

Giulio Panizza

LE FORME DISSONANTI DELLA VIOLENZA

Abstract

This essay addresses the notion of violence from the following three points of view: a) the indirect effects of violence through an explanation of the connection between identity and sense of belonging in Amartya Sen's writings; b) the management of violence, that is, the ethical restrictions that in Thomas Nagel's analysis have to be imposed on ways to fight war; and c) the emancipatory, acceptable, and perhaps inevitable role of violence in Michael Walzer's reflections about emergency ethics, "just war," and humanitarian intervention.

Intendo argomentare sulla nozione di violenza – di cui lo Stato detiene il monopolio, non semplicemente *de facto* ma come consapevole accettazione collettiva, secondo quanto sottolinea Max Weber – sotto tre aspetti: i) *Gli effetti indiretti della violenza*, illustrando il nesso tra identità e appartenenza e le sue conseguenze estreme quali sono segnalate negli scritti di Amartya Sen; ii) *Il governo della violenza*, ossia le restrizioni etiche che si devono imporre al modo di combattere la guerra nell'analisi di Thomas Nagel in *Mortal Questions*; iii) *Il ruolo emancipativo o accettabile e forse inevitabile della violenza*, nelle considerazioni di Michael Walzer sull'etica dell'emergenza, sulla guerra giusta e sull'intervento umanitario, là dove vengono commessi crimini contro l'umanità o pulizia etnica su larga scala, pur all'interno di confini statuali riconosciuti. Si tratta dell'idea, difesa particolarmente da Peter Singer in *One World*, di una "responsabilità di proteggere" da parte della comunità internazionale e dei suoi organi, ovvero di un nuovo diritto cosmopolitico che muti drasticamente il modello Westfalia nelle relazioni fra gli Stati sovrani.

i) Il primo versante critico delle osservazioni di Sen è ovviamente rivolto contro la tesi dello "scontro di civiltà", sostenuta da Huntington¹. L'idea di una appartenenza unica, oltre a essere uno schema interpretativo povero perché rigido normativamente e sordo empiricamente verso la frammentazione dei modi di vita sperimentati, disconosce *l'identità funzionale* – molteplice, mutevole e di ruolo – propria delle nostre civiltà complesse, e la riduce a statica identità comunitaria, una sorta di ripetizione rituale dell'io nella tradizione consolidata che miniaturizza l'individuo. La credenza implicita nel potere predominante di una classificazione lineare, afferma Sen in *Identity and Violence*, in quanto confina le persone in categorie predefinite, può infiammare il mondo intero e istigare scontri tra gruppi. Una visione del mondo basata su un singolo criterio di suddivisione non confligge, infatti, soltanto «con la

¹ Cfr. S.P. HUNTINGTON, *The Clash of Civilisations and the Remaking of the World Order*, Simon & Schuster, New York 1996; trad.it. S. Minucci, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 2000.

buona vecchia convinzione che noi esseri umani siamo più o meno uguali, ma anche con l'idea, meno dibattuta e molto più plausibile, che siamo *diversamente diversi*². Il mondo viene spesso visto come se fosse un insieme di religioni, civiltà o culture, ignorando le altre identità che gli individui possiedono e giudicano importanti, legate alla classe sociale, al genere, alla professione, alla lingua, alla scienza, alla morale e alla politica. Insomma, come sosteneva Oscar Wilde, la «maggior parte della gente è altra gente». Questo, sottolinea Sen, ci insegna anche un'altra cosa importante; ossia che la capacità di confondere, propria della efficacia semplificatoria della tesi sullo «scontro di civiltà», finisce per intrappolare non soltanto coloro che sono disposti al conflitto – una minoranza in verità, gli sciovinisti occidentali e i fondamentalisti islamici – ma anche la ben più vasta schiera di coloro che sono favorevoli al «dialogo fra le civiltà», e così restano imprigionati nello stesso schema concettuale che contestano.

È dunque una nozione di identità stratificata e dinamica che Sen oppone, sul piano della discussione di filosofia politica, all'idea relativistica e soprattutto comunitarista di una identità come *nesso costitutivo* che dice all'individuo innanzitutto ciò che è, più che quali diritti ha, e lo aiuta a scoprire il suo «vero io». Nelle parole di Michael Sandel: «La comunità definisce non semplicemente quello che gli uomini hanno in quanto concittadini, bensì quello che sono, non una relazione che scelgono ma un legame che scoprono, non un mero attributo ma un elemento costituente del loro sé»³. Allo stesso modo, Alisdair MacIntyre scrive: «I miei beni in pratica li incontro *qui*, fra *queste* persone particolari, in queste relazioni particolari»⁴. Per quanto numerose siano le comparazioni possibili, secondo questi autori, i nostri criteri di giudizio morale e politico sono inevitabilmente interni a forme di vita in comune. Il punto, tuttavia, nell'analisi di Sen, non è se abbiamo la possibilità di scegliere qualsiasi identità, come se la scelta avvenisse in un ambito del tutto neutrale, ma se ci è possibile scegliere quale priorità attribuire alle varie identità che possiamo simultaneamente avere. Un'identità, per così dire, a grappolo, invece che per definizione⁵. Il dibattito su una identità «creata» o «scoperta», fungibile o incardinata nelle forme contestuali date, plurale o univoca – oltre alla questione teorica relativa al fatto che l'io, nella sua genesi, si costruisce attraverso una risposta originale al mondo e tuttavia del contesto ha bisogno per testare l'efficacia e l'estensione di quella risposta – ha pertanto importanti ricadute nella valutazione di una prassi collettiva condivisa o conflittuale.

Il medesimo atteggiamento, funzionale come s'è detto e non descrittivo di una priorità valoriale, Sen assume in rapporto alla questione del multiculturalismo, dove pone una domanda scomoda o inattesa: «Multiculturalismo vuol dire semplicemente tolleranza verso la diversità di culture? Ha importanza chi sceglie le pratiche culturali, se queste pratiche sono imposte ai bambini piccoli in nome della cultura della comunità o se invece sono liberamente abbracciate da persone con un'adeguata opportunità di apprendere e ragionare sulle alternative?»⁶. Da questo punto di vista, Sen distingue tra multiculturalismo come «libertà culturale», tale che favorisce le possibilità di orientamento dei soggetti

² A. SEN, *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, Norton & Company, New York-London 2006; trad.it. F. Galimberti, *Identità e violenza*, Laterza, Bari-Roma 2006, p. XIV.

³ M. SANDEL, *Justice*, Farrar, New York 2009; trad.it. A. Gargiulo, *Giustizia*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 248.

⁴ A. MACINTYRE, *Il patriottismo è una virtù?*, in *Comunitarismo e liberalismo*, a cura di A. Ferrara, Editori Riuniti, Roma, 1992, p. 63.

⁵ A. SEN, *op.cit.*, p. 6.

⁶ M. WALZER, *Arguing about War*, Yale University Press, New Haven & London 2004; trad.it. N. Cantatore, *Sulla Guerra*, Laterza, Bari-Roma, 2004 p. 35.

e amplia il loro spazio mentale e sociale, o come «conservazione culturale», tale che incardina gli individui nell'orizzonte dato e li considera come etichette o meri contenitori di tradizioni replicate e talvolta vessanti. Nell'esempio proposto: i due genitori islamici, di famiglia immigrata conservatrice, che a Londra impediscono alla figlia di frequentare un ragazzo inglese. Ciò implica che la questione importante non è se il multiculturalismo sia «andato troppo in là», come spesso sostengono i suoi critici più radicali, quanto la forma, dialogante ma non inclusiva, che esso dovrebbe assumere. Contro ogni compiacente e passiva retorica, Sen non considera il multiculturalismo, e la rivendicazione della differenza, un valore in sé. Osserva, infatti, che se concentriamo la nostra attenzione sulla libertà, allora l'importanza della diversità culturale «non può essere assoluta, ma deve variare coerentemente ai suoi legami causali con la deliberazione umana e al suo peso nei processi decisionali dei singoli individui»⁷. Il rapporto fra libertà culturale e diversità culturale non è necessariamente definito in modo unilineare. Agisce qui, in uno dei suoi tanti rivoli, la teoria seniana delle *capabilities*, ossia della possibilità di essere o fare cose che riteniamo di valore (camminare, viaggiare, godere dell'assistenza sanitaria, partecipare alla vita politica), tale che trasforma il bisogno o il possesso della cosa o della facoltà in «capacità» e in funzione d'uso. Il vantaggio, insomma, è inteso come relazione tra il bene e la persona, ovvero come legato a ciò che la cosa o la facoltà le permette di fare o di essere. Da cui il fondamentale mutamento prospettico del quesito sull'eguaglianza; non *eguaglianza di chi*, bensì *eguaglianza di che cosa?*

Si tratta ora di stringere le fila del ragionamento di Sen, considerando che un'accentuazione dell'identità come appartenenza univoca implica quella che egli definisce, col suo linguaggio impareggiabile per la metafora, l'«illusione solitarista», la quale genera una «auto-percezione per reazione», ossia la definizione di sé in quanto opposto dell'altro o suo simmetrico negativo. Esattamente ciò che fa il fondamentalismo islamico quando si denomina innanzitutto come forza agli antipodi dell'Occidente e dei suoi valori e, in quanto tale, manifesta una identità-contro. Allo stesso modo, nella manovra di approfondimento del sé, il multiculturalismo, quando venga praticato come «conservazione culturale», ovvero difesa e salvaguardia della propria integrale differenza, genera, nella società civile, con le sue variegate articolazioni, un «monoculturalismo plurale», che «lascia in pace gli individui» all'interno delle loro abitudini codificate e configura lo Stato – così come accade nel modello di tolleranza inclusiva britannico criticato da Sen – quale *confederazione di comunità separate*, a base etnica o religiosa, col loro corredo di scuole confessionali finanziate dai pubblici poteri e la tendenza a considerare i leader religiosi musulmani, induisti o sikh come portavoce rispettivamente della popolazione britannica musulmana, indù o sikh.

Ciò che in ultima analisi predomina, sia nel versante solitarista che nella direzione del monoculturalismo plurale, è l'impermeabilità compatta di mondi paralleli e incommensurabili, i quali comportano inevitabilmente divisione, frustrazione e invidia sociale, e da cui si generano fatalmente incomprensione, ostilità e violenza. Una sorta di cascata reattiva e allergizzante. Ogni teoria esclusivista – di comunità, religione o civiltà – per quanto raffinata contiene dunque in sé, a parere di Sen, i germi di un potenziale incendio, per la mossa totalizzante e atemporale che le è implicita⁸. Precisamente l'opposto di quella identità trasversale e mutante – legata a molteplici forme di affiliazione – che la nostra vita di tutti i giorni incoraggia e che fa degli individui, in primo luogo, sceglitori di se stessi piuttosto che

⁷ *Ibidem*, p.154.

⁸ *Ibidem*, p. 117.

semplici portavoce della propria sfera di origine. È l'idea, per usare il linguaggio della filosofia antica, di una fioritura umana, o *flourishing*, come ama dire Amartya Sen.

ii) La guerra è l'esempio estremo e più sistematico di violenza. Talvolta è massacro organizzato, spesso esacerbato dalle pulsioni aggressive della specie, radicate nella nostra storia evolutiva. La Bibbia ci racconta, non a caso, l'episodio dei Madianiti, in cui gli uomini di Israele uccidono i membri maschi delle tribù rivale per meglio diffondere il proprio seme. Eppure anche la guerra, in quanto ricade nella sfera di attività di quell'essere autoriflessivo che è l'uomo e possiede una forte valenza simbolica, risulta suscettibile di restrizioni etiche. Le osservazioni di Thomas Nagel in *Mortal Questions* sono illuminanti al proposito. Dopo aver respinto il pacifismo ordinario – ossia la tesi secondo cui mai, in nessuna maniera e circostanza, dobbiamo uccidere altri – per la ragione che ci lascia inermi e indifesi di fronte ad ogni immotivata aggressione, Nagel distingue differenti criteri etici applicabili, nella conduzione della guerra, sia ai combattenti (cui si deve il rispetto riservato alle persone, ciò che vieta ogni loro forma di tortura o di accanimento intimidatorio), sia al modo di organizzare le operazioni belliche (non uccidere civili o personale medico impegnato nell'assistenza, evitare azioni di sterminio di massa, non usare armi chimiche o batteriologiche, rifiutare ogni modalità terroristica per indebolire psicologicamente il nemico). Tuttavia il punto decisivo, al di là della casistica enumerata, è la domanda, implicata dalla guerra, sulla *liceità della violenza praticata su larga scala in una causa chiaramente giusta*; tale domanda pone conflitti morali importanti tra una posizione *assolutista*, la quale fa valere una restrizione normativa di tipo categorico o kantiano, e una posizione *utilitarista*, interessata a ciò che accadrà invece che all'atto, e pertanto preoccupata di massimizzare il bene o minimizzare il male. La linea qui è tracciata, a differenza del pacifismo, un po' «più vicino all'osso», osserva con efficacia Nagel.

Ora, accanto all'esame dei dilemmi tragici, in cui le alternative sono entrambe moralmente richieste – classico nella argomentazione etica è il caso di Agamennone – la discussione può avvalersi di alcune ulteriori precisazioni concettuali. Innanzitutto, la distinzione tra assassinio e diritto di uccidere in guerra. Una posizione assolutista moderata, quale quella difesa in *Mortal Questions*, sosterrà che certi atti – per esempio l'uccisione deliberata di inermi, civili o prigionieri di guerra – non possono essere giustificati, indipendentemente dalle loro conseguenze. Naturalmente, un assolutismo moderato non porrà una proibizione assoluta contro il *causare* in battaglia, in modo indiretto, la morte di una persona innocente. Possono infatti darsi circostanze in cui l'effetto inatteso o soltanto remoto sarà la morte di alcuni innocenti. Quello che l'assolutismo proibirà, con una movenza che ricorda *il principio delle azioni a doppio effetto* della teologia morale cattolica, è «di fare certe cose agli individui, piuttosto che di causare certi *risultati*, poiché non tutto ciò che accade agli altri come conseguenza di quello che si fa è qualcosa che si è *fatto loro*»⁹. Inoltre, esso sottolineerà che la nozione di innocenza che qui prende in considerazione non è quella abituale di innocenza morale. Nella definizione di assassinio, e nel divieto che lo accompagna, «innocente» significa ora semplicemente «innocuo», e non è opposto a «colpevole» ma a «dannoso». Occorre, pertanto, distinguere i combattenti dai non combattenti sulla base della loro immediata capacità di minaccia o nocività¹⁰.

⁹ Cfr. P. SINGER, *One World. The Ethics of Globalization*, University Press, Oxford 2002; trad.it. P. Cavalieri, *One World. L'etica della globalizzazione*, Einaudi, Torino pp.124-129.

¹⁰ TH. NAGEL, *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge 1979; trad. it. A. Besussi, *Questioni mortali*, Il Saggiatore, Milano 2001, p. 63.

La seconda precisazione concettuale riguarda il fatto che l'attenzione assolutista per le azioni invece che per i risultati richiede che noi *evitiamo* l'omicidio ad ogni costo ma non che lo *preveniamo*. Essa cioè è una posizione di principio e non di fatto, inibisce e non predetermina. Autorizza una relazione soggiacente con gli altri individui del tipo interpersonale, per cui «qualsiasi cosa si fa a un'altra persona intenzionalmente deve essere rivolta a lei come a un soggetto», ossia tale che si dovrebbe manifestare un atteggiamento verso di lei, piuttosto che soltanto verso la situazione. È questo il requisito normativo – ben lontano, mi sembra, da ogni forma di auto-indulgenza di un'anima bella che vuole preservarsi pura nei confronti della durezza del mondo – che illustra il conflitto tra assolutismo moderato e utilitarismo: assassinio e tortura non debbono *mai* essere compiuti, qualunque ne sia il vantaggio, perché nessuna misura del beneficio ottenuto è comparabile al modo in cui si deve trattare una persona, ossia *agire verso di essa*.

La tesi, si capisce, ha una sua importante capacità persuasiva, e sembra forse imbattibile. Tuttavia, può accadere che sia il mondo a porre l'individuo di fronte a scelte estreme e non eludibili, specie quando il forte schiaccia il debole e la quantità di dolore cresce in maniera esponenziale. È allora, quando non esistono più vie d'uscita commendevoli alla situazione, che i conflitti morali divengono particolarmente acuti e le scelte, a volte, inconfessabili perché comunque, qualsiasi cosa si faccia, vi è perdita morale.

Se la posizione di Nagel si riferisce ad un assolutismo moderato o normativismo dolce, le argomentazioni di Michael Walzer in *Arguing about War* si richiamano alla *rappresentatività della comunità* per giustificare quella che egli definisce un'«etica dell'emergenza», ossia il superamento dei limiti morali tradizionali – la *hybris* dei greci – in casi estremi, quando sono in gioco i valori profondi e la sopravvivenza collettiva di un popolo. Il paradosso, che Winston Churchill espresse così bene nella frase «il cielo sta per caderci addosso» allorché i nazisti nel 1940 sembravano avere la meglio in Europa, può avere questa forma: è moralmente accettabile, nell'acuta emergenza, superare i consueti divieti morali, ossia praticare l'immoralità? Ci sono momenti, scrive Walzer, «in cui le regole possono, e forse devono, essere scavalcate, e devono esserlo proprio perché non sono state revocate. Ma scavalcare le regole si lascia uno strascico di rimorsi, come il riconoscimento dell'enormità di ciò che abbiamo fatto e un impegno a non trasformare disinvoltamente le nostre azioni in un precedente per il futuro»¹¹. L'esempio considerato è la decisione delle autorità britanniche di bombardare il cuore delle città tedesche – fra tutte Dresda – non per ragioni militari ma per uccidere e terrorizzare la popolazione civile, e così minare la sicurezza della potenza militare della Germania. Ora, una discussione etica su questo punto, deve orientarsi tra due concezioni tipicamente distinte e opposte. La prima rappresenta l'assolutismo dei diritti e ci dice, come abbiamo visto, che mai si deve attaccare o uccidere un essere umano innocente. La seconda riguarda, invece, la flessibilità dell'utilitarismo che pone come criterio cardine della condotta non tanto il rispetto per l'innocenza, quanto la ricerca benthamiana del maggior bene per il maggior numero di individui. Entrambe le posizioni hanno i loro pregi – l'attenzione rivolta alla persona o la considerazione primaria per le conseguenze dell'agire – e i loro difetti – ci lasciano soli e senza risposta quando il «cielo sta per caderci addosso», o tendono a sopravvalutare, nel calcolo dei vantaggi, il beneficio nostro e a sottovalutare il costo altrui – e tuttavia le lega un vincolo di reciproca integrazione, nel senso che nessuna è così forte da battere l'altra e, allo stesso tempo, così debole da poterla trascurare. Del resto quando Max Weber, in un ambito distinto ma non troppo dissimile, nelle

¹¹ *Ibidem*, p. 35.

pagine di *Politik als Beruf* distingueva etica della convinzione – *Gesinnungsethik* – da etica della responsabilità – *Verantwortungsethik* – e affidava all'uomo politico, in quanto rappresentante della collettività, il compito di difendere la seconda, ammetteva anche che vi sono certe cose che l'uomo politico, per quanto utile arrechino, proprio non può fare e ne concludeva che dobbiamo sforzarci di trovare il giusto mezzo fra le due prospettive etiche¹².

Occorre dunque correre il rischio sincretistico e cercare, intorno ai quesiti sollevati dall'«etica dell'emergenza», una via intermedia che assegni a ciascuna concezione, in una sorta di aristotelica teoria dei «luoghi naturali» applicata alla morale, il ruolo che le compete. Un percorso ermeneutico che Walzer sintetizza nella formula della *normalità dei diritti e dell'utilitarismo dei casi estremi* e che sottopone a rigidi vincoli. Vediamo. Intanto, *quando* si ha emergenza suprema? E poi, *chi* è in *nome di che cosa* può agire in quella circostanza? L'emergenza suprema, scrive Walzer, «definisce quei rari momenti in cui il valore negativo che assegniamo al disastro che incombe su di noi svaluta la morale stessa e ci lascia liberi di fare tutto ciò che è militarmente necessario per evitare quel disastro, fintanto che quello che facciamo noi non ne produca uno peggiore»¹³. Un po' come i «giusti» di cui parla Camus nella sua opera teatrale, che sanno di non poter fare ciò che si deve, e tuttavia alla fine lo fanno¹⁴. È a questo punto che si dislocano sul campo l'*utilitarismo dei casi estremi* e la restrizione intensa che sempre l'accompagna. Infatti, nell'esempio precedente, è la malvagità del nazismo – il «male assoluto» si è detto, col suo bagaglio di razzismo ariano e soprattutto con la inebriante sensazione che al popolo tedesco ogni cosa fosse permessa e nulla fosse proibito in uno spazio umano infinito, aperto alla violenza e al dominio naturale dei più forti – ad autorizzarci a varcare la soglia della normalità dei diritti e a dettare regole abnormi e transitorie di condotta.

Quanto al chi debba agire e in nome di che cosa si giustifichi la *hybris*, il ragionamento si fa più articolato. Di certo, esaminando un caso da manuale militare, non consentiremo al soldato isolato e accerchiato, che ha perso il collegamento con la sua squadra e subisce una minaccia diretta, di sparare su civili inermi per salvarsi o di uccidere prigionieri fatti dietro le linee nemiche: «Finché si tratta di singoli individui, l'emergenza suprema non costituisce un'eccezione radicale alla normalità dei diritti. In guerra, come nella società civile, ci sono limiti a ciò che possiamo fare per autodifesa in ogni situazione»¹⁵. Neppure permetteremo all'uomo politico, in quanto guida democraticamente eletta dell'autorità di governo, di sacrificare vittime innocenti in nome della salvezza dei membri del proprio popolo, inteso come insieme di singoli cittadini. Se gli individui non hanno il potere di salvarsi uccidendo degli innocenti, come possono «incaricare il governo di farlo per conto loro? Non sono in grado di trasmettere diritti che non possiedono, e quindi i loro leader politici non hanno la facoltà di fare per conto loro nulla più di ciò che loro stessi non possano»¹⁶. I leader devono pertanto limitarsi a evitare o a ridurre i rischi entro l'ambito della *normalità dei diritti*.

L'argomento della *rappresentatività*, come si è visto, da solo non funziona o non garantisce ciò che promette. Occorre affiancargli la nozione di *comunità*, intesa come «entità collettiva», deposito di

¹² M. WEBER, *Politik als Beruf*, Dunker und Humblot, Berlin 1977; trad.it. A. Giolitti, *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino 1983, pp. 87-88.

¹³ M. WALZER, *op. cit.*, p. 41.

¹⁴ Cfr. *ibidem*, p. 46.

¹⁵ *Ibidem*, p. 42.

¹⁶ *Ibidem*, p. 43.

storia, linguaggio, tradizioni, valori che definiscono i legami costitutivi e l'auto-comprensione di una nazione. Ciò che Edmund Burke – citato direttamente da Walzer – ancor meglio descrive, nelle sue *Reflections on the Revolution in France*, quale «contratto tra i viventi e i defunti e quanti ancora debbono nascere»¹⁷. Per converso, si potrebbe richiamare la famosa affermazione delle *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* di Herder sul «cuore spento dell'inerte cosmopolita», che non è ospizio per nessuno. La comunità ci narra così una verità importante, racchiusa in una *teoria espressivista* dell'ordinamento politico, ossia ci racconta che esso non rappresenta soltanto un *framework*, una cornice neutrale o *modus vivendi* entro cui gli individui perseguono le proprie differenti e divergenti concezioni della vita buona, come sostiene ad esempio il contrattualismo di John Rawls, ma, in modo fondativo, coincide con i nostri ideali personali più profondi, in una parola con il nostro *bene*. Come per Rousseau la *volontà generale* non è la semplice somma delle volontà particolari – la *volontà di tutti* – bensì la personificazione dell'interesse comune, e in quanto tale non può sbagliare, così per Walzer la *comunità*, invece che un insieme numerico, è la condizione, assolutamente implementata nelle credenze e nelle emozioni di ciascuno, di ogni convivenza civile autentica. Noi cerchiamo effettivamente, egli scrive, «di portare avanti e di migliorare un modo di vita trasmessoci dai nostri antenati, e speriamo di avere dei discendenti che porteranno avanti e miglioreranno il nostro modo di vita». Questo impegno verso la continuità attraverso le generazioni è un elemento molto importante della vita umana ed è incarnato dalla comunità: «Quando essa viene minacciata, non tanto nella sua estensione territoriale, prestigio o onore, quanto in quella che possiamo chiamare la sua *continuità*, allora ci troviamo di fronte a una perdita più grande di quanto si possa immaginare, ad eccezione della distruzione dell'umanità stessa»¹⁸. È a questo punto, e solo a questo punto, quando è in gioco la *continuità* della comunità, il che equivale al rischio di morte collettiva o di cancellazione valoriale e insieme fisica, e quando nel paniere argomentativo sono già presenti le nozioni di *rappresentatività* e di *comunità*, che scatta *l'utilitarismo dei casi estremi* e i limiti morali vengono superati.

Nel fornirci una interpretazione comunitaria dell'etica dell'emergenza, in cui si avvertono echi dell'organicismo politico dei Romantici, in particolare il tema dei «legami costitutivi» molto presente in Novalis e in Adam Müller¹⁹ – anche se subito si fa valere la distinzione fra Stato e comunità, essendo lo Stato un semplice strumento, un mezzo particolare per l'azione collettiva – Walzer compie un'ulteriore, duplice mossa concettuale. Da un lato, respinge la critica, rivoltagli dal liberalismo politico, di aver feticizzato la comunità. La comunità politica, osserva, non è magica, né misteriosa e non è necessariamente un oggetto di irrazionale venerazione; è semmai una caratteristica della nostra realtà vissuta, una fonte, o forse la fonte primaria, della nostra identità. Dall'altro lato, scioglie elegantemente il paradosso da cui prende le mosse il ragionamento sull'«etica dell'emergenza». Le comunità, intese come entità collettive solidaristiche e densamente valoriali, rendono moralmente possibili grandi immoralità, ma «lo fanno *soltanto* di fronte ad un'immoralità ben peggiore, come nell'esempio di un attacco di tipo nazista, e *soltanto* nel momento in cui questo attacco sta per riuscire, e *soltanto* nella misura in cui la risposta immorale è l'*unico* modo per impedirlo»²⁰. L'«etica dell'emergenza», di fatto,

¹⁷ E. BURKE, *Reflections on the Revolution in France* (1790), M. Dent, London 1910; trad. it. a cura di M. Respinti, *Riflessioni sulla rivoluzione in Francia*, Ideazione Ed., Roma 1998, p. 93.

¹⁸ M. WALZER, *op. cit.*, p. 44.

¹⁹ Sull'argomento si veda: J.E. SCHLANGER, *Les métaphores de l'organisme*, Vrin, Paris 1971.

²⁰ M. WALZER, *op. cit.*, p. 51.

non è una dottrina permissiva, per quanto potente e da maneggiare con cura. Essa viene sfoggiata solo all'ultimo momento e in condizioni di assoluta necessità. Ha una forma negativa, come si deve nei casi estremi, in cui l'abisso sta per spalancarsi sotto di noi.

C'è, da ultimo, un aspetto quasi tecnico, e direi professionale, nelle forme del governo e dell'uso della violenza, il cui significato è ben riassunto nel titolo della conferenza tenuta da Walzer all'US Army War College e raccolta in *Arguing about War*: «Due tipi di responsabilità militare». Ora, la responsabilità militare, inclusa nella catena di comando, deve rispondere nel modo più diretto possibile al quesito circa chi è responsabile di cosa e verso quali soggetti. È la cosiddetta *responsabilità interna*, propria degli ufficiali. Essa si biforca sia *verso l'alto* – i comandanti in capo e, in ultima analisi, il popolo sovrano, la cui difesa e protezione è a lui affidata e verso il quale ha l'impegno di vincere le battaglie che combatte –, sia *verso il basso* – i propri soldati, le cui vite, di cui dispone nelle decisioni tattiche, deve salvaguardare con cura e nel modo più ampio possibile. Questi due ambiti di responsabilità, o sotto-categorie di responsabilità interna, verso l'alto e verso il basso, costituiscono nella catena di comando quelle che Walzer definisce le responsabilità gerarchiche dell'ufficiale. Tuttavia l'ufficiale, in quanto è anche agente morale – e in qualità di essere umano non può non esserlo, intendendo ciò come *costitutiva capacità di o suscettibilità a* – è anche *responsabile verso l'esterno*. Ecco il secondo tipo, indiretto e sempre più importante, di responsabilità militare, per la quale egli risponde a tutte le persone che la sua attività coinvolge, e in particolare risponde delle vittime civili delle battaglie in cui si impegna. È a questo punto che il conflitto tra i due tipi di responsabilità, *verso l'interno e verso l'esterno*, può profilarsi.

Ciò a cui siamo tenuti, infatti, quando ci volgiamo all'esterno, osserva Walzer, è variamente determinato. Per alcuni può trattarsi della legge divina o naturale, per altri di una concezione esaustiva dei diritti umani, per altri ancora di un calcolo utilitaristico, «in cui va tenuto conto dell'interesse di ciascuno, e non solo di coloro che sono collocati nell'ordine gerarchico»²¹. Per tutte queste ragioni, le perdite inflitte ai civili possono essere sbagliate, anche se sono provocate – e questo è un tratto che acuisce la difficoltà – nell'ambito di operazioni di guerra coordinate e assolutamente coerenti con la responsabilità gerarchica. Non solo: stupri, massacri, saccheggi – Mylai ne è il caso più toccante e crudele, considerato chi e in nome di che cosa lo commetteva, e tale da segnare una svolta nel dibattito sulla guerra in Vietnam – sono riprovevoli sia dal punto di vista morale (esterno) che militare (interno) perché rappresentano, al tempo stesso, un atto criminale e una perdita di controllo nella conduzione dell'attacco al nemico, una sorta di incontinenza operativa. Il rifiuto di eseguire gli ordini da parte dei soldati, in casi come questi, costituisce, dal punto di vista militare, non una insubordinazione quanto piuttosto una richiesta o un appello, nella catena di comando, ad un ufficiale superiore a quello cui si disobbedisce.

Ma forse il caso più eclatante, e continuamente ridiscusso, di conflitto tra i due tipi di responsabilità, interna ed esterna, che i militari conoscono, fu la decisione presa dal Presidente Truman il 6 agosto 1945 di ordinare lo sgancio della bomba atomica su Hiroshima, con l'intento, come disse nella dichiarazione radiofonica del 9 agosto 1945, di «porre fine alla guerra e salvare vite americane». Egli si preoccupò di agire come comandante supremo della nazione e dell'esercito, e certo la sua deliberazione, da questo punto di vista, rispondeva perfettamente ad una responsabilità di ordine gerarchico: si comportava come il capo militare del suo popolo. E tuttavia la sua decisione implicava che la responsabilità verso i

²¹ *Ibidem*, p. 27.

cittadini americani e verso i singoli soldati venisse prima di quella verso i civili giapponesi, inglobati anch'essi nel punto più basso della gerarchia militare in quanto nemici. La responsabilità esterna veniva così annullata, o meglio, era assorbita in quella interna o gerarchica. E fu questo, tecnicamente, il punto dolente, anzi tragico, di quella decisione, perché i civili le cui vite vennero sacrificate erano cittadini di un altro Stato e non avevano alcun ruolo nella gerarchia militare. Si trattò dunque più di un atto di tirannia e di conquista, che non di una risoluzione forzata e onorevole della guerra. Come sottolinea con asciutto *pathos* Walzer: «Noi dovremmo richiedere agli ufficiali di rispettare il valore delle vite civili in ogni tempo e, nelle guerre convenzionali come in quelle politiche, dovremmo rifiutarci di rendere omaggio agli ufficiali che non lo fanno, anche se in tal modo ottengono grandi successi»²². La tensione, che ordinariamente si profila in ogni azione sul campo, tra la cura che il nostro ufficiale deve mettere per la salvaguardia della vita dei suoi soldati e il rispetto verso l'integrità delle vite dei civili presenti, richiede a volte un allentamento della sua responsabilità gerarchica – qui verso il basso – e un ampliamento della sua responsabilità esterna. Il bene dei civili può configgersi con la sicurezza dei soldati e il rischio forse va corso.

La ragione del mestiere delle armi, oltre ogni retorica, è certo la vittoria, e la vittoria implica la difesa del proprio popolo, ma ci sono anche gli altri e questo pone un limite alla nostra condotta e richiede una giustificazione del nostro agire. Per questo, la critica del modo di fare la guerra è, secondo Walzer, *un'attività democratica di importanza centrale*.

iii) «Guerra giusta»? Siamo di fronte ad un ossimoro o si tratta di una opzione praticabile, capace di stemperare la tensione tra aggettivo e sostantivo? Per rispondere all'interrogativo sarà bene esaminare anzitutto la discussione sulla liceità dell'intervento di tipo umanitario di fronte a perdita di vite umane su larga scala e a pulizia etnica su larga scala – sono i due criteri per l'intervento definiti nel 2000 dalla Commissione Internazionale sulla Sovranità nel documento *The Responsibility to Protect* – perpetrate entro i confini di uno Stato nazionale. L'argomento è catturato dalla etichetta «responsabilità di proteggere», in cui è saliente la curvatura cosmopolitica che si intende dare al diritto internazionale, spingendolo oltre il cosiddetto modello Westfalia, ossia la nascita nel 1648, con la fine del Sacro Romano Impero, degli Stati nazionali e della loro autonoma sovranità. La questione riguarda, detto diversamente, il punto fino a cui può spingersi il potere di giurisdizione interna di uno Stato. Alcuni pensano che il difetto di protezione e difesa dei propri cittadini, o ancor peggio la violazione cruenta e continua dei diritti umani fondamentali, segni il limite della sovranità statale e imponga una sanzione diretta – sotto forma di intervento – da parte della comunità internazionale. L'idea, ormai ampiamente presente nel dibattito politico e giuridico, è che una comunità globale richieda un diritto globale, capace di andare oltre le definite – e talvolta ingessate o impotenti – relazioni interstatuali. Come scrive Peter Singer in *One World* – dopo aver chiarito che la Carta costitutiva siglata a San Francisco nel 1945 permette all'ONU l'intervento negli affari interni di altri paesi solo in caso di aggressione unilaterale («violazione della pace e atti di ostilità», art. 2.7), mentre i singoli responsabili di crimini contro l'umanità vengono giudicati dal Tribunale internazionale dell'Aja (2002) – il diritto internazionale, attinente alla sfera della sovranità, «si sta evolvendo in direzione di una più forte comunità globale e cerca di riformulare il dibattito nei termini di una *responsabilità di proteggere*

²² *Ibidem*, p. 33.

piuttosto che di un *diritto di intervenire*. Nel fare ciò la sovranità non viene più identificata in modo assoluto con il potere di controllo dello Stato su ciò che succede entro i propri confini»²³.

L'argomentazione, più cauta e dettagliata, che tuttavia intendo considerare è quella di Michael Walzer, che difende la nozione di «guerra giusta», ossia la tesi per cui la guerra a volte è accettabile e la sua condotta è sempre soggetta alla critica morale, applicata all'intervento di tipo umanitario. Walzer, al proposito, affianca, accanto ai tradizionali criteri elaborati dai giuristi nel Medioevo – *ius ad bellum*, le ragioni, *ius in bello*, la conduzione delle ostilità – lo *ius post bellum*, ovvero la partecipazione alla ricostruzione economica, civile e politica dei paesi interessati al conflitto. La sensibilità verso l'avvicinamento del termine «giusto» alla guerra – in passato foriero di gravi errori e fanatismi, ma anche di importanti osservazioni da parte di Agostino, Tommaso, Grozio, Pufendorf, fino alla solenne deliberazione della Università di Salamanca che nel 1520 bollò la conquista spagnola dell'America centrale come violazione della legge naturale e «guerra ingiusta» – impone oggi due interrogazioni radicali: quando è lecito interferire con la forza negli affari interni di altri Stati e chi deve assumersi la responsabilità di farlo? La risposta alla prima domanda potrebbe essere l'effettuale osservazione che i massacri in Ruanda, Kosovo, Bosnia, Darfur, Timor est, in quanto crimini contro l'umanità, sembrano giustificare la necessità di un atto militare sovranazionale. Violenze di tiranni, un nuovo «feudalesimo bastardo» come dicono gli storici, lotte sanguinose tra fazioni, rappresentano pericolosi elementi destabilizzanti per le popolazioni. La seconda risposta potrebbe riferirsi, in modo standard, alle organizzazioni internazionali, Onu *in primis*, oppure, distinguendo tra legittimazione morale ed efficacia politica, ad autorizzazioni *multilaterali* ad un intervento *unilaterale* effettuato da uno Stato singolo, a ciò delegato.

Naturalmente, la teoria della guerra giusta richiede continue correzioni e messe a punto, e deve affrontare disaccordi spesso radicali, talvolta fortemente emotivi. Va pertanto messa alla prova delle critiche del pacifismo, del realismo, del relativismo e del «quasi assolutismo». Il pacifismo e il realismo, di fatto, lasciano poco spazio al confronto, poiché il pacifismo ritiene la guerra *tout court* un atto criminale, con evidenti implicazioni di dominio economico e politico, e il realismo esibisce una compassata saggezza, per non dire una cinica brutalità, giacché considera che non vi siano regole etiche rilevanti da seguire nella guerra ma soltanto efficacia di risultati. In ogni caso, entrambe le opzioni si sottraggono, per ragioni opposte, ad una disamina nel merito. Diverso è il caso del relativismo (di «quale razionalità» o di quale «giustizia» stiamo parlando?), che sostiene una concezione contestuale del bene, nega ogni forma di meta-criterio universale o universalizzabile, e soprattutto, sul piano storico-strategico, con la difesa intransigente del principio di auto-determinazione dei popoli, si preoccupa di avversare, memore delle violenze e delle umiliazioni inflitte dal colonialismo nel XIX secolo, qualsiasi tentazione di politica imperiale. Contiguo al relativismo – non tuttavia nelle motivazioni bensì nelle conseguenze – è il «quasi assolutismo», così definito da Walzer per la sua estrema attenzione a che le regole *mai* siano violate, e in tal modo paralizzante verso ogni tipo di intervento effettivo, visto che raramente, anzi mai, questo possiede i requisiti di rigore assoluto preventivamente indicati. Alzando troppo la posta in gioco – ogni uccisione di non combattenti, qualunque siano le circostanze, equivale ad un assassinio – i vincoli diventano insormontabili e la cosa migliore da fare con un esercito diventa quella di tenerlo a casa. Tuttavia, per quanto possiamo ascoltare le obiezioni avanzate e trovarle

²³ P. SINGER, *op. cit.*, p. 167.

ragionevoli o fondate, o almeno perspicue, vi sono casi in cui la crudeltà, la sofferenza e le stragi vanno fermate e una decisione in tal senso, in nome di un berliniana nozione «minimale di natura umana»²⁴, va presa. Come osserva Walzer, con la consueta lucidità, «l'intervento di tipo umanitario non può essere giustificato in nome della democrazia, della giustizia economica o della libertà di associazione, il suo scopo è di carattere profondamente negativo e consiste nel fermare azioni che, per usare una formula antiquata ma efficace, scuotono la coscienza dell'umanità»²⁵. Ciò illumina, altresì, un aspetto radicalmente nuovo nella storia militare, che si potrebbe chiamare di «utilità della morale», ossia il riconoscimento che la preoccupazione diffusa per i civili a rischio è sempre più importante per ottenere un appoggio consistente – una motivazione imparziale si potrebbe dire – alla decisione della guerra.

Rimangono da trattare a Walzer, nella sua disamina, due questioni conclusive. In primo luogo, lo schieramento dei soldati nel tipo di intervento qui descritto che, a suo parere, devono dislocarsi sul campo e non semplicemente operare attraverso bombardamenti aerei mirati (le cosiddette «bombe intelligenti», infine tali per il fatto che colpiscono con precisione altri). Non è una caratteristica necessaria degli interventi umanitari, che sono operazioni contro persone che stanno *già* usando la forza, la conduzione della guerra senza correre rischi e non è auspicabile permettere, pena l'inefficacia o l'incentivazione dell'accanimento sui civili, ciò che è accaduto quando la NATO, durante la guerra del Kosovo, ha dichiarato che non avrebbe mandato in battaglia forze di terra *qualunque cosa fosse accaduta*. Talvolta, per aiutare altri, ci si deve mettere in gioco, e l'affermazione riveste anche un valore esistenziale più generale, come quando Camus ne *L'homme révolté* sostiene che non si può uccidere se non si è disposti a morire. Difendere l'umanità non è cosa diversa dal difendere i cittadini del proprio paese, anche se differenti possono essere i gradi di coinvolgimento e se, ovviamente, la principale attenzione di un soldato in battaglia è quella di evitare di farsi uccidere.

Il secondo argomento riguarda il modo in cui finiscono le guerre. Dal punto di vista standard una guerra giusta finisce con il ritorno allo *status quo ante*. Ma, nell'intervento umanitario, la condizione necessaria per il successo è proprio il crollo del regime che sta infliggendo dolore e morte su larga scala e dunque della sua configurazione statuale data. Occorre pertanto pensare a un prolungamento della missione – quello che si è chiamato *ius post bellum* – al fine di promuovere, là dove necessario, la pacificazione fra le etnie, di favorire la ricostruzione economica e di ristabilire un'arena politica primaria e frequentabile. Sono compiti difficili, per molti versi inesplorati, dove si annidano i pericoli del paternalismo, dell'imposizione di modelli esterni, dell'incomprensione di sistemi simbolici differenti di vita, tutte cose che l'Occidente storicamente conosce molto bene. Qui la situazione si complica e si avverte il bisogno, nota Walzer, di una più dettagliata teoria della giustizia sulle vicende post-belliche, una teoria coi suoi vincoli, le sue responsabilità e i suoi percorsi: quali occupazioni sono legittime? come promuovere il cambiamento politico? quale la funzione e la durata di eventuali protettorati? C'è l'esigenza, insomma, di un esame costante e di «una critica immanente»²⁶.

Resta il fatto che l'impegno nel contrastare i crimini contro l'umanità, là dove hanno luogo, è compito anzitutto dei paesi più forti e ricchi e lo è, cercando di usare un linguaggio onesto, per ragioni di

²⁴ I. BERLIN, *The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas*, a cura di H. Hardy, Pimlico, London 1990; trad. it. G. Ferrara degli Uberti, *Il legno storto dell'umanità*, Adelphi, Milano 1994.

²⁵ M. WALZER, *op.cit.*, p. 69.

²⁶ *Ibidem*, p. 24. Sui dilemma della tolleranza si veda dello stesso autore: *On Toleration*, Yale University Press, New Haven & London 1997; trad. it. R. Rini, *Sulla tolleranza*, Laterza, Bari-Roma 1998.

stabilità geo-politica e insieme di difesa della condizione umana globale. Le osservazioni di Hannah Arendt sulla «banalità del male» durante il nazismo stanno a dimostrare la rapidità e la facilità del suo contagio e l'esistenza di un mondo fortemente interconnesso dà forza alla affermazione perentoria di Peter Singer: «Per le nazioni ricche non assumere un punto di vista etico globale è stato a lungo seriamente sbagliato dal punto di vista morale. Ora è anche, nel lungo termine, un pericolo per la loro sicurezza»²⁷.

²⁷ P. SINGER, *op. cit.*, p. 16.