ISSN 1126-5191

Guerra e riconoscimento. Al di là della logica amico-nemico

War and Recognition. Beyond the Friend-Enemy Logic

Settimio Luciano*

Il presente saggio tenta di esaminare la ferocia attuata nella situazione della guerra che rappresenta l'esperienza massima di crisi della democrazia in quanto non si vive il confronto e l'accettazione dell'altrui visione socio-politica. Se vi è l'interpretazione della guerra come abbattimento totale dell'altro (von Clausewitz); vi è anche la visione di chi compone la guerra come assedio e come far uso della violenza meno possibile (Sun Tzu). Ciò si ritraduce nell'esprimere l'essenza del politico non in termini di amico/nemico ma come rispetto del volto e della visione socio-politica altrui per avviare, nella situazione della ricostruzione, il tentativo di amore del nemico, di perdono attraverso il confronto fra vittima e persecutore per riaprire le relazioni personali e sociali alla concordia il più possibile.

This essay attempts to examine the ferocity manifested in wartime, which represents the greatest crisis of democracy, as it lacks the opportunity to engage in confrontation and acceptance of others' socio-political visions. While there is an interpretation of war as the total annihilation of others (von Clausewitz), there is also the vision of those who compose war as a siege and the use of minimal violence (Sun Tzu). This translates into expressing the essence of politics not in terms of friend/enemy but as respect for the face and socio-political vision of others. This, in the context of reconstruction, leads to attempts to love the enemy and seek forgiveness through confrontation between victim and persecutor, thus reopening personal and social relationships to the greatest possible harmony.

Keywords: Guerra, Volto, Amico/Nemico, Amore per i nemici, Perdono.

Premessa

La democrazia è basata sul confronto con l'altro e sul riconoscimento della differenza della sua visione socio-politica, cercando di comporre i conflitti che si generano senza perdere mai di vista la persona, il suo volto

* Settimio Luciano, docente Filosofia teoretica ITAM Chieti e ISSR Pescara Toniolo.

singolare e aperto alla relazione. Se c'è un contesto in cui tutto ciò entra in crisi, questa è la guerra: la situazione in cui viene spezzato, nella maniera più bieca, il riconoscimento e l'accoglienza di fondo che il senso della democrazia dovrebbe esprimere. Nella guerra l'altro rappresenta il nemico da terrorizzare, soggiogare o da abbattere.

La ferocia della guerra e la sua "arte"

Per avere una panoramica sulla guerra, incisiva anche dal punto di vista letterario, basti leggere le pagine che Erasmo da Rotterdam ha dedicato alla sua descrizione. Per lui la guerra rappresenta «il naufragio di ogni bene e una vera e propria inondazione di mali»[1]. In una "piccola" ma intensa opera, la Pace è rappresentata nelle vesti di una donna addolorata che afferma di essere rifiutata dal popolo, dai religiosi, dai preti, dai vescovi e dalle autorità politiche: tutti hanno dimenticato il riferimento al Cristo, «armonizzatore di tutte le cose», che ha insegnato agli uomini pace e mutuo amore[2]. Nel testo dedicato all'educazione del principe, viene sottolineato che egli deve aver presente che nel decidere di fare una guerra, «costringe la gioventù del proprio popolo a esporsi a pericoli immani e spesso con una sola battaglia produce in gran numero orfani, vedove, vecchi abbandonati, mendicanti e infelici»[3]. Il noto olandese non solo descrive i campi di battaglia colmi di cadaveri, di sopravvissuti mutilati e di feriti; ma parla anche dei soprusi, delle violenze e degli stupri di cui sono fatte oggetto le donne[4]. A ciò occorre aggiungere, come ulteriori e nefasti effetti della guerra, le malattie, le distruzioni di case, le carestie e la più profonda povertà: tutti "frutti" avvelenati che portano all'avvilimento e alla disperazione dinanzi a quanto di peggiore è capace di generare l'uomo.

Lévinas sottolinea che la guerra sospende la morale, annulla gli imperativi incondizionati e la stessa politica viene presentata come l'arte di prevedere e vincere la guerra e in ciò si oppone alla morale[5]. La violenza della guerra non solo ferisce e annienta le persone ma le riduce nella loro sostanza perché fa loro «compiere degli atti che finiscono con il distruggere ogni possibilità di atto»[6]. La guerra richiama alla totalità in cui avviene la riduzione degli individui a essere portatori di forze da cui sono comandati[7]. La situazione che si oppone a questa totalità «è lo sfolgorio della esteriorità o della trascendenza sul volto d'altri»[8]. L'approssimarsi del volto fa entrare in rapporto con l'infinitezza che non è solo interiore allo spirito umano ma nell'idea «dell'infinito si pensa ciò che resta sempre esterno al pensiero. Condizione di ogni opinione, essa è anche condizione di ogni verità oggettiva. L'idea dell'infinito, cioè lo spirito, prima di offrirsi alla distinzione di

ciò che scopre da se stesso e di ciò che riceve dall'opinione»[9]. C'è un dinamismo rivelativo che non dipende solo dalla "certificazione" cartesiana dell'io, del cogito e la forza del riconoscimento si afferma anche dinanzi a chi fa violenza, a chi fa soffrire, a chi tortura, a chi uccide perché gli si manifesta, sempre e comunque, l'infinitezza irriducibile del volto. Il volto, infatti, non può essere contenuto ed è al di là del numero e del concetto.

> Altri resta infinitamente trascendente, infinitamente estraneo – ma il suo volto, in cui produce la sua epifania e che si rivolge a me, rompe con il mondo che può esserci comune e le cui virtualità si inscrivono nella nostra *natura* e che noi sviluppiamo anche con la nostra esistenza[10].

Nel rivolgersi a "me", nell'approssimarsi della sua manifestazione che nonostante gli aspetti sensibili resiste alla "presa", il volto invita a una relazione che è una sfida benefica al mio "potere di potere". Se nella sua sensibilità il volto si offre anche alla dimensione del potere, alla possibilità di essere ucciso, esso afferma, nonostante tutto, la sua indipendenza, la sua libertà diversamente dalle cose che possono essere usate[11]. Di fronte allo sguardo dell'altro si è dinanzi a una infinitezza che dice "non uccidere", affermando la sua "imprendibilità" perché nell'istante in cui avviene l'omicidio non si ha più la presa su nulla[12]. Tale dinamismo non deve fermarsi solo a un divieto ma anche a quanto occorre e si auspica che venga dopo e cioè all'accoglienza e all'essere amato a cui invita il volto stimolando la libertà dell'altro ad aprirsi e mettersi nei suoi "panni".

Ciò risulta ancora più importante in guerra, dove sempre si ha a che fare con l'infinito che traluce e si manifesta nello sguardo: negli occhi che fissano il proprio torturatore o assassino. La memoria e l'inconscio, con i suoi incubi e sogni, operano una sorta di nemesi in chi ha ucciso o fatto soffrire gli altri: le immagini di volti uccisi sono ricordi incancellabili e seppure si è operato sotto l'influsso di droghe, la memoria richiederà che giustizia sia fatta e anche se si scampa dal tribunale della giustizia umana, continuerà a esserci quella della propria coscienza anche al di là delle forme di alienazione ed edulcorazione della realtà che il soggetto fa entrare in azione nel "teatro" della propria interiorità.

Un ulteriore passaggio da operare è quello di confrontarsi con testi che parlano della situazione della guerra e del modo di condurla. Si può far riferimento ad alcuni testi antichi ma sempre attuali[13] della cultura orientale come il *Tao Tê Ching* che fu redatto durante il periodo del combattimento fra regni cinesi con l'intento «de permettre aux dirigeantes de naviguer dans un contexte devenu féroce»[14]. Il governatore dell'Impero, descritto come ri-

soluto, non usa la violenza e non è né millantatore, né fanfarone, né persona altera: è «risoluto senza violenza»[15]. Le armi, per il taoista, sono strumenti di distruzione e l'uomo nobile non lascia parlare l'impulso, l'orgoglio nefasto, ma resta calmo e riposato. La vittoria, ottenuta in guerra, non è mai bella e né per lui è degno di compiacimento il far morire gli uomini perché sa già quanto lamento per la morte di persone care si innalzerà dai riti funebri che sono preannunciati dal posto riservato al generale in capo che è a destra; mentre nelle circostanze fauste il posto d'onore è a sinistra[16]. In queste disposizioni rituali si può leggere la coscienza degli eventi negativi prolungati nel tempo a cui conduce la scelta di andare in guerra.

L'anima di questo insegnamento viene ripresa[17], in vari aspetti, dal generale cinese Sun Tzu, autore del celebre *Arte della guerra*[18]. Uno dei principi basilari, più volte ripetuto nel *Tao Tê Ching*, è che il debole prevale sul forte e il molle sul duro[19], emulando l'apparente mollezza e debolezza dell'acqua che quando si avventa sulla durezza, nulla la può superare, nulla può resistere a essa[20]. Ciò è ritradotto da Sun Tzu nell'affermare che nella guerra è importante la "dissimulazione", il mostrarsi inetti, impreparati, deboli; ma pronti, in realtà, ad attaccare o a reagire cogliendo tutti di sorpresa[21]. Occorre puntare a una rapida vittoria perché la guerra di lungo periodo mina il morale dei soldati[22]. Altra regola importante è la conquista dello Stato nemico mirando a mantenerne l'integrità piuttosto che distruggerlo. Rispetto al proprio esercito non vanno decimati i soldati e «la cosa migliore è, invece, costringere alla resa senza combattere»[23]. Così, «chi eccelle nel condurre la guerra piega gli eserciti avversari senza dar battaglia, espugna le città nemiche senza gettarsi all'assalto, distrugge gli altri regni senza protrarre oltremodo gli scontri»[24]. Altra regola è quella di lasciare sempre una via di fuga all'esercito accerchiato: non bisogna schiacciare l'armata nemica ridotta alla disperazione[25]. Il bravo generale è colui che preserva la vita, usa la persuasione e non mira alla distruzione: in questi aspetti si può intravedere una forma di riconoscimento dell'altro che indica quanto poco sia vera l'affermazione di von Clausewitz che parlava di un continuo fra politica e guerra[26] quando, contrariamente a ciò, si può dire che per il famoso generale cinese la guerra rappresenta esattamente il fallimento della politica[27]. Foucault giunge a sostenere che se si interpreta il potere in termini di repressione, esso non è tanto cessione (Hobbes), contratto (Rousseau) o alienazione (Marx), ma è sostanzialmente guerra[28].

La differenza ulteriore di quanto è ravvisabile della mentalità orientale rispetto a quella occidentale, può essere compresa in quanto afferma la Weil nella sua meditazione sull'Iliade. In tale riflessione non solo spiega che il

centro del famoso poema, è la forza che trasforma tutti quelli che le sono sottomessi, ma sottolinea la peculiare "cecità" degli eroi greci che

> non considerano la propria forza come limitata, né il rapporto con gli altri come equilibrio tra forze impari. Per il solo fatto che gli altri uomini non concedono loro nell'azione quella battuta d'arresto che consente di portare lo sguardo verso i propri simili, essi concludono che il destino ha concesso loro ogni cosa e nessuna ai loro inferiori[29].

Da questo atteggiamento di tracotanza cieca, l'eroe greco viene regolarmente castigato dal destino. E più tardi aggiunge, quasi descrivendo la mentalità taoista di Sun Tzu: «Un uso moderato della forza, l'unico che permetterebbe di sfuggire all'ingranaggio, richiederebbe una virtù più che umana, rara quanto la dignità costante nella debolezza»[30]. Il principio è non che vinca il più forte ma il più saggio «ovvero colui che, possedendo e praticando la saggezza della non-violenza, riesce a non cedere alla brutalità della forza, ma a renderla visibile così in umanità»[31].

Nel rituale taoista vi è una sorta di suprema compassione che ha il senso drammatico e colmo di sofferenze provocate dalla guerra. La riflessione orientale sottolinea come anche nella guerra, che rappresenta il massimo misconoscimento e distruzione della persona, possono entrare in campo alcune dinamiche che richiamano a una forma minima di riconoscimento. Si può aprire una logica diversa, in un contesto in cui si subiscono prevaricazioni e privazioni al limite della morte, da quella della vendetta o della violenza in genere? Al di là della necessaria difesa dinanzi a uno Stato aggressore, occorre delineare fino a che punto sia possibile il dinamismo del riconoscimento in una delle situazioni, come si è già più volte affermato, più difficili in cui attuarlo. Ci sono episodi di violenza e cattiveria dinanzi ai quali non è facile reagire con equilibrio. Vi sono cecchini, in azione nelle guerre, che colpiscono parti della testa delle persone, bambini compresi, per renderle mutilate anche a livello cerebrale[32]. Ci sono le bombe "giocattolo", con figure di varie forme e colorate, usate per provocare miniesplosioni con l'evidente intento non di uccidere ma di creare dei mutilati[33]. Qui sembra che Hobbes, con la sua antropologia pessimistica, abbia tutte le ragioni per presentare l'uomo come lupo per gli altri uomini. Eppure è bene ricordare, assieme alle violenze delineate, che l'uomo con la sua libertà è capace di affermare l'amore, la compassione e la magnanimità, nei luoghi più terribili come è avvenuto, varie volte, nei campi di concentramento sparsi in tutto il mondo. Non è solo questione di testimonianza singolare, fatta di coraggio e di infinito amore e speranza; ma essa indica una capacità insita nell'uomo e

nella sua più profonda identità che principalmente non desidera solo difendersi stimolato dalla paura. Vuole anche e soprattutto – e ciò vale per tutte le persone – essere accettato e amato per quello che è, senza fini e tornaconti personali. È l'amore, è l'amicizia, è la fraternità quanto desidera e ricerca lo spirito umano. In mezzo alla più bieca e cinica malvagità, nel contesto più miserabile e colmo di cattiveria di vario genere, può affermarsi la scelta dell'amore. È questa scelta che può diventare la forza della diplomazia che deve sempre andare avanti nonostante le mille difficoltà e gli ostacoli che appaiono insormontabili. Sempre va trovato l'accordo, sempre va perseguito col senso dell'attesa e della pazienza: l'unica, vera speranza – come lo stesso Sun Tzu affermava indirettamente – è il termine delle violenze, la persuasione che la guerra logora tutti e rappresenta il guadagno solo dei venditori di armi[34]. Contro l'opinione di von Clausewitz, occorre ricordare che «la politica è socializzazione e gestione del conflitto»[35], e «che una società democratica sopravvive perché è capace di gestire i conflitti decidendo le priorità dei conflitti da gestire fra una moltitudine di possibili conflitti»[36].

La politica come distinzione fra nemico e amico

Il discorso di von Clausewitz, di una "vicinanza" fra guerra e politica, lo si può collegare alla spiegazione di Carl Schmitt dell'essenza del politico in base alla logica di amico-nemico esplicata dal noto giurista tedesco come abbattimento dell'altro che non appartiene al proprio gruppo[37]. Se la logica della politica come amico-nemico è stata resa famosa da Schmitt, non si può dimenticare che egli l'ha ripresa da Plessner il quale la collocava in un quadro estremamente differente.

Per Plessner l'identità umana è concepita come aperta e *in fieri* in un dinamismo legato a una libertà che si confronta a livello storico così che «l'uomo si concepisce come capace di condizionare la storia, e non solo come condizionato da essa»[38]. La conseguenza di ciò a livello socio-politico la si ha nel non assolutizzare il proprio punto di vista (la propria cultura, la propria religione, la propria visione socio-politica ecc.). Un tale modo di impostare il discorso identitario è legato a una forma di riconoscimento non riduttivo rispetto a chi è meno capace di imporsi sugli altri e per questo non può essere considerato alla stregua degli animali[39]. Ciò indica che nella relazione fra culture diverse vi è «un rapporto di arricchimento e fecondazione reciproca, una continuità di scambi e di mutua comprensione, e questo in base alla comune radice umana che finisce sempre per imporsi»[40]. Così se è vero che non si può estirpare il senso di estraneità di fronte agli altri, con la relativa paura che viene suscitata, è anche vero che

ciò può diventare un sentirsi attratti dal senso del mistero e dell'ignoto[41]. Ciò comporta l'avere a che fare con una indeterminatezza costante e con la vittoria sulla paura basata sul conoscersi reciproco e sul confrontarsi. È in questo ambito che Plessner fa entrare in campo la dicotomia amico-nemico a livello politico[42]. La vita politica si radica in tale dicotomia per indicare da una parte la caratteristica del comportamento umano di assicurarsi e accrescere il proprio potere limitando quello dell'altro[43]. Dall'altra indica l'avere a che fare con un aspetto "perturbante" legato al senso di ignoto e inatteso che è l'altro. Sotto questo aspetto il perturbante non è, in quanto tale, ostile ma ne è solo la possibilità legata a venire lesi su interessi propri[44]. La contrapposizione di interessi, con i conflitti quotidiani derivanti, è qualcosa con cui si ha familiarità e in cui ognuno si estranea contrapponendosi a sé e anche rispetto all'estraneo stesso. Tutto ciò non è di per sé perturbante dato che lascia accedere a ciò che per la situazione di vita è maggiormente fondamentale dei singoli conflitti. Non solo. L'estraneità possiede un carattere perturbante nel senso che indica, contemporaneamente, fascino e paura così che l'uomo avverte «nell'altro una possibilità da lui non realizzata dell'esser uomo, senza comprenderla»[45]. La distinzione plessneriana fra nemico e amico è legata al senso di estraneità e familiarità con cui si ha sempre a che fare; ed è all'interno del quadro dell'uomo considerato come apertura e imperscrutabilità, come identità *in fieri* che si esprime nella libertà.

In questo contesto interpretativo non c'è spazio solo per l'opposizione in un creare fazioni avverse, ma si è aperti anche a una unità possibile avendo presente le barriere e i sensi di estraneità che diventano una sorta di stimolo per esprimere il senso arrischiante a cui è legata la condizione umana. Accarino fa notare come mentre la visione schmittiana giunge all'affermazione di una lotta all'ultimo sangue, nel pensiero politico plessneriano entra in campo l'agire diplomatico[46]. A scanso di equivoci, Plessner afferma che a livello relazionale «è un crimine usare, invece della logica del gioco, la violenza nuda, per gravi che siano le questioni di esistenza sul tappeto»[47]. Ognuno deve concedere all'altro un margine non dimenticando la disposizione rispetto a loro stessi che continuano ad avere gli altri finché il gioco diplomatico lo consente. «In tal modo non viene attenuata la durezza delle contrapposizioni della vita, viene solo bandito il pericolo di una compensazione violenta a spese della dignità umana»[48].

La riflessione schmittiana è distante dall'interpretazione plessneriana per il livello maggiormente pessimistico, affermata dal filosofo-giurista tedesco, che si rifà alla "corrente" composta da Machiavelli, Hobbes e Fichte, i quali, con il loro pessimismo antropologico, «non fanno altro che presupporre la reale possibilità o concretezza della distinzione di amico e ne-

mico»[49]. Anche quando si desidera lottare per ristabilire l'ordine e la pace, comunque ci sarà un gruppo di uomini che combatte l'uno contro l'altro[50]. Pensiero e istinto politici si misurano sempre, sia dal punto di vista teoretico e sia pratico, «in base alla capacità di distinguere amico e nemico. I punti più alti della grande politica sono anche i momenti in cui il nemico viene visto, con concreta chiarezza, come nemico»[51]. Nella vita politica (ma questo dà adito a un'interpretazione concernente tutta l'esistenza umana) c'è sempre un nemico, una persona o un gruppo ostili. Questo modo di considerare il mondo e l'uomo fissa tutto con un cinismo che pretende di essere ontologico: per Schmitt tutto è sempre e soltanto *polemos*, guerra che distingue strutturalmente le cose per opposizione alla maniera di Eraclito. Rispetto a ciò, differentemente da quanto afferma Schmitt, va sottolineato che il *polemos* eracliteo è per indicare la distinzione relazionante fra le cose a cui è legato l'altro termine, coniato dal filosofo di Efeso, che è quello di *logos*: il raccogliere in unità della ragione che indica l'ordine razionale della natura e la capacità di dialogare e confrontarsi tipica dell'uomo. Per Schmitt, la Bibbia stessa rimarca, nella vicenda esemplare di Caino e Abele, che le relazioni umane sono contrassegnate dal dissidio, dalla sfiducia e dalla cattiveria che spinge l'uomo ad annientare il proprio simile che è "fratello". L'identità personale e sociale è letta all'interno di questa tensione dialettica che mette in moto la storia del mondo. «Ci si inquadra grazie a ciò che si riconosce come nemico»[52]. E nel dire questo Schmitt afferma lucidamente che «ogni annientamento non è che autoannientamento. Il nemico invece è l'Altro»[53].

La rilettura schmittiana, dell'essenza del politico fondata sulla distinzione fra nemico e amico, chiama a testimonianza i teologi del Medioevo cristiano che l'hanno tramandata ai posteri parlando di "nemico pubblico" o di "nemico del genere umano". Essi stavano all'interno del contesto della potestà spirituale della Chiesa di Roma[54]. I teologi elaborarono le dottrine della guerra giusta e della resistenza al tiranno[55]. Tali dottrine non erano mezzi di guerra civile ma espressioni «di un potere superiore che esisteva, era riconosciuto, e in nessun modo si sottraeva al suo dovere di istanza d'ordine»[56]. Sono ancora i teologi ad aver pensato il nemico «come qualcosa che va annientato»[57]. Riguardo a ciò va fatto notare, come reazione alle affermazioni schmittiane, che la tradizione cristiano-cattolica sulla guerra giusta ha, al suo interno, anche le posizioni di Cusano – il quale optava, dinanzi alla tragedia della caduta di Costantinopoli, per il dialogo e la pace[58] – e quella di Erasmo da Rotterdam che andava contro il concetto di guerra giusta[59]. Lo storico e politico Giovanni Spadolini sottolinea che

> [la] chiesa, che si è sempre opposta alla concezione faustiana della vita, alla riduzione dell'esistenza sotto la categoria della guerra […] mira a raggiungere la sua più grande vittoria, lanciando e imponendo una volta di più la sua parola di pace, di amore, di fratellanza, di carità[60].

L'altra testimonianza, richiamata da Schmitt per giustificare la sua tesi, è una rilettura a livello linguistico dei termini "amico" e "nemico". Così nella lingua tedesca viene sottolineato il mutamento avvenuto nella parola "amico" che indicava, originariamente, il compagno di stirpe, il parente di sangue o il fratello di adozione[61]. Da questa connotazione sociale si è passati a un significato più privatistico con l'espressione, a livello religioso, "amico di Dio" o "amico d'anima". L'amicizia divenne un avere a che fare con sentimenti intimi e di simpatia. Il termine nemico, sempre nel quadro della lingua tedesca, è connesso con il significato di "colui che odia". Per il giurista tedesco il significato originario è legato a «colui contro il quale viene condotta una *faida*. Faida e ostilità sono fin dall'inizio collegate fra loro»[62]. In altre lingue nemico indica "non-amico": nella lingua latina, legata alla cultura giuridica romana, si usa il termine "*hostis*" che indica il nemico, lo straniero. Così è anche nelle lingue slave dove il nemico è non-amico[63]. Anche il livello linguistico, riletto in questi termini, va a corroborare l'interpretazione antropologica fondamentalmente negativa e pessimistica dell'uomo.

A questo punto non sorprende che per Schmitt i termini politici abbiano sempre un senso polemico perché legati a una conflittualità concreta «la cui conseguenza estrema è il raggruppamento in amico-nemico (che si manifesta nella guerra e nella rivoluzione), e diventano astrazioni vuote e spente se questa situazione viene meno»[64]. Ciò investe l'intera struttura dello Stato e della società che hanno senso solo in riferimento a chi deve essere colpito con essi[65]. Non a caso viene sottolineato che spesso il termine "politico" è connesso con "partito" e con tutta la lotta per conquistare posti di potere e prebende annesse assieme a tutti i contrasti tra fazioni politiche che rendono reale la possibilità della lotta con l'estrema conseguenza di giungere a una guerra civile. Il concetto di nemico è sempre legato all'eventualità di una lotta[66] e «alla possibilità reale dell'uccisione fisica»[67].

È nella guerra che si estremizza l'avere a che fare con l'*hostis*: l'altro come ostile e dunque come nemico. Anche se il giurista tedesco sostiene che quanto è politico non si può ridurre a conflitto sanguinoso e militare[68] e che la guerra non è il fine della politica, viene subito specificato che «ne è il *presupposto* sempre presente come possibilità reale, che determina in modo particolare il pensiero e l'azione dell'uomo provocando così uno specifico

comportamento politico»[69]. È solo nella lotta reale che si manifesta, in modo estremo, la dicotomia amico-nemico e i raggruppamenti a cui dà luogo ed è qui che la vita umana acquista la sua tensione politica. Un mondo senza lotta, senza amico e nemico, è una società dove non c'è più politica[70] e cioè dove non esiste la contrapposizione che può far arrivare lo Stato a chiedere agli uomini di morire e di uccidere[71] chi viene dichiarato nemico[72].

L'amore verso il nemico e il perdono

È possibile mettere in gioco una forza, un'energia che non sia quella della semplice giustizia, ma di una generosità che risuona nell'invito ad amare il proprio nemico? Su questo tema occorre confrontarsi ancora col pensiero di Carl Schmitt che relega questo argomento al non politico. Egli, dopo aver spiegato che il "politico" è basato sulla dicotomia amico-nemico che sono concetti da prendere in senso concreto ed esistenziale[73], specifica che per "nemico" occorre intendere quello "pubblico" mentre nei testi evangelici a cui fa riferimento (*Mt.* 5,44 e *Lc.* 6,27) è da intendere in senso personale e dunque non politico. Il noto giurista-filosofo tedesco fa la distinzione latina fra *hostes* e *inimicus* o in lingua greca fra πόλεμος e εχθρός[74]. Tali distinzioni connotano relazioni diversificate con l'altro che Schmitt ritraduce con "pubblico" e "privato". Il termine *hostis*, secondo il dizionario latino Calonghi, indica «straniero che porta guerra»[75]. Il dizionario latino Bianchi-Celli traduce *hostis* con "nemico pubblico" e lo contrappone a *inimicus* che è "nemico privato" o "personale"[76]. Sul versante greco εχθρός, secondo il Montanari, è tradotto con odioso, odiato, detestato o che odia e quindi è ostile e nemico: quest'ultima accezione fa riferimento ad autori quali Eschilo, Pindaro e Demostene[77]. Nel vangelo matteano (*Mt.* 5,43-44) viene utilizzato il termine greco εχθρους e il termine greco αγατε per indicare l'atteggiamento dell'amore[78]. L'esegeta Joachim Gnilka parla di una derivazione di tale termine, inteso come nemico o figlio delle tenebre, dalla comunità di Qumran e specifica che a

> una derivazione da Qumran del comando di odiare i nemici non si può nemmeno obiettare che Gesù avrebbe in mente il nemico personale, mentre Qumran penserebbe ai nemici della comunità, e quindi ci troveremmo di fronte a qualcosa di completamente diverso. […] i nemici in primo luogo sono, secondo il v. 44, i persecutori della comunità[79].

Gnilka sottolinea ancora, subito dopo, che la situazione della persecuzione di cui parla Matteo si riferisce alla comunità analogamente

alla tradizione di Qumran. Questo aspetto della comunità va aldilà del rapporto semplicemente personale per cui il nemico deve essere trattato e considerato come prossimo, come amico, come fratello, come membro del clan e della famiglia[80]. La sottolineatura non è solo personale ma anche comunitaria e fa entrare in campo alcuni dinamismi sociali. Wolfgang Trilling, commentando la pericope matteana, specifica che quando si parla di amore verso i nemici, non sono solo gli avversari personali, perché

> durante la vita di Gesù i discepoli parteciparono delle ostilità e calunnie di cui fu vittima il Maestro e molto più ancora dopo la morte di lui, quando nel pieno sviluppo della missione apostolica, missionari e comunità vennero duramente osteggiati e oppressi[81].

Si evidenzia sempre un livello anche comunitario, sociale e non solo appartenente al mero livello individuale. Per quanto riguarda il vangelo di Luca, l'esegeta Heinz Schürmann, sottolinea che i vv. 27 e ss. («amate i vostri nemici», *Lc.* 6,27) «si riferiscono anzitutto all'ingiustizia sociale, e quindi anche a nemici personali»[82]. L'esegeta Werner Foester, nello spiegare il termine "εχθρός" nell'ambito del Nuovo Testamento, sostiene che l'uso che si fa di questo termine si rifà soprattutto all'Antico Testamento per cui tale termine «designa in primo luogo il nemico d'Israele»[83]. Subito dopo specifica che lo stesso «significato – di nemico di Dio e del suo popolo – si trova evidentemente in Mt. 5,43s.»[84]. A ciò aggiunge che anche nella seconda lettera ai Tessalonicesi «εχθρός non designa l'avversario personale, bensì il nemico della comunità»[85]. Ciò tende a evidenziare che la distinzione schmittiana di nemico personale che riguarderebbe l'amore dei nemici (con una rifrangenza non politica dell'invito del Maestro) non può essere accolta dato il riferimento alla comunità o all'intero popolo che i vari esegeti, che non negano il livello anche personale, sottolineano ed evidenziano.

L'amore verso il nemico è un appello, un messaggio proveniente dal mondo cristiano, dal Maestro ebreo che ha attraversato le terre di Israele. Il nemico è una persona che s'approssima con un volto minaccioso, col desiderio di vendetta e teso a colpire per abbattere l'altro o per renderlo soggiogabile: in tutti i casi non desidera il bene di coloro che appartengono all'altrui fazione. Dalla parola del Maestro, nella situazione relazionale peggiore, in cui qualcuno vuol fare intenzionalmente del male in modo estremo, non proviene l'invito alla "sopportazione", al riconoscimento fraterno che non mette da parte una certa dose di diffidenza; ma è la parola "amore"

(già richiamata) a essere pronunciata. L'amore indica una generosità senza limiti che al di là dell'esigenza del contro-dono, dona senza aspettarsi alcun contraccambio, ed è quanto si trova soprattutto nel perdono. Nel perdono si chiede giustizia ma si va al di là di essa perché la sua anima è la generosità sconfinata dell'amore che offre all'altro la possibilità di fare della propria esistenza un dono andando al di là del male compiuto. Nel perdono si attua, ne sono segnale la fiducia e la speranza che vengono immesse nella relazione con l'altro, il riconoscimento di quest'ultimo come persona che non è solo l'accusato, colui che ha compiuto il reato ma è anch'egli volto singolare, irripetibile, prezioso e con l'infinitezza dentro. Su tale argomento particolarmente incisive sono alcune riflessioni della Arendt quando sottolinea che la capacità di perdonare è ciò che può redimere l'irreversibilità delle azioni umane compiute[86]. Il perdono «serve a distruggere i gesti del passato […]»[87]. Senza il perdono l'azione umana sarebbe confinata in una sorta di fissità irrimediabile e fatalmente necessitante, senza possibilità di altro e si sarebbe per sempre vittime di azioni compiute nel passato. Il perdono permette alla libertà di rinnovarsi, nella relazione con gli altri, di fronte alla loro presenza a cui chiedere perdono, da cui riceverlo, ai quali donarlo. Esso è l'opposto della vendetta che reagisce contro una offesa e non solo non pone fine all'errore, al male da cui si è stati feriti; ma immette una reazione a catena imprevedibile e dal corso sfrenato. Il perdono «è la sola reazione, che non si limita a reagire ma agisce in maniera nuova e inaspettata»[88]. E così va contro la prigionia della vendetta, contro il fatalismo incatenante della faida, di rispondere al male con altrettanto male. A ciò occorre aggiungere che il perdono può avere il potere di "cancellare" l'atto cattivo commesso e da cui si è stati feriti, perché lo illumina, lo rivela senza far scattare i meccanismi di fuga e di alienazione: il perdono fa prendere coscienza del male commesso in un quadro in cui vi è il riconoscimento dell'altro da perdonare o dell'altro a cui chiedere perdono lasciando rifrangere l'onda e il respiro della libertà. La forza di cui è intriso il perdono è lo sguardo che fissa con amore gli altri. Spesso si dice che l'amore non fa vedere il reale, che lo distorce. Lo sguardo che raggiunge l'amorevolezza del perdono non si nasconde le cattiverie e i limiti dell'altro a cui perdonare, ma è capace di fissare, nell'altro che gli ha fatto del male, la capacità di compiere il bene che non viene mai obnubilata.

L'amore, la sua generosità senza limiti[89], è quella che entra in atto nel perdono quando si superano le esigenze di giustizia[90] che se occorre chiedere, non risponderanno mai al dolore provocato, alle ferite inferte dall'altro. In una situazione di guerra, con l'ansia di rispondere al male difendendosi con armi e bombe, di mietere altrettante vittime nell'esercito aggressore

quante ne ha provocato esso, è difficile far entrare in campo la generosità di fissare l'altro come persona degna d'essere amata, non è facile immettere nella relazione un senso di solidarietà umana anche con chi ha compiuto gesti efferati per alzare braccia e mani non per sparare, ma per riconoscere l'altrui disperazione, le ferite che anche l'altro ha subito e abbracciare e sostenere la vita propria e quella dell'altro[91]. Entrambi sono persone umane, entrambi sono capaci di fare del male ed entrambi possono disporsi a superare le logiche della vendetta per affermare, per costruire le relazioni del futuro. Se inizialmente è la stanchezza, il senso di desolazione, il desiderio di non vedere più morti né feriti a muovere verso la pace; sarà solo la generosità dell'amore a far nascere la speranza da ogni situazione oscura, a immettere la forza per far risorgere dalle macerie e dalle memorie di volti cari persi per sempre, una società in cui viva la concordia capace di donare la "corda" (che ha attinenza con "*cordis*", cuore[92]) sostenuta da ciascuno per legarsi non nella paura ma nel desiderio del bene personale e sociale fatto di fraternità e riconoscimento[93].

La riflessione è passata da un livello singolare (perdono) a quello sociale e relazionale della riconciliazione. Perdono e riconciliazione sono due livelli che riguardano un campo analogo ma con prospettive diversificate. Quello del perdono è una decisione, un atto che parte ed è correlato soprattutto all'interiorità e a un cammino in cui la persona che ha fatto del male, che ha ferito profondamente l'esistenza di chi si dispone al perdono, viene considerata senza negatività in un processo di maturazione. La crescita è tesa a una diversificata considerazione della persona verso cui si nutrono forme di rancore o sentimenti di vendetta nella logica di restituire quanto ricevuto ingiustamente dando adito a forme di faide in una interminabile catena di violenze e senza la volontà di fermarla. Perdonare è un cammino pieno di tormenti, di sentimenti negativi che sono da ascoltare e a cui donare un significato diverso che aiuti non solo a smussare l'elemento passionale ma anche e soprattutto a ritrovare il senso dell'amore in un processo di donazione. In questo percorso duro e irto di difficoltà si auspica un passaggio in cui colui che ha compiuto del male, da figura del nemico, venga considerato persona degna del dono della comprensione e della speranza.

La riconciliazione può essere espressa come "perdono sociale" ed è dettata dall'esigenza politico-sociale di ricompattare e far ritrovare il senso dell'unità nell'ambito di uno Stato in cui la guerra a regimi dittatoriali e totalitaristici hanno provocato stragi e ferite interiori e che colpiscono anche le strutture sociali. Questo intento può essere raggiunto in molteplici forme. La più utilizzata, solitamente, è l'amnistia che condona tutti i

reati compiuti in un determinato periodo storico. In tutti i casi, qualsiasi provvedimento giuridico riconciliatorio non rispetta le normali esigenze di giustizia ma nondimeno ha il valore di immettere una normalizzazione nell'ambito di situazioni sociali frantumate in cui ha imperversato il sopruso e la violenza.

Esistono esempi diversi da questo, come quello realizzato nell'ambito del Sud Africa: Paese tristemente conosciuto per il brutale regime di *apartheid* attuato lungo il corso di interi decenni. Quando Nelson Mandela, storico leader che si oppose a tale politica discriminatoria, prese il potere dopo aver vinto le elezioni, si temette che iniziasse una sorta di "giusta" vendetta dei "neri" contro i "bianchi". Ciò non avvenne perché la scelta del noto politico fu illuminata dal suo ragionamento:

> Sapevo che l'oppressore era schiavo quanto l'oppresso, perché chi priva gli altri della libertà è prigioniero dell'odio, è chiuso dietro le sbarre del pregiudizio e della ristrettezza mentale. L'oppressore e l'oppresso sono entrambi derubati della loro umanità. Da quando sono uscito dal carcere, è stata questa la mia missione: affrancare gli oppressi e gli oppressori[94].

In virtù di tale ragionamento, si decise di attuare una soluzione diversa sia da una semplice amnistia e sia da un processo simile a quello di Norimberga contro i criminali nazisti[95]. Fu istituita la *Commissione per la verità e la riconciliazione* che aveva lo scopo di garantire la memoria delle vittime dell'*apartheid* prendendo la testimonianza di coloro che si erano resi colpevoli di soprusi, torture e uccisioni, violando i diritti umani. Si crearono degli spazi di confronto e di ascolto che non esigevano la giustizia in senso stretto anche se si è tentato, non sempre con successo, un risarcimento dei danni[96]. Erano, invece, incontri in cui i sopravvissuti che avevano subito angherie, ingiustizie e sofferenze, ascoltavano le testimonianze di chi aveva compiuto misfatti e c'era la possibilità, da parte delle vittime o dei loro famigliari, di esprimere dinanzi ai loro "carnefici" o ai responsabili di azioni oppressive, il loro dolore a causa della politica razzista attuata. C'è stato un fissarsi vicendevole di sguardi, qualche volta si è chiesto perdono e in questo ascolto si sono fatte entrare in campo le dinamiche del riconoscimento andando al di là della "logica" della rivalsa e della vendetta. Naturalmente non basta solo questo perché occorre elevarsi spiritualmente e con rifrangenze sociali, affinché in una società siano sciolte possibili violenze. Ciò è stato attuato anche in altri Stati e in vari periodi storici[97] per poter ricominciare la vita sociale in una prospet-

tiva futura più luminosa. Il caso del Sud Africa, nonostante i problemi di giustizia ancora da risolvere[98], resta l'esempio storico migliore di concretizzazione del riconoscimento senza far entrare in campo il dinamismo lacerante e comunque distruttivo della violenza; e per rianimare, a livello sociale, la necessaria forza della speranza.

Bibliografia

ARENDT H., *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2023.
BRECCIA G., *L'arte della guerra. Da Sun Tzu a Clausewitz*, Einaudi, Torino 2009.
CLAUSEWITZ C. VON, *Della guerra*, Mondadori, Milano 2023.
DERRIDA J., *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1995.
DI NICOLA G.P., DANESE A., *Perdono… per dono. Quale risorsa per la società e la famiglia*, Editrice Effatà, Torino 2005.
ERASMO DA ROTTERDAM, *Il lamento della pace*, TEA, Milano 1997.
– *Dolce è la guerra per chi non ha esperienza*, Feltrinelli, Milano 2017.
– *L'educazione del principe cristiano*, Edizioni di Pagina, Bari 2009.
FOUCAULT M., *Difendere la società*, Feltrinelli, Milano 2020.
GIRARD R., *Portando Clausewitz all'estremo*, Adelphi, Milano 2008.
GNILKA J., *Il vangelo di Matteo. Parte prima*, Paideia, Brescia 1990.
HABERMAS J., *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano 2013.
Lévinas E., *Totalità e Infinto. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1990.
LAO TZU, *Tao Tê Ching. Il libro della via e della virtù*, Mondadori, Milano 1978.
MANDELA N., *Lungo cammino verso la libertà*, Feltrinelli, Milano 2013.
MONICI C., *I cecchini di Sarajevo, l'orrore più nero della guerra*, in «Avvenire», 14 ottobre 2018.
PLESSNER H., *Conditio humana*, in *I Propilei*, Mondadori, Milano 1967, vol. I.
– *I limiti della comunità. Per una critica del radicalismo sociale*, Laterza, Roma-Bari 2001.
– *Potere e natura umana. Per un'antropologia della visione storica del mondo*, Ed. Manifestolibri, Roma 2006.
REGALIA C., PALEARI G., *Perdonare. Gli altri e se stessi*, il Mulino, Bologna 2008.
RICCARDI A., *La forza disarmata della* pace, Jaka Book, Milano 2017.
RICOEUR P., *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005.
SCHMITT C., *Dottrina della costituzione*, Giuffrè, Milano 1984.
– *Ex Captivitate Salus*, Adelphi, Milano 1987.
– *Sul Leviatano*, il Mulino, Bologna 2011.
– *Le categorie del politico*, il Mulino, Bologna 2018.
SCHÜRMANN H., *Il vangelo di Luca. Parte prima*, Paideia, Brescia 1983.
SKINNER Q., *L'artiste en philosophe politique. Ambrogio Lorenzetti et le Bon Gouvernement*, Éditions Raison d'agir, Paris 2003.
SPINETOLI O. DA, *Matteo*, Cittadella Editrice, Assisi 1983.

SUN TZU, *L'arte della guerra*, Einaudi, Torino 2016.
TAUBES J., *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, Quodlibet, Macerata 1996.
TRILLING W., *Vangelo secondo Matteo*, Città Nuova, Roma 1968.
VENDÉ Y., *Existe-t-il des guerres justes? Una approche confucéenne*, in «Nouvelle Revue théologique», 145, n. 1 (Janvier-Mars 2023).
WEIL S., *La rivelazione indiana*, Le Lettere, Firenze 2019.
– *Il libro del potere*, Ed. Garzanti, Milano 2023.

[1] ERASMO DA ROTTERDAM, *L'educazione del principe cristiano*, Edizioni di Pagina, Bari 2009, p. 283.
[2] Cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Il lamento della pace*, TEA, Milano 1997, p. 23.
[3] ERASMO DA ROTTERDAM, *L'educazione del principe cristiano*, cit., p. 287.
[4] Erasmo, dopo aver descritto i rumori della guerra, fra clangori di armi e urla furiose, dopo aver immaginato due fratelli che si ritrovano su campi avversi e l'uno uccide l'altro piantandogli nel petto una spada, afferma: «Senza ora dire di quelle calamità che, al contrario di quelle dette, sono ordinarie e di poco conto: messi calpestate, case incendiate, villaggi in fiamme, razzie di bestiame, ragazze violentate, vecchi tratti in prigionia, chiese saccheggiate, ovunque furti, rapine e violenze: un vero e proprio caos […] E poi tante povere vecchie abbandonate e crudelmente uccise da una spada, donne senza marito, bimbi senza padre, case parate a lutto, persone doviziose ridotte alla miseria» (ERASMO DA ROTTERDAM, *Dolce è la guerra per chi non ha esperienza*, Feltrinelli, Milano 2017, p. 120).
[5] Cfr. E. LÉVINAS, *Totalità e Infinto. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1990, p. 19.
[6] *Ivi*, p. 20.
[7] Cfr. *ibidem*.
[8] *Ivi*, p. 23.
[9] *Ibidem*.
[10] *Ivi*, pp. 199-200.
[11] Cfr. *ivi*, p. 203.
[12] Cfr. *ivi*, p. 204.
[13] Sull'attualità di testi antichi – come i *Dialoghi* di Confucio, il *Tao Tê Ching* di Lao Tzu e il testo di Sun Tzu – il Vendé si esprime in questi termini: «Ces textes sont à la fois les produits et les fondements d'une culture politique encore prégnante aujourd'hui» [Y. VENDÉ, *Existe-t-il des guerres justes? Una approche confucéenne*, in «Nouvelle Revue théologique», 145, n. 1 (Janvier-Mars 2023), p. 99].
[14] *Ivi*, p. 106.
[15] LAO TZU, *Tao Tê Ching. Il libro della via e della virtù*, Mondadori, Milano 1978, p. 81. Qui, come avverte il traduttore nel commento del cap. XXX, il termine risoluto ha a che fare con l'effettività, con quanto si porta a frutto.
[16] Cfr. *ivi*, p. 83. «La strage di masse umane è pianta con lamentazioni; dopo una vittoria militare, ci si dispone come nei riti funebri» (*ibidem*).
[17] Cfr. G. BRECCIA, *Introduzione*, in ID., *L'arte della guerra. Da Sun Tzu a Clausewitz*, Einaudi, Torino 2009, pp. XXXII-XXXV.
[18] Sul radicamento del pensiero del famoso generale cinese con la spiritualità dell'opera di Lao tzu, cfr. A. PARR, *The Mandate of Heaven. Strategy, Revolution, and the First European Translation of Sunzi's Art of War* (1772), Ed. Brill, Leiden 2019, p. 186.
[19] Cfr. LAO TZU, *Tao Tê Ching*, cit., p. 167.
[20] Cfr. *ivi*, p. 108.
[21] Cfr. SUN TZU, *L'arte della guerra*, Einaudi, Torino 2016, p. 8.
[22] Cfr. *ivi*, p. 13.
[23] *Ivi*, p. 19. Anche Erasmo da Rotterdam specifica che quando la guerra non può essere evitata, «la prima preoccupazione del principe sarà che la guerra comporti il minor danno possibile per i sudditi e la minor perdita di sangue cristiano, nonché che finisca nei tempi più rapidi» (ERASMO DA ROTTERDAM, *L'educazione del principe cristiano*, cit., p. 285).
[24] SUN TZU, *L'arte della guerra*, cit., p. 20. Solo per sottolineare la diversificata posizione del generale cinese rispetto a uno studioso militare come von Clausewitz, è utile riportare un'affermazione di quest'ultimo: «Gli spiriti umanitari potrebbero immaginare che esistano metodi tecnici per disarmare o abbattere l'avversario senza infliggergli troppe ferite e che sia questa la finalità autentica dell'arte militare. Per quanto seducente ne sia l'apparenza, occorre distruggere tale errore poiché, in questioni così pericolose come la guerra, sono appunto gli errori risultanti da bontà d'animo quelli maggiormente perniciosi» (C. VON CLAUSEWITZ, *Della guerra*, Mondadori, Milano 2023, p. 22). Rispetto a ciò il Girard sottolinea «che Clausewitz ignora completamente la strategia cinese, finalizzataa vincere una battaglia prima a cnora che abbia inizio» (R. GIRARD, *Portando Clausewitz all'estremo*, Adelphi, Milano 2008, p. 30).
[25] Cfr. SUN TZU, *L'arte della guerra*, cit., p. 46.
[26] Afferma von Clausewitz «che la guerra non è se non la continuazione della politica con altri mezzi» (C. VON CLAUSEWITZ, *Della guerra*, cit., p. 10).
[27] Cfr. F. MINI, *L'arte della guerra cinese*, in SUN TZU, *L'arte della guerra*, cit., p. 95. Il generale Carlo Jean, nella sua introduzione al testo di von Clausewitz, riporta le interpretazioni di pensatori come Fuller e Liddell Hort che rimproverano al noto militare prussiano d'aver dimenticato

che il fine della guerra deve essere la pace mentre «il Clausewitz, con la sua concezione della guerra come strumento di una politica avente lo scopo di disarmare l'avversario, è il teorico della distruzione fisica del nemico, padre spirituale della scuola strategica che ha provocato i massacri delle due guerre mondiali e che ha posto la politica a servizio della guerra e non viceversa» (C. JEAN, *Introduzione*, in C. VON CLAUSEWITZ, *Della guerra*, cit., p. XL).

[28] Cfr. M. FOUCAULT, *Difendere la società*, Feltrinelli, Milano 2020, p. 22.

[29] S. WEIL, *Il libro del potere*, Ed. Garzanti, Milano 2023, pp. 18-19.

[30] *Ivi*, p. 24.

[31] S. MOSER, *Simone Weil e Gandhi lettori della Bhagavad-Gita*, in S. WEIL, *La rivelazione indiana*, Le Lettere, Firenze 2019, p. 202.

[32] Monici spiega che ai cecchini «bastava un piccolissimo varco aperto come una luce accesa nella notte per centrare il segno e abbattere l'incauta preda, anche a più di un chilometro di distanza. Non facevano distinzioni di sesso ed età. Chiunque capitava nel loro mirino diventava un bersaglio. Non lasciavano scampo e non avevano clemenza. Neppure per i bambini sul passeggino spinto dalla mamma. Il bersaglio preferito. Bang. I più impietosi ferivano le loro vittime in modo grave, ma da non farle morire subito. Il lamento dell'agonizzante, le richieste di aiuto, il pianto del morituro dovevano fare da richiamo ai soccorritori» (C. MONICI, *I cecchini di Sarajevo, l'orrore più nero della guerra*, in «Avvenire», 14 ottobre 2018).

[33] Come, per esempio, bombe con la forma di pappagalli verdi usati dalle armate russe durante l'invasione in Afghanistan (fra il 1979 e il 1989) (https://www.editorialedomani.it/fatti/pappagalli-verdi-gino-strada-racconta-le-mine-giocattolo-in-afghanistan-n70v6905). Ciò è avvenuto anche in molti altri Paesi quali Colombia, Iraq (https://www.aics.gov.it/oltremare/articoli/pace/leuropa-e-ferita-e-i-pappagalli-verdi-uccidono-ancora/).

[34] «I rifugiati sono un dramma umanitario, ma pure una fonte di guadagno per alcuni. La guerra è un grande affare. E i soldi ricavati sono una forte motivazione che coinvolge migliaia di persone perché l'affare continui» (A. RICCARDI, *La forza disarmata della* pace, Jaka Book, Milano 2017, p. 61).

[35] A. RUGGERI, *Conflitti da governare*, in «Mulino. Il mondo che ci aspetta», (3/2023), p. 14.

[36] *Ivi*, p. 22.

[37] Qui si fa riferimento al politico basato sulla dicotomia amico-nemico che scivola, soprattutto negli scritti intorno agli anni '30, verso l'assenso alla mentalità nazista. Carlo Galli sottolinea, rispetto a ciò, come per il noto giurista-filosofo tedesco «la concretezza della politica coincida con l'omogeneità del popolo, inteso come comunità e come razza […]» (C. GALLI, *Schmitt e Hobbes: una strana coppia?*, in C. SCHMITT, *Sul Leviatano*, il Mulino, Bologna 2011, p. 11).

[38] H. PLESSNER, *Potere e natura umana. Per un'antropologia della visione storica del mondo*, Ed. Manifestolibri, Roma 2006, p. 97.

[39] Cfr. H. PLESSNER, *Potere e natura umana*, cit., p. 96.

[40] H. PLESSNER, *Conditio humana*, in *I Propilei*, Mondadori, Milano 1967, vol. I, p. 70.

[41] Cfr. H. PLESSNER, *I limiti della comunità. Per una critica del radicalismo sociale*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 60.

[42] Cfr. H. PLESSNER, *Potere e natura umana*, cit., p. 103.

[43] *Ivi*, pp. 103-104.

[44] Cfr. *ivi*, p. 104.

[45] B. ACCARINO, *Introduzione: Antropologia, bios e politica a Weimer*, in H. PLESSNER, *Potere e natura umana*, cit., p. 21.

[46] Cfr. *ivi*, p. 13.

[47] H. PLESSNER, *I limiti della comunità. Per una critica del radicalismo sociale*, cit., p. 93.

[48] *Ibidem*.

[49] C. SCHMITT, *Le categorie del politico*, il Mulino, Bologna 2018, p. 149.

[50] Cfr. *ivi*, p. 153.

[51] *Ivi*, p. 154.

[52] C. SCHMITT, *Ex Captivitate Salus*, Adelphi, Milano 1987, p. 92.

[53] *Ibidem*.

[54] Di una interpretazione del genere è convinto anche Taubes che riporta il pensiero del teologo Erik Peterson il quale asseriva che la Chiesa cattolica esiste a partire dal presupposto che gli ebrei non si siano convertiti al cristianesimo: la Chiesa esiste solo come contrapposizione agli ebrei e in ciò è antigiudaica e antisemita (cfr. J. TAUBES, *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, Quodlibet, Macerata 1996, p. 61). Sulla questione complessa dell'antisemitismo ci si permette di rinviare al testo di S. LUCIANO, *La filosofia del disprezzo*, Tau Editrice, Todi 2019, pp. 142-147.

[55] Cfr. C. SCHMITT, *Ex Captivitate Salus*, cit., p. 73.

[56] *Ivi*, p. 74.
[57] *Ivi*, p. 91.
[58] Cfr. N. CUSANO, *La pace della fede e altri testi*, Edizioni Cultura della Pace, S. Domenico di Fiesole (FI) 1993.
[59] Il principe deve valutare «quanto desiderabile, onesta e benefica è la pace; al contrario quanto disastrosa e scellerata è la guerra e quale profluvio di mali porta con sé, anche qualora fosse una guerra giusta, sempre ammesso che esista una guerra che può definirsi giusta» (ERASMO DA ROTTERDAM, *L'educazione del principe cristiano*, edizioni di pagina, Bari 2009, p. 285).
[60] G. SPADOLINI, *Il papato socialista*, Ed. Longanesi, Milano 1950, p. 86.
[61] Questo richiamo linguistico, legato al discorso di stirpe e di sangue, non può essere riletto in modo neutrale. Esso, infatti, può essere collegato a quanto fa notare Habermas rispetto a Schmitt. Quest'ultimo, nella sua *Dottrina della costituzione*, rilegge la nazione in termini sostanzialistici: la nazione è un sostrato naturale dove l'eguaglianza democratica è sostanziale per cui si hanno dei diritti in virtù dell'appartenenza a tale "sostanza" (cfr. C. SCHMITT, *Dottrina della costituzione*, Giuffrè, Milano 1984, p. 299). Habermas fa notare che in «questo modo Schmitt contrappone polemicamente il "Volk" a quella "Menschheit" della tradizione umanistica cui si collega il concetto morale di eguale rispetto per ciascuno» (J. HABERMAS, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano 2013, p. 148).
[62] C. SCHMITT, *Le categorie del politico*, cit., p. 195.
[63] Cfr. *ivi*, p. 197.
[64] *Ivi*, p. 113.
[65] Cfr. *ibidem*.
[66] Cfr. *ivi*, p. 115.
[67] *Ivi*, p. 116.
[68] Cfr. *ibidem*.
[69] *Ivi*, p. 117.
[70] Derrida spiega ciò dicendo: «La scomparsa del nemico suonerebbe la campana a morte del politico come tale. Segnerebbe l'inizio della spoliticizzazione, l'inizio della fine del politico» (J. DERRIDA, *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1995, p. 104).
[71] Cfr. C. SCHMITT, *Le categorie del politico*, cit., p. 118.
[72] Cfr. *ivi*, p. 129.
[73] Cfr. *ivi*, p. 110.
[74] Cfr. *ivi*, p. 111.
[75] F. CALONGHI, *Dizionario latino-italiano*, Rosenberg&Sellier, Torino 1962, col. 1270. Concetto ripetuto quando specifica il termine inimicus dove viene ribadito che ostili corrisponde a nemico di guerra (cfr. *ivi*, col. 1416)
[76] Cfr. E. BIANCHI, R. BIANCHI, O. CELLI, *Dizionario illustrato della lingua latina*, Le Monnier, Firenze 1984, p. 755.
[77] Cfr. F. MONTANARI, *Vocabolario della lingua greca. Greco-italiano*, Ed. Loescher, Torino 2013, p. 1031.
[78] L'esegeta Ortensio da Spinetoli specifica che se *philia* indica un rapporto, una intesa comune e una attrazione e una simpatia mutue, l'agapê «comporta invece una volontà di bene indipendente dalla qualità delle persone che ne sono l'oggetto. amare i nemici non significa diventare loro amici, ma portare ad essi indistintamente, comprensione, benevolenza, aiuto» (O. DA SPINETOLI, *Matteo*, Cittadella Editrice, Assisi 1983, p. 179).
[79] J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. Parte prima*, Paideia, Brescia 1990, p. 288.
[80] Cfr. *ivi*, p. 289.
[81] W. TRILLING, *Vangelo secondo Matteo*, Città Nuova, Roma 1968, p. 121.
[82] H. SCHÜRMANN, *Il vangelo di Luca. Parte prima*, Paideia, Brescia 1983, p. 565.
[83] W. FOESTER, εχθρός, in AA.VV., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1967, vol. III, col. 1313.
[84] *Ivi*, col. 1314.
[85] *Ibidem*.
[86] Cfr. H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2023, p. 254.
[87] *Ivi*, p. 255.
[88] *Ivi*, p. 258.
[89] Ricoeur specifica che quella dell'amore o *agape* è «una generosità liberata dalle regole di equivalenza che reggono le relazioni di giustizia» (P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005, p. 261).
[90] «Il perdono non è nemico della giustizia, non la annulla; anzi, in qualche modo la invera, se inteso come eccesso di giustizia» (G.P. DI NICOLA, A. DANESE, *Perdono… per dono. Quale risorsa per la società e la famiglia*, Editrice Effatà, Torino 2005, p. 17).
[91] In un'intervista Paul Ricoeur afferma: «Avere pietà significa smettere di accusare. È percepire l'altro come vittima ma, ancora più a fondo, come sofferente» (B. REVILLON, *'900. L'ora del Perdono. Intervista a Ricoeur*, in «Avvenire», 8 agosto 1999).

[92] Cfr. "Concordia", in *Dizionario Enciclopedico Italiano*, Istituto Treccani, Roma 1956, vol. III, p. 419.

[93] Si fa riferimento all'immagine che si trova all'interno degli affreschi del Lorenzetti (dipinti nel Palazzo Pubblico di Siena fra il 1338 e il 1339). La Concordia tiene in mano due "corde" che scendono da due personaggi sovrastanti: la raffigurazione della Sapienza che regge una bilancia e quella della Giustizia che la tiene in equilibrio. Dai piatti di quest'Ultima scendono le due corde che si uniscono nella mano della Concordia e sono trasmesse a una serie di personaggi che se le passano di mano in mano: corde consegnate ai cittadini che le tengono volontariamente in mano in un legame da generare e far riconoscere nel vivere assieme (cfr. Q. SKINNER, *L'artiste en philosophe politique. Ambrogio Lorenzetti et le Bon Gouvernement*, Éditions Raison d'agir, Paris 2003, p. 79). Essi le passano a un personaggio seduto su un trono, con gli abiti dei colori della città di Siena, che rappresenta il Bene comune (cfr. F. BORGHESI, *Teologia delle religioni nel Quattrocento. La concordia in Niccolò di Cusa e Giovanni Pico della Mirandola*, in «Filosofia politica», 1/2018, p. 30).

[94] N. MANDELA, *Lungo cammino verso la libertà*, Feltrinelli, Milano 2013, p. 578.

[95] Cfr. C. REGALIA, G. PALEARI, *Perdonare. Gli altri e se stessi*, il Mulino, Bologna 2008, p. 81.

[96] È quanto rileva il noto vescovo anglicano Desmond Tutu il quale, in un intervista, affermava «A chiedere amnistia sono arrivati molti pesci piccoli e pochi di quelli grandi. Questo è stato uno dei nostri punti deboli. L' altro è stato invece strutturale: non siamo stati in grado di fornire direttamente compensazioni alle vittime dell' apartheid. Non c' è stata in questo senso un' autorizzazione del governo, come quella che invece ci permetteva di garantire l' amnistia. La questione economica è stata demandata al governo, che non l' ha gestita bene: così è sembrato che la Commissione fosse più dalla parte dei carnefici che non delle vittime» (F. CAFFERRI, *Così è nato il Sudafrica democratico*, in «la Repubblica», 19-01-2006).

[97] Cfr. G.P. DI NICOLA, A. DANESE, *Perdono… per dono. Quale risorsa per la società e la famiglia*, cit., pp. 25-28.

[98] A titolo esplicativo si possono sottolineare due problemi. Uno relativo al discorso dell'insegnamento, soprattutto nelle aree rurali, dove il dispiegamento di mezzi pedagogici e il livello degli insegnanti resta di livello piuttosto basso. L'altro problema è la mancata redistribuzione delle terre che è stata minima e a volte sono state restituite le parti peggiori (cfr. J. BATTERSBY-LENNARD, *Apartheid/Post-Apartheid*, in AA.VV., *International Encyclopedia of Human Geography*, Oxford 2009, vol. I, pp. 171-172).