

**‘VINDICIAE CONTRA TYRANNOS’:
INTEGRAZIONI AL CONCETTO DI ‘POLITICO’ ATTRAVERSO UNA
GENEALOGIA DELLA VIOLENZA**

(DRAFT VERSION – PLEASE DO NOT QUOTE WITHOUT PERMISSION)

1. Introduzione: ‘Sic semper tyrannis!’

Il terrorismo, in quanto fenomeno politico, è antico per lo meno quanto la guerra, ma è soltanto in seguito agli attentati dell’11 settembre 2001, e a quelli successivi di Madrid nel 2004 e di Londra nel 2005, che si è imposto come paradigma violento della contemporaneità. Nel corso delle epoche non vi è stata in sostanza nessuna area geografica, nazione o confessione religiosa al mondo che non abbia sperimentato l’emergere di questo tipo di violenza. E una tale diffusione e ampiezza, geografica e ideologica, si sono ripercosse sulla complessità analitica del fenomeno: il terrorismo, infatti, è diventato problema tanto più astratto e sfocato quanto maggiore è stata la sua estensione, andando ad assumere le sembianze di una vera e propria nebulosa senza volto e legittimità.

Storicamente, uno dei primi esempi di terrorismo viene considerato quello ad opera dei *Sicarii*, una setta¹ religiosa attiva in Palestina al fianco degli Zeloti nella lotta contro i Romani durante la prima guerra Giudaica (66-74 d.C.)². Secondo lo storico Flavio Giuseppe, a loro contemporaneo, questi «banditi [...] commisero numerosi omicidi in pieno giorno e nel centro» di Gerusalemme. Mescolandosi alla folla in festa e nascondendo i pugnali sotto i loro indumenti, essi «accoltellavano i loro nemici» per poi, a omicidio compiuto, «disperdersi nella turba». Furono in molti a morire con la «gola tagliata» in seguito alle ferite inferte dai loro

¹ Nel corso della trattazione verranno usati i termini *setta*, *gruppo* e *movimento* in qualità di sinonimi, poiché la ricerca storiografica non ha ancora fatto del tutto chiarezza sui legami interni a tali espressioni violente e non è possibile, per tale ragione, attribuirgli una esatta denominazione.

² Il nome *Sicarii* deriva dall’arma che gli appartenenti a tale gruppo erano soliti usare cioè la *sica*, un pugnale con punta aguzza e lama ricurva. La parola è di origine latina, dalla stessa radice del verbo *secāre* da cui i nostri *tagliare*, *segare*. Attivi nella lotta contro i Romani, il nome del gruppo fu da questi ultimi attribuito ed è per questo motivo che è entrato nel gergo popolare con il significato di esecutore materiale di un omicidio, di solito su commissione e per denaro.

pugnali, ma «più terribile dei crimini stessi» – sottolinea lo storico latino – «era la paura che essi incutevano: ogni uomo, in ogni momento, attendeva la morte, così come in guerra»³. Il gruppo venne praticamente sterminato dai Romani, vittoriosi nella guerra in Giudea che portò alla prima distruzione del Tempio di Gerusalemme (70 d.C.) e si concluse tragicamente con il massacro di Masada (74 d.C.). Ciò che rimane, però, della e nella storia di tale gruppo è l'uso della violenza come strumento intimidatorio e orrorifico⁴. Un uso che nella modernità sarà rivisitato e adattato alle nuove possibilità politiche e tecnologiche.

Pressappoco nella stessa area geografica, ma cambiando radicalmente credo religioso, ritroviamo una simile professione di messianesimo e violenza politica in un altro movimento divenuto celebre con il nome di *Assassini*. La storia del gruppo è coperta da un alone di leggenda e mistero, tanto da essere stata trasfigurata, nella letteratura popolare medioevale, in poesia e mito⁵. Fondato in Persia, e diffusosi in seguito anche in Siria, il movimento rappresentava una sorta di 'braccio armato' degli Ismailiti, la seconda, per ordine di

³ Cfr. Josephus, *The Jewish War*, trans. by G. A. Williamson, revisited version by E. M. Smallwood, Penguin, London 1981, p. 147.

⁴ È necessario in questa sede sottolineare che l'opera di Flavio Giuseppe, in quanto unica fonte diretta, è fortemente discussa. L'autore del *Bellum Judaicum*, infatti, nacque a Gerusalemme nel 37 d.C. circa con il nome ebraico di Joseph Ben Matityahu e partecipò anche, in qualità di governatore militare in Galilea, alle rivolte antiromane del 66. Solo in seguito alla disfatta militare, assediato nella fortezza del Monte Tabor, invece di suicidarsi, come molti suoi compagni, preferì consegnarsi agli invasori. Vespasiano gli risparmiò la vita e da quel momento in poi che inizia la composizione delle sue opere con il nome latino di Titus Flavius Iosephus. Pertanto da molti autori, in età contemporanea, egli è stato descritto come un 'apostata' e nientemeno che un 'apologeta filo-romano'. Sulla validità storica della sua opera, per queste ragioni, si è acceso un vasto e aspro dibattito. Sul punto si veda D. C. Rapoport, *Fear and Trembling: Terrorism in Three Religious Traditions*, «American Political Science Review», 78 (1984), 3, pp. 658-677 (soprattutto la nota 28). Cfr. anche R. A. Horsley – J. S. Hanson, *Bandits, Prophets, and Messiahs: Popular Movements in the Time of Jesus*, Winston Press, Minneapolis 1985; E. M. Smallwood, *Introduction*, in Josephus, *The Jewish War*, pp. 9- 24.

⁵ Anche l'etimologia del nome appare incerta e, in un certo qual modo, mitica. Il primo studioso a fare luce sull'origine di tale nome fu il francese Antoine-Isaac Silvestre de Sacy. L'arabista, in uno scritto del 1818, sosteneva che il termine 'assassin' traeva origine dalla parola araba *hashishi*, suggerendo che le varianti che si trovavano nelle fonti del periodo delle Crociate quali *Assassini*, *Assissini* e *Heysissini* dipendevano dalle forme alternative in uso nella lingua araba *hashishi* e *hashshash* (da cui i plurali, *hashshiyin* e *hashshashin*). Per lo studioso francese, dunque, l'etimologia della parola rimandava al campo semantico di 'consumatore di hashish', da cui la forma araba moderna *hashshash* (alla lettera, 'fumatore di hashish'). Per altri studiosi l'origine del termine sarebbe differente. Secondo Jacques Boudet, ad esempio, 'assassino' deriverebbe da Hassan e, dunque, denoterebbe semplicemente i seguaci di Hassan-i Sabbāh, il fondatore della setta. Cfr. J. Boudet, *Les mots de l'histoire. Dictionnaire historique des événements, moeurs, mentalités, opinions et paroles mémorables de tous les temps et de tous les pays*, Larousse-Bordas, Paris 1998. Per lo scrittore libanese Amin Maalouf «la verità è diversa. Secondo i testi che ci sono pervenuti da Alamūt, Hassan amava chiamare i propri discepoli *Assasiyyun*, coloro che sono fedeli a lo *Assas*, ovvero al "Fondamento" della fede. È questa parola, male interpretata dai viaggiatori stranieri, che venne confusa con hashish.» Cfr. A. Maalouf, *Samarkand*, Quartet Books, London 1992, p.118. Bernard Lewis, autore di un importante studio sull'argomento, aveva in parte anticipato una tale esegesi. Per lo storico britannico, il significato 'fumatore di hashish' è entrato in uso comune soprattutto in seguito all'influenza esercitata dai resoconti di alcuni viaggiatori e avventurieri occidentali tra cui il veneziano Marco Polo, il quale, ne *Il Milione* (1298 ca.), aveva descritto gli appartenenti al tale setta come dediti 'al sacro uso dell'hashish'. Col tempo, sottolinea Lewis, e date le azioni di cui il gruppo si era macchiato, la parola 'assassino', a partire dal tredicesimo secolo, era entrata nel linguaggio comune in Europa col significato di «omicida professionista su commissione». A conferma di ciò, si può notare che anche Dante nella Divina Commedia (Inferno, canto 19, 50) usa l'espressione «lo perfido assassino» per indicare, secondo l'autorevole commento di Francesco da Busi, «colui che uccide altrui per danari». Sul punto si veda B. Lewis, *The Assassins. A Radical Sect in Islam*, Weidenfeld and Nicolson, London 1967, pp. 1-19.

grandezza, corrente all'interno del *corpus religiosus* islamico di confessione Sciita. Nel periodo di attività, durato quasi due secoli (1090-1275), gli *Assassini* uccisero «prefetti, governatori, califfi», pianificarono addirittura l'omicidio di Saladino, fallendo, e l'allora Re di Gerusalemme Corrado del Monferrato fu tra le vittime più celebri del gruppo⁶. Armati di una forte carica messianica, i loro obiettivi erano decisamente politici: purificare il credo islamico e portare a compimento il progetto di fondere la comunità religiosa con quella temporale che, dalla loro prospettiva, rappresentavano le due parti di un'unità spirituale indissolubile⁷. Per raggiungere i loro scopi, non esitarono a colpire leaders politici e religiosi che dimostravano simpatia per una visione ortodossa e 'corrotta' dell'Islam. Le leggende che avvolgono le pratiche del gruppo sono rivelatrici della ritualistica sacrale che gli *Assassini* erano soliti seguire e, per eccesso, ne svelano l'essenza. Seguendo la narrazione effettuata da Marco Polo, la setta era guidata da uno strano uomo, chiamato il «Veglio de la Montagna», a cui tutti gli appartenenti erano estremamente devoti. Questi, che era «chiamato nella loro lingua Aloodin», «aveva fatto fare tra due montagne in una valle lo più bello giardino e 'l più grande del mondo» e, in questa sorta di paradiso «non intrava se none colui cu' e' volea fare assasin». Il luogo era cintato «sì forte, che non teme niuno uomo del mondo». All'interno di una tale roccaforte si svolgevano i rituali estatico-iniziatici. Il Veglio, infatti, «facea dare oppio a bere, e quelli» una volta svegliatisi «veramente credeano essere in paradiso» e che il loro maestro «sia uno grande profeta». Sicché, quando il Veglio «vuole fare uccidere alcuna persona, fa tòrre quello che sia lo più vigoroso, e fagli uccidere cui egli vuole», e i devoti «lo fanno volontieri, per ritornare al paradiso; se scampano, ritornano al loro signore; se è preso, vuole morire, credendo ritornare al paradiso»⁸. A parte le tinte forti di 'orientalismo'⁹ di cui è 'imbevuto' il racconto, ciò che è importante rilevare è la devozione fanatica con la quale gli appartenenti la setta preparavano le proprie azioni. Ad esempio, il 'prescelto' a commettere un omicidio su incarico del maestro era chiamato con l'appellativo di *fidā'i*, ossia devoto (da cui il plurale *fidayyìn*), a conferma del fatto che la setta considerava il delitto un sacrificio

⁶ Cfr. W. Laqueur, *Terrorism*, Little Brown & Co., Boston-Toronto 1977, p. 8. Il Regno di Gerusalemme fu fondato in seguito alla presa della città da parte dei Crociati nel 1099. Corrado del Monferrato regnò sulla regione per un brevissimo lasso di tempo. Nominato re nel 1192, infatti, Corrado morì assassinato nell'aprile dello stesso anno.

⁷ Cfr. Rapoport, *Fear and Trembling: Terrorism in Three Religious Traditions*, p. 664.

⁸ M. Polo, *Il Milione*, a cura di V. Bertolucci Pizzorusso, Adelphi, Milano 1975, pp. 26-27.

⁹ Il concetto di 'orientalismo' inteso come «stile di pensiero fondato su una distinzione sia ontologica sia epistemologica tra l'«Oriente» da un lato, e (nella maggior parte dei casi) l'«Occidente» dall'altro», è stato sviluppato da Edward W. Said nel suo seminale lavoro *Orientalismo* (1978), trad. it di S. Galli, Feltrinelli, Milano 1999 (il passo citato è a p. 12). Il libro è interessante poiché ricostruisce la storia del 'preconcetto etnocentrico' originario che ha caratterizzato l'incontro tra le diverse civiltà. Una sorta di 'genealogia del pregiudizio' su cui sono stati edificati i due macro concetti 'Occidente' e 'Oriente' che, ovviamente, a loro volta, affondano le radici nel dualismo 'noi' e gli 'altri'.

religioso, una sorta di purificazione spirituale, e non un semplice atto violento¹⁰. Questi caratteri sono molto significativi perché, come nel caso dei *Sicarii*, ritroveranno forza e vigore a distanza di molti secoli e in contesti profondamente mutati.

Continuando a seguire il *fil rouge* che lega il rapporto fra violenza e fanatismo religioso, in India troviamo il movimento di gran lunga più sanguinario di ogni epoca: i *Thugs*¹¹. Le origini del gruppo sono incerte e difficilmente databili. Per alcuni studiosi esse possono essere fatte risalire addirittura fino agli antichi Sagartiani, gli ‘strangolatori nomadi’ descritti da Erodoto che affiancavano le armate persiane¹². In realtà sembra poco plausibile, e soprattutto non documentato, che il movimento sia sopravvissuto per ben 2500 anni. La ‘nascita storica’ del gruppo è invece relativamente recente. Sono gli inglesi, infatti, che nel XIX secolo, durante la loro infiltrazione in India, iniziano a descrivere e documentare gli episodi di violenza compiuti da questi «mostri inumani»¹³. In particolare, fu il Generale britannico William Henry Sleeman il primo a stimolare la fantasia degli occidentali iniziando nel 1830 una serie di resoconti su questi «comuni nemici del genere umano», prima di prendere la guida delle operazioni militari che avrebbero condotto alla loro completa soppressione¹⁴. Anche se il gruppo di certo esisteva molto prima che le autorità inglesi ne prendessero coscienza e che il

¹⁰ Sul punto vedi Lewis, *The Assassins*, p. 48; Rapoport, *Fear and Trembling: Terrorism in Three Religious Traditions*, p. 665.

¹¹ Il gruppo è conosciuto anche con i nomi meno noti di *Thuggee* e *Phansigar*, quest’ultimo usato soprattutto nella parte meridionale dell’India con il significato di ‘strangolatore’. La parola ‘*thug*’ fu coniata dagli Inglesi, durante il periodo coloniale, e deriva dall’anglicizzazione della parola Hindi *thag* che significa letteralmente ‘truffatore’. Il termine è tutt’ora in uso nella lingua inglese con il significato di ‘delinquente, teppista’. Sul punto vedi K. A. Wagner (ed.), *Stranglers and Bandits. A Historical Anthology of Thuggee*, Oxford University Press, New Delhi 2009, pp. 3-5. È interessante notare che, come nel caso dei termini ‘*sicario*’ e ‘*assassino*’, anche ‘*thug*’ nelle lingue moderne rimanda al campo semantico di ‘criminale, omicida’ e non a quello di ‘guerriero, combattente’. L’evoluzione del linguaggio e delle parole non è senza logica e tradisce fin dai nomi la distinzione originaria fra ciò che è ritenuto ‘regolare’ e pertanto legittimo e ciò che è ‘irregolare’ e, dunque, denotato come *hors-la-loi*.

¹² «I Sagartiani» sono «un popolo nomade di etnia persiana. [...] L’arma principale sulla quale fanno affidamento in battaglia è una corda ricavata intrecciando lacci di cuoio. Quando affrontano un nemico essi sono soliti lanciare queste corde, che possiedono un laccio a una delle estremità, e quindi tirare verso di loro qualsiasi cosa sia finita nella loro trappola, uomo o cavallo che sia. I loro avversari rimangono intrappolati nella loro morsa e periscono». Cfr. Herodotus, *The Histories*, trans. by R. Waterfield, Oxford University Press, New York 1998, Libro VII, 85, pp. 434-435.

¹³ Lettera di G. Swinton al Maggiore Stewart, Indore, 23 ottobre 1829, in W. H. Sleeman, *Ramaseeana, or a vocabulary of the peculiar language used by the Thugs, with an introduction and appendix, descriptive of the system pursued by that fraternity and of the measures which have been adopted by the Supreme Government of India for its suppression*, Bengal Military Orphan Press, Calcutta 1836, p. 380.

¹⁴ Cfr. W. H. Sleeman, *To the Editor of the Calcutta Literary Gazette* (anonimo), «Calcutta Literary Gazette», 3 ottobre 1830. In verità è possibile riscontrare l’esistenza dei *Thugs* in fonti primarie molto più antiche sia europee che non. Sul punto rimandiamo al lavoro di Wagner, *Stranglers and Bandits. A Historical Anthology of Thuggee*. È comunque con Sleeman che l’Occidente ‘prende coscienza’ di tale movimento, soprattutto per la posizione di prestigio rivestita dal generale inglese. I suoi lavori, anche se ‘impregnati’ di pregiudizi etnocentrici, rappresentano una interessante fonte sul tema. Oltre l’opera su citata si vedano W. H. Sleeman, *History of the Thugs or Phansigars of India*, Carey & Hart, Philadelphia 1839; Id., *Report on the depredations committed by the thug gangs of upper and central India, from the cold season of 1836-37, down to their gradual suppression, under the operations of the measures adopted against them by the supreme government in the year 1839*, Bengal Military Orphan Press, Calcutta 1840.

«milione di omicidi»¹⁵ che la pubblicistica del periodo gli ha attribuito sembrano eccessivi, di certo tali fattori rendono la cifra della sua pericolosità. Devoti alla dea Kali, gli appartenenti alla setta avevano riletto in chiave orrida e pragmatica un antico rito induista. Secondo la tradizione ortodossa Hindu, all'alba della civiltà una creatura mostruosa divorava gli uomini non appena questi vedevano la luce. La dea Kali, per interrompere l'orrendo massacro, infilzava il mostro con la sua spada, ma da ogni goccia di sangue che esso perdeva nuovi mostri nascevano, in una sorta di flusso infinito di morte e rinascita. Per questo la divinità, nel tentativo di spezzare il circolo vizioso, leccava il sangue dalle ferite che essa aveva arrecato alle mostruose creature. I *Thugs*, credendo di aiutare la dea nel suo immane sforzo, pensavano che fosse necessario fornirle sangue affinché essa potesse mantenere il mondo nel suo equilibrio primordiale. Per questa ragione il loro *modus operandi* era di strangolare le vittime, per non essere contaminati dal loro sangue, e in seguito tagliarli la gola¹⁶. Aldilà del numero esatto, di certo le vittime dei *Thugs* furono moltissime¹⁷. Ma ciò che è più importante rilevare è la distanza, ideologica e strategica, che separa il gruppo dagli altri prima esaminati. A differenza dei *Sicarii* e degli *Assassini*, i *Thugs* mancano completamente di uno scopo politico. A dimostrazione di ciò, va evidenziato il fatto che attaccavano esclusivamente turisti e viaggiatori di passaggio. Distaccandosi da una prassi violenta che caratterizzerà anche il terrorismo moderno, essi non cercavano di comunicare a un'*audience*, né 'percuotere emotivamente' la società del tempo¹⁸. I loro obiettivi non erano affatto simbolici e/o istituzionali, ma semplici individui senza alcun legame sociale. In questo senso il gruppo somiglia molto più alla moderna setta religiosa *Aum Shinrikyo*, responsabile degli attacchi alla metropolitana di Tokyo nel marzo 1995¹⁹. Un gruppo di fanatici ispirati da un forte

¹⁵ È proprio questo il titolo di un volume pubblicato dal nipote di Sir W. H. Sleeman. Cfr. J. L. Sleeman, *Thug, or a Million Murders*, S. Low, Marston, London 1933.

¹⁶ Sul punto vedi l'altro lavoro di K. A. Wagner, *Thuggee. Banditry and British in Early Nineteenth-Century India*, Palgrave Macmillan, New York 2007, pp. 114-117.

¹⁷ Vedi Rapoport, *Fear and Trembling: Terrorism in Three Religious Traditions*, p. 662 (soprattutto nota 12).

¹⁸ I legami fra ideologia e obiettivi, azioni e *audience*, attentati ed effetti psicologici degli stessi sono evidenti in molti gruppi terroristici e, in una certa misura, nella stessa parola 'terrorismo'. L'atto, infatti, tanto più terrorizza quanto maggiore è la possibilità di riflettersi in esso. Gli attentati dell'11 settembre ne sono una drammatica testimonianza. Ma è anche questo il senso della sovrapposizione fra obiettivi pratici e simbolico-ideologici effettuata dalle Brigate Rosse, là dove per «misurarsi con il potere a tutti i livelli» era per loro necessario «eseguire condanne a morte contro i poliziotti assassini, espropriare i capitalisti, ecc.». Sul punto mi sia consentito rimandare al mio A. Cerella, *Il ritorno della violenza. Le Br dal ventennio rosso al XXI secolo*, Il Filo, Roma 2007.

¹⁹ Il 20 marzo 1995 alcuni membri dell'organizzazione nota come *Aum Shinrikyo* ('Suprema Verità') dispersero nella metropolitana di Tokyo una quantità letale di gas sarin, uccidendo 12 persone e intossicandone quasi 6000. Sul punto vedi M. Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press 2003, pp. 103-118.

sincretismo religioso che univa Hinduismo, Buddismo e testi millenaristici sotto l'aspirazione omicida²⁰.

Prima di voltare pagina, e di procedere all'analisi dell'età moderna, è bene fare una regressione storica e teorica ben più antica di quella appena effettuata. Forme di violenza assimilabili a quelle cosiddette terroristiche erano, infatti, praticate in epoca classica. Una delle più note era il tirannicidio. Secondo lo storico Walter Laqueur il terrorismo moderno, e la stessa 'filosofia della bomba' del XX secolo, sarebbe in diretta discendenza con questa forma violenta di dissenso. Il legame storico e ideologico risiederebbe nel fatto che il «terrorismo è sempre stato giustificato come un mezzo per resistere al dispotismo e, chiaramente, in quanto tale, le sue origini possono essere trovate nell'antichità»²¹. In questo senso, vi sarebbe una continuità, per lo meno strategica, fra l'assassinio di Giulio Cesare a opera di Bruto e quello di Marat, caduto sotto i colpi di pugnale della girondina Charlotte Corday d'Armont²². In realtà, i fenomeni in questione sono sostanzialmente diversi.

Si è soliti ricordare che nell'antica Grecia il tirannicidio era elevato a culto patriottico e accolto come un esempio di civica virtù. Ad Atene, ad esempio, durante il sesto e quinto secolo a.C., furono erette nell'Agorà statue in onore di Armodio e Aristogitone, i due tirannicidi che, per porre fine al potere della famiglia di Pisistrato, uccisero Ipparco uno dei suoi due figli. I due «gloriosi cittadini», detti anche *liberatori (eleutherioi)* «per le loro singolari benemeritenze», divennero oggetto di un'ammirazione popolare e romantica, e furono

²⁰ Il legame fra religione e violenza fanatica verrà approfondito nel corso della trattazione. Ciò che qui ci preme sottolineare è la longevità di tale legame. Con ciò non si vuole sostenere che le religioni siano direttamente responsabili, a qualsiasi longitudine e latitudine, di tali espressioni violente. Piuttosto si sostiene che l'interpretazione dei testi sacri è esposta ad idiosincrasia e, molte volte, risulta 'rischiosa'. Nel caso dell'Hinduismo e dei *Thugs*, ad esempio, come ha fatto notare l'eminente orientalista Giuseppe Tucci, Durga e Kali rappresentano vita e morte e nell'«alternare seguirsi di queste due fasi è assicurata la continuità» del tempo. Il mito, pertanto, si regge su di una bivalenza: «trapasso e morte» sono le altre facce di «rinnovo e durata». Ma tale cosmogonia è suscettibile di diverse interpretazioni poiché «cotesti dei hanno l'indifferenza delle forze naturali che ora largiscono la vita e ora sono terribili dispensiere di morte. [...] L'ambivalenza è più che mai evidente in alcune deità femminili dal doppio aspetto, Kali e Durga, morte e vita, due facce della stessa entità inseparabili l'una dall'altra». Per questo «il demoniaco e il divino non sono contrapposti, stingono spesso l'uno nell'altro: onde il trapasso dalla condizione divina alla demoniaca non è raro per causa di maledizioni o di altra eventuale contingenza». Cfr. G. Tucci, *Storia della filosofia indiana*, Bari, Laterza 1957, pp. 283-284 e 473. Il pericoloso legame tra religione e fideismo è stato colto con chiarezza e semplicità anche da Umberto Eco là dove scrive: «L'Anticristo può nascere dalla stessa pietà, dall'eccessivo amor di Dio o della verità, come l'eretico nasce dal santo e l'indemoniato dal veggente». Cfr. U. Eco, *Il nome della rosa*, Bompiani, Milano 2005, p. 494.

²¹ Cfr. Laqueur, *Terrorism*, p. 21. Laqueur è anche curatore di una silloge che raccoglie tutte le cosiddette 'voci del terrore' nella quale, partendo dalle 'origini' e arrivando fino all'età contemporanea, vengono assimilati personaggi come Aristotele e Bin Laden, Cicerone e Trotsky, Vittorio Alfieri e Sayyid Qutb. La genealogia dello storico ci appare fuorviante, come tenteremo di esporre nel corso della trattazione, soprattutto poiché non tiene conto del mutamento politico e concettuale intercorso in un così vasto arco temporale. Cfr. W. Laqueur (ed.), *Voices of Terror. Manifestos, Writings and Manuals of Al Qaeda, Hamas, and other Terrorist from around the World and throughout the Ages*, Naperville IL., Sourcebooks 2004.

²² Cfr. W. Laqueur (ed.), *The Terrorist Reader*, London, Wildwood House 1979, p. 2. La stessa continuità, e indistinguibilità, tra i fenomeni è seguita anche da F. L. Ford, *Political Murder: From Tyrannicide to Terrorism*, Cambridge MA., Harvard University Press 1985.

«celebrati e onorati col culto degli Eroi e dei Numi» (Demostene)²³. Lo stesso avvenne a Roma dove, l'anno dopo l'assassinio di Giulio Cesare a opera di Bruto e Cassio, le statue dei due cospiratori furono erette a ricordo del loro glorioso gesto compiuto durante le Idi di Marzo del 44 a. C.²⁴. Anche Cicerone, strenuo difensore della Repubblica, nel *De Officiis* sostenne che «il popolo romano» non pensava che il tirannicidio fosse un crimine ma, anzi, guardava a esso come al «più nobile di tutti i nobili atti» (Libro III, cap. IV).

Dopo avere vagliato la vasta letteratura sull'argomento, e comparato l'epoca classica a quella moderna, David George è portato a concludere che il «terrorismo, di ogni genere, è una forma di tirannia, di cui il tirannicidio rappresenta la negazione»²⁵. E questo proprio perché l'omicidio del tiranno in epoca classica era sentito come un atto privato ma con finalità etiche comunitarie, ovvero era un atto *pro bono publico*. Il tiranno, infatti, poteva incarnare il duplice aspetto dello *hostis boni communis*, quando si macchiava di colpe personali; oppure, con la sua figura, simboleggiare il 'nemico pubblico assoluto' (*hostis generis humanis*). Al contrario il terrorista nelle sue azioni traveste l'«idiosincrasia» in 'pubblicità', cioè agisce sulla base della propria ideologia, generalizzando il proprio scopo personale. Egli attende al 'pubblico' attraverso il 'privato' e, in tal senso, è egli stesso un 'tiranno'. Una tale prospettiva, anche se parzialmente accettabile, lascia numerose questioni in sospeso. Al di là della differenza qualitativa che sussiste fra i due fenomeni, ciò che è necessario analizzare è il mutamento che è intervenuto nella sfera politica in generale e, conseguentemente, nei concetti di 'pubblico' e 'pubblicità'. Sono tali mutamenti storico-concettuali, infatti, che danno 'senso' e 'qualità' a tale differenza.

Seguendo Sartori la politica greca, soprattutto nella formulazione aristotelica, era fondamentalmente una «antropologia, una concezione dell'uomo indissolubilmente connessa

²³ In realtà, va precisato, che sulla storia di Armodio e Aristogitone, anche sotto l'influsso della retorica demostenea, è stato edificato un vero e proprio mito popolare, una sorta di 'cerimoniale simbolico' *pro* democrazia. In effetti, l'uccisione di Ipparco da parte dei due 'tirannicidi' più che atto mirato e *pro bono publico* fu una sorta di vendetta personale dovuta al fatto che Ipparco insidiava Armodio. In epoca classica la storia è ricostruita, seguendo il principio di verità che lo contraddistingue, da Tucidide, che a tal proposito precisa: «la maggioranza degli Ateniesi... crede che Ipparco fosse tiranno quando fu ucciso da Armodio e Aristogitone, e non sa che era Ippia, essendo il più vecchio dei figli di Pisistrato, a governare: Ipparco e Tessalo erano i suoi due fratelli. Ma Armodio e Aristogitone, sospettando che qualcuno dei loro complici avesse dato qualche informazione a Ippia quel giorno e proprio al momento di agire, non lo attaccarono, ritenendolo preavvisato; ma poiché volevano, prima di essere arrestati, esporsi al pericolo solo dopo aver compiuto qualche impresa notevole, trovarono Ipparco nei pressi del cosiddetto Leocorio mentre ordinava la processione panatenaica, lo uccisero». Cfr. Tucidide, *Le Storie*, a cura di G. Donini, II voll., Utet, Torino 2005, Libro I, 20, 2, p. 121. Devo questa importante precisazione al prof. Marco Cesa che ringrazio. Va altresì detto che, anche in questo senso, l'episodio è significativo e discrimina concettualmente fra le triadi tirannicidio/pubblico/legittimo da un lato e terrorismo/privato/illegale dall'altro. Una retorica celebrativa del terrorismo è concepibile solo all'interno del gruppo ideologico da cui emerge, o può emergere, l'azione; quest'ultima, infatti, non può mai essere assorbita nella pubblicità *tout court* né diventare mito per il *demos* tutto.

²⁴ Sul punto cfr. D. George, *Distinguishing Classical Tyrannicide from Terrorism*, «Review of Politics», 50 (1988), 3, pp. 390-419, p. 392.

²⁵ *Ibi*, p. 407.

allo spazio della *polis*»²⁶. E il suo abitante, lo *zoon politikón*, viveva nella e per la *polis* in *koinonía*, cioè in comunione e comunità. Per questo motivo il *polites* greco era indistinguibile dal suo *alter ego* comunitario, l'animale sociale, poiché «la vita politica e le cose politiche non erano percepite dai greci come parti o singoli aspetti della vita; essi ne rappresentavano l'essenza e la totalità»²⁷. Questa concezione della politica, se comparata a quella moderna, difetta di due macroscopiche dimensioni: una *orizzontale*, che ha a che fare con la nascita del concetto di società (un concetto ovviamente impensabile nei limiti fisici e filosofici della *polis*); una *verticale*, 'altimetrica' per dirla con Sartori, che presuppone l'idea di una 'gerarchizzazione del potere', uno Stato che domina l'amalgama sociale (cfr. fig. 1). L'espansione di queste due dimensioni genererà la 'politica' nell'accezione moderna. Ancora in epoca medioevale e rinascimentale, infatti, gli scrittori con l'espressione *dominium politicum* non intendevano il secondo termine dell'endiadi nel nostro significato di 'politico', ma seguivano nuovamente Aristotele indicando attraverso essa «la "città ideale"... una *res publica* che serviva il bene della comunità e una *res populi* ugualmente depurata dalle degenerazioni della democrazia e della tirannia». *Dominium politicum*, pertanto, si opponeva con forza a «*dominium regale*, e ancora di più a *dominium dispoticum*»²⁸.

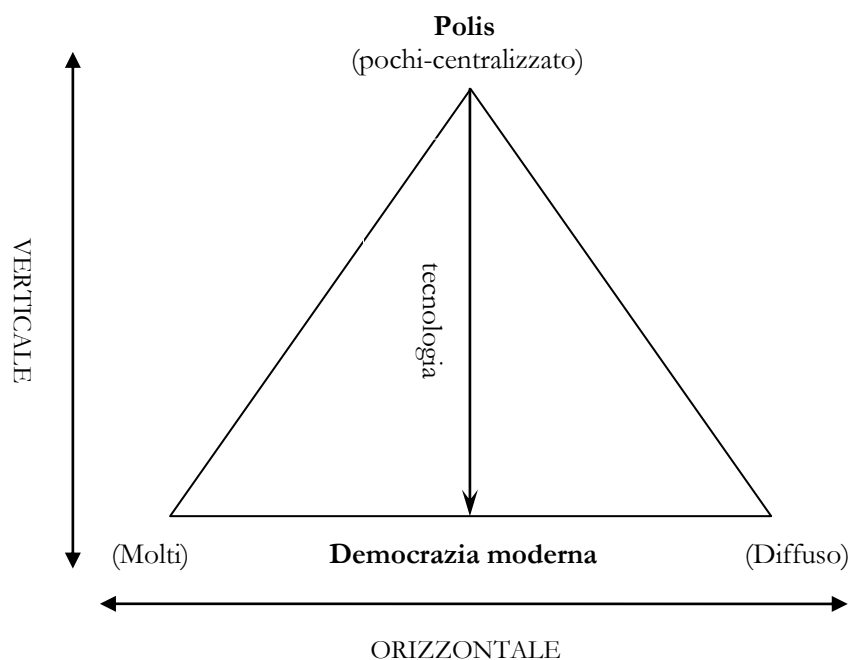


Figura 1 – Espansione della politica

²⁶ Cfr. G. Sartori, *What is politics?*, «Political Theory», 1 (1973), 1, pp. 5-26, ora in D. Collier - G. Gerring (eds.), *Concepts and Methods in Social Science. The Tradition of Giovanni Sartori*, Routledge, New York 2009, pp. 44-60, p. 48.

²⁷ *Ibi*, p. 45.

²⁸ *Ibi*, 47.

Proprio sullo sfondo di una tale *'weltanschauung'* politica emerge la distinzione, e la 'frattura storica', che sussiste fra l'antico tirannicidio e il moderno terrorismo. Fra i due fenomeni non v'è genealogia né lontana parentela, come sostenuto da Laqueur, poiché essi appartengono a espressioni storiche, politiche e antropologiche profondamente diverse. Anche la posizione di George che vede nel tirannicidio un atto privato che si eleva a bene pubblico rimarrebbe sostanzialmente orfana senza comprendere l'*humus* politico e antropologico da cui tali concetti traggono vigore. Il tiranno, nell'antica Grecia, era sentito come una minaccia al *dominium publicum* perché era la politica, in sé e per sé, che rappresentava la 'pubblicità assoluta'. Egli metteva a repentaglio l'intero ordine politico, il *cosmos* in quanto tale, che assumeva i limiti netti e stretti della *polis*. Il tiranno attentava alla 'politica tutta', il regno dove pubblico e privato erano un corpo unico²⁹.

Proseguendo nell'analisi dell'evoluzione della politica, e dell'idea della stessa che ne riassume le forme, la spirale conduce alla modificazione sostanziale di due categorie: 1) l'*auctoritas*, cioè dove e come il potere viene generato; 2) la *potestas*, cioè dove e come il potere viene esercitato³⁰. Tale modificazione è funzionale al discorso fino a ora affrontato perché illumina non solo le nuove categorie interpretative della politica ma anche le forme della violenza da essa dipendenti. Così, se l'allargamento della base politica è già ravvisabile in epoca romana, dove la *civitas* non è più *polis*, per lo meno concettualmente, poiché essa inizia a diluire la *politiké* nella *civilis societas* e a porre quest'ultima sotto la protezione del diritto, bisognerà aspettare Machiavelli (1469-1527) per trovare una definizione compiuta della 'politica altimetrica', del potere per il potere. Così come bisognerà attendere le rivoluzioni industriali e tecnologiche perché la società divenga soggetto separato, e per certi versi indipendente, dalle altre sfere (etica, teologica, politica, ecc.). Ma durante lo sviluppo delle due dimensioni della politica, orizzontale-*demos* e verticale-*kratos*, la stessa legittimità delle *vindiciae contra tyrannos* andava svanendo. Ad esempio, quando nel 1407 Giovanni di Borgogna fece uccidere su commissione il rivale Luigi di Valois, a nulla servirono gli appelli al 'giusto tirannicidio', egli fu visto semplicemente come l'istigatore di un brutale omicidio. Lo stesso dicasi di Jacques Clément che assassinò il re di Francia Enrico III (1589) e di François

²⁹ A conferma di ciò è bene seguire ancora una volta Sartori là dove sottolinea: «l'animale politico di Aristotele esprimeva la concezione greca della vita, una concezione che vedeva nella *polis* l'unità costitutiva e il supremo compimento dell'esistenza. [...] Al contrario, l'uomo non dedito alla politica era un deficiente, un essere difettoso, un *idion* (il significato originario della nostra parola 'idiota')». *Ibi*, p. 45.

³⁰ In realtà alla diade *'auctoritas-potestas'* andrebbe aggiunto il concetto di *veritas* che ha rivestito un'importanza straordinaria non solo nella concezione politica cristiana ma europea tutta. Per motivi di congruità del discorso la discussione è rinviata più avanti nel corso della trattazione. A questa altezza, infatti, tali concetti sono trattati solo in maniera funzionale all'analisi dei fenomeni violenti su discussi.

Ravaillac che nel 1610 uccise Enrico IV. Le giustificazioni del tirannicidio non reggevano più. Il motto *'sic semper tyrannis'* di Bruto non trovava più giustificazione pubblica perché stavano cambiando le sfere di pubblico e privato in conseguenza dell'innalzamento della dimensione verticale della politica e dell'allargamento di quella orizzontale: dalla 'monade greca' si era passati a un'articolazione politica che racchiudeva diverse fazioni e origini della legittimità nel suo gioco. Così, è importante notare che per i Monarcomachi del XVI secolo il tirannicidio non trovava più giustificazione nell'atto del singolo, del privato che si erge a paladino della 'cosa pubblica', ma nel popolo tutto che incarnava la volontà del divino. Per gli autori del famoso *Vindiciae contra tyrannos* (1579), infatti, era l'intero corpo popolare, e soltanto questo nella sua totalità, a essere superiore al re³¹.

L'intersezione e il mutamento delle due dimensioni politiche scuotevano allo stesso tempo i concetti di cosa pubblica e privata ma anche, e soprattutto, di legittimità e legalità. Le giustificazioni giuridiche e morali del tirannicidio perdevano la propria garanzia e respingevano il gesto nell'ambito dell'omicidio politico (se questo era caricato di valori simbolici) oppure della condotta criminale (se fine a se stesso). Quando Gaetano Bresci dopo l'uccisione di Umberto I dichiarò: «io non ho ucciso Umberto. Io ho ucciso il re. Ho ucciso un principio»³², erano in pochissimi coloro i quali, nella folla tesa a linciare, ne condividevano il significato. Quel simbolo, infatti, aveva più facce: quella del potere legittimo e quella dell'autorità spietata e oppressiva. Il 'tirannicidio' oramai era spogliato di qualsiasi veste pubblica e rimaneva 'nudo regicidio', attentato alla suprema autorità.

Il cerchio si chiude, e si riapre come vedremo, con l'affermarsi dello Stato legislativo parlamentare. In esso «il fatto che il potere statale sia legale comporta come prima conseguenza l'eliminazione e la negazione di ogni diritto di resistenza come diritto»³³. Tale negazione è resa possibile e accettabile attraverso il principio di maggioranza, non inteso semplicemente in maniera «matematico-statistica» ma sostanziale, «cioè dell'eguale *chance* che tutte le pensabili opinioni, orientamenti e movimenti hanno di raggiungere quella maggioranza»³⁴. L'accessibilità al potere attraverso la 'porta' e la copertura del diritto, pertanto, determina il paradosso che in uno Stato completamente giuridificato, formalmente,

³¹ Il trattato del 1579 è attribuito ai due autori francesi Hubert Languet e Philippe du Plessis-Mornay. Nella terza delle quattro *quaestiones* in cui si articola il lavoro il primo e il secondo paragrafo sono rispettivamente intitolati *I re sono espressione del popolo* e *Il corpo popolare nella sua totalità è superiore al re*. Per una edizione critica moderna in lingua inglese vedi *Vindiciae contra Tyrannos or, Concerning the Legitimate Power of a Prince over the People, and of the People over a Prince*, edited by G. Garnett, Cambridge University Press, Cambridge 1994.

³² Cfr. A. Petacco, *L'anarchico che venne dall'America. Storia di Gaetano Bresci e del complotto per uccidere Umberto I*, Mondadori, Milano 2000, p. 55.

³³ Cfr. C. Schmitt, *Legalità e legittimità* (1932), in Id., *Le categorie del 'politico'*, a cura di G. Miglio - P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 209-244, p. 236.

³⁴ *Ibidem*.

non v'è più posto per il non-diritto. Sicché, l'antico diritto di «resistenza contro il tiranno» decade, non per anacronismo ma per 'impossibilità giuridica'. Seguendo Schmitt, la dottrina classica prevedeva due forme di opposizione alla tirannide: 1) il *tyrannus ab exercitio*, quando «colui che ha acquistato il potere in maniera legale lo ha poi corrotto esercitandolo tirannicamente e abusandone»³⁵; e il *tyrannus absque titulo*, quando colui che è giunto al potere, indifferentemente che lo esercitasse bene o male, lo ha fatto senza avere un titolo giuridico. Nello Stato legislativo parlamentare, allora, «non può più darsi il primo dei due tipi descritti, quello cioè dell'uso legale del potere illegale»; e allo stesso tempo la maggioranza non può in nessun caso divenire «tiranno senza titolo giuridico» dal momento che essa stessa è «divenuta l'unico titolo giuridico del possesso legale del potere». Ne consegue che «solo colui che esercita un potere statale o di tipo analogo senza avere dalla sua parte la maggioranza del 51% è illegale e quindi “tiranno”»³⁶.

Il fondersi, senza confondersi, di legittimità e legalità, o meglio, il fatto che nel moderno Stato legislativo parlamentare la legalità diventi fonte di legittimità «in forza della fede nella validità di una norma legale e della “competenza” oggettiva fondata su regole razionalmente statuite», determina l'«impossibilità teorica» di ogni azione rivendicata come anti-tirannica al di fuori del «potere in forza della legalità»³⁷. Il dissenso deve essere 'regolato' e incanalato attraverso l'introduzione di un'ordinata ed equa procedura giuridica ma, ancora di più, attraverso la garanzia dell'uguale possibilità di accedere al potere politico, il potere di diventare maggioranza. E questo perché, risalendo immediatamente la dimensione verticale del potere, la maggioranza non è soltanto partito ma, in un certo senso, rappresenta lo Stato stesso³⁸; e quest'ultimo altro non è, in via definitiva, che monopolio della violenza legittima all'interno del territorio giuridificato³⁹.

A questa altezza, allora, occorre fermarsi e notare ancora una volta la profonda distanza, concettuale e fenomenologica, che intercorre fra tirannicidio e terrorismo. Terrorismo non è tirannicidio 'intensificato', così come non ne rappresenta un'evoluzione storica o tecnologica. I due fenomeni sono irricomponibilmente figli di due lontani cosmi etico-politici. Anche concettualmente tirannicidio e terrorismo non stanno fra loro in un rapporto di *genere e specie* e, dunque, non appartengono a una stessa scala di generalità⁴⁰. I referenti del primo concetto

³⁵ *Ibi*, p. 237.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Cfr. M. Weber, *La scienza come professione – La politica come professione* (1919), Mondadori, Milano 2006, p. 54.

³⁸ Cfr. Schmitt, *Legalità e legittimità*, p. 239.

³⁹ Cfr. Weber, *La scienza come professione – La politica come professione*, p. 53.

⁴⁰ Uso in questa sede l'espressione 'scala di generalità' invece della più nota 'scala di astrazione' poiché condivido le osservazioni di Marradi sull'«astrattezza» di quest'ultima. Sul punto cfr. A. Marradi, *Metodologia delle scienze sociali*, Il Mulino, Bologna 2007, p. 51.

sono completamente diversi da quelli del secondo. Si può al massimo sostenere che i due concetti siano due diverse specie del più grande *genus* 'violenza'. Ma va da sé che ciò è fin troppo *naïve*. E se aggiungiamo a questo vasto genere la specifica 'politica', allora incappiamo nella 'fallacia concettuale' analizzata in precedenza. Infatti, così come è futile e scorretto parlare di «una eterna scienza politica nata con Aristotele, rinata con Machiavelli» e affermata nel diciannovesimo secolo, così lo è considerare il concetto di politica univoco e fisso, poiché è l'idea di politica che nel tempo «trascende in ogni momento e, in migliaia di modi, la parola stessa»⁴¹. Sarebbe allora scorretto includere i concetti di 'tirannicidio' e 'terrorismo' nel più grande insieme concettuale 'violenza politica' proprio perché, come detto in precedenza, *era la politica a essere 'cosa distinta' e, soprattutto, a distinguere i due fenomeni*. In realtà, i criteri per differenziare le due forme di violenza, i *fundamenta divisionis*, emergono all'interno della più grande evoluzione della politica e assumono le vesti dei concetti di *legalità* e *legittimità*. Solo attraverso essi si rende possibile una distinzione efficace fra i due fenomeni. Comparando le forme *proto-terroristiche* descritte all'inizio del presente paragrafo e le forme della violenza anti-tirannica ciò che emerge con forza è che queste ultime rispetto alle prime erano investite di un titolo legale in circostanze straordinarie (questo era il diritto di 'resistenza contro il tiranno'); e di una legittimità derivata dal consenso, anche se molte volte costituitosi *post-hoc*, della pubblica opinione. Di tutto ciò difettavano i gruppi terroristici descritti precedentemente e difetta, come vedremo nel corso della trattazione, il terrorismo moderno. I *Sicarii*, gli *Assassini*, i *Thugs*, questi gruppi non agivano nella minima legalità e non erano assolutamente legittimati, nel loro tempo e nel loro *cosmos* politico-sociale, da una qualsiasi maggioranza. Essi incarnavano perfettamente la figura del *criminale* nel suo significato originale, che deriva dalla radice greca *kri-nò*, nel senso di esamino, distingo e, dunque, condanno, accuso. Essi cioè erano esposti all'accusa e al giudizio pubblici per le loro azioni *contra bono publico*.

Inizia così a prendere forma uno dei criteri distintivi per decidere del terrorismo in opposizione alla tirannide e, allo stesso tempo, per inquadrare le sue forme moderne: *l'uso della violenza considerata illegittima da una maggioranza* (più o meno compiuta). È il degradarsi, il diluirsi e il trasformarsi della concezione della politica, trascinando con sé le modificazioni dei concetti di legalità e legittimità, che decide quali forme della violenza, della resistenza e del dissenso sono permesse entro i suoi confini. Qualunque sia il fondamento di legittimità di un *ethos* politico, tradizionale, carismatico, legale, secondo la triplice distinzione weberiana,

⁴¹ Cfr. Sartori, *What is politics?*, pp. 44 e 48.

oppure forme ibride dei tre ‘tipi puri’⁴², la giustificazione della violenza, mai del tutto eliminabile, è regolata dal numero di ‘credenti’ in tale fondamento. Su tale principio è, infatti, basata la distinzione prima fra *justa e injusta violentia*.

Con l’avvento dell’epoca moderna, allora, lo Stato, portando a compimento quella rivoluzione epocale che lo ha reso monopolista dell’uso della forza fisica, diventa l’unico detentore legittimo della violenza. In qualità di *prmissimus inter pares* esso ha radicato la propria legittimità su un sistema di legalità. In questa relazione di potere, lo Stato, all’interno come all’esterno dei propri confini, non può tollerare alcun arbitrio della violenza. Infatti, «a tutti gli altri gruppi sociali o alle singole persone si attribuisce il diritto all’uso della forza soltanto nella misura in cui sia lo Stato stesso a concederlo per parte sua: esso rappresenta la fonte esclusiva del “diritto” all’uso della forza»⁴³. Ma per essere riconosciuto come «titolare del più straordinario di tutti i monopoli»⁴⁴, lo Stato ha bisogno che il proprio amalgama sociale sul quale domina riconosca legittima la sua autorità e, conseguentemente, si riconosca nella legalità chiusa dei suoi confini. E, affinché l’amalgama statale non rappresenti una semplice *factio juris*, è necessario che tale soggetto politico-sociale abbia gli attributi dell’interezza, unitarietà e omogeneità, si trasformi cioè in *popolo*. Ovvero che il popolo in quanto tale, unito e omogeneo, si specchi, per così dire, nel potere statale legittimo e si identifichi ‘specularmente’ nel suo sistema di legalità. Ma è proprio qui che incontriamo il *nodus letalis*. A partire dal XIX secolo l’unitarietà e l’omogeneità del popolo e, soprattutto, l’identità fra popolo e Stato iniziano a fratturarsi, a frammentarsi. L’‘omogeneità rotta’ incontra, nelle tensioni che attraversano le sue fratture, nuove forme di legittimità che per alcuni membri del *corpus* statale sono più ‘alte’ dello Stato stesso. Le nuove ideologie universalistiche, marxismo, capitalismo, anarchismo, ecc., rappresentano alcune di queste fratture. Esse, in un certo qual modo, sottraggono parte del popolo allo Stato e, nello stesso tempo, le ‘sacche di resistenza’ create da queste divisioni non attribuiscono più legittimità all’entità statale, rifiutando così anche il suo fondamento legale. Fonti di legittimità diversa all’interno di una stessa comunità politica entrano in tensione. Alcuni membri della comunità politica possono, allora, non riconoscere più l’autorità dello Stato ma, anzi, tentare di

⁴² Cfr. Weber, *La scienza come professione – La politica come professione*, p. 54.

⁴³ *Ibi*, p. 53. È importante sottolineare che quando Weber si esprime in questo modo, egli non sta definendo la politica, meno che mai la politica *tout court*, ma lo Stato moderno. Ciò molte volte è sfuggito all’attenzione degli studiosi e la definizione weberiana di Stato viene, a volte, estesa per indicare quella di politica. Il punto è rilevante poiché è proprio dal rompersi dell’unitarietà e dell’identità presunta fra Stato e politica che emerge, in tutta forza, il problema della violenza moderna.

⁴⁴ L’incisiva definizione è di Schmitt. Cfr. C. Schmitt, *Premessa a Il concetto di ‘politico’*, in Id., *Le categorie del ‘politico’*, p. 90.

abbatterla⁴⁵. Porzioni sociali più o meno grandi, gruppi, singoli, o movimenti possono decidere per la violenza contro quella che sentono essere come una ‘violenza latente’ da parte dello Stato poiché non essi non ne partecipano più. Non si riconoscono più nello Stato e lo Stato non riconosce loro. Essi si sottraggono alla sua legalità e per lo Stato, di fatto, diventano *bors-la-loi*, fuori-legge. Lo Stato è criminalizzato e coloro i quali lo criminalizzano non sono che criminali. In questa simmetria del reciproco disconoscimento, nella frattura creata da diverse legittimità, e dalle separazioni e divisioni che da essa discendono, trova origine la possibilità del terrorismo moderno. Non è un caso, infatti, che agli albori della sua storia ottocentesca, il terrorismo colpirà, simbolicamente o fattualmente, proprio lo Stato e i suoi funzionari. Esso rappresenterà il ‘nemico assoluto’ da annientare, la ‘controrivoluzione’⁴⁶. Chiaramente, fino a quando lo Stato rispecchierà una maggioranza entro i suoi confini e, a sua volta, la maggioranza si rispecchierà in esso non vi potrà essere ‘fine dello Stato’. E solo coloro che usano la forza contro il monopolista legittimo della stessa sono da considerare fuori della legalità giuridico-politica.

Il monopolio della violenza (legittimamente inteso), dunque, porta al cuore del problema della violenza terroristica moderna. Come abbiamo sottolineato più volte, sono le forme politiche, infatti, che decidono le forme dell’inclusione, dell’esclusione e dell’eccezione insite in esse. È il concetto di regolarità che crea il suo opposto. Il terrorismo moderno nasce dal concetto di regolarità moderna, ovvero di Stato, di monopolio legittimo della forza a cui si sottrae. Come il *kòsmos*, secondo Esiodo, originò e prese forma dal *kaos*, così il disordine terroristico affonda le sue radici nell’ordine statale, ed entrambi emergono, come vedremo, nel fermento della modernità.

2. Categorie della violenza: terrorismo, rivoluzione, guerriglia e guerra civile

È noto che il termine ‘terrore’ deriva dalla parola latina *terror*, che in origine designava l’atto del tremare⁴⁷. In seguito, la parola assunse il significato di «stato emotivo di estrema paura»⁴⁸. Ma è solo nel corso della rivoluzione francese che essa va assumendo significato per la storia in generale e per la politica in particolare divenendo ciò che Hegel chiamerà la *Schreckenzeit*, il

⁴⁵ È uno dei più famosi *leitmotiv* degli anarchici. Sulla storia del pensiero anarchico il lavoro più compiuto in lingua italiana è, a nostro avviso, G. Berti, *Il pensiero anarchico. Dal Settecento al Novecento*, Lacaita, Manduria-Bari-Roma 1998.

⁴⁶ Come è noto, ‘controrivoluzione’ è l’espressione usata dalle Br nel definire l’entità statale. Sul punto cfr. Cerella, *Il ritorno della violenza*.

⁴⁷ A sua volta *terror* deriva dal verbo *tèreo* che significa *faccio tremare* e, quindi, per estensione *impaurisco*. Il verbo contiene la radice *tre-*, ereditata dal proto-indoeuropeo, che indica l’atto di *agitare*. Per un *excursus* storico sul concetto di terrorismo si rimanda all’esemplare ricognizione di R. Walther, *Terror, Terrorismus*, in O. Brunner - W. Conze - R. Koselleck (hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. VI, Klett-Cotta, Stuttgart 1990, pp. 323-444.

⁴⁸ Cfr. J. Waciorski, *Le terrorisme politique*, Pedone, Paris 1939, pp. 24-27.

‘tempo del terrore’⁴⁹. È da questo momento storico che la parola latina in trascrizione francese diventa traducibile, come problema, in tutte le lingue⁵⁰. E lo diventa proprio in relazione al suo opposto storico-concettuale, ovvero sia ‘diritti dell’uomo’. La risonanza storica del termine, infatti, si erge su un paradosso: terrore costituisce un problema di pensiero solo a partire dalla ‘Dichiarazione Universale dei Diritti dell’Uomo’, e si connota politicamente proprio durante la *Grande Révolution*.

In realtà, il ‘terrore’, inteso come uso sistematico della violenza al fine di provocare una paura paralizzante, così come illustrato precedentemente, era una pratica politica di antiche origini. Già il Machiavelli nei *Discorsi sulla prima decina di Tito Livio* scriveva che la storia insegnava ai governanti che volevano mantenere il proprio dominio a usare «quel terrore e quella paura negli uomini che vi avevano messo nel pigliarlo»⁵¹. Ancora più addietro, fu Senofonte nelle *Elleniche* a parlare del ‘terrore politico’ instaurato da Crizia, uno dei trenta tiranni che, in seguito alla disfatta di Atene e al soffocamento della democrazia, istituirono l’oligarchia. Aristotele, proprio in riferimento a quegli avvenimenti, scriveva nella *Costituzione degli Ateniesi* che i tiranni «non si astennero da nessun cittadino e mandarono a morte quanti erano superiori per sostanze, per nobiltà di stirpe e per reputazione, volendo liberarsi dalla paura e insieme depredare le sostanze di quelli: così in breve tempo ne uccisero non meno di 1500»⁵². Facendo un salto in avanti, e superando quello spartiacque storico-concettuale che fu la Rivoluzione francese, troviamo altri esempi di governanti che applicarono alla lettera la necessità machiavellica di «uccidere i figli di Bruto». Il Thiers, ad esempio, secondo Raspail, deputato della Senna, nel soffocare con la forza e nel sangue la comune parigina, trasformò il quartiere cittadino d’Ivry in «un’immensa fossa» nella quale «furono scaricati più di quindicimila corpi. Inoltre, furono scavate parecchie altre fosse, che contenevano ciascuna secondo i calcoli, seimila cadaveri: in tutto ventitremila»⁵³.

L’elenco degli esempi potrebbe continuare ma, come detto in precedenza, è nella rivoluzione e con la rivoluzione che il concetto assume la sua veste storica, la sua forza

⁴⁹ Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito* (1807), a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1973, cap. VI, B, par. 3.

⁵⁰ I termini ‘terrore’ e ‘terrorista’, nella loro accezione moderna, comparvero per la prima volta all’interno del supplemento al *Dictionnaire de l’Académie Française* del 1796. *Le supplément* del 1798 definiva il terrorismo come ‘*système, régime de la terreur*’. Prima di allora, in accordo con l’edizione del 1796, i Giacobini avevano usato il termine, per parlare o descrivere se stessi, esclusivamente in accezioni positive. Soltanto dopo il 9 Termidoro anno II, data del famoso colpo di Stato che pose fine al periodo del Terrore di Robespierre, ‘terrorista’ andò ad indicare «un abuso con implicazioni criminali». Sul punto cfr. Laqueur, *The Age of Terrorism*, p. 11 (vedi anche note 1 e 2).

⁵¹ Cfr. L. Pellicani, *Terrorismo. Aspetti storici*, «Enciclopedia delle scienze sociali», vol. VIII, Istituto Enciclopedico Italiano, Roma 1998, p. 590.

⁵² Cfr. J. P. Faye, *Terrore*, «Enciclopedia Einaudi», vol. XIV, Einaudi, Torino 1981, p. 244.

⁵³ *Ibidem*.

politica. Ed è proprio per questo che, storicizzandosi, il concetto si problematizza: *rivoluzione e terrorismo*, infatti, sembrano il più delle volte sovrapporsi nelle analisi storiche come in quelle politiche dei protagonisti. Il dibattito sull'uso della violenza per fini rivoluzionari è vastissimo e di vecchia data. Anche in seguito alla rivoluzione bolscevica del 1917 in tutti i partiti marxisti-leninisti e comunisti in generale, le discussioni sull'uso dell'arma terroristica furono copiose⁵⁴. Ma al di là di tutte le possibili definizioni di rivoluzione⁵⁵, che non sono oggetto del presente lavoro, è bene sottolineare la differenza concettuale di fondo fra i due fenomeni. Rivoluzione, essenzialmente, riporta a *processo*, terrorismo a un *metodo*. Questa differenza, consciamente o inconsciamente, dovrebbe essere accolta da un po' tutti gli osservatori⁵⁶. Ed è, ovviamente, la differenza fondamentale. Mentre, infatti, vi è confusione all'interno della letteratura politologica e sociologica anche per quanto riguarda la definizione di 'rivoluzione' e i criteri per circoscriverla, vi è, comunque, quasi un totale accordo nell'individuare come sua caratteristica peculiare quella di essere un *processo*, più o meno esteso nel tempo⁵⁷. Al contrario, appare fuori luogo parlare di 'processo terroristico', proprio perché il 'metodo del terrore' è caratterizzato dall'immediatezza e dall'imprevedibilità dell'agire. L'esplosione in quanto tale rappresenta, in un certo senso, l'essenza di tale metodo che può essere applicato in ogni luogo e contesto, e che nella caoticità trova la perfetta combinazione di strategia e risultati. Colpire a caso per il caso, cioè per caotizzare. Anche nell'eventualità in cui gli attacchi terroristici siano perpetuati nel tempo e nello stesso spazio, essi assumono per lo più la forma di caotici 'ribollimenti violenti' e di certo non quella della linearità processuale e rivoluzionaria, la quale è, difatti, definibile e analizzabile diacronicamente, per fasi per l'appunto. Se, allora, la prima e fondamentale *distinctio* fra 'terrorismo' e 'rivoluzione' è quella

⁵⁴ Per uno sguardo d'insieme abbastanza completo sull'argomento 'terrorismo e rivoluzione comunista' si veda la raccolta di scritti di Engels, Marx e Lenin curata da M. Massara, *Terrorismo e movimento operaio*, Teti editore, Roma 1978.

⁵⁵ Per una sintesi sul fenomeno rivoluzionario e sulle varie definizioni di 'rivoluzione' si veda G. Pasquino, *Rivoluzione*, in «Dizionario di politica», (a cura di) N. Bobbio - N. Matteucci, UTET, Torino 1976; C. Tilly, «Revolutions and Collective Violence», in F. Greenstein e N. Polsby (eds.), *Handbook of Political Science*, vol. III, Addison-Wesley, Reading 1975, pp. 483-547; L. Trotsky, *The Revolution Betrayed*, Pioneer, New York 1957. La migliore analisi del concetto di 'rivoluzione' rimane, a nostro avviso, quella di C. M. Kotowski, *Revolution: Untangling Alternative Meaning*, in Sartori, *Social Science Concepts: A Systematic Analysis*, pp. 404-451, ora in Collier - Gerring (eds.), *Concepts and Methods in Social Science*, pp. 203-240.

⁵⁶ Anche all'interno delle stesse organizzazioni terroristiche la distinzione è presente. Ad esempio le Brigate rosse, in molte delle loro rivendicazioni, parlano di fasi e processo rivoluzionario contrapposti a metodo ed azione. Su questo tema mi sia consentito rimandare ancora una volta al mio Cerella, *Il ritorno della violenza*. Pertanto, a nostro avviso, il concetto di 'terrorismo rivoluzionario' analizzato dalla Crenshaw Hinchinson sembra forzato o meglio, più che una ricostruzione concettuale pura, è l'analisi di un 'tipo' del più vasto fenomeno in questione. Cfr. M. C. Hinchinson, *The Concept of Revolutionary Terrorism*, «Journal of Conflict Resolution», 16 (1972), 3, pp. 383-396.

⁵⁷ Sul punto cfr. Kotowski, *Revolution*, p. 208. Di fatto, tutti i maggiori studiosi delle rivoluzioni, sia di orientamento marxista che non, inquadrano tali fenomeni come un «*extended process*» e mai in qualità «di singolo evento». *Ibidem*.

stabilita dalle caratteristiche di processualità del secondo fenomeno in opposizione alla ‘casuale metodicità’ del primo, altri caratteri possono essere aggiunti nel tentativo di delimitare i rispettivi ambiti concettuali e fenomenici. Studiando le caratteristiche tipiche delle rivoluzioni così come emegono dalla letteratura, Kotowski ne ha espunte almeno cinque ritenute necessarie. Esse sono: 1) *uso della violenza*; 2) *coinvolgimento popolare*; 3) *cambiamenti nel corpo governativo*; 4) *cambiamenti politici strutturali*; 5) *cambiamenti nei sistemi di stratificazione sociale*⁵⁸. Le ultime tre (punti 3, 4, 5) sono relativamente aproblematiche quando riferite al terrorismo. Cambiamenti nel sistema sociale, politico e/o di governo, infatti, non sono caratteristiche da considerare neppure lontanamente peculiari dei fenomeni terroristici. Anche quando un attacco di questo genere ha colpito le massime cariche dello Stato, ad esempio l’omicidio Moro in Italia o quello del Presidente Sādāt in Egitto, non è cambiato il corpo politico tutto, tanto meno il sistema sociale o politico in quanto tale. Le prime due, invece, possiedono un grado di complessità maggiore, specialmente perché sono, in un certo qual modo, interrelate e nascondono un problema condiviso. L’uso della violenza è comune sia al terrorismo sia alle rivoluzioni, ma assume *strategie, risonanze e obiettivi* diversi. In primo luogo, non tutti gli autori sono d’accordo nell’accordare alla violenza un ruolo centrale nelle rivoluzioni. Ad esempio Charles Tilly nei suoi studi ne fa tranquillamente a meno⁵⁹. *In secundis*, vi è chi come Hannah Arendt, anche annotando l’evidenza dell’esercizio della violenza durante le rivoluzioni, ne ha però rilevato la ‘strumentalità benigna’, cioè l’uso funzionale alla «liberazione dall’oppressione», alla «costituzione della libertà»⁶⁰. Proprio per questo la filosofa tedesca non ha voluto identificare la rivoluzione con il solo agire violento, con il ‘rivolgimento’ o con il singolo *rerum novarum cupidus*, sì invece con quel processo di cambiamento che porta con sé «l’aspirazione a liberarsi e a costruire una dimora nuova dove la libertà possa abitare»⁶¹. È difficile dire la stessa cosa del terrorismo. La violenza che lo caratterizza è inseparabile dall’essenza stessa del fenomeno. Terrore è l’effetto di un atto che si reifica. Ma è anche l’orrore che reso visibile, diviene nuovamente impalpabile e astratto e, dunque, ancor più spaventevole. Per questo l’uso del metodo terroristico è inevitabilmente legato a una *audience*. La violenza che sprigiona non è connaturata soltanto all’atto in sé e per sé, ma alla sua portata orrorifica. È ciò che intende Raymond Aron là dove scrive: «un’azione violenta è detta terroristica quando i suoi effetti psicologici sono sproporzionati rispetto ai suoi risultati puramente fisici»⁶². In riferimento alla concezione della Arendt, pertanto, ciò che

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Cfr. C. Tilly, *From Mobilization to Revolution*, Addison-Wesley, Reading, MA 1978.

⁶⁰ Cfr. H. Arendt, *Sulla violenza* (1963), Comunità, Torino 1996, p. 39.

⁶¹ *Ibi*, p. 32.

⁶² Cfr. R. Aron, *Pace e guerra tra le nazioni* (1962), Comunità, Milano 1970, p. 209.

distinguerebbe rivoluzione da terrorismo sarebbe lo scopo attribuito all'uso della violenza. Nel primo caso *solo* quando questa è usata per fini più alti, *pro libertas*, si può parlare di rivoluzione. Nel secondo, quando l'atto genera un terrore diffuso ma fine a se stesso e, in quanto tale liberticida, di terrorismo. In verità, ci si potrebbe distaccare dalla concezione della studiosa tedesca e ammettere che, potenzialmente, il terrorista potrebbe usare il terrore per scopi e valori 'idiosincraticamente' più alti. Il punto è rilevante e verrà ripreso più avanti. Ma anche in un tale caso permane una differenza di fondo. Se, infatti, a volte, durante il *processo* rivoluzionario è possibile usare *metodi* terroristici non è comunque valido il contrario, cioè il trasformarsi del metodo in processo, il *farsi rivoluzione del terrorismo*⁶³. Possiamo, dunque, a questa altezza, sostenere che la differenza fra 'terrorismo' e 'rivoluzione', risiede fondamentalmente nella distinzione in precedenza tracciata fra *metodo* e *processo*, alla quale si può aggiungere il 'problema teleologico', ovvero della 'strumentalità' della violenza. Quest'ultima caratteristica appare maggiormente complessa poiché è difficile e rischioso determinare 'oggettivamente' quale sia la 'corretta proporzionalità' fra mezzi e lo scopo da raggiungere. Stabilire, cioè, quale sia l'intensità massima accettabile nell'utilizzo della violenza in proporzione allo scopo da raggiungere e se questo scopo sia degno degli strumenti che utilizza. Rispondere alla domanda 'quando il fine giustifica i mezzi?', è quasi sempre questione di valore e di aggregazione/partecipazione intorno a quel valore⁶⁴. E ciò ci conduce all'analisi del secondo e ultimo criterio, quello del *coinvolgimento popolare*. Esso non indica semplicemente un insieme numerico ma anche un'identità collettiva. La dottrina

⁶³ «La forza» – afferma Robespierre in un noto passaggio – «in tempo di rivoluzione è costituita contemporaneamente dalla virtù e dal terrore: la virtù senza la quale il terrore è funesto; il terrore senza il quale la virtù è impotente». Generare terrore per 'paralizzare' il dissenso. Nei termini di Robespierre il terrorismo, l'esercizio del terrore, è un mezzo per uno scopo: la paralisi sociale e l'imposizione della tirannide rivoluzionaria. Anche in questo caso, l'uso di mezzi terroristici non è finalizzato al cambiamento ma al violento mantenimento dello *status quo*. Cfr. M. Robespierre, *Sui principi di morale politica che devono guidare la Convenzione nazionale all'amministrazione interna della Repubblica*, Discorso del 18 piovoso dell'anno II (5 febbraio 1794) alla Convenzione nazionale in Id., *La rivoluzione giacobina*, a cura di U. Cerroni, Studio Tesi, Pordenone 1992, p. 169.

⁶⁴ Il punto è stabilito con la consueta forza e bellezza teorica da Max Weber quando scrive: «nessuna etica del mondo può prescindere dal fatto che il raggiungimento di fini "buoni" è il più delle volte accompagnato dall'uso di mezzi sospetti o per lo meno pericolosi... e nessuna etica può determinare quando e in qual misura lo scopo moralmente buono "giustifichi" i mezzi e le altre conseguenze moralmente pericolose [...] È il mezzo specifico della violenza legittima, semplicemente, come tale, messo a disposizione delle associazioni umane che determina la particolarità di ogni problema etico della politica... ciò vale in modo particolare per chi combatta per una fede, tanto religiosa quanto rivoluzionaria. [...] Egli entra in relazione con le potenze diaboliche che stanno in agguato dietro ogni violenza». Cfr. M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino 1966², pp. 110-117. Dello stesso parere è, da una prospettiva di sinistra, anche Herbert Marcuse, il quale ritiene che nel rapporto dialettico fra mezzi appunto e fini si giochi l'etica del rivoluzionario. Cfr. H. Marcuse, *Etica e rivoluzione*, in Id., *Cultura e società*, Einaudi, Torino 1969, p. 265-278. E così, riprendendo Weber, Hannah Arendt: «La sostanza stessa dell'azione violenta è governata dalla categoria mezzi-fine, la cui caratteristica principale, se applicata agli affari umani, è sempre stata che il fine corre il pericolo di venire sopraffatto dai mezzi che esso giustifica e che sono necessari per raggiungerlo». Cfr. Arendt, *Sulla violenza*, p. 6.

contrattualistica, di cui i Monarcomachi sono antesignani (cfr. *supra* par. 1), prevedeva ad esempio il ‘diritto di resistenza’ o ‘ribellione’ nel caso in cui il contratto fra governati e governanti non fosse stato rispettato da questi ultimi. Secondo Locke la violazione dei diritti naturali da parte del sovrano permetteva l’esercizio del diritto di resistenza non in qualità di atto privato bensì pubblico e collettivo, ovvero soltanto quando il popolo, o meglio una *maggioranza* si fosse sentita privata di tale diritto⁶⁵. È dunque chiaro che la rivoluzione, e il diritto alla stessa, deve essere fondata su una partecipazione collettiva ma ancor più su di un fondamento comune che muove una tale partecipazione: che sia la violazione del ‘contratto sociale’, l’abuso di potere o la ‘volontà popolare’, materiale e non teorica, di fondare un sistema politico su basi diverse. Il punto è, allora, non solo che il terrorismo ovviamente non necessita, e anzi quasi mai affonda, la propria volontà violenta in quella popolare ma che anche la sfera politico-giuridica è andata modificandosi, come abbiamo visto, con l’emergere dello Stato di diritto parlamentare. Pertanto, se il criterio della partecipazione collettiva aiuta ancora più a distinguere ciò che è terrorismo da ciò che è rivoluzione è vero anche che sono i sistemi di dominio che decidono delle forme della violenza in esse permesse. È, infatti, sempre esistita una violenza illegittima e, in qualche modo, irregolare ma la sua definizione è legata alle forme che i concetti di regolarità e legittimità hanno assunto nel tempo. «Una collettività» – sottolinea Schmitt – «esiste come *res publica*, come cosa pubblica, ed è messa in discussione quando in essa si forma uno spazio estraneo alla cosa pubblica, che contraddice efficacemente quest’ultima»⁶⁶. Nella sua configurazione moderna il terrorismo nasce e si afferma con l’affermarsi dell’idea di Stato ed è con e attraverso tale concetto che si scontra e si forma come fenomeno autonomo. Il problema nel definire cosa è ‘terrorismo’, allora, inizia proprio con la definizione weberiana di Stato, con quel monopolio nell’uso della violenza legittima che il grande sociologo tedesco gli riconosce come più alta prerogativa⁶⁷.

⁶⁵ «That subjects, or foreigners attempting by force on the properties of any people, may be resisted with force, is agreed on all hands. But that magistrates doing the same thing, may be resisted, hath of late been denied: as if those who had the greatest privileges and advantages by the law, had thereby a power to break those laws, by which alone they were set in a better place than their brethren». Cfr. J. Locke, *The Second Treatise of Government* (1690), Barnes and Noble, New York 2004, p. 139 (enfasi nostra). L’ambiguità del passaggio è importante. Locke fonda la possibilità del ‘diritto di rivoluzione’ collettiva su basi individuali e privatistiche, sicché l’aporia posta in essere tra chi è portatore del diritto e chi deve agire sulla base dello stesso è, sia teoricamente che praticamente, difficilmente risolvibile.

⁶⁶ Cfr. Cfr. C. Schmitt, *Teoria del partigiano. Integrazione al concetto del politico* (1963), Adelphi, Milano 2005, pp. 101-102.

⁶⁷ «In ultima analisi si può piuttosto definire sociologicamente lo Stato moderno soltanto in base ad uno specifico mezzo che appartiene a esso come ad ogni altro gruppo politico: l’uso della forza fisica [...] Naturalmente l’uso della forza non costituisce il mezzo normale e nemmeno l’unico di cui disponga lo Stato... Esso rappresenta piuttosto il suo *mezzo specifico*». Weber, *La scienza come professione – La politica come professione*, p. 52 (enfasi nostra).

Nella sua lunga genesi giuridico-politica, come è noto, lo Stato è andato edificandosi su due pilastri concettuali: spazio e violenza⁶⁸. Uno spazio politicizzato, sottratto alla natura e fondato sul vincolo della legge. Come nuovo ente politico, lo Stato ha preteso «per sé (con successo)» il monopolio della forza, ma tale sforzo espropriativo è fondato sulla legittimità di questo uso, «vale a dire: considerato come legittimo», sottolinea Weber⁶⁹. E allora lo spazio viene trasformato in territorio e confine politico, la violenza ‘giuridificata’ e monopolizzata dal nuovo attore. Nasce così la frattura fondante il Moderno, quella divisione fra Interno ed Esterno che relega la guerra fuori (dai confini) e la polizia dentro i territori a vigilare sull’ordine giuridificato. In questa prospettiva, lo Stato si sovrappone perfettamente a quel concetto di sovranità⁷⁰ che trova nei *Six Livres de La République* di Bodin la sua più compiuta esposizione («*summa legibusque absoluta potestas*», 1576) e va a identificarsi con esso. Lo Stato, infatti, è sovrano e sovrano è lo Stato⁷¹. Ora, fra gli otto attributi che Bodin riconosce propri della sovranità statale, importante per la nostra lezione, vi è il potere di guerra e di pace. Sicché, anche se molte delle altre prerogative statuali sono decadute o sono state ‘diluite’ con la fine del Moderno e l’inizio dell’epoca cosiddetta poststatale o postindustriale, l’uso monopolistico della forza rimane la pietra angolare su cui indirizzare lo sguardo analitico nello studio dei fenomeni belligeri. In quanto entità giuridico-politica violenta, lo Stato, all’interno dei propri confini e del proprio ordinamento, delegittima qualsiasi forma di violenza (sebbene organizzata) relegandola, *ex lege*, in criminalità e terrorismo per l’appunto. In ambito esterno, extra-territoriale, la sovranità statale si è stabilita e si ripercuote nello *jus gentium*, uno spazio politico nel quale l’agire violento è regolato dalla legittimità belligera inter-statale, dal diritto internazionale. «La storia del diritto internazionale è una storia del concetto di guerra» ci ricorda Schmitt, e il diritto internazionale «non è altro che un “diritto di guerra e di pace”» ed esso rimarrà uno *jus belli ac pacis* fintantoché «la guerra sarà una guerra

⁶⁸ A questi due elementi ne andrebbe aggiunto un terzo: la popolazione. Va da sé che questo elemento è talmente basilare da potere essere taciuto.

⁶⁹ *Ibi*, p. 53.

⁷⁰ Sul concetto di sovranità, «uno dei concetti più difficili e controversi della moderna dottrina del diritto pubblico» (Kelsen 1989, p. 5), vedi i due lavori polari e paradigmatici di C. Schmitt, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità* (1922), in Id., *Le categorie del ‘politico’*, pp. 28-86; H. Kelsen, *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale. Contributo per una dottrina pura del diritto* (1920), Giuffrè, Milano 1989. Per una ricostruzione storica del concetto in ambito religioso e pre-giuridico, cfr. i classici G. Dumézil, *Les Dieux souverains des Indo-Européens*, Gallimard, Paris 1977; M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, 3 voll., Rizzoli, Milano 2006.

⁷¹ Jean Bodin, nel capitolo VIII Libro I del suo *opus magnum*, inizia così la trattazione del concetto di *souveraineté*: «Per sovranità s’intende quel potere assoluto e perpetuo che è proprio dello Stato. Essa è chiamata dai latini *maiestas*, dai Greci *akra exousia*, *kurion arché*, *kurion politeuma*; dagli Italiani “signoria”, parola che essi usano tanto parlando di privati quanto di coloro che maneggiano gli affari di Stato; gli Ebrei la chiamano *to mech šebet*, ossia supremo comando. Ma ciò che qui occorre è formularne la definizione, perché tale definizione non c’è stato mai giurista né filosofo politico che l’abbia data, e tuttavia è questo il punto più importante e più necessario a comprendersi di qualsiasi trattazione sullo Stato». Cfr. J. Bodin, *I sei libri dello Stato* (1576), (a cura di Margherita Isnardi Parente, 3 voll., UTET, Torino 1988², vol. I, Libro I, cap. VIII, p. 345.

fra Stati (*Staatenkrieg*) e non una guerra civile internazionale (*internationaler Bürgerkrieg*)»⁷². Ed è proprio questo il passaggio fondamentale. Al terrorista, sfidante dell'ordine statale sovrano, non è riconosciuta nessuna copertura giuridica. Egli è *hors la loi*, fuori legge nello Stato così come fra e per gli Stati, egli cioè diventa *hostis generis humani*, senza alcuna distinzione di scopo o motivazione politica. Al contrario, alla condotta violenta degli Stati è riconosciuto uno *status* giuridico talmente rilevante che è quasi impossibile riconoscergli una condotta criminale e immorale (ed è fin troppo semplice citare i bombardamenti su Dresda del 1945 e la Carta di Londra sui crimini contro l'umanità come esempi paradigmatici della difficoltà nello giudicare le aberrazioni della *Realpolitik*). In merito all'uso della violenza, quindi, il 'giuridico' non ci dice che questo: lo Stato è tutto e tutto *deve* essere nello Stato. Il diritto/potere di muovere guerra, lo *jus ad bellum*, e i metodi corretti per interpretarla, lo *jus in bello*, rimangono sua esclusiva prerogativa. Al combattente, irregolare per definizione, e alla sua forma di lotta, asimmetrica per condizione, non sono attribuibili spazi politici né *status* giuridici. È vero che la figura del partigiano è oramai da molti anni contemplata dal diritto internazionale, più in particolare dalle quattro Convenzioni di Ginevra del 1949 e dai due Protocolli aggiuntivi del 1977, ma lo è in casi storicamente e concettualmente determinati, ovvero questa determinazione è figlia dell'esperienza della Seconda grande guerra e del successivo periodo di decolonizzazione⁷³. In tali contesti, alla tradizionale distinzione dicotomica combattente/non combattente, civile/militare, fu permessa eccezione. E fu così

⁷² Cfr. C. Schmitt, *Il concetto discriminatorio di guerra* (1938), Laterza, Roma-Bari 2008, p. 3.

⁷³ In realtà, l'irregolarità era già stata trattata, anche se non in maniera completa come nelle Convenzioni su citate, nel Regolamento dell'Aja del 18 ottobre 1907 dove agli articoli 1 e 2 nella Sezione 1 (*Dei belligeranti*), capitolo 1 (*Della qualità di belligerante*), si può leggere: «Art. 1. Le leggi, i diritti e i doveri della guerra non si applicano soltanto all'esercito, ma anche alle milizie e ai corpi di volontari che riuniscono le seguenti condizioni: 1) di avere alla loro testa una persona responsabile dei propri subordinati; 2) di avere un segno distintivo e di riconoscerlo a distanza; 3) di portare le armi apertamente e 4) di conformarsi nelle loro operazioni alle leggi e agli usi della guerra. Nei paesi dove le milizie o dei corpi volontari costituiscono l'esercito o ne fanno parte, essi sono compresi sotto il nome di esercito. Art. 2. La popolazione di un territorio non occupato che, all'avvicinarsi del nemico, prende spontaneamente le armi per combattere le truppe d'invasione senza avere avuto il tempo di organizzarsi in conformità dell'articolo 1, sarà considerata come belligerante se essa porta le armi apertamente e se rispetta le leggi e gli usi di guerra». Una tale 'regolarizzazione' del combattente irregolare contiene un'ineludibile aporia. Infatti, come ha sottolineato Carl Schmitt, «partigiano... è proprio colui che evita di esibire apertamente le armi, colui che per combattere fa uso di imboscate, che si mimetizza in mille modi [...] che adopera i contrassegni più vari a seconda delle circostanze. La clandestinità e l'oscurità sono le sue armi più potenti, alle quali egli non può rinunciare senza perdere lo spazio dell'irregolarità, vale a dire senza cessare di essere un partigiano». Cfr. Schmitt, *Teoria del partigiano*, pp. 55-56. Il paradosso, rendere 'legalmente regolare' ciò che 'ontologicamente' si identifica nel suo opposto, diverrà evidente nella guerra partigiana italiana e ritroverà posto anche nelle Convenzioni ginevrine. In queste, all'Art. 4 della Convenzione relativa al trattamento dei prigionieri di guerra, oltre agli stessi criteri del 1907 (superiori responsabili, contrassegni fissi e visibili, armamento esibito apertamente e rispetto delle regole e degli usi di guerra) viene aggiunto il riconoscimento all'uso della forza anche per i «movimenti di resistenza organizzati» (cosa che complica, e non di poco, il quadro di riferimento), salvo poi nei Protocolli aggiuntivi del giugno 1977 affermare che «nessuna disposizione del presente Protocollo potrà essere invocata per attentare alla sovranità di uno Stato o alla responsabilità del governo di mantenere o di ristabilire l'ordine pubblico nello Stato, o di difendere l'unità nazionale e l'integrità territoriale dello Stato con tutti i mezzi legittimi» (Art. 3/1). Il 'regolare', lo Stato, è di gran lunga l'unico soggetto in campo, fatte salve alcune eccezioni storiche che non possono trasformarsi in regola.

perché alla ‘lotta di liberazione’, alla ‘resistenza’, venne riconosciuto, appunto, il diritto di resistere da e per qualcosa, cioè proprio quel carattere che Schmitt individua come dominante nel partigiano: il suo «carattere tellurico» (*tellurisch*)⁷⁴. La guerriglia partigiana fu rivestita di legalità giacché combattuta *in oppositionem*, a difesa del proprio territorio.

I criteri elaborati da Schmitt per disegnare una fenomenologia del partigiano permettono di fare luce non solo su questa figura di combattente ma svelano allo stesso tempo le distanze storiche e ideologiche tra di essa e quella del terrorista. Egli ne annovera quattro: 1) l'*irregolarità*, il suo carattere di soldato ‘senza uniforme’; 2) l'accresciuta *mobilità* della lotta attiva; 3) l'*intensità* dell'impegno politico; 4) il *carattere tellurico*, cioè il fondamentale legame con la terra⁷⁵. I primi due criteri sono mutuabili anche in una possibile ‘fenomenologia del terrorista’. Infatti, l'*irregolarità* è più che mai evidente in questo tipo di fenomeni e, anzi, in un certo qual modo è spinta verso l'eccesso nel senso che diventa un principio fondamentale del combattente «sapere come nascondersi» e padroneggiare «l'arte della dissimulazione»⁷⁶. Lo stesso dicasi per la mobilità e flessibilità nella lotta che trovano riconoscimento nella ben nota tattica del «mordi e fuggi!», del colpire in maniera rapida, segreta e inaspettata⁷⁷. In un certo qual modo, allora, sembrerebbe che le due figure, quella del partigiano e del terrorista, siano legate genealogicamente. Ma non è propriamente così. In realtà, sono gli ultimi due criteri su esposti che aiutano a dividere le due forme della violenza. Essi necessitano una trattazione simultanea e non separata poiché sono profondamente interconnessi. In riferimento al ‘carattere politico’, infatti, a una prima analisi, il terrorista appare maggiormente, ma ugualmente, politicizzato del partigiano. Anche la sua figura di irregolare è profondamente scolpita dal ‘carattere’ e dalla ‘intensità’ del ‘politico’. Qui il riferimento è alla ben nota dicotomia schmittiana amico/nemico, all'intensità originaria che crea le aggregazioni e le disaggregazioni primeve. È utile riportare il testo completo di quanto affermato da Schmitt nel suo scritto del 1932 per sentirne la carica espressiva:

Ogni contrasto religioso, morale, economico, etnico o di altro tipo si trasforma in un contrasto politico, se è abbastanza forte da raggruppare effettivamente gli uomini in amici e nemici. [...] Una comunità religiosa che, come tale, porta guerra, sia contro gli appartenenti ad altre comunità religiose, sia in altro modo, è, oltre ad una comunità religiosa, una comunità politica. [...] Anche una ‘classe’ in senso marxista cessa di essere

⁷⁴ *Ibi*, p. 35.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ Cfr. C. Marighella, *Minimanual of Urban Guerrilla*, in Laqueur, *Voices of Terror*, p. 372.

⁷⁷ La tattica del ‘mordi e fuggi’ è stata ripresa anche dalle Br nel loro primo periodo. Sul punto si veda la conclusione della Rivendicazione del Sequestro Macchiarini (3 marzo 1972) disponibile al sito www.brigaterosse.org.

qualcosa di puramente economico e diventa un'entità politica se giunge a questo punto decisivo, se cioè prende sul serio la *lotta* di classe e tratta l'avversario di classe come nemico reale e lo combatte, sia come Stato contro Stato, sia nella guerra civile all'interno di uno Stato⁷⁸.

In questa 'essenza', in questa *intensità* per dirla con Schmitt, è riconducibile la politicità del fine terroristico e dunque l'uso del suo mezzo contro il 'nemico'. Al di là di tutte le manifestazioni storiche del fenomeno, infatti, ciò che accomuna tutte le azioni, le organizzazioni e, in generale, tutti gli agenti del terrore, è il loro scopo violentemente politico riconducibile alle categorie amico vs. nemico. Le Brigate rosse e la loro lotta contro lo Stato, contro la 'controrivoluzione'; al-Q'aida contro il 'grande Satana' americano, rappresentano solo alcuni esempi di come queste forme di lotta traggano forza dalla dicotomia storico-concettuale di amico/nemico, al di là delle singole motivazioni ideologiche. Allora, anche il partigiano «combatte entro uno schieramento politico» e, anzi, «proprio il carattere politico delle sue azioni riporta al significato originario della parola *partigiano*»⁷⁹. Ma l'intensità politica della sua lotta, l'inimicizia di cui è portatore, non sfocia nell'assoluto, nella volontà di annientamento totale e definitivo del nemico, poiché è temperata dal suo 'carattere tellurico', cioè dall'essere localizzato e radicato su di un territorio e, soprattutto, di combattere a *difesa* dello stesso. È la sua natura difensiva che limita la sua ostilità e lo preserva dalle «pretese assolutistiche di una giustizia astratta»⁸⁰. A differenza del terrorista, il peculiare legame con la Terra⁸¹ fa del partigiano una figura eminentemente difensiva e, in qualche maniera, regolare, o meglio, 'regolarizzabile'. E ciò che intende Schmitt quando scrive: «in qualche modo il partigiano, in quanto combattente irregolare, deve sempre appoggiarsi ad una potenza

⁷⁸ Cfr. C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'. Testo del 1932 con una premessa e tre corollari*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, pp. 120-121.

⁷⁹ Cfr. Schmitt, *Teoria del partigiano*, p. 27.

⁸⁰ *Ibi*, p. 33.

⁸¹ Con il termine Terra qui intendiamo sia l'elemento in sé, non ideale ma materialissimo, tanto caro a Schmitt nel suo *Nomos*, che la Terra antropomorfizzata in nazione, territorio, Stato, confine; mai invece entità ideali e spirituali. Infatti, a nostro modo di vedere, è nella rottura che si crea fra l'idea materiale' dei concetti su esposti e quella ideale e/o spirituale che avviene il passaggio dalle forme difensive a quelle offensive, terroristiche e assolutistiche della violenza. A ciò si potrebbe rispondere che in fondo ogni confine, territorio, Stato o nazione sono in un certo qual modo delle 'costruzioni immaginarie'. Ma il punto è proprio che la difficile costituzione di ogni raggruppamento politico è stata resa possibile limitando le astrazioni universalistiche e relativizzando, per così dire, la propria 'volontà di potenza' in forme bilanciate soprattutto dal potere altrui. Certo la nostra è un'impostazione realista alla quale qualcuno potrebbe obiettare che, per eccesso, attraverso l'abbattimento di ogni confine e la creazione di una entità globale si risolverebbero i problemi della violenza. Peccato che anche in quel caso bisognerebbe decidere sotto quale lingua, bandiera, identità, forma di dominio politico ed economico, oltretutto spirituale e, soprattutto, entro quali limiti di coercizione e con quante forme di legittimità, far coesistere e amalgamare le differenze. L'unità del mondo non solo non permette differenze, ma necessita l'imposizione politica del più forte.

regolare. Questo aspetto della sua situazione è sempre presente e riconosciuto»⁸². Storicamente, un tale riconoscimento, sia formale che giuridico, è avvenuto grazie all'intervento di potenze terze che hanno legittimato la figura. È il caso degli Stati Uniti durante la guerra partigiana in Italia oppure dell'aiuto di Mosca alla guerriglia vietnamita.

Il fondamento di territorialità che lega il partigiano a uno 'spazio politico' lo rende ancora, di fatto, appartenente a un ordinamento e a una localizzazione. Per questo motivo il suo 'posto nel mondo' può essere riconosciuto come legittimo da entità regolari a seconda dei rapporti di forza del momento. Egli sa che «a lungo andare... deve legittimarsi orientandosi verso il regolare», e per fare questo gli si offrono soltanto due alternative: «il riconoscimento da parte di un regolare già esistente, oppure fare valere una nuova regolarità con le proprie forze. Ed è un'alternativa difficile»⁸³.

Il terrorista non può che scegliere la seconda strada. Egli rifiuta l'unità prodotta da ordinamento e localizzazione: non riconosce nessuna regolarità e non si riconosce appartenente a una qualsiasi territorialità. Seppur localizzato in uno spazio, egli vuole rompere le barriere fisiche e concettuali all'interno del raggruppamento umano in cui è inserito. La sua figura è ispirata dall'astrattezza dell'ideologia e il fatto di non riconoscere nessuna regolarità, lo porta in primo luogo a polemizzare con l'espressione più alta della stessa: lo Stato. La celebre definizione di Trockij «ogni Stato è basato sulla forza»⁸⁴ è esemplare per il nostro discorso. Essa è posta in bilico sul confine dualistico fra trascendenza e immanenza. La si può leggere come uso dell'autorità ingiusta, predominio del più forte e ineguaglianza di fatto come nel grido degli anarchici e, pertanto, volerla abbattere cercando forme ideali e spirituali più alte con le quali sostituirla. Oppure non solo riconoscerla legittima, ma anche in qualità di unico mezzo per limitare il *bellum omnia contra omnes*. Ma il punto è che una volta costituitasi come legittima per una maggioranza essa può essere

⁸² *Ibi*, p. 104.

⁸³ *Ibi*, p. 106. È importante notare che ancora Schmitt, in un altro suo lavoro, a proposito della regolarità e delle forme giuridiche a essa inerenti, cita il lavoro del filosofo e giurista svizzero Emerich de Vattel (1714-1767) *Le droit des gens* (London, 1751) nel quale, secondo Schmitt, per la prima volta compariva «un istituto particolare del diritto internazionale interstatale: il riconoscimento degli insorti come belligeranti. Se i ribelli insorti sono riusciti a conseguire nel corso della guerra civile un dominio territoriale e un'organizzazione simile a quella statale, il governo di uno stato terzo li potrà riconoscere come parte belligerante. Ciò è inteso come anticipazione di una possibile statualità, nel riconoscimento di uno Stato potenziale o di un potenziale governo statale». Cfr. C. Schmitt, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum europaeum»* (1950), Adelphi, Milano 2006, p. 200. Il punto è molto rilevante. Ancora una volta, infatti, il riconoscimento di una legittimità è strettamente legato alla forma-Stato, che sia reale o potenziale. Il metro di misura giuridico durante la modernità, dunque, ha sempre avuto l'entità statale come 'tipo ideale' attraverso cui valutare e legittimare le forme e gli *status* giuridici.

⁸⁴ La dichiarazione fu fatta da Trockij in qualità di capo della delegazione russa alle Trattative di pace di Brest-Litovsk nel 1918. Weber riprende l'affermazione proprio per evidenziare le problematiche della violenza relative alla sua legittimazione e delimitazione all'interno dello Stato. Cfr. Weber, *La scienza come professione – La politica come professione*, p. 52.

decostituita e ricostruita su altre basi soltanto da un'altra maggioranza e non attraverso la volontà idiosincratca del singolo o di un gruppo sociale per mezzo della violenza. In definitiva, chi non accetta l'autorità e i confini statuali deve inventare nuove forme di legittimità, legalità e regolarità e, soprattutto, deve essere capace di radunare una nuova maggioranza, non astratta ma terrena e materiale, intorno a quelle forme.

Per capire, allora, perché la «piccola guerra», come l'ha definita Clausewitz, si sia ampliata e la frontiera fra partigiano e terrorista sgretolata è necessario guardare al problema della trascendenza della forma politica statale. La complicazione genealogica della figura del combattente irregolare, infatti, è stata determinata dall'irrompere dell'ideologia nel conflitto. È a Lenin che Schmitt fa risalire la nascita dell'«ostilità assoluta» e la perdita di quel legame con la Terra che aveva contraddistinto il partigiano. È Lenin cioè che fa 'saltare' definitivamente la logica della «limitazione della guerra regolare *interstatale* e il contenimento della guerra civile *intrastatale*» abbattendo «tutte le delimitazioni a cui era arrivato il diritto internazionale europeo nel XVIII secolo»⁸⁵. E riesce a far questo catalizzando il conflitto sul piano astratto dell'ideologia, della «giustizia assoluta». In questo modo la limitazione, concettuale ancor prima che giuridico-politica, della guerra perde il suo confine, è privata di *boundedness*, di limitazioni spaziali e, anzi, questo nuovo tipo di guerra «trova il suo senso e la sua legittimità proprio nella volontà di arrivare alle estreme conseguenze»⁸⁶. Slacciata dal territorio e veicolata da una «ideologia universalista», la figura del partigiano si trasforma così in un guerrigliero morale e mondiale e non più politico-territoriale, e viene così nuovamente riprodotta quell'indistinguibilità originaria fra partigiano e terrorista, guerra asimmetrica e criminalità.

Per tornare allora sul punto, se lo sguardo giuridico ci appare, come visto in precedenza, di parte (e cioè dalla parte dello Stato), la morale eccede la politica. La questione del *tu quoque*, molte volte sollevata dai cosiddetti terroristi, ovvero che le azioni dello Stato non siano qualitativamente, in senso morale, diverse da quelle dei terroristi stessi, si scontra con la sfera giuridico-politica mostrando tutta la sua fallacia logica⁸⁷. In qualità di erede politico del *Principe*, lo Stato è riuscito a compiere quella rivoluzione con la quale, «attraverso l'usurpazione o l'elezione», si è accaparrato il dominio sul «complesso dell'amministrazione e dei suoi beni materiali, facendo derivare la propria legittimità – non importa con quanto diritto – dalla volontà dei dominati»⁸⁸. L'«espropriazione di questo espropriatore», per dirla

⁸⁵ *Ibi*, pp. 73-75.

⁸⁶ *Ibi*, p. 74.

⁸⁷ Cfr. P. Gilbert, *Il dilemma del terrorismo. Studio di filosofia politica applicata*, Feltrinelli, Milano 1997, pp. 169 e ss.

⁸⁸ Cfr. Weber, *La scienza come professione – La politica come professione*, p. 60.

con Marx, allora, non può che giocarsi sul piano di una legittimità ancora tutta da conquistare e, in seguito, consolidare. Fino a quando lo Stato sarà, in termini weberiani, la struttura portante il *Volk*, potere politico e agire violento rimarranno di parte. Da qui il continuo nascere e affermarsi di sfide verso il suo monopolio legale che non possono assumere altre forme se non quelle dell'“irregolarità”⁸⁹. Detto, ancora una volta, con le parole di Schmitt: «il governo legale decide chi sia il nemico contro il quale l'esercito deve combattere. Chi non si vuole sottomettere alla scelta operata dal governo in carica, e rivendica la facoltà di decidere chi sia il nemico, rivendica una propria, nuova legalità»⁹⁰.

È in questo senso che per tutto il corso della trattazione abbiamo sostenuto che il terrorismo sta allo Stato come quest'ultimo al terrorismo. L'intima relazione è fondata sul concetto di violenza, di chi ne sia il legittimo portatore, nonché su quali basi è eretta una tale legittimità. Il terrorismo è, infatti, da una certa angolazione, ‘legittimità rotta’ o ‘parzialmente perduta’. Una tale perdita allora non può che avvenire a scapito di un ordine costituito, e cioè, in senso moderno, di uno Stato. Si potrebbe sostenere, e in parte lo abbiamo fatto anche noi, che forme di irregolarità, di cui il terrorismo rappresenta il caso più virulento, siano sempre esistite e che, pertanto, si dovrebbe parlare di un terrorismo moderno relativo allo Stato così come di terrorismi antichi e arcaici legati ad altre forme di regolarità politiche. Ma non è così. La distinzione tra regolare e irregolare, tra ciò che è legittimo e ciò che non lo è, «dipende da una precisa definizione del “regolare”, e solo nelle moderne forme di organizzazione nate dalle guerre della Rivoluzione francese diventa una concreta contrapposizione e trova la sua formulazione concettuale»⁹¹. È soltanto a questa altezza storica che incontriamo *la levée en masse*, il concetto di nazione. È da questo preciso momento storico che lo Stato porterà a compimento la centralizzazione del potere e della forza. Non è un caso, ad esempio, che l'istituto della faida sia tramontato, per lo meno formalmente,

⁸⁹ L'ultima risoluzione ONU, in seguito all'attentato dell'11 settembre 2001 e alla *war on terror*, in riferimento al terrorismo, recita così: «[...] gli atti criminali, particolarmente quelli diretti contro i civili con l'intenzione di causare la morte o gravi ferite, la presa di ostaggi con lo scopo di seminare il terrore fra la popolazione, gruppi di persone o privati cittadini, intimidire una popolazione o costringere un governo o un'organizzazione internazionale a compiere un'azione o astenersi dal farlo, e che, come tali, sono stabiliti e stipulati come infrazioni nei protocolli e nelle convenzioni internazionali relativi al terrorismo». ONU, Risoluzione 1566 dell'8 ottobre 2004 (*T.d.A.*). Come è facile notare, il problema dell'identificazione dell'agente terroristico, che chiaramente non può essere esplicitato in una norma ma da essa derivato, esemplifica il problema che esiste fra norma e prassi giacché la decisione sul chi deve essere ritenuto colpevole di reati di terrorismo è lasciata alla discrezionalità dello Stato, o tutt'al più degli Stati, cosa che puntualmente porta al mancato riconoscimento dello Stato da parte dei presunti terroristi. E così il problema giuridico riporta al ‘politico’, e più precisamente, al problema della sovranità e dell'esercizio legittimo della violenza. Per una panoramica su tutte le convenzioni internazionali relative al terrorismo si veda Guilhaudis, *Relations internationales contemporaines*, pp. 601-614.

⁹⁰ Cfr. Schmitt, *Teoria del partigiano*, p. 118.

⁹¹ *Ibi*, p. 13.

proprio a ridosso della nascita dello Stato⁹². Nel lunghissimo processo di centralizzazione della violenza la forza privata è stata a poco a poco sostituita da quella pubblica fino a trovare compimento nell'autorità statale. Per questo anche se la storia dell'umanità è costellata di guerre, civili e non, battaglie e guerriglie, che spesso hanno assunto i connotati atroci e feroci del terrore, è impreciso parlare di terrorismo in riferimento a tali attività. In esse non si era ancora fatta esperienza, concettuale e fisica, della regolarità moderna, centralizzata e monopolistica dello Stato⁹³.

Il suo terrorismo insomma, in quanto 'caoticità politica', è, a nostro modo di vedere, profondamente legato alle strutture e al tessuto consumato della modernità. In quanto disordine, esso è legato alla scomparsa di un ordine: quello internazionale in primo luogo e propriamente statale conseguentemente.

⁹² Si è soliti datare la fine dell'istituto della faida nel 1495, quando alla Dieta di Worms l'imperatore Massimiliano I d'Asburgo propose di abolire questa forma di giustizia privata all'interno dei territori tedeschi. È interessante notare che di faida si è ritornati a discutere proprio nell'ultimo ventennio, dato il proliferare di questa forma di violenza soprattutto in seguito alla crollo del sistema bipolare. Sul punto si veda il lavoro di J. Grutzpalk, *Blood Feud and Modernity. Max Weber's and Émile Durkheim's Theories*, «Journal of Classical Sociology», 2 (2002), 2, pp. 115-134.

⁹³ Il punto è centrale. Lo Stato raggiunge il suo *status* più elevato nell'unitarietà di potere, popolo, violenza e territorio. Come sostenuto dallo storico tedesco Wolfgang Reinhard, «il principio comune dell'*unitarietà* costituisce l'essenza della modernità politica. La volontà di unità e unitarietà è un'autentica ossessione della modernità occidentale». Prima di questo 'traguardo', infatti, «una parte almeno dei sudditi... rivendicava – in particolari condizioni – il diritto all'uso legittimo della forza, all'occorrenza *contro lo stesso potere centrale*». Cfr. W. Reinhard, *Storia dello stato moderno*, Il Mulino, Bologna 2010, pp. 12-13. Il corsivo è nostro.