia*, in R. Ago (a cura di), *Il sacrificio*, Biblink, Roma 2004, p. 228.

³⁸ *Ibidem* (corsivo mio).

³⁹ Cfr. la dimensione del *dis-interesse*, prima e oltre il finalismo dell'*interessamento* in E. Lévinas, *Altrimenti che essere*, trad. it. S. Petrosino, M. Aiello, Jaca Book, Milano 1983.

di riappropriazione [...], al di là della ricompensa o della retribuzione, al di là dell'economia, senza speranza di compenso»⁴⁰.

Derrida – che dedica alla scena abramica parte del suo *Donare la morte* (1999) – scrive che non è possibile decisione *responsabile* senza il sacrificio dell'economia inteso come sacrificio dell'*oiko-nomia*, ovvero «della legge della casa (*oikos*), del focolare, del proprio»⁴¹. Assumere su di sé la responsabilità per l'altro significa contravvenire alla legge del proprio. Sebbene infatti Kierkegaard distingue lo stadio etico – della generalità – dallo stadio religioso, inteso come quel paradosso per cui l'individuo è posto al di sopra del Generale⁴², per Derrida, così come per Lévinas, tra etica e religione non vi è iato incolmabile. Il “salto” che, secondo il danese, è necessario per approdare alla fede, superando la generalità dell'etica, è in Lévinas già compreso all'interno dell'etica stessa, territorio della «responsabilità infinita per l'altro uomo, a partire da una diaconia che costituisce la soggettività del soggetto»⁴³. La fede in Dio dimostrata da Abramo non appare così inapplicabile alla scelta etica, se per etica si intende la religione dell'altro al quale mi lega un'infinita responsabilità. In Lévinas e in Derrida, «a fare di me “quel singolo”, a eleggermi alla mia singolarità assoluta, sono l'ingiunzione che viene dal volto d'altri e la responsabilità incondizionata del mio “eccomi” a lui»⁴⁴. Nell'aneco-

⁴⁰ J. Derrida, *Donare la morte*, trad. it. L. Berta, Jaca Book, Milano 2002, p. 126.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, cit., p. 49.

⁴³ E. Lévinas, *Nomi propri*, trad. it. F.P. Ciglia, Marietti, Casale Monferrato 1984, p. 92.

⁴⁴ E. Ferrario, *Abramo e la filosofia*, cit., p. 249.

nomia del dono la follia, lo *skandalon*, il paradosso a cui Dio chiama Abramo si connotano come elementi già interni alla responsabilità verso altri⁴⁵. Alla luce di queste considerazioni, credo si possa interpretare la sospensione del *nomos* dell'*oikos*, l'interruzione del dominio esclusivo della logica dell'interesse, come una scelta responsabile di fronte allo straniero, così simile al "dono" nella sua sfuggente ambiguità, la risposta etica al suo appello inquietante – *unheimlich* tanto quanto la chiamata di Dio ad Abramo.

Derrida insiste sulla *Unheimlichkeit* della chiamata di Dio, che conduce Abramo «al di là di un'assiomatica del sé o del presso di sé»⁴⁶. *Das Unheimliche* è in questo caso lo sguardo (di Dio) che vede senza venir visto⁴⁷. Questo sguardo non smette di guardare seppur si tenti di ignorarlo, di marginalizzarlo, sguardo che nonostante tutto chiama alla responsabilità assoluta. Potrebbe essere considerato simile allo sguardo disperato dei naufraghi che implorano la salvezza nel Mar Mediterraneo, dei quali nonostante tutto noi siamo responsabili? Si potrebbe pensare per esempio allo sguardo di Josephine, la donna camerunense sopravvissuta a un naufragio di 48 ore e salvata dai volontari di Open Arms a circa 80 miglia dalla costa libica, la

⁴⁵ Derrida che scrive su e per Lévinas caratterizza l'incontro con l'altro come un'avventura «senza speranza di ritorno», sia quest'ultimo un interesse oppure una conquista concettuale: «non c'è concettualità dell'incontro: quest'ultimo è possibile attraverso l'altro, attraverso l'imprevedibile» (cfr. J. Derrida, *Violenza e metafisica: saggio sul pensiero di Emmanuel Lévinas*, in Id., *La scrittura e la differenza*, trad. it. G. Pozzi, Einaudi, Torino 1971, p. 120).

⁴⁶ J. Derrida, *Donare la morte*, cit., p. 124.

⁴⁷ Ivi, p. 123.

cui immagine ha fatto il giro del web nel luglio 2018 – sguardo che, contrariamente e specularmente a quello di Dio, non guarda pur essendo guardato e massimamente esposto. Forse sarebbe il caso di interrompere la logica sacrificale dell'interesse *oiko*-nomico con la risposta di un “dono” dis-interessato, che non attenda ricompensa, un dono «senza conoscenza e senza riconoscenza»⁴⁸.

Molti anni prima di *Donare la morte*, il tema dell'intreccio di morte ed economia è al centro di un altro imprescindibile testo derridiano, il seminario *Dall'economia ristretta all'economia generale* (1967). Il signore della *Fenomenologia dello Spirito* hegeliana è colui che ha sfidato la paura della morte, rischiando la propria vita per l'indipendenza. Il suo è un investimento: rischio della morte in cambio dell'autonomia dell'autocoscienza, della possibilità di essere presso di sé, di preservarsi e di osservarsi. Diversamente dalla signoria – scrive Derrida – la *sovranità* è rischio senza prospettiva di restituzione:

Essa deve spendersi senza riserve, perdersi, perdere conoscenza, perdere la memoria di sé, l'interiorità a sé; contro l'*Erinnerung*, contro l'avarizia che si assimila il senso, essa deve praticare l'oblio, l'*aktive Vergesslichkeit* di cui parla Nietzsche e, estremo sovvertimento della signoria, non cercare più di farsi riconoscere⁴⁹.

⁴⁸ Ivi, p. 141.

⁴⁹ J. Derrida, *Dall'economia ristretta all'economia generale. Un hegelismo senza riserve*, in Id., *La scrittura e la differenza*, cit., p. 343.

Tentare un'aneconomia del dono consiste in un tentativo di ridefinizione della soggettività contemporanea⁵⁰. Occorre forzare i confini del circuito *oiko-*nomico, considerando che è dal dono stesso che scaturisce l'ipseità⁵¹. Soltanto così si tenterà un'interruzione del circolo della transazione, comprendendo che è il dono stesso a rendere possibile l'economia e il suo movimento circolare. Non si tratta quindi di un'impossibile distruzione dell'economia – particolarmente dannosa e annichilente soprattutto se operata in ambito teoretico – quanto piuttosto di una sua relativizzazione e riconduzione a ciò da cui dipende.

Dio decide di rendere il figlio della promessa, Isacco, a suo padre, nel momento in cui è sicuro che si sarebbe consumato un dono senza economia, quando si è assicurato che Abramo avrebbe compiuto (e anzi ha compiuto, è *come se* avesse compiuto) il dono assurdo, «senza speranza di scambio, di ricompensa, di circolazione»⁵². Così sostituisce Isacco con un ariete e mantiene salva la vita del giovane. Abramo riottiene il figlio, tramite la bontà assoluta di un dono infinito⁵³. L'epilogo della scena narra di un padre che riottiene il figlio perduto, della cui vita aveva ormai disperato.

⁵⁰ M. Lucarelli, *Ontologia ed economia in Jacques Derrida*, in E. Ferrario et al., *Oikonomia*, a cura di S. Belardi, G. Bordoni, M. Lucarelli, G. Tossici, Lithos, Roma 2009, p. 432.

⁵¹ «L'ospitalità precede la proprietà» (cfr. J. Derrida, *Addio a Emmanuel Lévinas*, trad. it e cura di S. Petrosino, M. Odorici, Jaca Book, Milano 1998, p. 107).

⁵² J. Derrida, *Donare la morte*, cit., p. 127.

⁵³ Ivi, p. 87.

LA DIMORA DELLA TESTIMONIANZA.
I MUSULMANI IN EUROPA, IL DISORDINE E
L'AVVENIRE

Nicola Di Mauro

Gem Sultan resterà ospite-prigioniero nelle nostre mani, sballottolato da Rodi a Nizza, poi attraverso il Piemonte, in Savoia e in Francia, per giungere infine a Roma e a Napoli, secondo le necessità politiche.

G.E. Carretto, *Un Sultano prigioniero del Papa*, 1989

1. *L'ospite, il nemico*

Gem, figlio del sultano ottomano Maometto [Mehmet] II, alla morte del padre (1481) aveva conteso il potere al fratello maggiore Bayezid. Sconfitto, fu prigioniero prima nelle mani dei Cavalieri di Rodi, poi in quelle di Papa Innocenzo VIII e, ancora, prigioniero di Carlo VIII di Francia, per finire la sua vita a Napoli¹.

¹ «Per l'anno 1484 si aspettavano grandi rivolgimenti astrologici. Tuttavia, in quel momento, non parve che i temuti movimenti del Turco portassero a effettive novità. L'attività di Bajazet si concentrava nella lotta per la successione al padre: egli si era affrettato a prender contatti diplomatici con i Cavalieri di Rodi per assicurarsi che essi tenessero ben custodito il fratello Djem, rifugiatosi presso di loro dopo essere stato sconfitto in battaglia. Lo sventurato principe ottomano passò attraverso una serie di

Un sultano prigioniero del papa, da tenere lontano dalla Sublime Porta, testimone dei rapporti complessi tra la terra abitata dai fedeli e quella abitata dagli infedeli. Presenza *perturbante*: ospite e prigioniero, *xenos* nella sua doppiezza di significato, *unheimlich*², possibile alleato contro il nemico di sempre – il turco, il saraceno – o serpe in seno, Gem è il musulmano che con la sua presenza e il suo muoversi ridefinisce confini ed equilibri tra due entità che nascono, crescono, si formano, si affermano proprio nel loro perenne confrontarsi: nella storia, il rapporto tra l'Europa e l'Islam³

peregrinazioni per la Francia e l'Italia, dalle mani dei Cavalieri a quelle di papa Innocenzo VIII e infine a quelle di Carlo VIII di Francia che nel 1494 attraversava l'Italia preceduto e accompagnato da una nube di profezie dopo aver spiegato di nuovo lo stendardo crociato: naturalmente tutti gli illustri custodi pretesero dal sultano un alto compenso per l'ospitalità accordata al fratello, che morì comunque a Napoli in circostanze misteriose. Djem [...] eccitò molto la fantasia dei contemporanei, insieme con la memoria o le notizie relative ai rapporti diplomatici o mercantili. La curiosità per i costumi turchi cominciava ad aprir la porta a quel che più tardi sarebbe stata l'estetica dell'orientalismo. La scomparsa di Djem liberò il sultano dalla necessità di tener un contegno prudente» (F. Cardini, *Europa e Islam. Storia di un malinteso*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 210).

² «Indipendentemente dai casi particolari, esso [il perturbante] consiste in sintesi nell'imbattersi in qualcosa che è capace di evocare in noi il senso della morte, come conseguenza della scoperta di una ineludibile duplicità. A turbarmi profondamente è la consapevolezza che ciò con cui entro in rapporto è, in sé stesso, irriducibilmente duplice; è uno e molti; è una cosa e insieme anche il suo opposto» (U. Curi, *Straniero*, Raffaello Cortina, Milano 2010, p. 43). Cfr. S. Freud, *Il perturbante*, in Id., *L'io e l'es e altri scritti*, Boringhieri, Torino 1996, pp. 81-114.

³ Europa e Islam sono due entità diverse che intersecano storie, geografie, pensieri, dogmi e dottrine. Lo stesso Cardini nel

è stato declinato sovente in termini conflittuali, nella concretezza delle razzie e delle guerre, nell'immagine costruita e modellata dell'uno e dell'altro, dall'una e

testo già citato deve precisarlo con le parole di Bernard Lewis: «L'asimmetria è più apparente che reale. "Europa" è un concetto europeo, così come l'intero sistema geografico dei continenti, fra i quali l'Europa fu il primo. L'Europa ha concepito e fatto l'Europa; l'Europa ha scoperto l'America, le ha dato il nome e in un certo senso l'ha fatta. Secoli prima, l'Europa aveva inventato sia l'Asia che l'Africa, i cui abitanti, fino al XIX secolo – l'era della supremazia mondiale europea – erano del tutto inconsapevoli dei nomi, delle identità e persino di queste classificazioni inventate dagli europei a loro uso e consumo. L'Islam non è un luogo; è una religione. Ma per i musulmani la parola "religione" non ha la stessa connotazione che ha per i cristiani o che aveva per i cristiani del medioevo [...]. Per i musulmani l'Islam non è soltanto un sistema di fede e di culto [...]. Esso indica piuttosto il complesso della vita e le sue norme comprendono elementi di diritto civile, di diritto penale e persino di quello che noi chiameremmo diritto costituzionale» (B. Lewis, *L'Europa e l'Islam*, cit. in F. Cardini, *Europa e Islam*, cit., pp. 10-11). Allievi guarda all'Europa e all'occidente – per estendere l'orizzonte contemporaneo – come a un tempo più che a uno spazio, il tempo della modernità: «Forse sarebbe più facile attribuire all'occidente, più che uno spazio, un tempo: il tempo della modernità, che lo identificherebbe con un presente senza radici, secondo una tradizione di pensiero che identifica la modernità con i concetti di sradicamento, di abbandono della propria tradizione, del proprio passato, dei propri confini, di deterritorializzazione dunque, in senso letterale e traslato, financo spirituale» (S. Allievi, *Islam e occidente: lo specchio e immagine*, in Id. (a cura di), *L'occidente di fronte all'Islam*, Franco Angeli, Milano 1996, pp. 11-49). Si può dire dell'Islam, con le categorie classiche religiose, che esso è *dīn wa dunyā*, religione e mondo, fede e culto insieme a norma, che regola il presente e le vite degli uomini (e delle donne). Non è possibile qui dilungarsi in un dibattito che è lungo e complesso, basti tuttavia sintetizzare, evidenziando che Europa e Islam diventano categorie e soggetti storici che si confrontano.

dall'altra parte. Scambi, commerci, conversioni, cortesie, alleanze, accordi, connivenze e convivenze non sono mancati e, anzi, sono stati motivo di fioritura rigogliosa del mondo mediterraneo.

Spesso si guarda in modo riduttivo a quei lunghi secoli che si comprimono facendosi tempo di scontro tra due giganti⁴. Si dovrebbe, piuttosto, provare a distenderli per indagarne la complessità, evitando di farne materia modellabile per declinare il presente a seconda delle esigenze che, di volta in volta, sono di sopravvivenza, sopraffazione, difesa o dominio, sicurezza.

La sicurezza oggi è diventata parola d'ordine totalizzante. Se il migrante – straniero – diventa un potenziale assaltatore, ladro, assassino che mette a rischio la sicurezza personale e la proprietà privata, il musulmano – straniero per eccellenza – mette a rischio, da sempre, la sicurezza collettiva in termini identitari e di esistenza⁵; il musulmano migrante contemporaneo porta la minaccia non dichiarata nel cuore d'Europa.

⁴ Il confronto non è solo quello tra le due entità (l'Europa e l'Islam) che si è cercato di problematizzare brevemente nella nota precedente. Si guardi al Mediterraneo: subito sovviene alla mente Braudel e immediatamente si pensa alle ricomposizioni di un *sistema coerente* nel quale tre giganti, le civiltà romano-cattolica, arabo-islamica e greco-ortodossa, si guardano, si parlano e si confrontano lasciando segni uno sull'altro come in un corpo a corpo lungo i secoli (cfr. F. Braudel, *Il Mediterraneo: lo spazio la storia gli uomini le tradizioni*, Bompiani, Milano 1999).

⁵ Riguardo alla migrazione e alla presenza dello straniero sul territorio europeo è evidente il passaggio degli ultimi decenni dal paradigma del lavoro, del godimento dei diritti dei lavoratori stranieri, dell'accesso ai servizi, a quello della sicurezza, della legittimità della presenza, della clandestinità e della limitazione degli ingressi. La Scuola di Copenaghen ha affrontato il problema

Invero, se l'identità è «la visione che una persona ha di quello che è» e se essa è «plasmata, in parte, dal riconoscimento o dal mancato riconoscimento o, spesso, dal *mis*conoscimento da parte di altre persone»⁶ – se quindi l'identità è il frutto di un rapporto dialogico con l'altro –, il rapporto con lo straniero è e resta questione centrale per ogni esperienza umana, in ogni epoca, tempo e spazio. E ciò vale tanto più quando in questione è il musulmano – straniero e altro per eccellenza – in occidente.

2. Muoversi nel tempo e nello spazio

Le principali questioni preliminari, da non poter sciogliere in poche righe, sono la dimensione storica e quella spaziale. Il tempo è molteplice e ci mette di fronte a un doppio ordine di rischi.

Il primo riguarda la contemporaneità. Claudio Pavone, cercando di rispondere alla domanda sul motivo per cui solo di recente la storia contemporanea è stata

dall'interno del dibattito delle Relazioni Internazionali apportando un contributo fondamentale che, dopo il crollo del sistema bipolare, parla di sicurezza in termini di difesa della identità, e non più, o almeno non solo, della sovranità. In questo senso la migrazione, e nello specifico quella musulmana, è diventata un problema di sicurezza. Cfr. B. Buzan, *New Patterns of Global Security in the Twenty-First Century*, «International Affairs», LXVII (1991), num. 3, pp. 431-451; J. Cesari, *Securitization of Islam in Europe*, «Die Welt des Islams», LII (2012), num. 3/4, pp. 430-449; R. Floyd, *Human Security and the Copenhagen School's Securitization Approach: Conceptualizing Human Security as a Securitizing Move*, «Revue de la Sécurité Humaine», V (2007), pp. 38-49.

⁶ J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 9.

acquisita nell'ambito della rispettabilità accademica, osserva:

Il poco tempo trascorso e il perdurante dominio delle passioni ostavano al necessario distacco, garante della obiettività del giudizio. Il discorso sugli imperatori tiranni, da Tiberio a Nerone, aveva scritto Tacito, “risulta falsato dalla paura quand'erano al potere e, dopo la loro morte, dall'odio ancora vivo”⁷.

Anche il secondo rischio riguarda il campo delle passioni, ma in senso contrario: si tratta del rischio, a una distanza lunghissima, di mitizzare il tempo classico⁸.

L'altra questione preliminare concerne invece, come si è detto, la dimensione spaziale. Prendendo in considerazione il punto di vista di colui che si muove, del migrante, lo spazio cambia, si rompono i confini della città e della nazione: lo spazio diventa trans-na-

⁷ C. Pavone, *Prima Lezione di Storia Contemporanea*, Edizioni Laterza, Roma-Bari 2007.

⁸ A questo proposito importante è la riflessione di Furio Jesi. In relazione alla definizione di “cultura di destra” che Jesi diede nel 1979, è stato osservato: «È la cultura in cui “il passato è una sorta di pappa omogeneizzata che si può modellare [...] nel modo più utile, [...] in cui prevale una religione della morte o anche una religione dei morti esemplari”, in cui “esistono valori non discutibili, indicati da parole con l'iniziale maiuscola”» (E. Manera, G. Santoro, Wu Ming 1, *Il più odiato dai fascisti. Conversazione su Furio Jesi, il mito, la destra e la sinistra*, in «Giap», 15-01-2013, <https://www.wumingfoundation.com/giap/2013/01/il-piu-odiato-dai-fascisti-conversazione-su-furio-jesi>, ultima consultazione 19-08-2019). Cfr. F. Jesi, *Cultura di destra*, Nottetempo, Roma 2012.

zionale⁹. Se questo è più immediatamente percepibile nel sistema-mondo moderno globale¹⁰, con centro e periferie definiti e riconoscibili, può risultare azzardato per un sistema poli-centrico come, ad esempio, quello della Grecia antica. A un livello di astrazione più alto possiamo dire, però, che lo spazio si deforma con la presenza dello *xenos*, dello straniero, di colui che muovendosi mette in connessione più spazi.

La dimensione temporale e spaziale, oltre a preoccuparci per il nostro posizionamento, interessa quello dello straniero in relazione al centro, alla città, alla nazione, alla “civiltà”, ieri come oggi. Si tratta di una strategia geografica e storica.

Nel suo trattato *De temperamentis*, il medico greco Galeno (II sec.) parlava del condizionamento geografico e climatico sulle caratteristiche fisiche e sui temperamenti dei singoli individui, con riferimento costante alle popolazioni ed etnie di appartenenza. Coloro che abitano una terra calda, sosteneva Galeno, hanno capelli neri che crescono poco, ricci e secchi; quelli che abitano una terra fredda hanno capelli sottili, dritti e rossi; quelli che abitano una terra ben temperata, nelle regioni intermedie, hanno capelli che crescono molto, adeguatamente spessi, né troppo ricci né troppo dritti¹¹. Ecco l'eccellenza del centro: fin dall'antichità, gli

⁹ Sul concetto di transnazionalismo cfr. Th. Lacroix, *Espace transnational et territoires: les réseaux marocains du développement*, Thèse soutenue à l'Université de Poitiers, 2003; S. Vertovec, *Transnationalism*, Routledge, New York 2009.

¹⁰ Cfr. I. Wallerstein, *Comprendere il mondo. Introduzione all'analisi dei sistemi-mondo*, Asterios, Trieste 2006; Id., *Capitalismo storico e civiltà capitalistica*, Asterios, Trieste 2012.

¹¹ A. Roselli, *Dagli Etiopi di Omero ai Germani di Galeno*, lezione del ciclo seminariale «*Xenos*. Lo straniero e le voci della

strumenti per categorizzare i popoli sul piano fisico e medico servono a definirne le qualità morali, trovando il meglio e il giusto nel centro, in questo caso tra i Greci. Quando Galeno parla delle età dell'uomo paragonandole ai popoli, egli classifica questi ultimi su una scala temporale e, diremmo, evolutiva: i neonati sono come le genti del nord, tra i quali prevale l'elemento umido legato al freddo; gli adolescenti come le genti del sud; gli adulti hanno capelli simili a chi abita una terra temperata¹².

La costruzione dell'immagine dell'altro – degli altri – non è servita soltanto a definire di volta in volta l'eventuale nemico, ma anche a porre se stessi sul gradino più alto della scala del giudizio morale e storico. Si tratta di una gerarchia che ci è familiare, che si è affermata e che ancora si afferma con la violenza militare e quella del pensiero, con le conquiste e le teorizzazioni¹³, e finanche con il lirismo che ha descritto i popoli altri come mezzi diavoli o bambini, che ha conferito l'ingiusta dignità all'impresa di sopraffazione:

*Take up the White Man's burden—
Send forth the best ye breed—*

città», Napoli, Palazzo Serra di Cassano, 17-01-2019 (<https://www.youtube.com/watch?v=H9VBoXezyOA>, ultima consultazione 19-08-2019).

¹² *Ibidem*.

¹³ Il colonialismo con il suo portato di trasformazione politico-economica e produzione di saperi è la rappresentazione più evidente della gerarchia globale instaurata dalle potenze europee. La teoria degli stadi di Rostow, l'elaborazione intorno al concetto di *modernizzazione*, il dibattito sulla globalizzazione, il neoliberalismo ne sono il proseguimento che mantiene e riproduce i rapporti di forza.

*Go bind your sons to exile
To serve your captives' need;
To wait in heavy harness,
On fluttered folk and wild—
Your new-caught, sullen peoples,
Half-devil and half-child.*
(R. Kipling, *The White Man's Burden*, 1899)

Nella concezione positivista, tutta dentro la tradizione del pensiero europeo, della storia intesa come una evoluzione di tipo lineare e progressiva, l'Europa e l'occidente rappresentano e producono la modernità, mentre gli *altri*, e, per quello che più ci interessa, i musulmani, sono rappresentati come appartenenti a un passato fatto di credenze e brutalità, come i residui di un tempo che fu e che è stato finalmente superato grazie all'avvento, appunto, dell'era moderna occidentale con tutto il suo portato valoriale.

L'Europa, insomma, è il centro geografico e storico che si definisce in relazione a una periferia che è corpo esterno. Il centro è il nord, la periferia è il sud. Paul Preciado ne ha messo in evidenza il carattere simbolico guardando ad esse anche come corpi; la sua riflessione e le sue parole ci riportano alle caratterizzazioni di Galeno:

Il sud non è un luogo, casomai l'effetto delle relazioni tra potere, conoscenza e spazio. La modernità coloniale inventa una geografia e una cronologia: il sud è primitivo e passato. Il nord rappresenta il progresso e il futuro. Il sud è il risultato di un sistema razziale e sessuale di classificazione sociale, un'epistemologia binaria che oppone alto e basso, spirito e corpo, testa e piedi, razionalizzazione ed emozione,

teoria e pratica. Il sud è un mito sessualizzato e razzializzato. Nell'epistemologia occidentale, il sud è animale, femminile, infantile e poco virile. Il sud è potenzialmente malato, debole, stupido, inetto, pigro e povero. Il sud è sempre rappresentato come privo di sovranità, di conoscenza, di ricchezza e, di conseguenza, intrinsecamente indebitato nei confronti del nord. Allo stesso tempo il sud è il luogo dove ha luogo l'estrazione capitalista, il luogo nel quale il nord raccoglie energia, senso, godimento e valore aggiunto. [...] La divisione nord-sud prevale su ogni altra forma di spazializzazione. Ogni società designa un sud, un luogo dove sarà organizzata l'estrazione e dove saranno riversati i rifiuti¹⁴.

Ma cosa succede quando i corpi estranei, e più precisamente i corpi degli stranieri, entrano nei territori d'Europa?

3. *Il disordine e il perturbante*

Nell'introduzione a un bel libro fotografico sulle rotte migratorie verso l'Europa, Alessandro Leogrande ha scritto:

Quelli che bruciano le frontiere. Questo significa il termine dialettale *harraga*. Bruciare le frontiere, varcarle, attraversarle, rimbalzare contro i muri eret-

¹⁴ P. Preciado, *L'invenzione del Sud*, «Internazionale», 13-07-2017 (<https://www.internazionale.it/opinione/beatriz-preciado/2017/07/13/invenzione-del-sud>, ultima consultazione 18-08-2019).

ti ai loro margini, eludere il controllo delle polizie, fidarsi di trafficanti che non si è mai visto prima e che spesso non parlano neanche la propria lingua, guardare il cielo stellato di notte e le ferite della terra di giorno e soprattutto – soprattutto – fare gruppo con tutti quelli che bruciano insieme a te...¹⁵.

*Harrāga*¹⁶, dall'arabo, sostantivo plurale, significa, appunto, “quelli che bruciano le frontiere” e indica i migranti, in particolare quelli che si ammassano alle porte dell'Europa e delle enclave europee in Nord Africa per provare il salto oltre le reti e i muri eretti a impedirne il movimento. Gli *harraga* arrivano in Europa con tutto il loro portato periferico. Da iniziale manodopera con prospettiva di permanenza temporanea diventano progressivamente residenti di lunga o definitiva durata, nuovi cittadini, portatori di riconoscimento di nuovi diritti che mettono in moto processi di trasformazione nei territori di approdo. E tra loro i musulmani si fanno comunità religiosa che avanza richieste per soddisfare le esigenze dei credenti, dall'educazione dei figli alla realizzazione di spazi pubblici dedicati alle funzioni religiose, fino all'applicazione dello statuto personale islamico. I musulmani arrivati in massa sul territorio europeo pongono domande alla società di approdo che è costretta a ripensarsi e rinno-

¹⁵ A. Leogrande, *Introduzione*, in G. Piscitelli, *Harraga. In viaggio bruciando le frontiere*, Contrasto, Roma 2017, p. 6.

¹⁶ Il termine deriva dal verbo *ḥa-rra-qa* (ح - ر - ق), in seconda forma, che significa “bruciare qualcosa”. È un termine dialettale e la stessa traslitterazione può quindi creare confusione se non si precisa che la *g* riproduce più propriamente il suono di una lettera non presente nell'alfabeto arabo e che spesso è scritta come una *kaf* con tre punti: - ك.

varsi, a rispondere alle richieste da loro avanzate; essi sconvolgono il paesaggio identitario e religioso che si voleva fisso, immutabile e ordinato. I musulmani sono *harraga*, bruciano le frontiere e rompono gli equilibri, sono agenti del disordine.

Georges Balandier nel suo lavoro *Il disordine*, pubblicato in Francia nel 1988, a proposito delle società tradizionali individua quattro principali figure come personificazione del disordine: la donna, il cadetto, lo schiavo (o l'asservito) e lo straniero. Queste figure hanno un'ambivalenza di fondo: sono a un tempo *gli strumenti dell'ordine* e *gli agenti potenziali del disordine*. Le culture ne usano la carica simbolica per ri-ordinare la società ma esse restano in potenza elementi che potrebbero distruggerla. L'antropologo francese non approfondisce la figura dello straniero nelle società tradizionali e non la problematizza quando discute della società della modernità ma, a proposito di quest'ultima, in un passaggio dice che cosa è il razzismo:

Le società della modernità non hanno cancellato queste soluzioni estreme [desocializzazione, espulsione, reificazione o eliminazione dello stregone e, più generalmente, del corpo estraneo alla società], ne hanno solo modificato le forme. Gli irriducibili, per condizione oppure per scelta e convinzione, sono considerati come agenti nefasti e nemici interni. Se sopravviene una grave crisi, convertibile in una sorta di crisi di stregoneria, costoro vengono additati pubblicamente e sacrificati, affinché la collettività ritrovi coesione e il potere riacquisti credito. Il razzismo offre un'ideologia, una simbologia, una carica emozionale a questa esclusione sacrificale, della quale le società totalitarie hanno fatto una componente

della loro modalità di governo, l'elemento motore di un sistema che impone la sottomissione generale e totale. [...] L'ideologia totalitaria ritrova le metafore attraverso cui certi teorici del Medioevo giustificavano l'assolutismo: il corpo dissidente va separato o distrutto affinché il corpo collettivo sia preservato dalla contaminazione¹⁷.

Ecco il meccanismo di riproduzione dell'ordine che si riafferma eliminando gli elementi del disordine. Balandier, guardando alla modernità, sembra ricondurlo ai sistemi totalitari. Con Wallerstein è possibile estendere quel meccanismo alla civiltà capitalistica che si è servita e si serve del razzismo come ideologia a giustificazione delle diseguaglianze¹⁸. Il musulmano in Europa, lo straniero, è il criminale interno che minaccia la sicurezza collettiva in termini identitari e di esistenza insieme ai complici esterni, magari le reti internazionali del jihadismo rivoluzionario. Esso è ambivalente, strumento dell'ordine e potenziale agente nefasto, proprio come Gem. Quella del musulmano in Europa è una presenza perturbante.

Nel suo lavoro *Lo straniero*, Umberto Curi ha cercato di sciogliere i nodi del ragionamento di Freud sul "perturbante", affermando che questo deriverebbe

dalla scoperta che ciò che consideravamo acquisito, vale a dire la relazione di mutua esclusione fra *Heim* e *un-Heim*, fra "casa" e "non casa", fra l'ambito *domestico* e quello *estraneo* alla casa, deve essere so-

¹⁷ G. Balandier, *Il disordine. Elogio del movimento*, trad. it. S. Mancini, a cura di A. Rivera, Edizioni Dedalo, Bari 1991, p. 145.

¹⁸ Cfr. I. Wallerstein, *Comprendere il mondo*, cit.

stituito dalla consapevolezza – davvero in ogni senso perturbante – che non si dà affatto un’opposizione assoluta fra “casa” e “non-casa”, e che anzi la prima può rivelarsi essere, insieme e indissolubilmente, anche la seconda¹⁹.

Freud afferma infatti che l’elemento perturbante «non è in realtà niente di nuovo o di estraneo, ma è invece un che di familiare alla vita psichica fin dai tempi antichissimi e ad essa estraniatosi soltanto a causa del processo di rimozione»²⁰. Il perturbante, per essere tale, deve stare nella casa e nella memoria, deve palesarsi e riaffiorare²¹.

E allora il musulmano è il perturbante per eccellenza. Esso è *nella* casa, la abita, è in Europa. Il sud che ha descritto Paul Preciado, il luogo temuto dal nord come potenza rivoluzionaria e dove si concentrano controllo e vigilanza, terreno di guerra e prigionia, quel sud ora è *nel* nord. Esso è *nella* memoria, ci è familiare, è nella storia del rapporto conflittuale tra l’Europa e l’Islam, nella concretezza delle razzie e delle guerre, nell’immagine costruita e modellata dell’uno e dell’altro. Il musulmano migrante contemporaneo che abita l’Europa è, proprio come Gem, straniero, *xenos*, ospite e nemico, prigioniero. Esso è *unheimlich*, perturbante, agente di disordine e trasformazione.

¹⁹ U. Curi, *Straniero*, cit., p. 51.

²⁰ S. Freud, *Il perturbante*, cit., p. 102.

²¹ Schelling, citato da Freud nel saggio sul perturbante, afferma: «*Unheimlich* [...] è tutto ciò che avrebbe dovuto rimanere segreto, nascosto, e che è invece affiorato».

4. *La dimora della testimonianza*

Il musulmano migrante contemporaneo ridefinisce anche altri confini ed equilibri, sconvolge anche un altro tipo di ordine, quello costruito con le categorie islamiche classiche per guardare il mondo. Il vissuto del musulmano migrante contemporaneo che arriva in Europa produce un'elaborazione nuova, una nuova disciplina, il *fiqh al-'aqliyyāt*²², tradotto come il “diritto delle minoranze”. È una condizione di minoranza quella dei musulmani in Europa e in occidente. Il *fiqh al-'aqliyyāt* è stato istituzionalizzato dalla nascita del *Fiqh Council* per gli Stati Uniti e del Consiglio Europeo per la Fatwā e la Ricerca. Esso ha contribuito e contribuisce a un dibattito tra le diverse correnti (o «orientamenti», come definiti da Tariq Ramadan) dell'Islam sulla ridefinizione dei concetti classici di *dār al-islām* e *dār al-kufr*, la “terra dell'islam” e la “terra dei miscredenti” (che spesso è definita *dār al-harb*, il “territorio della guerra”). L'elaborazione di questi concetti da parte degli *ulamā*, i dotti in scienze religiose, è stata funzionale alla costruzione di una visione geopolitica per regolare la vita collettiva delle comunità islamiche nel mondo, e in epoca classica la divisione tra *dār al-islām* e *dār al-kufr* è stata sufficiente a descrivere i rapporti tra il mondo islamico e quello

²² La definizione è stata usata per la prima volta nel 1994 da Ṭaha Gābr Al-'Alawānī (cfr. C. De Angelo, *I musulmani in Europa nella prospettiva islamica: il pensiero di Tariq Ramadan*, in I. Zilio-Grandi (a cura di), *Il dialogo delle leggi. Ordinamento giuridico italiano e tradizione giuridica islamica*, Marsilio, Padova 2006, pp. 131-160).

non-islamico, tra comunità islamiche e il territorio dei miscredenti²³.

In questo senso il musulmano migrante contemporaneo con le sue richieste è stato agente di trasformazione e di produzione di un sapere e una giurisprudenza islamica nuovi. Esso ha reso necessaria una nuova elaborazione per adattare un sistema di pensiero a un mondo che intanto è cambiato, che non è più lo stesso e che non può essere più descritto con categorie non più utili.

Insomma, il musulmano migrante contemporaneo ha rotto i confini dei *dār al-islām* e *dār al-kufr*. E, come ci ricorda Tariq Ramadan, l'uso di un terzo concetto, quello di *dār al-'ahd*, la "terra del patto" – con rife-

²³ L'epoca contemporanea non è la prima nella quale i musulmani abitano un territorio che non è *dār al-islām*, e non è l'unico tempo in cui gli *ulamā* fanno uno sforzo di elaborazione per rispondere alle questioni poste dai fedeli che si ritrovano in condizione di minoranza. Anzi, la produzione giurisprudenziale islamica testimonia un dibattito che si rinnova nei secoli. Amedeo Feniello ne riporta un frammento che riguarda la Sicilia del XII secolo che, dopo il lungo dominio arabo-islamico, passava sotto l'egida dei normanni. Nel paragrafo intitolato *Una «fatwa» per non morire*, Feniello racconta di al-Mazari, figlio di siciliani sbarcati in Tunisia come rifugiati a seguito della conquista normanna dell'isola: «Ad al-Mahdia, intorno agli anni Venti del XII secolo, fu presentata all'imam Abu Abd-Allah al-Mazari una questione che gli era stata fatta pervenire da un gruppo di musulmani residenti in Sicilia. Una domanda fondamentale nel quadro delle relazioni tra musulmani dominati e cristiani dominanti, che si può riassumere così: possono vivere i musulmani sotto un sovrano miscredente?» (A. Feniello, *Sotto il segno del leone. Storia dell'Italia musulmana*, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 207). Al-Mazari con il suo responso ammette la presenza di musulmani, quando questi siano in qualche modo obbligati, nel *dār al-kufr* di cui, però, non nega lo statuto, appunto, di territorio di miscredenti.

rimento a quei territori che pur non essendo islamici hanno siglato un trattato di collaborazione con le comunità islamiche –, non risolve la contraddizione²⁴.

Il dibattito sulla ridefinizione di questi concetti classici, delle lenti con le quali i musulmani guardano il mondo, è ancora oggi uno dei più vivaci e interessanti, e, senza volerci addentrare nella disputa che tra differenze e contrapposizioni delle diverse visioni e correnti non è ancora risolta, riesce a formulare nuove definizioni senza allontanarsi dalle fonti, il Corano e la Sunna, anzi ritornando ad esse: Faysal al-Mawlawī, da membro del Consiglio Europeo per le Fatwā e la Ricerca, affermava che i musulmani in occidente sono in un *dār ad-da'wa*, “dimora della testimonianza” (di fede), «come il Profeta e i musulmani lo erano a La

²⁴ Lo stesso Ramadan afferma che «l'esistenza di istituzioni come le Nazioni Unite o l'Organizzazione per l'Unità Africana, come di numerosi trattati firmati dagli Stati, costituirebbe una chiara espressione e un'attualizzazione della nozione di *dār al-'ahd*. Questa è l'opinione dello sceicco Mannā al-Qattān, secondo cui “è oggi la qualifica appropriata per la maggior parte dei Paesi per quanto riguarda le loro relazioni con i musulmani”. Un'attenta analisi mostra tuttavia che tale qualifica non permette di dare una visione adeguata della nostra situazione attuale. Infatti, il concetto di *dār al-'ahd* acquista un significato specifico solo alla luce delle altre due nozioni discusse in precedenza [*dār al-islām* e *dār al-kufr – ndr*]. Definire la natura di un trattato significa dover conoscere innanzitutto la natura dei Paesi che ne hanno accettato le clausole; dunque, avere un'idea chiara di ciò che è e di ciò che non è *dār al-'ahd*. Abbiamo già affrontato la difficoltà di questa identificazione e pare che, applicato al mondo contemporaneo, il concetto di *dār al-'ahd* sia più una *descrizione* di una “situazione senza guerra” che una *definizione* adeguata di uno “spazio in cui vivono dei musulmani”» (T. Ramadan, *L'Islam in Occidente*, Rizzoli, Milano 2006, p. 96).

Mecca prima dell'Egira»²⁵. In verità, sosteneva lo stesso al-Mawlawī, il mondo intero può essere definito *dār ad-da'wa*, un mondo che diventa uno *spazio di responsabilità* per i musulmani²⁶:

Si deve andare oltre: l'antica rappresentazione geografica binaria, con due universi giustapposti e in relativo equilibrio, non ha più niente a che vedere con la nuova realtà delle egemonie e delle zone d'influenza rispetto alla civiltà, alla cultura, all'economia, e di conseguenza, com'è ovvio, alla politica. L'occidentalizzazione, figlia legittima di una globalizzazione multidimensionale, è assai meglio espressa utilizzando le nozioni di *centro* (l'Occidente) e di *periferia* (il resto del pianeta) che lo schema delle due «dimore» che vivono la realtà di un «confronto». I musulmani stabilitisi in Occidente sono al *centro*, nel *cuore*, nella *testa* del sistema che produce l'apparato simbolico dell'occidentalizzazione. In questo spazio molto specifico, al *centro*, e in modo ancora più esigente che nella *periferia*, i musulmani devono portare *testimonianza*, devono essere i *testimoni* di quelli che sono e dei valori che appartengono loro. Certo, il mondo intero è una *terra di testimonianza*, ma esiste uno spazio, forte di un'incomparabile carica simbolica, che è il cuore dell'intero sistema e in cui vivono oggi milioni di musulmani. Al centro, più che altrove, il principio, al tempo stesso assiale e radiale, della *shahāda* assume tutto il suo significato²⁷.

²⁵ Ivi, p. 102.

²⁶ Ivi, p. 109.

²⁷ Ivi, p. 107. La *shahāda* è la professione di fede che si esprime pronunciando le parole «Attesto che non c'è altra divinità che Dio

Il musulmano, quindi, è *nel* centro. L'Europa diventa uno spazio essenziale per la trasformazione dell'Islam che, a sua volta, con la presenza perturbante dei musulmani nella dimora della testimonianza, trasforma l'Europa.

5. *L'avvenire*

Le capacità di trasformazione dell'Europa e dell'Islam ci dicono che al loro incrocio, quello tra due entità storiche, sta il motore della storia. Abbiamo posto la nostra attenzione sulle rotture, sul migrante musulmano contemporaneo, *l'harraga*, che rompe confini ed equilibri. Esso ha la capacità di attivare reazioni e processi con la sua sola presenza. Si tratta di una capacità accumulata, quindi non solo nel senso di abilità ma, e più propriamente, di forza trasformatrice contenuta che può essere scaricata nella società. Quale può essere il risultato non è noto. Il fatto è che, lo si è già detto, il musulmano migrante contemporaneo è un agente del disordine: esso sconvolge un ordine e attiva una trasformazione dello stesso il cui risultato, appunto, non ci è noto. L'avvenire, ignoto agli uomini che non se ne sentono padroni, dunque, come dice lo stesso Balandier, è esso stesso potenziale perturbatore²⁸. Perché ciò accade? Perché, se abbiamo detto che

e che Muhammad è il Suo profeta». Essa è «l'espressione, nell'essere e nell'istante, della fedeltà individuale al patto originario per mezzo di una testimonianza che è "ritorno a sé" (ritorno alla *fitra*, allo spirito originario infuso da Dio)» (ivi, p. 50).

²⁸ G. Balandier, *Il disordine. Elogio del movimento*, cit., p. 121.

è perturbante, *unheimlich*, qualcosa di già noto che riaffiora?

Il musulmano migrante contemporaneo è *nella* casa, in Europa, e *nella* memoria collettiva che seleziona razzie e distruzioni. Esso riaffiora nel presente con la sua carica perturbante e l'avvenire sembra destinato a ripetere un dramma. Ma l'ignoto e l'indefinito possono essere anche una possibilità seppur angosciosa e perturbante. Italo Calvino ne coglie forse il senso commentando l'*Infinito* di Leopardi nelle sue *Lezioni americane*:

Protetto da una siepe oltre la quale si vede solo il cielo, il poeta prova insieme paura e piacere a immaginarsi spazi infiniti. Questa poesia è del 1819; le note dello *Zibaldone* che vi leggevo sono di due anni dopo e provano che Leopardi continuava a riflettere sui problemi che la composizione dell'*Infinito* aveva suscitato in lui. Nelle sue riflessioni due termini vengono continuamente messi a confronto: *indefinito* e *infinito*. Per quell'edonista infelice che era Leopardi, l'ignoto è sempre più attraente del noto, la speranza e l'immaginazione sono l'unica consolazione dalle delusioni e dai dolori dell'esperienza. L'uomo proietta dunque il suo destino nell'infinito, prova piacere solo quando può immaginarsi che esso non abbia fine. Ma poiché la mente umana non riesce a concepire l'infinito, anzi si ritrae spaventata alla sola sua idea, non le resta che concentrarsi sull'indefinito, delle sensazioni che confondendosi l'una con l'altra creano un'impressione d'illimitato, illusoria ma comunque piacevole. *E il naufragar m'è dolce in questo mare*: non è solo nella famosa chiusa dell'*Infinito* che la dolcezza prevale sullo spavento, perché ciò che i

versi comunicano attraverso la musica delle parole è sempre un senso di dolcezza, anche quando definiscono esperienze d'angoscia²⁹.

L'avvenire, l'ignoto e l'indefinito, può essere, dunque, anche una possibilità. Il musulmano migrante contemporaneo l'ha colta rompendo i confini dei *dār al-islām* e *dār al-kufr*, facendo dell'Europa la dimora della testimonianza e abitandola. L'Europa può cogliere l'occasione per inventare l'avvenire, per non restare uguale a se stessa e cercare le risposte migliori al disordine, che non si limitano all'eliminazione del corpo estraneo e alla conservazione, che possono assumere il perturbante, l'angoscioso, come la via per le infinite possibilità dell'essere.

²⁹ I. Calvino, *Lezioni americane*, Mondadori, Milano 2000, p. 71.

LA GUERRA (DI)SPIEGATA DAI MILITARI.
UNA NOTA SU DUE TESTI DI INTERVENTO
STRATEGICO

Giacomo Mormino

Nello sforzo compiuto per descrivere quel *blob* vischioso e inarrestabile che sono diventate le guerre oggi, le definizioni degli specialisti di relazioni internazionali, dei filosofi e dei generali militari negli ultimi vent'anni si sono esercitate in aggettivazioni senza fine. «Illimitata», «infinita» e «chirurgica», la guerra contemporanea è stata definita costitutivamente «ineguale». Combattuta per «procura», la guerra è poi «globale», nel senso in cui ogni punto «è in contatto con il tutto» e dove l'*ethos* militare dei grandi duelli antichi viene annacquato nella morale «post-eroica» del mondo globalizzato. I corpi che si sfidano in lontananza, senza paura di esser feriti, segnano l'ingresso nella storia di «nuove» guerre: «tecnologiche», «a distanza», «con zero morti» e «senza sacrifici». Accentuato il carattere «asimmetrico», la guerra dopo la fine della guerra fredda viene descritta oggi come «minaccia persistente», evento insieme possibile e «probabile»

delle relazioni internazionali: «problema infinito» perché mai risolvibile¹.

Nella rincorsa ad aggettivi reboanti, i testi più recenti mostrano – anche solo nei titoli – che la guerra nel mondo contemporaneo ha rinunciato a limitare una particolare esperienza del mondo, facendo ricadere la responsabilità della sua comprensione sull'aggettivo che l'accompagna. Il problema però è che gli aggettivi scelti sono paradossali, privi di contorni netti, incapaci di definire una differenza tra il tempo e lo spazio della guerra e quello della non guerra.

Dalla guerra – avvertiva Walter Benjamin alla fine del primo conflitto mondiale – si esce poveri di esperienza ma si impara anche a fare esperienza della povertà². La guerra contemporanea si confonde inve-

¹ Le definizioni provengono dai titoli di alcuni dei più interessanti testi usciti negli ultimi vent'anni: Q. Liang, W. Xiangsui, *Guerra senza limiti. L'arte della guerra asimmetrica fra terrorismo e globalizzazione*, Libera Editrice Goriziana, Gorizia 2001; G. Chiesa, *Guerra infinita*, Feltrinelli, Milano 2002; U. Curi, *I figli di Ares. Guerra infinita e terrorismo*, Castelvecchi, Roma 2017; G. Chamayou, *Theorie du drone*, La fabrique éditions, Paris 2013; A. Colombo, *La guerra ineguale: pace e violenza nel tramonto della società internazionale*, il Mulino, Bologna 2006; C. Galli, *Guerra Globale*, Laterza, Roma-Bari 2002; J. J. Sheehan, *L'età post-eroica. Guerra e pace nell'Europa contemporanea*, il Mulino, Bologna 2009; M. Kaldor, *Le nuove guerre. La violenza organizzata nell'età globale*, Carrocci, Roma 2001; V. Desportes, *La guerre probable*, Éditions Economica, Paris 2007; F. Mini, *La guerra dopo la guerra. Soldati, burocrati e mercenari nell'epoca della pace virtuale*, Einaudi, Torino 2003; Id., *Soldati*, Einaudi, Torino 2007; Id., *La guerra spiegata a...*, Einaudi, Torino 2013; R. Smith, *L'arte della guerra nel mondo contemporaneo*, il Mulino, Bologna 2013.

² Cfr. W. Benjamin, *Esperienza e povertà* (1933), in Id., *Opere complete*, vol. V, a cura di R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Gianni, Einaudi, Torino 2000-2014, pp. 539-544.

ce costitutivamente con le altre esperienze ordinarie d'amministrazione e di governo. In questo modo ogni distinzione fra i due momenti cade, divenendo di fatto impossibile – come nella nota massima clausewitziana – ogni tipo di prolungamento o continuazione dell'una nell'altra, come se si trattasse di due momenti distinti e separati. Il problema non risiede allora solo nell'incapacità di trasmissione dell'esperienza di guerra, ma nella confusione stessa della guerra come esperienza *separata* da altre.

È a questa nuova realtà della guerra contemporanea che cercheremo di rivolgerci, provando non a inventare l'ennesimo aggettivo di compendio dell'esperienza bellica ma, attraverso due testi di intervento strategico, a porre di nuovo *iuxta propria principia* la comprensione del fenomeno della guerra contemporanea e della sua possibile limitazione, dal momento che non esiste teoria della guerra che non sia al contempo una proposta per una sua temporanea risoluzione.

1. *Perché leggere i generali militari oggi?*

Potremmo far risalire al 1999, anno di pubblicazione di *Guerra senza limiti. L'arte della guerra asimmetrica fra terrorismo e globalizzazione*³ dei due militari cinesi Qiao Liang e Wang Xiangsui, la rinascita – e una larga diffusione al vasto pubblico – del filone della pubblicistica politico-strategica dei militari nel nuovo secolo. Non che la memorialistica

³ Q. Liang, W. Xiangsui, *Guerra senza limiti. L'arte della guerra asimmetrica fra terrorismo e globalizzazione*, Libera Editrice Goriziana, Gorizia 2001.

delle grandi battaglie o delle imprese eroiche scritte da capi d'armata in pensione manchi dagli scaffali della biblioteca del Novecento. Anzi, l'altissimo numero di guerre intrastatali, di guerre civili di liberazione, oltre alle due guerre mondiali, ha consegnato un'enorme quantità di scritti prodotti direttamente dai generali protagonisti delle campagne militari. Tuttavia, il salto di qualità che il testo dei due generali cinesi costituisce è tale che il saggio, a vent'anni di distanza, può essere ascritto a quella lunga tradizione di letteratura polemologica e di intervento strategico che ha avuto in Karl von Clausewitz uno dei più grandi rappresentanti nell'Ottocento e in Giulio Douhet ed Erich Ludendorff due tragici estensori novecenteschi⁴. La forza e il perdurante interesse suscitato da queste opere non sono dovuti al mero sapere nozionistico che affastella fonti e dati per giungere a una ricognizione superficiale dell'esperienza della guerra, né alla paccottiglia memorialistica che celebra massacri; al contrario, proviene dalla particolare posizione teorica che utilizza la guerra come quel momento centripeto in cui le innovazioni tecnologiche, politiche, economiche e sociali di un'epoca necessariamente collassano. Solo concependo la guerra come quel dispositivo analitico utile a osservare – ma anche a determinare – nuove distribuzioni spaziali e politiche, ma anche come quel movimento che porta in ebollizione le tensioni di un'epoca e le risolve nel momento bellico, è possibile comprendere le considerazioni di Clausewitz sul ruolo

⁴ G. Douhet, *Il Dominio dell'Aria e altri scritti* (1921), Aeronautica Militare, Ufficio Storico, Roma 2002; E. Ludendorff, *Der totale Krieg*, Ludendorffs Verlag, München 1935; ed. fr. *La guerre totale*, préface de B. Lemay, Perrin, Paris 2010.

della politica e dello Stato nell'Ottocento o l'utilizzo delle innovazioni della tecnica e della produzione di primo Novecento in Douhet e Ludendorff.

Certo, figure come Clausewitz, Douhet, Liang e Xiangsui tendono a smarcarsi dalla posizione distaccata del filosofo nel senso professionale o del libero pensatore che organizza in un sistema il proprio pensiero: la loro opera descrittiva è già da sempre impegnata alla risoluzione concreta di un conflitto – è teoria rivolta a una prassi, teoria che si misura nella contingenza. Le loro dottrine, in questo modo, non possono fare a meno della descrizione di una realtà storica concreta, che diventa perciò «qualcosa di completamente diverso da quello che dovrebbe essere secondo il concetto, una mezza cosa (*Halbding*), un'entità senza nessun interno»⁵.

Questo vale sia per Clausewitz, che nel 1827 fissa i caratteri del *Vom Kriege* riferendosi direttamente all'azione di Napoleone, sia per Liang e Xiangsui, che nel 1999 aprono la loro opera con una riflessione sulla tecnica militare contemporanea, alla luce delle trasformazioni tecniche che la bomba atomica ha impresso al secondo Novecento.

⁵ K. Clausewitz, *Vom Kriege*, F. Dümmler Verlag, Berlin 1832; ed. it. *Della guerra*, trad. di A. Bollati, E. Canevari, Mondadori, Milano 2001, p. 236. Gian Enrico Rusconi insiste su questo aspetto nell'introduzione all'antologia di *Della guerra* pubblicata da Einaudi nel 2000. Per una più attenta giustificazione si veda anche il suo *Clausewitz, il prussiano. La politica della guerra nell'età dell'equilibrio europeo*, Einaudi, Torino 1999.

2. *Cose cinesi*

La corsa all'appropriazione della tecnologia atomica nella seconda metà del Novecento ha reso praticamente impossibile il ricorso alla bomba atomica come strumento risolutivo di un conflitto. Il mondo diviso in blocchi e sfere di influenza – che fu il naturale corollario delle relazioni internazionali post-1945 – ha fatto sì che ogni conflitto che mettesse in contrapposizione i due attori principali nei loro “interessi vitali” avrebbe potuto allo stesso tempo provocare l'uso da entrambe le parti di bombe atomiche le quali, piuttosto che servire a mettere l'ultima parola su una guerra, diventavano al contrario l'ultima parola dell'umanità tutta.

Una guerra di tale intensità – che assicurava l'annientamento di tutte le parti (anche quelle non in conflitto) – più che essere improbabile, costituì sia una follia cui l'umanità nel corso del Novecento si è spesso avvicinata (M.A.D. non a caso fu l'acronimo della strategia militare in quel periodo), sia una *impasse* tattica (che è l'unico cruccio dei generali) per l'industria bellica tutta impegnata nella rincorsa nucleare. Gli Stati Uniti decisero allora, negli anni '80-'90, di concentrarsi sulle innovazioni tecnologiche che riguardavano le armi non nucleari. Tale progetto, che prese il nome altisonante di RMA (*Rivoluzione negli affari militari*), mancando di un piano strategico, si limitò però a ripetere lo stesso errore compiuto nel periodo atomico: cioè far dipendere le innovazioni strategiche in guerra dal semplice sforzo volto a ottimizzare gli strumenti tecnici. Nelle parole dei generali cinesi, le armi americane scontavano ancora il limite di servire «*sempre e solo* ad uccidere e distruggere [...]. In questo senso [erano] nient'altro che armi tradizionali [...], la

cui potenza letale e distruttiva è stata notevolmente amplificata»⁶. Armi così sofisticate da risultare alla fine inservibili nei conflitti che si aprivano tra gli anni '80 e '90.

Per uscire dall'*impasse* strategica, i generali cinesi negli stessi anni tentano di opporre un concetto alternativo, capace di tenere insieme obiettivi politici e spaziali della guerra e cambiamenti tecnici, scalzando «le armi dal loro procedere alla rivoluzione delle concezioni militari»⁷ e subordinandole a una direzione politica derivante da tale nuovo piano teorico. Nelle loro intenzioni, tale «nuovo concetto di armi» – che i due generali nominano in questo modo per differenziarlo dalle «armi di nuova concezione»: le armi tecnologicamente avanzate – doveva servire non tanto a saturare il campo di battaglia con l'arma più potente a disposizione, ma a inventare un spazio di intervento «in cui gli stessi concetti di larghezza, lunghezza e altezza tipici della guerra nello spazio convenzionale perdano la loro importanza»⁸. Il «nuovo concetto di armi» deve essere in grado in primo luogo di ampliare «la percezione di ciò che esattamente costituisce uno stato di guerra a tutti i campi dell'attività umana, ben oltre dunque i contenuti racchiusi nell'espressione “operazioni militari”», mostrando a un tempo come «gli esseri umani useranno sempre qualsiasi mezzo concepibile per conseguire i loro obiettivi» e come, alla stessa maniera, tutti gli strumenti che utilizziamo comunemente possono essere rifunzionalizzati per

⁶ Q. Liang, W. Xiangsui, *Guerra senza limiti*, cit., p. 58.

⁷ Ivi, p. 55.

⁸ Ivi, p. 73.

diventare mezzi di guerra⁹. Il nuovo piano strategico ha dunque il compito di liberare la potenza della guerra dal peso tecnologico rappresentato dalle armi nucleari e dalle armi tecnologicamente avanzate, facendo procedere le rivoluzioni negli affari militari non dalla corsa tecnologica – questa ha mostrato il limite massimo cui è giunta come arma –, ma dallo stesso piano che stabilisce un nuovo modo di fare la guerra e quindi un nuovo modo di concepire la tecnologia bellica. «Un nuovo concetto di armi – chiosano Liang e Xiangsui – indica la via da seguire alle armi di nuova concezione, mentre le armi di nuova concezione danno *forme fisse* al nuovo concetto di armi»¹⁰. D'ora in avanti, a orientare la strategia dei conflitti futuri e lo sviluppo delle armi a essa collegata sarà la scoperta di un nuovo spazio d'intervento, che si somma e si interseca allo «spazio convenzionale» dei vecchi conflitti: lo «spazio non naturale».

Se lo spazio “convenzionale” dei vecchi conflitti tra Ottocento e Novecento era la terra su cui si muovevano i carri armati, il cielo da cui piovevano le bombe, l'aria che trasportava le nuvole radioattive, lo “spazio non naturale” delle *new wars* è per i generali cinesi “lo spazio elettromagnetico” che, per le caratteristiche che possiede, ha la specifica proprietà di legare individuo e popolazione mondiale. Costruendo una serie di «dispo-

⁹ «Il nuovo concetto di armi provocherà nella gente comune, come anche nei militari, grande stupore nel constatare che le cose ordinarie, quelle a loro vicine, possono anch'esse diventare armi con le quali ingaggiare una guerra. Siamo persuasi che alcune persone si sveglieranno di buon'ora scoprendo con stupore che diverse cose apparentemente innocue e comuni hanno iniziato ad assumere caratteristiche offensive e letali» (ivi, p. 59).

¹⁰ Ivi, p. 59 (corsivo mio).

sitivi che sono strettamente legati alla vita della gente comune»¹¹, lo spazio elettromagnetico sviluppa infatti una tecnologia che si miniaturizza inserendosi nello spazio personale di ciascuno. Inoltre, mancando di uno specifico ancoraggio terrestre, di una popolazione nazionale di riferimento come anche di un vertice che ne controlli i codici, lo spazio elettromagnetico a un tempo connette e rintraccia potenzialmente all'interno di una stessa rete la popolazione mondiale. Una rete non proprietaria, alimentata dai dati *sensibili* di ciascun utente, costituisce uno spazio costitutivamente vulnerabile (perché connesso ai dati biologici di ciascuno: vita, desideri, spostamenti), che non può che divenire una risorsa indispensabile per ogni esercito futuro, dal momento che permette di «permeare e controllare lo spazio convenzionale senza occuparlo»¹².

La novità non è solo spaziale, ma anche strategica. Se, infatti, nella guerra classica, dall'Ottocento in poi, prevaleva un approccio che prevedeva l'invasione terrestre dello spazio fisico dello Stato, la mobilitazione in massa della cittadinanza che si specializzava nell'uso di armi, l'attacco diretto verso i punti più alti delle gerarchie statali e militari di un ordinamento, l'uso tattico di massacri utile a costringere il nemico alla resa incondizionata, adesso lo spazio elettromagnetico permette una *socializzazione della guerra* opposta alla specializzazione del soldato di leva – una guerra *prêt-à-porter*, in cui tutti potenzialmente possiedono «i mezzi per colpire direttamente i centri nervosi del nemico senza arrecare danno ad altro, offrendoci molte

¹¹ *Ibidem.*

¹² Ivi, p. 73 (corsivo mio).

alternative per ottenere la vittoria»¹³. Ora alla portata di tutti – soggetti non statali *in primis* –, la guerra si “democratizza”, raggiungendo il suo obiettivo in un istante; rendendo possibile una serie di attacchi mirati e di precisione che non richiedono una mobilitazione completa della cittadinanza, poiché a muoverli possono essere pochi esperti informatici, anche non militari; riducendo progressivamente lo sforzo militare perché sviluppa armi «a letalità di precisione»; colpendo tanto il punto più alto nella catena gerarchica dell’intero ordinamento – diffondendo panico e disperazione all’interno di tutto lo Stato –, che la singola persona, tenuta in un rapporto continuo di sottomissione e paura.

Lo spazio elettromagnetico della rete informatica infrange in questo modo la geometria dello Stato basata sulla socializzazione della violenza attraverso la specializzazione militare, la massificazione dello scontro, l’invasione terrestre o aerea, il duello eroico (in cui i due Stati si affrontano alla maniera di due cavalieri), svolto in un tempo lungo e con armi separate dal mondo non bellico¹⁴. Frattale, puntuale e *ad*

¹³ Ivi, p. 61.

¹⁴ Lungi dall’immaginare una guerra senza l’utilizzo del corpo, disincarnata lotta tra mostri tecnologici o ludico duello tra ingegneri informatici da un capo all’altro del mondo, i generali cinesi insistono al contrario sulla sovrapposizione tra lo spazio non-convenzionale e il vecchio spazio convenzionale. Nella guerra futura questi due spazi «si sovrapporranno e si intersecheranno, risultando reciprocamente complementari» (ivi, p. 73). Ne seguirà un progressivo crollo della distinzione tra tecnologia militare e tecnologia civile, un’indifferenziazione tra soldato professionista e combattente non professionista, che finirà per allungare l’ombra mortifera della guerra all’intera popolazione mondiale. «Lo scopo sarà quello di usare tutti i mezzi possibili [...] per obbligare il nemico a servire i propri interessi» (ivi, p. 86).

personam, «la maniera migliore per risultare vincitori in questo nuovo tipo di guerra diventa *controllare, non uccidere*»¹⁵.

Excursus su tecnologia e globalizzazione

Dal momento che questo «nuovo concetto di armi» funziona come una vera e propria concettualità operativa (poiché “indica la via” dei nuovi conflitti), capace di dare forma e nuova comprensione a fenomeni a esso esterno, potremmo chiederci ora cosa renda effettivo il “piano reale” o “oggettuale” della guerra. Quali caratteristiche rendono possibile e comprensibile questa sovrapposizione di piani – che è allo stesso tempo la sovrapposizione di un’intensificazione della guerra e di un’estensione dei mezzi con cui farla – nella guerra contemporanea? A quali trasformazioni storiche e tecniche risponde questo nuovo concetto di armi di cui parlano i due militari?

In uno dei primi capitoli del testo, Liang e Xiangsui spostano l’attenzione sull’«effetto di ramificazione» insito in ogni tecnologia, e in particolare nella tecnologia informatica, che riesce a fungere da “legante” tra tecnologie diverse. Il significato rivoluzionario della tecnologia informatica – secondo i generali cinesi vera innovazione tecnica del nostro tempo – consiste infatti nell’essere «una sorta di *legante* in grado di penetrare le barriere tra tecnologie e di correlare tecnologie diverse che sembrano avulse le une dalle altre»¹⁶. Come la filosofia antica e moderna ha già spiegato, ogni tecnica

¹⁵ *Ibidem* (corsivo mio).

¹⁶ *Ivi*, p. 45.

funziona anzitutto come una cattura della potenza della natura, permettendo l'uso, l'appropriazione e la manipolazione di questa. Inoltre, ogni tecnica, per stabilizzare la propria funzione, abbisogna della costruzione di una rete con le altre tecnologie, necessaria ad aumentare il suo potere in quanto tecnica e il suo potere in quanto forma particolare di dominio e trasformazione della natura.

Il salto in avanti che lo spazio elettromagnetico compie nella storia della tecnica deriva tuttavia, in particolare, dall'inserimento nel rapporto uomo/natura di uno spazio ibrido, costituito dalla rete informatica. Tale spazio, creato *ex nihilo*, ha la forza di ibridare tecnologie difformi mettendole in risonanza all'interno di una rete del tutto immateriale. Questa rete, congiunta all'estensione della globalizzazione, aumenta il potenziale della tecnica di dominare il pianeta e le forme di vita che vi abitano.

Proprio da questa relazione della tecnologia con le altre tecniche in una rete immateriale e globale discende la sensazione condivisa di sentirsi sempre presi e persi di fronte alla rete informatica: a un tempo catturati da una rete indispensabile allo sviluppo di noi come esseri umani tecnologizzati e, contemporaneamente, persi all'interno di una spirale che dirige la nostra attenzione e non fa altro che rimandarci a sempre un'altra tecnologia, connessa a queste rete, necessaria alla realizzazione dei nostri desideri.

La tecnologia inoltre, come già accennato, sospinge con sé un altro processo che ha conseguenze storiche, sociali e politiche apparentemente irreversibili: la globalizzazione.

Ad una realtà di voci soliste – scrivono ancora i due generali – si sta attualmente sostituendo una real-

tà corale. La fusione generale della tecnologia sta guidando irreversibilmente la tendenza emergente alla globalizzazione, mentre la tendenza alla globalizzazione sta, a sua volta, accelerando il processo di fusione generale della tecnologia, e questa è la caratteristica fondamentale della nostra epoca¹⁷.

Tuttavia, a differenza di quanto ritengono i due autori, la globalizzazione non può essere spiegata semplicemente come un'estensione quantitativa dell'economia capitalista, o come l'affermarsi su scala planetaria del dominio della tecnica. Il suo avanzare sviluppa piuttosto in direzioni nuove l'instabilità propria dell'ordine moderno, mostrando dinamiche inedite, sia della tecnica che del capitalismo. Essa sostituisce ad esempio al tempo lineare, inteso modernamente come progresso, il tempo plurimo dell'istantaneità e della simultaneità; inoltre, a differenza dell'età moderna, con la globalizzazione lo spazio geometrico dello Stato viene bucato e frammentato da zone economiche speciali, enclavi territoriali, spazi d'eccezione, dove sono l'economia, la religione, la comunità a raggiungere quel «grado d'intensità» che era riservato al politico statale.

È questa una delle ragioni per cui i conflitti nell'età globale tendono costitutivamente a sconfinare: «la guerra globale ha una durata tendente all'infinito, diventando una guerra che, quali che siano i fini che si propone, non ha una fine»¹⁸. Infine, la globalizzazione, intesa come mobilitazione spaziale e ridefinizione dello spazio statale, offre l'ambiente connettivo all'interno del quale gli attacchi possono essere svolti, ma anche

¹⁷ Ivi, p. 46.

¹⁸ C. Galli, *Guerra globale*, cit., p. 59.

la cassa di risonanza grazie alla quale tali attacchi raggiungono la loro *ampleur* nell'infinito presente globale.

3. *Guerra civile coloniale*

Se ci è chiara la visione per cui tutto ciò che ci lega all'altro (come la tecnologia in un mondo globalizzato) può allo stesso tempo tramutarsi in ciò che con più forza ci sottomette, e se ci siamo già abituati a questo cattivo sogno scoprendo «con stupore che diverse cose apparentemente innocue e comuni hanno iniziato ad assumere caratteristiche offensive e letali»¹⁹, restiamo insoddisfatti quando cerchiamo di rintracciare nel testo dei due autori cinesi la genealogia di questa guerra senza limiti.

Per un verso, tale guerra irregolare sembra sia mossa da un indefinito afflato polemico che non conosce né origine né fine, uno stato infernale in cui si trova l'essere umano e da cui non esiste via d'uscita, quasi si trattasse di un destino; oppure, per un altro verso, essa sembra derivata da una complessa trasformazione delle tecniche, che, moltiplicando i punti di contatto e l'interconnessione globale, aumenta la vulnerabilità del mondo. Il realismo da cui sembra prendere le mosse l'analisi dei due autori finisce così per condurre a una situazione per cui alla guerra senza limiti si potrà opporre unicamente un'altra guerra senza limiti, ma tecnicamente superiore. Le speranze di pace, secondo quanto risulta nelle ultime pagine del libro, sono allora riposte in quella stessa tecnica che è individuata come una delle possibili origini del problema: «Ci ri-

¹⁹ Q. Liang, W. Xaingsui, *Guerra senza limiti*, cit., p. 59.

mettiamo alla tecnica – scrivono i due generali cinesi – confidando nella possibilità di trovare negli sviluppi tecnologici una valvola che ci permetta di controllare la guerra»²⁰.

Otto anni dopo l'uscita del libro, è un generale proveniente da uno stato democratico, e non due militari provenienti da un paese che sulla guerriglia irregolare ha fondato il proprio Stato, a spiegare in termini polemico-strategici l'origine di questa forma di guerra che innerva tutta la vita. Il generale in questione si chiama Rupert Smith e ha prestato servizio nell'esercito britannico come comandante di divisione nei principali conflitti che si sono aperti alla fine della guerra fredda: Bosnia, Guerra del Golfo, Irlanda del Nord. Impiegato nelle forze Nato, Onu e per la corona britannica, Smith scrive nel 2006 un testo dal titolo *The Utility of Force. The Art of War in the Modern World*²¹, che è allo stesso tempo una ricostruzione storica dell'arte strategica nella modernità e un programma politico-militare per il futuro. Il libro sviluppa infatti un confronto attraverso quattro secoli tra le «guerre industriali fra stati», la cui prima sistematizzazione si deve a Clausewitz e la prima realizzazione a Napoleone, e quelle che chiama le guerre «fra la gente», la cui prima apparizione si può fare risalire all'intervento in Bosnia nel 1995 e in Kosovo nel 1999, ma la cui gestazione si trova negli interventi contro gli eserciti di liberazione coloniale tra anni '60 e '70.

²⁰ Ivi, p. 192.

²¹ R. Smith, *The Utility of Force: The Art of War in the Modern World*, Penguin Books, London 2005; trad. it. *L'arte della guerra nel mondo contemporaneo*, il Mulino, Bologna 2013.

Anzitutto – spiega Smith in accordo con Liang e Xiangsui – gli scopi per cui si combatte nella odierna “guerra tra la gente” non riguardano più obiettivi concreti e assoluti, come l’occupazione del territorio e il ristabilimento dei confini. Guerra tra la gente significa che l’azione militare trova nella popolazione – e non più nel territorio – l’obiettivo mobile del proprio intervento. Con una formula che verrà impiegata spesso lungo tutto il saggio, Smith sostiene che l’unico obiettivo delle nuove tipologie di intervento delle forze armate è «conquistare la volontà della popolazione», e non più quello, più limitato, di mettere l’esercito avversario nelle condizioni di non offendere. Se nelle prime due guerre mondiali le azioni si determinavano a partire dalla necessità di «conquistare, tenere, distruggere» il territorio, cercando così di ottenere tutti gli obiettivi strategici dal campo di battaglia – nella consapevolezza che fosse la maggiore forza d’urto di una delle parti a determinare la vittoria o la sconfitta –, adesso conquistare la volontà della popolazione comporta che il semplice intervento militare non possa essere mai l’azione veramente risolutiva.

Decidiamo di intervenire in un conflitto, o anche di intensificarlo, allo scopo di *creare una situazione* in cui l’obiettivo politico possa essere ottenuto con altri mezzi e in altri modi. Cerchiamo quindi di creare uno *spazio concettuale* per la diplomazia, gli incentivi economici, le pressioni politiche e altre misure per raggiungere il risultato politico desiderato, la stabilità e, se possibile, la democrazia²².

²² R. Smith, *L'arte della guerra nel mondo contemporaneo*, cit., pp. 348-349 (corsivi miei).

Gli interventi militari contemporanei sono così minute operazioni di ingegneria sociale a cui si devono accompagnare continui aggiustamenti di ordine politico, diplomatico, economico che, mantenendo la pressione dell'apparato coercitivo, facciano al contempo breccia nel «cuore e nelle menti della popolazione locale»:

Si tratta di un capovolgimento della guerra industriale, in cui l'obiettivo era vincere la prova di forza per poi spezzare la volontà del nemico: nella guerra fra la gente l'obiettivo strategico è invece conquistare la volontà del popolo e dei suoi leader, e vincere in tal modo la prova di forza²³.

Il passaggio dal raggiungimento dell'obiettivo strategico *manu militari* a una serie di obiettivi substrategici che strutturano le *condizioni di possibilità di vita e riproduzione della popolazione* è, secondo il generale inglese, la diretta evoluzione e adattamento dell'azione degli eserciti regolari ai cambiamenti intervenuti dopo la fine della Seconda guerra mondiale. Non solo, come abbiamo visto, la possibile *escalation* nucleare aveva imposto una diluizione dei conflitti principali in una serie di guerre circoscritte e un'esternalizzazione dei conflitti tra le due superpotenze, ma i nuovi conflitti dagli anni '60 si sono sviluppati in un teatro di guerra in cui mancava «un bersaglio suscettibile di un attacco strategico, poiché nella maggior parte dei conflitti che rientrano nel paradigma della guerra fra la gente il nemico opera a livello tattico in piccoli gruppi, contro

²³ Ivi, p. 357.

i quali le manovre e la potenza di fuoco di massa della guerra industriale sono prive di efficacia»²⁴.

Come sappiamo dall'ampia letteratura a riguardo, la guerra nelle colonie veniva mossa (non dichiarata) da piccole formazioni che, nascondendosi tra la popolazione e non portando alcuna divisa, coglievano di sorpresa l'esercito regolare che si muoveva a tentoni nel territorio sconosciuto. A differenza del sistema militare convenzionale, organizzato in una gerarchia che raccoglieva le informazioni nell'anello più alto e le trasmetteva ai livelli inferiori che le disaggregavano in compiti dettagliati per i livelli subordinati, i combattenti irregolari nelle guerre di liberazione coloniale non riconoscevano alcuna organizzazione gerarchica, preferendo muoversi in piccoli formazioni che talvolta non erano nemmeno a conoscenza dell'entità, della composizione e dell'attività degli altri gruppi che lottavano per la stessa causa.

In più, cifra comune di tutti i combattenti irregolari era la ricerca del sostegno – ottenuto attraverso il ricatto o l'appoggio manifesto – della popolazione civile:

Il guerrigliero – scrive il generale inglese – ha bisogno della popolazione civile per riuscire a nascondersi [...]. Ha bisogno che il popolo in generale lo sostenga e, come un parassita, dipende dal suo ospite per le esigenze di trasporto, riscaldamento, illuminazione, entrate, informazioni e comunicazioni²⁵.

Il guerrigliero dipende dal popolo – per cui lotta e da cui può potenzialmente essere difeso – e mol-

²⁴ Ivi, p. 349.

²⁵ Ivi, p. 359.

te delle sue azioni sono intelleggibili solo all'interno di questo quadro: la promozione della propria causa attraverso la pubblicizzazione delle proprie azioni («propaganda del fatto») o la provocazione che spinge l'esercito regolare a reagire in maniera eccessiva suscitando riprovazione, insicurezza e odio tra la popolazione locale che si allineerà sulle posizioni degli insorti («strategia della provocazione»). Questo significa che nella guerra coloniale il guerrigliero introduce un'attenzione non solo all'azione d'annientamento dell'avversario, ma anche all'indispensabile sfera del consenso che deve precedere, accompagnare e succedere ogni confronto bellico.

La guerra irregolare provoca così due fondamentali cambiamenti rispetto al paradigma classico. Il primo riguarda la strategia. Mentre il generale immaginato da Clausewitz era quello che operava *strategicamente*, ovvero quello che riusciva a mettere in fila i vari combattimenti tattici all'interno di uno stesso *piano*, fino a spingere per lo scontro finale, la forza specifica dei combattenti irregolari nelle colonie è quella di disperdersi orizzontalmente a macchia d'olio, senza far seguire a una serie di conflitti locali una grande battaglia in cui indirizzare tutta la potenza di fuoco. I combattenti irregolari nelle colonie tallonano con incursioni, dissimulano mimetizzandosi, sfiancano con la provocazione, differendo continuamente lo scontro frontale e mantenendo uno stato di violenza continuo, a bassa intensità, fatto di alterne incursioni.

Partigiano – dice Carl Schmitt – è proprio colui che evita di esibire apertamente le armi, colui che per combattere fa uso di imboscate, che si mimetizza in mille modi, ora con l'uniforme rubata al nemico

ora servendosi di abiti civili, è colui che adopera i contrassegni più vari a seconda delle circostanze²⁶.

In questo senso, non esiste né comando centrale o controllo generale sull'azione orizzontale e diffusa dei combattenti irregolari, né legge unica che ne prescrive caratteri e finalità. Allo sguardo d'insieme che il grande generale clausewitziano impone alla guerra, al suo comando verticale, i combattenti irregolari rispondono con l'attività fortemente antimonopolistica dei combattimenti "liberi" e imprevisi. Giocata tutta sul rischio e sull'eccezionalità, alla strategia dei "zero morti" adottata via via dagli Stati i combattenti irregolari oppongono la radicalità del gesto assoluto nel qui e ora dell'incursione e della sorpresa.

Nel suo testo sul partigiano, scritto svolgendo un'archeologia dei combattenti irregolari nell'età moderna, Schmitt avvertiva già un secondo problema legato al rischio che l'esercito regolare corre nel combattere *à la partisane* contro *i partigiani*:

Quanto più un esercito è rigidamente disciplinato, tanto più è la correttezza con cui distingue i militari dai civili, considerando nemico solo l'avversario che indossa un'uniforme, e tanto più sensibile e nervoso diventa quanto dall'altra parte partecipa ai combattimenti anche una popolazione civile priva di uniforme. I militari reagiscono allora con dure rappresaglie, fucilazioni, arresti e distruzioni di cen-

²⁶ C. Schmitt, *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Berlin 1963; ed. it. *Teoria del partigiano. Integrazione al concetto del politico*, trad. di A. De Martinis, Adelphi, Milano 2012, p. 55.

tri abitati, considerando questa una legittima difesa contro perfidia e slealtà²⁷.

Mentre tutto ciò veniva svolto, secondo Schmitt, come naturale conseguenza del diritto di guerra europeo classico che imponeva la distinzione tra criminale (da annientare) e nemico (da combattere con onore), la prospettiva del generale inglese, che fa tesoro dell'esperienza "partigiana", muove dal deperimento del diritto di guerra classico, dalla diffusione planetaria di forme irregolari di combattimento (da Al-Qauida ad altri gruppi terroristici), dalla trasformazione delle motivazioni polemiche.

La prospettiva di Smith prende le mosse dunque da principi meno generali e più pratici, sottolineando quanto la buona riuscita delle operazioni militari contemporanee dipenderà dalla combinazione dell'azione di guerra "classica" con l'azione di convincimento della popolazione. Contro i combattenti irregolari che, oggi come ieri, si confondono e trovano sostegno nella popolazione, che attaccano in piccole azioni locali, che rompono l'ordine gerarchico funzionando in gruppi separati, che mantengono la battaglia sempre al di sotto della soglia di massima intensità, si può sperare di vincere solo se anche l'esercito regolare avrà la capacità di modificarsi in quella «struttura rizomatica» – Smith qui impiega proprio il termine botanico usato diffusamente da Deleuze – dei combattenti irregolari delle colonie: cioè trasformandosi in una struttura orizzontale composta da gruppi distinti «che si sviluppa per adattarsi a ciò che lo circonda attraverso un processo di selezione naturale, e senza strutture operative pre-

²⁷ Ivi, pp. 51-52.

determinate, perché si basa sulla struttura di quella stessa società all'interno della quale agisce»²⁸. Solo sfidandosi sul medesimo terreno e attraverso la stessa forma di organizzazione orizzontale e a-gerarchica, l'esercito regolare potrà raggiungere quella flessibilità necessaria a contendere quello che è diventato il fine e l'obiettivo della guerra ai combattenti irregolari: la volontà, il cuore e le menti della popolazione.

L'esercito regolare dovrà farsi *rizoma* influenzando gli atteggiamenti della popolazione e dei leader avversari, sapendo cosa desiderano, anticipando attraverso la statistica la regolarità di certi processi. Più che quelli spiegati da Clausewitz, i metodi impiegati saranno gli stessi di quelli sviluppati durante le operazioni coloniali: analisi ambientali che mostrino «il modo in cui funziona la società in questione, l'efficienza delle sue infrastrutture, chi la amministra, quando e dove vanno a scuola i bambini e altro ancora»²⁹; cartografie capaci di spiegare la società in cui si combatte, le anomalie che presenta, le cause e le ramificazioni delle stesse; una storia sociale e culturale che informi delle devianze e delle ricorrenze di certi atteggiamenti, e così via.

A differenza della guerra industriale, le cui ricognizioni informative erano volte a individuare semplicemente le conformazioni geografiche, le caratteristiche del suo territorio o le attrezzature militari, nelle operazioni contemporanee, alla stessa maniera di quelle coloniali, si tratterà di considerare tra gli elementi critici anzitutto gli *individui*, poiché questi – in un passo in accordo con *Guerra senza limiti* –

²⁸ R. Smith, *Arte della guerra nel mondo contemporaneo*, cit., p. 417.

²⁹ Ivi, p. 415.

«comunque trasformeranno in arma qualunque cosa in loro possesso, e in ogni caso di solito porteranno con sé armi soltanto all'ultimo momento. Sono proprio costoro a dover essere separati dalla gente»³⁰.

Come, alla stessa maniera, dovranno essere osservati, perché fondamentali ai fini bellici, tutti quei rapporti che legano l'ambiente e l'individuo. In un passo che ricorda il Foucault del *Bisogna difendere la società* e delle analisi biopolitiche, Rupert Smith rievoca così cosa significasse fare una ricognizione del nemico nelle guerre coloniali:

In questo tipo di analisi si considera un'ampia varietà di fattori, inclusi i più importanti corridoi di comunicazione, la disponibilità di risorse naturali, le relazioni locali, le economie, il mix culturale e i valori normativi e gli schemi comportamentali della società. Le analisi geo-strategiche mostrano la *vita* così come viene condotta in quel particolare luogo³¹.

Alla stessa maniera, nelle guerre contemporanee – in un passo che ribalta le tesi di Hannah Arendt esposte nel testo *Sulla rivoluzione* – il generale inglese scrive:

Dobbiamo per prima cosa capire il popolo stesso. La popolazione non è un blocco monolitico, ma un'entità che a sua volta si articola in altre entità basate su famiglia, tribù, nazione, etnia, religione, ideologia [...]. In linea di principio la gente ha bisogno di sentirsi libera da alcune necessità (le *libertà da*) e libera di poter volere o fare qualcosa (le *libertà di*) [...]. Il

³⁰ Ivi, p. 416.

³¹ Ivi, p. 221 (corsivo mio).

popolo seguirà quel leader che riterrà più capace di assicurargli queste cose³².

Solo disarticolando la popolazione in un insieme di individui connessi in un ambiente, riattivando i saperi della biopolitica – cioè la statistica e il controllo sulla natalità, l'indagine sulle forme di vita e la produzione di certi tipi di desideri, la costruzione di norme e la disciplinarizzazione dei corpi –, sussumendo strumenti e compiti che erano propri del governo della popolazione, dal XVIII secolo in avanti, entro la cornice della guerra, è possibile condurre, e sperare di vincere, questo nuovo tipo di guerra tra la gente.

Le colonie rappresentano dunque quell'immenso laboratorio dove si sono sperimentate per la prima volta le tecniche di conduzione di una guerra che, prima ancora di esercitarsi sul territorio e contro uno Stato, si applicano alla vita concreta degli individui inseriti in una popolazione: il primo tipo di guerra biopolitica. Lì la guerra non ha assunto i tratti di un duello su vasta scala (Clausewitz) o di un confronto egualitario tra coscienze (Hegel), ma quelli di un'operazione di *police* basata sull'assenza di riconoscimento tra le parti in conflitto, sull'illimitatezza – al contempo geografica e temporale – del confronto, sulla radicale asimmetria degli armamenti, sull'annientamento dell'individuo e la trasformazione del suo ambiente in *ambiente ostile*.

Questo tipo di “guerra-*police*”, che non poteva essere giustificata attraverso il ricorso al diritto di guerra classico ma che ricorreva a pratiche extra-giudiziarie, non era limitata da specifiche unità politiche territoriali

³² Ivi, pp. 359-360.

ma si spostava (in)seguendo l'individuo, come se questi fosse una sorta di "preda-nemico".

L'esperienza bellica della colonia impone così un ripensamento complessivo del momento bellico. Smith per questo scrive così nelle ultime pagine del testo:

Il modello istituzionale di pensiero esistente deve trasformarsi in uno in cui l'uso della forza militare sia sistematicamente considerato una delle possibili misure di sostegno per altri sforzi [politico-istituzionali] e viceversa. In tali circostanze la forza *può non essere la risorsa estrema*, e dovrà essere applicata con precisione all'interno del contesto più ampio delle misure che essa è chiamata a sostenere³³.

4. *Un'idea di pace*

Non è qui il luogo per approfondire se e per quali vie la biopolitica si sia formata a partire da questioni strategiche e militari o, differentemente, se le istituzioni militari, per far fronte a un allargamento dei combattimenti irregolari negli ultimi anni, si siano accorte che fosse la popolazione e la presa in carico della vita – e non solo della morte – a rappresentare l'obiettivo strategico degli interventi bellici. In questa nota ci limitiamo a osservare quanto l'idea di guerra si sia legata oggi a doppio filo con la gestione di governo bio-politica sviluppata all'interno delle democrazie occidentali.

Come la polizia anche l'esercito è riuscito, infatti, a sussumere la forma rizomatica che la guerriglia

³³ Ivi, p. 484 (corsivo mio).

ha assunto nelle guerre coloniali, trovando poi nello sviluppo dello spazio elettromagnetico il modo per estendere e intensificare il proprio dominio. Nella colonia l'istituzione militare ha imparato a organizzarsi in bande, a far entrare nel proprio calcolo la sfera del consenso (quindi ad allargare a popolazione e media la propria azione), ad alternare e usare indifferentemente controllo, cartografia, *quadrillage*, quindi caccia, distruzione, annientamento. Più della polizia, però, l'istituzione militare risponde meglio alle instabilità del governo poiché tiene nel suo arsenale, anche solo *in nuce*, controllo e morte, ambiente e territorio, consenso e distruzione (che si vuole) non totale.

La frammentazione dell'azione bellica in vari attacchi puntuali, l'individualizzazione e la precisione con cui raggiunge il proprio obiettivo, la socializzazione dei suoi strumenti, sono la diretta conseguenza del nuovo assetto tecnologico che, moltiplicando le tracce sensibili lasciate sul web e legando vita e potenza dell'individuo al proprio strumento, diventa il terreno *esteso* e *intenso*, sebbene etereo, entro cui muovere guerra. Da risorsa estrema la guerra diventa così «complemento e sostegno alle misure necessarie per vincere lo scontro di volontà»³⁴.

La guerra futura si presenterà in maniera frammentaria. Come un virus, che viene dalla globalizzazione contenuto e dalla globalizzazione rilanciato, risorgerà qui e lì: nei pressi dell'aeroporto di Baghdad, quando il "poliziotto globale" decide di uccidere con un drone il generale iraniano senza darne una spiegazione di diritto, o nelle piazze delle città quando la polizia di

³⁴ Ivi, p. 358.

fronte alla radicalizzazione delle proteste cede il posto all'esercito, alla sua direzione e ai suoi strumenti.

Non più messa in forma da una serie di Stati che si affrontano o dal diritto internazionale che ne impone la giusta misura, la guerra futura (anche se non ancora in corso) perderà così i due dispositivi teorici che nella modernità erano serviti alla sua limitazione: il duello e la giusta misura. Non prendendo più la forma di un confronto tra entità statuali o para-statali, tale guerra non può essere né un duello su vasta scala (secondo la formula del realismo politico), né una guerra la cui proporzione viene limitata ad alcuni individui pericolosi (secondo la formula dei teorici della "guerra giusta"). Data l'estensione e l'intensificazione dei prodotti mortiferi, che puntano non soltanto a uccidere ma anche a controllare, a tenere sotto controllo non solo la conformazione territoriale ma anche il suo ambiente di sviluppo, a esercitarsi non solo in tempo di guerra ma anche durante la normale amministrazione di governo, una nuova idea di pace potrà nascere solo recidendo il legame che stringe la guerra alla politica e, più in generale, ogni forma di governo con lo scontro di volontà risolto attraverso la violenza.

Solo recidendo questo nesso che congiunge guerra e politica, e solo riconoscendo in quest'era tecnologizzata e interconnessa la reciproca vulnerabilità dell'umano – che nessun progetto autoimmunitario di uno Stato può eliminare – si potrà forse finalmente lasciare vivere senza far morire o respingere nella morte.

Abramo 312-315, 317
Accarino, B. 282
Achille 36, 134
Acosta, J. De 162, 165,
168
Adrasto 49
Agamben, G. 18, 26, 147,
223-224, 295
Agamennone 36
Ago, R. 313
Agosti, S. 309
Agostino d'Ipbona 19, 164
Aiello, M. 313
al-'Alawānī, T. 333
Albonico, A. 162, 166,
181, 190, 193
Alcibiade 36, 86, 90-91
Alcinoo 297
Alcitoo 186
Ales Bello, A. 74
Alessandro Magno 56
Alland, D. 248
Allé, F. 176
Allievi, S. 321
Althusser, L. 279
Anassimandro 101, 128
Anders, G. 284, 286
Angelucci, D. 79
Anito 50
Annari, G. 175, 184
Anteo 209
Antifonte 88
Antinoo 41-43, 94
Antistene 50
Apollodoro di Cizico 51
Aquilecchia, G. 213, 217
Arendt, H. 100, 133-135,
286, 363
Ares 130, 139, 342
Aristofane 93

- Aristotele 37-38, 137-147,
 254-255
 Armitage, D. 223-225
 Artemide 313
 Astruc, J. 186
 Atena 131, 297
 Augé, M. 283
 Augusto III di Sassonia
 249
 Auletta, G. 282

 Badiali, G. 242-243, 246
 Balandier, G. 330-331, 337
 Balbani, N. 204, 218
 Baldry, H.C. 45, 51
 Balibar, É. 292
 Balsamo, J. 206
 Bandini, M. 89
 Barros, J. de 159
 Barthélemy, J. 248
 Bartolo da Sassoferrato
 227, 237
 Bassi, S. 213
 Battezzatore, A.M. 45,
 52, 129, 143
 Bayezid II, sultano 319
 Bearzot, C. 69
 Beekes, R. 34
 Bellarmino, R. 164, 227
 Bellini, G. 181, 190, 193
 Benavente, T. da (detto
 Motolinia) 193
 Benedetti, A. 177, 185
 Benivieni, G. 185
 Benjamin, W. 1, 342
 Benveniste, É. 15-17, 22-
 23, 142, 146
 Benzoni, G. 167-171, 206
 Berta, L. 314
 Berto, G. 301, 304, 309
 Bertoli, M. 137
 Betanzos, J.D. de 182
 Bettini, M. 24
 Bèze, Th. de 204
 Bianchin, L. 240
 Biondi, A. 201, 211
 Biondo, M. 188
 Biscuso, M. 25
 Bloch, E. 250
 Blok, J. 58-59, 78
 Bluntschli, J.C. 262
 Bodei, R. 228
 Bodin, J. 200, 227-229,
 232, 239, 254
 Boegehold, A.L. 36
 Boezio, T. 200
 Boi, L. 9, 29, 297
 Bollati, A. 345
 Bolognini, A. 186
 Bonifacio VIII, papa 227
 Borghini, A. 24
 Borrelli, G. 216
 Borsari, A. 282
 Botero, G. 28, 161-162,
 165-168
 Botta, S. 22
 Bottiroli, G. 308
 Bozio, T. 164

- Brancacci, A. 82
Braudel, F. 322
Brianese, G. 67
Brisson, J.-L. 106-107
Bruno, G. 197, 210-213,
215-220, 225
Buber, M. 278
Buchanan, G. 232
Burckhardt, J. 253
Burnet, J. 84
Burton, D. 39
Buzan, B. 323
Buzzi, F. 284
Bynkershoek, C. van 248
- Caiani, G. 60
Calder, W.M. 36-37
Caligiuri, C. 8, 28, 247
Calogero, G. 278
Calvino, G. 202, 205, 219
Calvino, I. 338-339
Camerotto, A. 33-34, 38-
39, 65, 67
Cammisa, G. 8, 28, 223,
248
Candiotto, L. 294
Canevari, E. 345
Cantarella, E. 63
Capéran, S. 163
Cappel, G. 199
Caprioli, E. 174
Carchia, G. 131
Cardascia, G. 206-207
Cardini, F. 320-321
- Caricle 85
Carlo V d'Asburgo 198-
199
Carlo VIII, re di Francia
174, 177-178, 180, 319-
320
Carretto, G.E. 319
Cartledge, P. 45
Cartwright, Th. 227
Cassi, A.A. 252-253
Castanheda, F.L. de 159
Castelvetto, J. 211, 213,
216
Castrucci, F. 252
Catenacci, C. 65
Cattanei, E. 122
Cattani, G. 204
Cei, G. 182
Centrone, B. 80
Cerri, G. 47
Cesari, J. 323
Chabod, F. 254
Chaix, P. 203
Chalmers, D. 276
Chamayou, G. 342
Charlewood, J. 213
Charrier, J. 198
Cherefonte 82
Chetail, V. 247, 263
Chevallier, P. 207
Chiesa, G. 342
Chittolini, G. 252-253
Ciani, M.G. 311
Cicerone 17, 19, 139, 238

- Cieza de León, P. 159, 162
 Ciglia, F.P. 314
 Ciliberto, M. 213, 216-217
 Civalleri, L. 286
 Clark, A. 276
 Clausewitz, K. von 344-345, 355, 359, 362, 364
 Clerici, F. 295
 Clinia 50
 Clistene 60
 Cohen, D.J. 63
 Colantonio, M. 47
 Colli, G. 130, 311
 Collo, P. 175-177, 182, 184
 Colombo, A. 342
 Colombo, C. 28, 151-155, 157, 159-160, 164, 169, 175-181, 184, 186-188, 286
 Colorni, R. 307
 Cook, N.D. 177
 Corbinelli, I. 205-210, 218
 Córdoba, G.H. de 178
 Coreth, E. 284
 Cornford, F.M. 108-109
 Corradi, A. 189
 Cortés, H. 158-159, 165
 Cosmacini, G. 174, 185, 187, 193
 Costantini, E. 73
 Costantino, imperatore 240
 Cratilo 53
 Cravaliz, A. de 159
 Creonte 64-66
 Crisippo 130
 Crisostomo, G. 163
 Crizia 85
 Crovetto, P.L. 175-177, 182, 184
 Culasso Gastaldi, E. 68
 Cumano, M. 185
 Cuniberto, F. 79
 Curi, U. 16, 67, 93, 95, 274, 297-298, 312, 320, 332, 342
 D'Addio, M. 207
 D'Andrea, A. 201
 d'Anghiera, P.M. 156-158
 d'Auvergne, G. 199
 d'Avack, L. 230
 D'Orsi, A. 283
 da Cuneo, M. 160-161, 175, 184
 Danao 71
 Dandolo, M. 161
 Daniele, S. 310
 Davide, profeta 163-164
 Davignon, R. 199
 Davila, E.C. 207
 De Angelo, C. 333
 De Benedictis, A. 251, 255
 de Bujanda, J.M. 199
 De Jong, I.J.F. 40
 De Lellis, D. 7, 28, 79, 143

- De Leonardis, S. 7, 28, 55, 103, 143
De Martinis, A. 264, 360
Del Bene, P. 207
Del Guerra, G. 188
Deleuze, G. 278, 361
Delicado, F. 184
Demostene 233
Derrida, J. 29, 275, 278, 300-310, 312, 314-317
Desportes, V. 342
Destrée, P. 81
Detienne, M. 13, 134
Di Benedetto, V. 40, 43, 63-64
Di Mauro, N. 9, 29, 319
Di Simone, M.R. 240
Di Vita, N. 3, 8, 28-29, 125
Diano, C. 130
Diaz de Isla, R. 179-181, 191
Díaz del Castillo, B. 183
Dickerman, E.H. 206
Diderot, D. 164
Diès, A. 84
Diomede 35-37
Dioniso 12-15, 26, 46, 311
Dionisodoro di Chio 88
Diotima 91-95
Donato, M. 7, 27, 33, 143
Dordoni, G. 190
Dorion, L.-A. 89
Douhet, G. 344-345
Dufour, A. 203
Duns Scoto 295
Dupont, F. 24, 26
Ebner, F. 278
Echeto 40-41, 43, 45
Eco, U. 277
Eeta 65
Efesto 131
Egisto 44
Elisabetta I d'Inghilterra 210
Enea Pio, signore di Sasuolo 189
Enrico di Guisa 208-210
Enrico II, re di Francia 198
Enrico III di Valois 206, 208-210, 218-219
Enrico IV Borbone 210, 219-220
Epicuro 187
Epimeteo 131
Er 53
Era 66
Eracle 47-48
Eraclide di Clazomene 51
Eraclito 79, 127-130, 134-135, 137, 140-141
Erasmus 36
Ercole 209
Ermes 133
Ermogene 83
Ernout, A. 24

- Erodoto 45, 55, 68, 70
 Eschilo 11, 46, 49, 57, 62,
 71, 75-76
 Esichio 146
 Esiodo 132-133, 135
 Esposito, R. 289
 Ettore 134
 Eurimaco 43
 Euripide 11, 14, 46-47, 49,
 57, 62-63, 68, 142-143
 Euristeo 47-49
 Eustazio 37
- Facioni, S. 303-304, 308
 Fadini, U. 282
 Falcucci, G. 8, 28, 173,
 178
 Falloppio, G. 188
 Fanostene di Andro 51
 Fazio, G. 279
 Fedro 86
 Feniello, A. 334
 Ferdinando il Cattolico, II
 d'Aragona 178
 Ferrando, F. 278
 Ferrando, M. 135
 Ferrari, F. 35, 117, 123
 Ferrario, E. 303, 313-314,
 317
 Ferraris, M. 276
 Ferri, A. 190
 Ferronato, M. 240
 Festo, Sesto P. 22
 Fichte, J.G. 276, 300
- Filippo II, re di Spagna
 198-199
 Filone di Alessandria 239
 Finkelberg, M. 34
 Finzi, S. 286
 Fiocchi Malaspina, E.
 249, 268
 Firpo, L. 176, 217-218
 Fischer, J. 282
 Fistetti, F. 72, 284
 Floyd, R. 323
 Foa, A. 174, 184, 192
 Formisano, L. 152
 Fornaro, S. 37
 Forti, C. 167
 Fortini, F. 313
 Foucault, M. 21, 278, 363
 Fracastoro, G. 155, 184,
 186-187, 191
 Francesco d'Assisi 165
 Francesco I di Valois, re
 di Francia 198
 Frémy, E. 206
 Freud, S. 29, 66-67, 95,
 9798, 303, 306-311,
 320, 331-332
 Fronterotta, F. 106, 110,
 129-130
- Gagarin, M. 63
 Galasso, G. 250
 Galeno 187, 325-327
 Galli, C. 25, 342, 353
 Gambino, L. 207

- Garin, E. 190-191
Gasquet, E. 217
Gatty, H. 213
Gauthier, P. 34
Gazzano, F. 56
Gazziero, L. 306
Gehlen, A. 282
Gem, principe ottomano
319-320, 331-332
Gemignani, P.A. 179-180
Gentili, A. 8, 28, 211-213,
216-217, 223, 229-234,
236-246, 248
Gentillet, I. 201, 203-204,
218
Gerber, A. 198-199, 205,
211
Gerbi, A. 187
Gernet, L. 12
Gerolamo, santo 163
Gesner, K. 188
Gesù 200, 243
Ghini, L. 188
Ghirga, C. 49
Giacometti, B. 156
Giannantoni, G. 80, 82,
84, 87, 93, 95-96
Gianni, E. 342
Giasone 63-66
Gigante, M. 137
Giménez, J.A. 122
Ginzburg, C. 204
Giove 215
Gisondi, G. 8, 28, 195
Glauce 65
Glauco 35-38
Gliozzi, G. 164, 174, 182,
191
Gohory, J. 198
Goldschmidt, V. 145
Good, C. 247
Gorgia 116
Gostoli, A. 47
Gourinat, J.-B. 89
Granata, A. 281, 291
Grimm, J. e W. 179, 310
Grozio, U. 248, 259, 263
Gualandi, A. 284
Guicciardini, F. 160, 163,
207
Habermas, J. 323
Hadot, P. 81, 99
Haggenmacher, P. 247,
263
Harper, K.N. 175
Hawking, S. 286, 288
Hegel, G.W.F. 276, 300,
364
Helmer, É 55, 89, 90
Hervier, J. 127
Hintze, O. 251
Hobbes, Th. 255-257,
260-261
Hoffmann, Ph. 55
Hotman, F. 205
Husserl, E. 14, 73, 74
Hutten, U. von 179

- Ifigenia 313
 Ilari, V. 126
 Ildefonse, F. 14
 Innocenzo VIII, papa 319-320
 Ione 50-51
 Ippia di Elide 88, 98
 Ippocrate 115-116
 Isacco 312, 317
 Isin, E. 58, 147
 Isnardi Parente, M. 239
 Isocrate 48-49
 Isolani, I. 163-164

 Jaeggi, R. 279
 Jesi, F. 324
 Joly, H. 51, 54-55, 88, 143
 Jos, E. 180
 Jouannet, E. 247
 Jullien, F. 275

 Kaegi, W. 202, 205
 Kaldor, M. 342
 Kaltenbacher, W. 25
 Kasimis, D. 46
 Kaufmann, J.C. 280
 Kellenbenz, H. 179
 Kennedy, R.F. 59
 Kervegan, J.-F. 19, 126
 Keyt, D. 107
 Kierkegaard, S. 313-314
 Kipling, R. 327
 Konstan, D. 24

 Koselleck, R. 147
 Kunz, E. 298

 Lacroix, Th. 325
 Lamacchia, A. 327
 Lang, M. 179
 Languet, H. 204
 Lanza, D. 60
 Las Casas, B. de 28, 144, 166, 181-182, 184, 191
 Lassandro, D. 238
 Laurenti, R. 255
 Lazzarich, D. 248
 Lehmann, A. 138, 192
 Lemay, B. 344
 Leogrande, A. 328-329
 Leonicensi, N. 185
 Leopardi, G. 338
 Lévinas, E. 14-15, 278
 Lewis, B. 321
 Liang, Q. 342-343, 345-348, 351, 354, 356
 Lingua, G. 281, 291
 Lisia 47
 Lombardi Vallauri, E. 282
 Longo, M. 180
 López de Gómara, F. 183, 162
 Loraux, N. 48, 60-62
 Lovell, W.G. 177
 Luciani, V. 207
 Lucrezio 187
 Ludendorff, E. 344-345
 Ludz, U. 133

- Luisini, A. 186, 188
 Lupi da Siviglia, D. 161
 Luzzana Caraci, I. 176
 Lyotard, J.-F. 278

 Mac Dowell, D. 68
 Machiavelli, N. 8, 195-220, 231
 Mack, W. 68
 Maiuri, A. 22
 Makowski, F. 85
 Mallarmé, A. 248
 Manardo, G. 186
 Mancuso, F. 247, 261, 267
 Manera, E. 324
 Maometto, profeta 337
 Maometto II, sultano 319
 Maravall, J.A. 199
 Marchesini, R. 278
 Marchetti, P.M. 174
 Marchetto, G. 231
 Marcovich, M. 128
 Margarite, P. 178
 Marietti Solmi, A.M. 81, 307
 Martini, R. 68
 Marx, K. 279
 Maschietti, S. 303, 305
 Massa, N. 189
 Massimiliano I d'Asburgo, imperatore 179
 Mastellone, S. 204
 Mattei, J.F. 143
 Matteucci, N. 251

 Matthews, G.B. 96
 Mauss, M. 305
 al-Mawlawī, F. 335-336
 al-Māzārī, A. 334
 Medea, 62-68, 70
 Medici, Caterina de' 206
 Medici, Cosimo de' 233
 Megillo 50
 Meier, Ch. 60-61, 146-147
 Meillet, A. 24
 Melani, I. 187
 Melanzio, 42
 Menga, F.G. 278, 296
 Menghi, M. 187
 Meroi, F. 211
 Meyer, Th. 85
 Micunco, G. 238
 Mini, F. 342
 Moeckli, G. 203
 Molho, A. 252
 Momigliano, A. 56
 Monardes, N. 183
 Monchietto, A. 279
 Moneglia, C. da 176
 Montalboddo, F. da 176
 Montanari Guldbrandsen, K. 313
 Monte, G.B. 188
 Montezuma, re atzeco 158
 Monti, P. 281, 291
 Morfino, V. 292
 Mormino, G. 9, 29, 341
 Moro, V. 7, 27, 57, 147

- Morris, C. 217
 Musa Brasavola, A. 189
 Musatti, C.L. 95, 310-311

 Nancy, J.-L. 278
 Napoleone Bonaparte
 345, 355
 Narcy, M. 80, 82, 89
 Navagero, A. 187
 Nencini, P. 231
 Nerone, imperatore 324
 Nichols, M.P. 86
 Nicolai, R. 49, 200
 Nicoletti, M. 75
 Nietzsche, F. 309, 316
 Nippel, W. 144
 Nonio Marcello 23
 Norden, E. 11
 Nys, E. 212

 Odisseo 38-44, 94, 297,
 311
 Omero 5, 7, 27, 33-35,
 3740, 43, 94, 135, 297,
 325
 Ordine, N. 198, 216-218,
 220
 Ortu, G.G. 254, 255
 Otevanti, J.L. 199
 Ottolenghi, P. 211
 Overbeck, F. 127
 Oviedo y Valdés, G.F. de
 178-179

 Panizza, D. 211-212
 Paolo di Tarso 163
 Paolo IV, papa 200, 202
 Parmenide 50
 Parry, R.D. 107
 Pascale, G.M. da Sessa
 Aurunca 189
 Pasini, E. 277
 Passerin D'Entrèves, A.
 255
 Patterson, R. 107
 Pattoni, M.P. 46-47
 Pavone, C. 323-324
 Pelasgo 71-72, 75-76, 78
 Pellegrini, G. 211
 Pellegrino, M.P. 74
 Pereña, L. 237
 Pericle 58-62, 68, 146
 Perini, L. 202
 Perna, P. 202, 204
 Perse 135
 Petrosino, S. 313, 317
 Pezzano, G. 9, 29, 273,
 281, 283-284, 289, 294
 Phillipson, C. 212
 Piccione, C. 275
 Pietropaoli, S. 248
 Pillet, A. 248
 Pindaro 136
 Pinelli, G. 218
 Pinzón, M.A. 180
 Pirillo, D. 211, 213
 Piscitelli, G. 329
 Pizarro, F. 169

- Planerio Quinzano, G. 190
- Platone 7, 28, 33, 36, 47, 49-55, 80-82, 84-85, 87-88, 92-96, 98, 103-116, 119-120, 122-123, 131, 139, 141-143, 275-276
- Plessner, H. 282
- Pocock, G.A. 217
- Poggi, G. 251
- Polibio 207
- Polifemo 40, 312
- Poll, N. 179, 192
- Pone, S. 7, 28, 55, 103, 143
- Pontani, F. 33-34, 38-39, 65, 67
- Porfirio 37
- Portinaro, P.P. 277
- Poseidone 40
- Possevino, A. 200
- Pozzi, G. 315
- Pradeau, J.F. 56
- Preciado, P. 327-328, 332
- Procacci, G. 198, 200, 203, 205-208, 211, 217
- Prodicò 116
- Prometeo 131
- Prosperi, A. 167, 211
- Protagora 50, 115-116
- Provvidera, T. 213
- Pufendorf, S. von 248
- Putnam, H. 287
- Quaglioni, D. 231, 239
- Quétel, C. 180-182
- Raab, F. 217
- Ramadan, T. 333-335
- Ramusio, G. 159, 168, 179, 187
- Rasini, V. 282
- Raviola, B.A. 162
- Reale, G. 121
- Rees, M. 286
- Regazzoni, S. 303-304, 308
- Reibnitz, B. von 127
- Reinhard, W. 167, 251
- Reinhardt, K. 131
- Remotti, F. 25, 292
- Ribadeneyra, P. 200
- Ricci, S. 216, 219
- Ricoeur, F. 278
- Rimbaud, A. 278
- Rivera, A. 331
- Rodeschini, S. 282
- Rolf, J.C. 212
- Romeo, R. 153, 155, 161, 164
- Romoli, A. 279
- Romussi, R. 49
- Rose, G.P. 39
- Roselli, A. 325
- Rosivach, V. 77
- Rossetti, L. 137
- Rossi, P. 132, 249
- Rostow, W.W. 326

- Rusconi, G.E. 345
 Russo, A. 189
 Russo, M. 282
- Sacerdoti, G. 225
 Salazar, D. 199
 Samuele, profeta 257
 Sanchez, G. 155
 Sandoz, Y. 248
 Santangel, L. de 155
 Santiago Álvarez, R.A. 38
 Santoro, G. 324
 Sassi, M.M. 80, 85-86
 Satana 164-165
 Savino, E. 71
 Scapparone, E. 211
 Schelling, F. 300, 332
 Schiera, P. 252-253
 Schmaus, L. 179, 192
 Schmitt, C. 18-21, 24,
 26, 125-126, 136, 248,
 252, 258, 264, 268,
 359-361
 Schulze Costantini, E. 73
 Schweppenhäuser, H. 342
 Scibilia, G. 303
 Sciumé, A. 253
 Scuccimarra, L. 224
 Seidel Menchi, S. 160
 Senellart, M. 262
 Senofane 275, 283
 Senofonte 50, 82-83, 88-
 89, 94, 96
- Sepúlveda, J.G. de 20,
 144, 181
 Serra, G. 130
 Settis, S. 144
 Shakespeare, W. 211, 225
 Sheehan, J.J. 342
 Sidney, Ph. 212-213, 216-
 217
 Sifilo 186, 191
 Silvagni, C. 8, 28, 151,
 191
 Silvestrini, G. 263, 267
 Simpson, M. 39
 Sircana, F. 60, 88
 Sloterdijk, P. 282, 284,
 294-295
 Smith, N.D. 81
 Smith, R. 342, 355-356,
 361-363, 365
 Snell, B. 137
 Socrate 7, 28, 36, 50-51,
 5354, 79-100, 115, 142
 Soldi, A. 184
 Solone 55, 137
 Spampanato, V. 218
 Spina, L. 34
 Spini, E. 174
 Stanek, E. 199
 Stein, E. 72-75
 Steiner, D. 41
 Stewart, P.D. 201, 203-
 204
 Stolleis, M. 251
 Strasser, S. 14

- Stricchiola, A. 284
Stupanus, J.N. 205
Suarez, F. 248
Suin, D. 231-233
- Tacito 207, 324
Tagarelli, A. 186
Taviani, P.E. 154, 180
Taylor, C. 323
Tedeschi, J. 211
Tegli, S. 202
Telemaco 38-40, 44
Teloh, H. 89
Teoclimeno 43
Teodoro 95
Teodote 89
Tertulliano 241
Thalmann, W.G. 34
Thamus 53
Theuth 53
Thevet, A. 169
Tiberio, imperatore 324
Tiedemann, W. 342
Tilly, C. 251
Timeo 50, 105, 107-108,
111
Tirinnanzi, N. 213
Tito Livio 23, 196, 207,
209
Todorov, T. 152, 154, 176,
181-182, 193
Tognotti, E. 187
Tommaso d'Aquino 19,
163
- Tordesillas, A. 80, 89
Tosi, R. 36, 38
Traina, G. 56
Tucidide 60, 137
Tuozzo, M. 27, 57, 147
- Ubaldi, Baldo degli 237-
238
Ubalдини, P. 211
Ulloa, Alfonso de 159
Urania 184
Urbano II, papa 20
- Vacca, S. 183
Valente, G. 7, 27, 57, 147
Valentiniano, imperatore
240
Varela, C. 154
Varrone, M.T. 17, 23
Vattel, E. de 8, 28, 247-
249, 257-268
Vegetti, M. 54, 60
Velardi, R. 47
Velasco, L. de 162
Vernant, J.-P. 13, 15, 23,
138-139
Verrazzano, G. da 155,
176
Vertovec, S. 325
Vespucci, A. 152, 176
Veyne, P. 60-61
Vico, G. 132
Vidal-Naquet, P. 88, 90,
93

- Vincent, B. 183
 Virno, P. 277
 Violi, M. 216
 Vitale, F. 303-304, 308
 Vitoria, F. de 237, 248,
 252
 Vivanti, C. 196
 Vlastos, G. 87
- Waldenfels, E. 14, 278
 Wallerstein, I. 325, 331
 Weber, F. 51
 Weber, M. 249, 253
 Welsch, G.H. 185
 Werthimer, D. 286
 Whitehead, D. 70
 Whitgift, J. 227
 Wolf, J. 210, 213
 Wolff, E. 84
- Wu Ming 1 324
- Xiangsui, W. 342-343,
 345, 347-348, 351, 356
- Yates, A.F. 206, 217-218
- Zalmossi 53, 91, 03
 Zanetti, G. 288
 Zannino, F. 305
 Zárate, A. de 159
 Zendri, C. 231
 Zenone 50
 Zeus 11, 36, 40-41, 44, 71-
 72, 130-133, 135, 311
 Zilio-Grandi, I. 333
 Zouch, R. 248
 Zuntz, G. 47

Che cosa unisce la figura dello straniero, la riflessione filosofica sull'alterità e la pratica storica del conflitto armato? Cosa significa "ospitare" e in che senso esso appare, nella nostra tradizione, inscindibile dal suo contrario? Perché, da Omero al nostro tempo, incontrare l'altro ha significato già sempre accoglierlo o respingerlo, farne un ospite o una figura ostile? E com'è stato possibile, per la tradizione occidentale, giustificare l'esercizio della guerra proprio sulla base del confine tra il proprio e l'estraneo?

In questo volume, diciassette giovani studiosi si misurano con il nesso che, dall'età antica e fino al pensiero contemporaneo, lega l'idea di straniero a quella di conflitto. L'occasione di questo ampio lavoro collettivo è da ritrovare in due seminari organizzati nel 2019 dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici («*Xenos*. Lo straniero e le voci della città» e «La "guerra giusta" in età moderna. Fondamenti storici, filosofici e giuridici»). La luce sotto cui esso si colloca è la celebre intuizione di Émile Benveniste secondo la quale fin da sempre un legame essenziale tiene insieme, nella lingua, il concetto di *hospes* e quello di *hostis*, l'ospite e il nemico.

Nicoletta Di Vita svolge attività di ricerca in filosofia. Ha studiato a Bologna, Freiburg i.B. e Berlino e ha conseguito nel 2018 il dottorato di ricerca presso l'Università di Padova e l'École normale supérieure di Parigi. È attualmente borsista presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli. Ha scritto saggi sul pensiero antico, la teoria critica, il rapporto tra filosofia e poesia.