

Ingrid Basso
Guerra

1. Definizione

La moderna parola guerra ha l'etimo nel germanico *werra*, "mischia", dall'alto tedesco antico (*fir-*)*wërran*, "avviluppare". Nel significato tradizionale, guerra indica un fenomeno collettivo che ha il suo tratto caratteristico nella violenza armata, aperta e dichiarata, fra gruppi organizzati: la guerra è la forma di relazione sociale violenta più estesa che si possa instaurare tra comunità politiche strutturate e sovrane. La guerra internazionale o tra Stati si distingue dalla guerra civile, che si svolge tra membri di una stessa entità politica, dalla guerra coloniale e dalla guerra di liberazione nazionale, e da altre forme di violenza organizzata, come il terrorismo.

2. Pólemos - bellum - guerra: storia ed ermeneutica di un concetto

L'abbandono del termine latino *bellum* per indicare la stessa "guerra" ha avuto varie interpretazioni, ma è comunemente accettata l'ipotesi secondo cui tale sostituzione abbia inteso storicamente mostrare il prevalere del modo disordinato di combattere dei Germani sull'ordine geometrico delle legioni romane. All'origine del concetto di guerra intesa astrattamente come "confitto", vi è il greco *pólemos*, una delle parole fondative della filosofia occidentale (cfr. Eraclito, Platone). Ma sebbene la tradizione abbia trasmesso il significato di questo termine nella comune accezione di guerra intesa nel senso empirico del termine, il significato originario di *pólemos* nell'uso eracliteo – «*Pólemos è padre di tutte le cose, di tutte re; e gli uni disvela come dèi e gli altri come uomini, gli uni fa schiavi gli altri liberi*» (trad. Giannantoni, 1969) – non sembra essere la guerra empiricamente intesa, come a indicare una sorta di "immemorialità" per cui la guerra sarebbe ineliminabile perché essenziale all'agire umano. Il frammento di Eraclito pare piuttosto indicare una strada opposta: *pólemos* punta a spingere verso la ricerca di una ricomposizione dei contrasti proprio per il fatto di essere *logos* comune, quindi un *logos* che essendo tra, attraverso, è *dia-logos* (da cui la parola "*dialogo*"), e pertanto ha un significato "generativo" anziché "distruttivo". *Pólemos* è dunque padre di tutte le cose, di tutte re nel senso che "fa essere" come dèi o uomini, "conduce a essere". È pertanto anteriore agli uomini stessi e in questo senso è principio. Nella sua gravidanza

semantica il termine eccede quindi una determinazione esclusivamente storico-politica (Curi, 2000).

2.1. *Pólemos/guerra e politica*

Su *pólemos* quale conflitto sempre vivo, di cui la guerra empiricamente intesa non è che una degenerazione non necessaria, dice lo stesso Platone (*Repubblica* 469c-471), che distingue anche tra *pólemos* come inimicizia con l'estraneo e *stasis* quale inimicizia col familiare. A *pólemos* Platone attribuisce la funzione del "produrre Stato" facendo politica: "agire secondo *pólemos*", cioè "fare *polemica*", significa dialogare per cercare una soluzione comune. Per Platone, il guardiano della *polis* deve essere «uomo di guerra e filosofo» (*Repubblica* VII, 525 b 8), laddove con guerra si intende ancora un "conflitto dialettico" per conseguire innanzitutto la prima e la più bella di tutte le vittorie (*Leggi*, I 626 e, 2-3), quella contro se stessi, contro le passioni particolaristiche che puntano non a ciò che è *comune*, ma al *particolare*. In *Leggi* I, 626 a 2-5 Platone scrive che *pólemos* è consustanziale alla natura dell'uomo, poiché nella realtà delle cose, per forza di natura, c'è sempre *pólemos*. Per esprimersi ancora con Eraclito, è appunto il divenire quale dialettica dei contrari il principio delle cose: il divenire nasce dal conflitto/confronto tra diversi, perché la medesimezza pura sarebbe stasi, non vita. Il principio-*pólemos* genera quindi distinguendo, cioè accomuna tutti nel costituirli come differenti. Il conflitto individua, fa emergere il carattere-dèmone di un individuo contro l'altro, ed entrambi nel loro opporsi manifestano in comune "porsi" di ciascuno come se stesso nella sua differenza dall'altro (Cacciari, 2016).

Tra i primi interpreti della lettura eraclitea di *pólemos* come originarietà della differenza vi è M. Heidegger, che in *Introduzione alla metafisica* (lezioni di Friburgo del 1935) traduce per la prima volta il termine *pólemos* con la parola tedesca *Auseinandersetzung*, ovvero confronto, nel senso di costruttivo "dibattimento", e prima ancora Carl Schmitt (*Il concetto del politico*, 1932). Sul tema, derivando le sue riflessioni da quelle heideggeriane, torna anche Jan Patočka (Saggi eretici sulla filosofia della storia, postumo 1980). La politica porta insomma in sé strutturalmente un elemento di fragilità, ricerca di un equilibrio mai dato una volta per tutte, ma questa fragilità è un valore, essendo il totalitarismo una politica che crede di aver trovato risposte definitive, e arresta la ricerca di senso all'inflessibilità dell'ideologia o alla seduzione della forza, che sfocia appunto nella guerra nel senso empirico del termine (Croce, 2009), in

quella che C. von Clausewitz definiva appunto «*la continuazione della politica con altri mezzi*» (*Della guerra*, 1832).

3. Guerra e istituzioni giuridiche

Per il diritto romano, lo *ius belli* (il diritto di guerra) prevedeva che le guerre fossero indette (annunciate e poi regolarmente dichiarate) rispettando una procedura che esigeva la delibera del senato e poi alcuni passaggi formali vigilati dai sacerdoti Feziali. L'espressione *bellum iustum*, o “guerra legittima” per il diritto romano, non contemplava quindi motivi di sostanza (es. ragioni di difesa), considerazioni di tipo etico, ma semplicemente la correttezza delle procedure giuridiche. Lo stesso Cicerone però, per il quale la guerra era legittima solo se regolarmente annunciata, dichiarata e finalizzata a ottenere riparazione, in un frammento (*De re publica* 3.23.35) citato da Isidoro di Siviglia, sembra occuparsi anche della sostanza quando fa riferimento alle *iustae causae bellorum*, ovvero quando dice che è “giusta” la guerra che ha una causa, come quella combattuta per riparare un torto subito oppure per scacciare i nemici. In precedenza, si riscontra un tentativo di giustificare la guerra sulla base di ragioni morali in Aristotele (*Politica*, VII, 14, 1333 a), allorché questi dichiara che a volte è necessario e legittimo fare la guerra, ma soltanto in vista della *pace*. La guerra sarà “giusta” solo in tre casi: per non cadere sotto il dominio altrui, per esercitare un'egemonia a vantaggio dei popoli assoggettati, per ridurre in schiavitù i barbari. Le diverse teorie sul cosiddetto *bellum iustum* che si svilupperanno nelle diverse epoche non mettevano quindi in discussione la legittimità giuridica, ma il carattere “giusto” o “ingiusto” della guerra.

Nella modernità, tra i pensatori più significativi in questa direzione vi sono: il teologo Francisco de Vitoria, che si interrogò se fosse lecito ai cristiani fare la guerra, chi detenga la legittima autorità di dichiarare e fare la guerra e quali fossero le cause della guerra giusta; Pierino Belli; Francisco Suárez e Alberico Gentili, per il quale le guerre, per essere legittime, dovevano essere “giuste” da entrambe le parti. Decisiva è però la riflessione di Ugo Grozio (*De jure belli ac pacis*, 1625), che oltre a interrogarsi sull'esistenza di uno *ius ad bellum* (i requisiti che legittimano l'iniziare una guerra, che per lui sono la difesa o la riacquisizione di ciò che ci appartiene, punire chi ha arrecato dei torti, rivendicare un diritto leso; difendere un diritto di altri) approfondì il problema della condotta delle ostilità e delle azioni lecite o illecite per i belligeranti (*ius*

in bello). In tale direzione per Grozio è essenziale che entrambe le parti si attingano al rispetto di regole ricavate da principi generali di razionalità e giustizia, per cui non dovrebbe mai essere persa di vista la qualità del nemico in quanto uomo, il quale è a sua volta un essere razionale. Da qui il necessario rispetto per la popolazione civile, per i feriti, i prigionieri ecc., il rispetto di beni artistici, oggetti e luoghi di culto, raccolti ecc., delle promesse fatte. Una serie di regole, queste, che si trasformeranno gradualmente in diritto internazionale.

3.1. Istituzioni giuridiche nell'epoca contemporanea

Le diverse riflessioni sul carattere “giusto” o “ingiusto” della guerra verranno meno con l’affermarsi del positivismo giuridico ottocentesco, per cui veniva evidenziato che per gli Stati il ricorso alla guerra era sempre legittimo. La situazione ha visto una svolta a seguito della Prima guerra mondiale, con l’adozione dei primi trattati internazionali, i quali limitavano il ricorso alla guerra per comporre i conflitti, come il Patto della Società delle Nazioni (a integrazione del Trattato di Versailles del 28 giugno 1919), per escludere il ricorso di tutti gli Stati membri alla violenza bellica quale unico mezzo per affermare le proprie rivendicazioni (articoli 11-16), e il Patto Briand Kellog del 27 agosto 1928 o Trattato generale sulla rinuncia alla guerra come strumento di politica nazionale. Dopo le atrocità della Seconda guerra mondiale, con l’istituzione dell’Organizzazione delle Nazioni Unite nel 1945, il panorama cambia ancora, poiché gli Stati sono privati dello *ius ad bellum* contemplato dal diritto internazionale classico: la Carta dell’ONU ripudia l’uso e anche la sola minaccia dell’uso della forza (art. 2.4), con l’eccezione delle azioni militari collettive intraprese dal Consiglio di Sicurezza in caso di aggressione. L’art. 51 della Carta delle Nazioni Unite dice infatti: «Nessuna disposizione [...] pregiudica il diritto naturale di autotutela individuale o collettiva, nel caso che abbia luogo un attacco armato contro un Membro delle Nazioni Unite, fintantoché il Consiglio di Sicurezza non abbia preso le misure necessarie per mantenere la pace e la sicurezza internazionale. Le misure prese da Membri nell’esercizio di questo diritto di autotutela sono immediatamente portate a conoscenza del Consiglio di Sicurezza e non pregiudicano in alcun modo il potere e il compito spettanti [...] al Consiglio di Sicurezza, di intraprendere in qualsiasi momento quell’azione che esso ritenga necessaria per mantenere o ristabilire la pace e la sicurezza internazionale». La stessa Costituzione italiana, con l’art. 11 si pone sulla medesima linea. Pur ripudiando la guerra, il diritto internazionale regola le situazioni di conflitto internazionali e intranazionali mediante

una serie di regole codificate da apposite convenzioni (Convenzioni dell’Aia del 1899 e 1907 e sulla protezione dei beni culturali in tempo di guerra 1954; Convenzione di Ginevra 1949 con protocolli addizionali 1977; Convenzione di New York nel 1981 sulla proibizione delle armi efferate; Protocollo del 1996 contro le mine; Convenzione di Parigi del 1993 contro le armi chimiche; Convenzione di Ottawa del 1997 contro le mine antiuomo; *Responsibility to Protect* o “R2P” del 2005).

3.1.2. Le istituzioni alla prova dei fatti

Nonostante gli intenti della Carta ONU, ~~della Costituzione italiana e di altre~~ carte costituzionali nazionali, le guerre continuano tuttavia a imperversare, giustificate il più delle volte da fini ultimi che vanno oltre lo stretto dato giuridico, facendo capo al principio morale della “guerra giusta” – oggi più che mai dibattuto – a difesa dei diritti fondamentali dell’uomo (cfr. intervento NATO in Kosovo contro il genocidio degli albanesi nel 1998) e della lotta al terrorismo a seguito degli attentati dell’11 settembre 2001 (cfr. intervento NATO in Afghanistan nel 2001 e in Iraq nel 2003), ~~secondo~~ cui la guerra «non è soltanto moralmente consentita, ma moralmente necessaria» (Blankenhorn, 2005). A poco sono valsi inoltre gli strumenti giuridici, di cui la giustizia internazionale ha potuto avvalersi nel condannare e fermare l’invasione dell’Ucraina da parte della Russia il 24 febbraio 2022. L’intervento del Consiglio di Sicurezza dell’ONU è stato bloccato dalla Russia, membro permanente del Consiglio. Né ha potuto supplire l’Assemblea generale, che con risoluzioni del marzo e ottobre 2022 ha condannato l’invasione e giudicato illeciti i “referendum” per l’annessione alla Russia di territori ucraini, in quanto l’Assemblea generale può indirizzare agli Stati solo raccomandazioni. Sebbene tutti attivati, la Corte internazionale di giustizia, la Corte penale internazionale e la Corte europea dei diritti dell’uomo, purtroppo hanno finora sortito scarsi risultati concreti.

4. La posizione della Chiesa nella storia

Nei primi secoli del Cristianesimo fino a Costantino la Chiesa non enuncia un insegnamento esplicito sul tema della guerra, sebbene le parole del Vangelo (cfr. in particolare Mt 5,38-47; e Lc 6,27-31) evidenzino una chiara incompatibilità tra lo spirito dell’amore cristiano e la violenza. Nell’ambito del-

la teologia morale cristiana la prima esplicita riflessione sulla liceità o meno della guerra è ad opera di Sant'Agostino d'Ippona, il quale, pur condannando la guerra secondo lo spirito dell'amore universale proclamato dal Vangelo (*Lettere*, III 189, 6), *ne giustificava tuttavia il ricorso qualora rientrasse nell'ordine della divina Provvidenza* (*De Civitate Dei* IV,6.15). Si inaugurano d'ora in avanti le riflessioni sulla cosiddetta "guerra giusta". Lo stesso San Tommaso d'Aquino, concordando con Agostino, stabiliva che una guerra fosse "giusta" qualora dichiarata da un'autorità legittimamente costituita (*legitima auctoritas*), per una giusta causa (*iusta causa*), e con il fine della pace, condizioni, queste, che se rispettate potevano giustificare anche l'uso di mezzi come l'inganno (*Summa Theologiae*, II^a-II^{ae} q. 40 art. I). La dottrina della "guerra giusta" sarà ulteriormente approfondita in questa direzione nel XVI e XVII secolo (cfr. Domingo de Soto, Luis de Molina e Francisco Suárez) e accettata sempre nel rispetto dei principi di *legitima auctoritas*, *iusta causa* e *debitus modus*, per cui sono ripudiate tutte quelle condotte che non abbiano quale fine la sola sconfitta del nemico al fine di ottenere la pace. Il principio di fondo di questa posizione consiste nella considerazione che la guerra è un male, ma gli uomini non possono evitarla a causa del peccato originale, possono pertanto affidarne la conduzione all'etica, stabilendo regole che ne limitino i danni.

4.1. La prima metà del Novecento

Nel Novecento tale posizione si è articolata in uno *ius ad bellum* e in uno *ius in bello*. Per quanto concerne il primo aspetto, in caso di violazione di giustizia nelle relazioni internazionali e dopo aver fatto ogni sforzo per comporre pacificamente i dissidi, uno stato è legittimato a fare ricorso alle armi al fine di ripristinare la pace. Il tutto osservando alcune condizioni: avere fondata presunzione di successo militare calcolando che i vantaggi siano superiori ai mali indotti dalla guerra. I principi fondanti della guerra giusta sono quindi necessità e proporzionalità (Menozzi, 2008). La Chiesa delega al giudizio dei governanti le valutazioni circa l'adempimento dei criteri per la giustificazione etica della guerra. La prima crisi di questi principi si ha però nel 1917 con la lettera di Benedetto XV (1 agosto) *ai capi delle nazioni belligeranti*, nella quale il conflitto è definito un'«*inutile strage*», laddove l'"inutilità" mette in dubbio il principio di proporzionalità. Tuttavia la Segreteria di Stato rendeva noto che il Santo Padre si rivolgeva non ai fedeli, ma alle cancellerie, per spingerle a intraprendere i negoziati di pace. Tuttavia il problema rimane: le dimensioni di una guerra "totale" condotta con mezzi sempre più distruttivi mettono de-

finitivamente in crisi il principio di proporzionalità.

4.2. La seconda metà del Novecento

Con l'enciclica *Pacem in terris* del 1963, Giovanni XXIII dichiara che in un'epoca in cui è presente l'arma atomica è irrazionale pensare che il ricorso alla violenza sia uno strumento idoneo a ripristinare la giustizia, quando il rischio è la fine del consorzio umano. Tuttavia non è ancora messo in crisi il principio secondo cui sia lecito usare la forza per difendersi dall'aggressore. Con il Concilio Vaticano II, Paolo VI dichiarerà nella *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965) che bisogna sforzarsi «per preparare quel tempo nel quale, mediante l'accordo delle nazioni, si possa interdire qualsiasi guerra» (82). L'autorità ecclesiastica approfondisce questi punti nei decenni successivi con Giovanni Paolo II nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* (P. III, cap. II, art. 5,III, 2308-2317) in cui richiamando ancora la *Gaudium et spes* (79) si dice che «fintantoché esisterà il pericolo della guerra e non ci sarà un'autorità internazionale competente, munita di forze efficaci, una volta esaurite tutte le possibilità di un pacifico accomodamento, non si potrà negare ai governi il diritto di una legittima difesa», si considerano però le «strette condizioni che giustificano una legittima difesa con la forza militare», decisione che è sottomessa a rigorose condizioni di legittimità morale. Nella valutazione di questa condizione ha un grandissimo peso la potenza dei moderni mezzi di distruzione, una posizione, questa richiamata recentemente anche dal cardinale P. Parolin in un'intervista del 2022 («Limes» 7, 2022). Anche nel *Compendio della dottrina sociale della Chiesa* (parte II, cap. 11,III) la guerra è condannata a favore della pace, e si delimitano le condizioni previste dalla dottrina tradizionale circa la liceità morale dell'esercizio del diritto alla difesa mediante la condanna della produzione di armi di distruzione di massa e l'esortazione alla loro eliminazione, l'obbligo morale di opporsi agli ordini che comportino crimini contro il diritto delle genti, l'affermazione della liceità del riconoscimento statale all'obiezione di coscienza all'uso della forza per motivi religiosi. Anche nel momento della comparsa del terrorismo islamico, Giovanni Paolo II dichiara (*Discorso durante la riunione con i patriarchi e i vescovi dei paesi implicati nella Guerra del Golfo*, 4 marzo 1991) che non esiste una «guerra santa», così come deplorerà (attraverso le parole del Cardinale Jean Louis Tauran a Washington nell'ottobre 2002) l'idea di una «guerra preventiva» (contro l'Iraq).

4.2. L'ultimo ventennio

In un'epoca in cui le guerre implicano l'uso di armi che comportano la distruzione di massa dei civili, la teologia della guerra giusta sembra aver però esaurito il suo compito. In occasione della XXXIX Giornata Mondiale della Pace del 2006, il messaggio *Nella verità, la pace*, Benedetto XVI ha espresso il suo sostegno al diritto umanitario, incoraggiandone il rispetto e la pronta attuazione, nella convinzione che esista, anche nella guerra, la verità della pace attraverso il *dialogo*. Il rispetto del diritto internazionale è un dovere per tutti i popoli. Ne va apprezzato il valore e occorre garantirne la corretta applicazione. Nell'*Angelus* del 18 febbraio 2007, ancora Benedetto XVI – in un discorso richiamato anche da Papa Francesco in occasione della L Giornata Mondiale della Pace (1 gennaio 2017) –, definiva i passi dei vangeli di Matteo e Luca sull'amore per i propri nemici come «*la magna charta della nonviolenza cristiana*», aggiungendo che «*la nonviolenza per i cristiani non è un mero comportamento tattico, bensì un modo di essere della persona, l'atteggiamento di chi è così convinto dell'amore di Dio e della sua potenza, che non ha paura di affrontare il male con le sole armi dell'amore e della verità*». La nonviolenza è dunque un elemento vincolante per il comportamento dei credenti che intendono conseguire la giustizia nelle relazioni sociali, e tale nonviolenza deve essere intesa come «*stile di una politica di pace*». La «*nonviolenza attiva*» non è ovviamente «*resa, disimpegno, passività*» dinanzi all'ingiustizia e alla malvagità, ma un modo di sconfiggerle senza ricorrere alla «*forza ingannevole delle armi*». Con l'enciclica *Fratelli tutti* (2020, 258), la ratifica di Papa Francesco del rifiuto del concetto di guerra giusta sembra essere così l'esito dell'itinerario del magistero nell'ultimo secolo: «*Non possiamo più pensare alla guerra come soluzione. [...] Oggi è molto difficile sostenere i criteri razionali maturati in altri secoli per parlare di una possibile "guerra giusta". Mai più la guerra!*». Vanno ricordate, in questa direzione, ancora le recenti parole di Papa Francesco contro la guerra e sul peso che l'industria delle armi ha nello scoppio delle guerre, nelle conferenze stampa rispettivamente del *15 settembre 2022* durante il volo di ritorno dal Kazakistan e dal Bahrein (*6 novembre 2022*).

Bibliografia

Blankenhorn D. (2005), *The Islam/ West Debate: Documents from a Global Debate on Terrorism, U.S. Policy, and the Middle East*, Rowman & Littlefield.

Cacciari M., Caracciolo L., Galli della Loggia E., Rasy E. (2016), *Senza la guerra*, il Mulino.

Croce C. (2009), *Politica, storia e comunità in J. Patočka e R. Esposito*, in «ACME - Annali della Fa-

coltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano», LXII, 3, Settembre-Dicembre, pp. 247-270.

Curi U. (2000), *Filosofia come guerra*, Bollati Boringhieri.

Menozzi D. (2006), *Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa dei conflitti*, il Mulino.