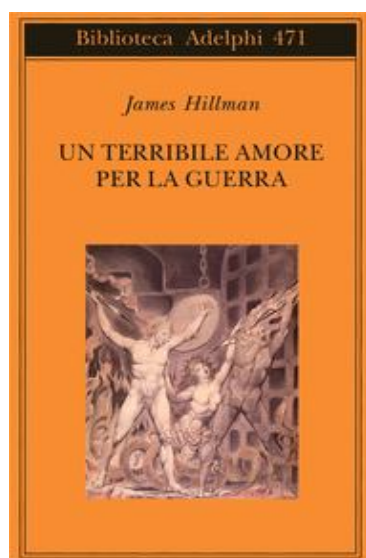


James Hillman

UN TERRIBILE AMORE PER LA GUERRA



In un momento chiave del celebre film sul generale Patton, un memorabile George C. Scott passeggia per il campo di battaglia a combattimento finito: terra sventrata, carri armati bruciati, cadaveri. Volgendo lo sguardo a quello scempio, esclama: «Come amo tutto questo. Che Dio mi aiuti, lo amo più della mia vita». È eloquente che James Hillman abbia scelto proprio questa scena, tanto spiazzante quanto rivelatrice, per introdurre il provocatorio tema del suo nuovo libro: la guerra come pulsione primaria e ambivalente della nostra specie – come pulsione, cioè, dotata di una carica libidica non inferiore a quella di altre pulsioni che la contrastano e insieme la rafforzano, quali l'amore e la solidarietà. Il presupposto è che se di quella pulsione non si ha una visione lucida ogni opposizione alla guerra sarà vana. Frantumando la retorica degli adagi progressisti – basati su una lettura caricaturale della «pace perpetua» teorizzata da Kant –, Hillman risale così, in perfetta consonanza con la sua

visione della psicologia, al carattere mitologico e arcaico di tale ambivalenza, riassunto nell'inseparabilità di Ares e Afrodite. In questa prospettiva tutte le guerre del passato e del presente appariranno quindi semplici variazioni della guerra più emblematica dell'Occidente classico, quella cantata nell'Iliade. Ma soprattutto, ricorrendo a dettagliati rapporti dal fronte, a lettere di combattenti, ad analisi di esperti in strategia – oltre che a tutti gli scrittori e tutti i filosofi che alla guerra hanno tributato meditazioni decisive, da Twain a Tolstoj, da Foucault a Hannah Arendt –, Hillman ci guida a una scandalosa verità: più che un'incarnazione del Male, la guerra è in ogni epoca – lo dimostra la contiguità tra le descrizioni omeriche e i reportage dal Vietnam – una costante della dimensione umana. O meglio, troppo umana.

James Hillman

UN TERRIBILE AMORE PER LA GUERRA



ADELPHI EDIZIONI

DELLO STESSO AUTORE

Anima
Fuochi blu
Il codice dell'anima
Il mito dell'analisi
Il sogno e il mondo infero
L'anima del mondo e il pensiero del cuore
La forza del carattere
La vana fuga dagli Dei
Puer aeternus
Re-visione della psicologia
Saggio su Pan

TITOLO ORIGINALE:
"A Terrible Love of War".

Traduzione di Adriana Bottini

Adelphi Edizioni, Milano 2005

Copyright (c) 2004 James Hillman.

INDICE

.

1. La guerra è normale
2. La guerra è inumana
3. La guerra è sublime
4. La religione è guerra

Ringraziamenti

Bibliografia

Note

ooo

AVVERTENZA dei curatori della versione digitale.

Nell'edizione cartacea le fonti delle citazioni sono indicate in note a piè di pagina. Qui sono state inserite all'interno del testo tra parentesi quadre.

Nell'edizione cartacea le "Digressioni" dell'Autore sono scritte in corsivo. Qui sono indicate tra parentesi quadre.]

ooo

UN TERRIBILE AMORE PER LA GUERRA

*"Il Signore è un gran guerriero;
il suo Nome è il Signore".*

"Esodo", 15, 3.

1.

LA GUERRA E' NORMALE

C'è una battuta in una scena del film "Patton, generale d'acciaio", che da sola riassume ciò che questo libro si propone di capire. Il generale Patton ispeziona il campo dopo una battaglia. Terra sconvolta, carri armati distrutti dal fuoco, cadaveri. Il generale solleva tra le braccia un ufficiale morente, lo bacia e, volgendo lo sguardo su quella devastazione, esclama: "Come amo tutto questo. Che Dio mi aiuti, lo amo più della mia vita".

Se non entriamo dentro questo amore per la guerra, non riusciremo mai a prevenirla né a parlare in modo sensato di pace e disarmo. Se non spingiamo l'immaginazione dentro lo stato marziale dell'anima, non potremo comprenderne la forza di attrazione. In altre parole, occorre "andare alla guerra", e questo libro vuole essere una chiamata alle armi per la nostra mente. E non andremo alla guerra "in nome della pace", come tanto spesso una retorica ipocrita proclama, ci andremo in nome della guerra: per comprendere la follia del suo amore.

Dovremo accantonare il nostro disprezzo di civili e il nostro orrore di pacifisti, la legittima intima avversione per tutto ciò che riguarda eserciti e guerrieri. Questo perché il primo principio del metodo psicologico dice che qualsiasi fenomeno, per essere compreso, va immaginato entrando in sintonia con esso. Nessuna sindrome può veramente essere strappata alla sua tragica fissità se prima non spingiamo l'immaginazione fin dentro il suo cuore.

La guerra è innanzitutto una sfida per la psicologia, forse la prima delle sfide a cui la psicologia deve rispondere, perché minaccia direttamente la vita - la mia, la vostra -, nonché l'esistenza di tutti gli esseri viventi. La campana suona per te, e per tutti. Niente può sfuggire alla furia termonucleare e se il fuoco distruttore e le sue conseguenze sono inimmaginabili, non lo è la loro origine, la guerra.

La guerra chiama in causa la psicologia anche perché la filosofia e la teologia, gli ambiti cui spetterebbe produrre pensieri forti per conto della nostra specie, hanno trascurato la prioritaria importanza della guerra. "Polemos di tutte le cose è padre" disse Eraclito [frammento 22B53 D.K.; Colli A19] agli albori del pensiero occidentale, e Emmanuel Lévinas, nella fase attuale del pensiero occidentale, ha riformulato così la stessa idea: "... l'essere si rivela al pensiero filosofico come guerra" [Lévinas, 1979]. Se è una componente primordiale dell'essere, allora la guerra genera la struttura stessa dell'esistenza e del nostro pensiero su di essa: le nostre idee di universo, di religione, di etica; il tipo di pensiero alla base della logica aristotelica degli opposti, delle antinomie kantiane, della selezione naturale di Darwin, della lotta di classe marxiana e perfino della freudiana rimozione dell'Es da parte dell'Io e del Super-io. Noi pensiamo secondo la categoria della guerra, ci sentiamo in dissidio con noi stessi e senza rendercene conto siamo convinti che la predazione, la difesa del territorio, la conquista e la battaglia interminabile di forze opposte siano le leggi fondamentali dell'esistenza.

Eppure, quale dei filosofi maggiori (con la grande eccezione di Thomas Hobbes con il suo "Leviatano", pubblicato tre secoli e mezzo fa) ha mai affrontato in maniera esauriente l'argomento o ha attribuito alla guerra l'importanza primaria che le compete nella gerarchia dei temi filosofici? Kant ci è arrivato tardivamente (1795) con un breve saggio scritto a più di settant'anni, dopo che aveva già pubblicato la maggior parte

delle sue opere. La sua formulazione del tema del presente capitolo è concisa e riecheggia Hobbes: "Lo stato di pace tra gli uomini, che vivono gli uni a fianco degli altri, non è uno stato naturale ("status naturalis"), il quale è piuttosto uno stato di guerra..." (1). Benché la guerra sia la condizione umana primaria, al centro dell'attenzione di Kant è "la pace perpetua", alla quale intitola il suo saggio. Sulla pace, filosofi e teologi hanno molto da dire, e anche noi, quando sarà il momento, ci arriveremo.

Cacciata dal centro della contemplazione dell'intelletto "alto", la guerra tende a essere esaminata in modo parcellizzato da vari specialisti, o a essere relegata nella "Storia", di cui diventa un sottocapitolo, la "storia militare", affidato a studiosi e giornalisti dediti alla registrazione dei fatti. Oppure il suo studio è marginalizzato e rinchiuso in organismi governativi (spesso rivali e in conflitto tra loro). Con la magia del loro pensiero, essi trasformano "ammazzare" in "eliminare", i massacri in "danni collaterali", il caos della battaglia in "scenari tattici", "teoria dei giochi", "rapporto costi-benefici", e contemporaneamente le armi diventano "giocattolo" e le bombe "intelligenti". Ciò di cui c'è urgente bisogno non è un numero maggiore di studi specialistici su guerre passate e guerre future, bensì una psicologia archetipica: i miti, la filosofia e la teologia della psiche profonda della guerra. E questo è lo scopo che il presente libro si pone.

Esistono, beninteso, molti eccellenti studi sull'aggressività, la predazione, la competizione genica e la violenza; sul comportamento del branco, delle masse e della folla; sulla risoluzione dei conflitti; sulla lotta di classe, sulla rivoluzione e sul totalitarismo; sul genocidio e sui crimini di guerra; sul sacrificio, i culti guerreschi, gli scontri tribali; sulle strategie geopolitiche, sulla tecnologia degli armamenti; ed esistono testi che spiegano nei particolari la pratica e la teoria della conduzione della guerra in generale, nonché raffinate analisi di

singole guerre; e infine, solo alla fine, studi circa i terribili effetti della guerra su quel che resta dopo.

Hanno offerto la loro competenza e la loro passione storici militari, corrispondenti di guerra con lunga esperienza sul campo e generali con le loro memorie, e da tutti ho imparato e tutti cito con rispetto. Hanno applicato la loro intelligenza al tema della natura della guerra fior di intellettuali e scrittori, tra i più vicini a noi Freud, Einstein, Simone Weil, Virginia Woolf, Hannah Arendt, Robert J. Lifton, Susan Griffin, Jonathan Schell, Barbara Tuchman e Paul Fussell; e grandi artisti, da Goya, per esempio, a Brecht. Con tutto ciò, Theodore Ropp, nella sua vasta rassegna sull'idea di guerra, conclude: "Le voluminose opere degli studiosi militari contemporanei non contengono idee nuove sulle origini della guerra ... Così stando le cose, siamo quanto mai lontani da una visione scientifica della guerra che risulti 'soddisfacente'". Da un'altra prospettiva, più psicologica, Susan Sontag giunge a conclusioni analoghe: "Davvero non possiamo immaginare com'è. Non possiamo immaginare come è orribile, come è terrificante la guerra. E come diventi una cosa normale. Non si può capire, non si può immaginare. E' questo che caparbiamente, dentro di sé, pensa ogni soldato, e ogni giornalista, operatore umanitario, osservatore indipendente, che sia stato qualche tempo in prima linea e abbia avuto la fortuna di sfuggire alla morte che ha colpito chi gli stava intorno. E hanno ragione" [Sontag, 2002]. Ma qui è dove la Sontag ha torto.

"Non si può capire, non si può immaginare": è inaccettabile. Troppo semplice: è ammettere la sconfitta prima ancora di cominciare. Lifton ha detto che la sfida del nostro tempo è "immaginare il reale" [Lifton e Falk]. Robert McNamara, segretario alla Difesa durante gran parte della guerra del Vietnam, scrive, ripensando a quel periodo: "... oggi possiamo comprendere quelle catastrofi per ciò che furono: essenzialmente il risultato di un difetto di immaginazione".

L'essere colti di sorpresa, con i suoi portati, panico e terrore, è dovuto, secondo un altro segretario alla Difesa, Donald Rumsfeld, alla "angustia delle aspettative: alla mancanza di immaginazione" ["The New Yorker", 10 febbraio 2003]. E il direttore della National Security Agency, Michael Hayden, nel mettere a confronto l'attacco a sorpresa di Pearl Harbor e quello alle Torri gemelle, concluse: "Forse in questo caso più che nell'altro si è trattato di un difetto di immaginazione" [Ibid.].

"Difetto di immaginazione" è un altro modo di descrivere "la perseveranza nell'errore" che secondo Barbara Tuchman conduce le nazioni e i loro capi verso il baratro, in una "marcia della follia", come ha intitolato il suo studio sulle guerre, da quella di Troia a quella del Vietnam. All'origine di tali catastrofiche scelte la Tuchman individua la mentalità poco immaginativa della "vita politica e burocratica, che mortifica l'intelletto efficace privilegiando l'esecuzione meccanica degli ordini". Esecuzione meccanica degli ordini, accettazione della catena gerarchica dell'autorità senza immaginare nulla oltre i fatti angusti, ridotti ad ancora più angusti numeri, sono caratteristiche che descrivono alla perfezione Franz Stangl, il comandante del campo di sterminio di Treblinka [Sereny], e descrivono anche il male come lo definisce Hannah Arendt ispirandosi all'esempio paradigmatico di difetto di intelligenza e di immaginazione personificato in Adolf Eichmann.

Se vogliamo far cessare l'orrore della guerra affinché la vita possa continuare, è necessario comprendere e immaginare. Noi esseri umani siamo privilegiati per ciò che riguarda la capacità di comprensione. Soltanto noi possediamo la facoltà e la libertà d'azione necessarie per comprendere i problemi del pianeta. Forse è questo il senso della nostra presenza sulla terra: apportare riconoscente comprensione ai fenomeni, i quali non hanno alcun bisogno di comprendere se stessi. Sforzarci di comprendere la guerra potrebbe addirittura essere un dovere morale. La famosa espressione di William James:

"l'equivalente morale della guerra", con la quale il filosofo intendeva la mobilitazione dell'impegno etico, oggi va riferita allo sforzo di immaginazione proposto da Lifton ed eluso dalla Sontag.

Forse l'incapacità di comprendere è dovuta al fatto che la nostra immaginazione è menomata e le nostre modalità di comprensione hanno bisogno di uno slittamento di paradigma. Se quell'ingombrante oggetto che è la guerra non cede al nostro attrezzo, allora dobbiamo scartare quell'attrezzo e cercarne un altro. Può darsi che la frustrazione dei nostri sforzi non dipenda semplicemente dalla pertinacia della guerra, dal fatto che essa sia essenzialmente non comprensibile, non immaginabile. E' forse colpa della guerra se non ne abbiamo colto il significato? Dobbiamo indagare la difettosità dell'attrezzo: come mai il nostro metodo di comprensione non comprende la guerra? Risposta: i problemi non possono essere risolti al medesimo livello di pensiero che li ha creati. L'ha detto Einstein.

Ci si aspetterebbe che gli esperti, i maestri della guerra, come Sun Tzu, Mao Zedong, Machiavelli, Clausewitz, anziché limitarsi ai consigli su come condurla, fossero giunti a qualche conclusione. Invece, per loro si tratta di una scienza applicata. "Gli elementi dell'arte della guerra sono: primo, la misurazione dello spazio; secondo, la stima delle quantità; terzo, i calcoli; quarto, i confronti; quinto, le probabilità di vittoria" [Sun Tzu] (2). Molto prima che comparissero i primi barlumi del moderno metodo scientifico, nel caso della guerra la mentalità che lo contraddistingue veniva già applicata. La mentalità empirica è senza tempo, è archetipica. Parte dal dato: la guerra esiste, è qui e ora, per chiedersi: dunque che fare? Ogni riflessione sulla sua ragione soggiacente, sul perché esista e su che cosa anzitutto sia, distrarrebbe dal compito immane di come portare la guerra alla vittoria. "Nessun teorico, nessun capo militare" scrive Clausewitz "dovrebbe lasciarsi distrarre da sofisticherie filosofiche" [In Handel]. Benché la scienza razionale della

guerra ammetta il dato, ovvio, che "nelle questioni militari la realtà è sorprendentemente elusiva" [Handel], essa omette dai suoi calcoli fattori elusivi, e spesso determinanti, come lo spirito bellicoso, il tempo atmosferico, le inclinazioni personali dei generali, le pressioni politiche, la salute dei partecipanti, le carenze della intelligence, le avarie tecnologiche, il fraintendimento degli ordini, i residui mnestici di eventi analoghi. La guerra è il campo dell'incalcolabile. "Noi siamo per gli dèi come mosche per i monelli; / ci uccidono per divertimento" ("Re Lear", IV, i, 36). Una chiave per la comprensione della guerra ce la offre la normalità della sua "elusiva" irrazionalità.

La guerra esige un salto immaginativo non meno straordinario e formidabile del fenomeno stesso. Le nostre consuete categorie non sono abbastanza capienti, perché riducono il significato della guerra alla spiegazione delle sue cause.

Tolstoj irrise la pretesa di scoprire le cause della guerra. In una nota a "Guerra e pace", per generale consenso lo studio più esauriente e più immaginativo mai tentato sulla guerra, conclude: "Perché milioni di uomini cominciarono ad ammazzarsi a vicenda? Chi glielo ordinò? Si direbbe fosse chiaro a ciascuno che nessuno di loro ne avrebbe tratto alcun beneficio, ma anzi per tutti le cose sarebbero peggiorate. Perché lo fecero? Retrospectivamente si potrebbero avanzare, e si avanzano, congetture all'infinito sulle cause di tale insensato comportamento, ma il numero infinito di queste spiegazioni e la loro convergenza dimostrano soltanto che le cause erano innumerevoli e che nessuna di esse può essere considerata la causa". Per Tolstoj la guerra è governata da una sorta di forza collettiva che trascende la volontà umana individuale.

Il compito, allora, è quello di immaginare la natura di tale forza collettiva. La terrificante prospettiva della guerra ci porta a un momento cruciale della storia della psiche umana, un

momento in cui l'immaginazione diventa il metodo di elezione e l'analisi psicologica applicata empaticamente, appresa in un secolo di pratica sul campo, diventa più importante dell'obiettività scientifica privilegiata in passato.

Come psicologo, mi sono reso conto ben presto dell'impossibilità di spiegare il comportamento dei miei pazienti o di alcun altro, compreso il mio. Ragioni ne potevo trovare, certo: traumi, vergogne e infelicità, difetti del carattere, l'ordine di nascita in seno alla famiglia, la fisiologia... un'infinità di cause che mi immaginavo fossero spiegazioni. Ma quelle possibili cause servivano poco a capire ciò che sembrava dipendere da qualcos'altro, da ragioni di un diverso ordine. Più avanti, scoprii che quella dicotomia che mi sconcertava nella pratica - da un lato il metodo scientifico per spiegare i fenomeni, dall'altro l'approccio psicologico per comprenderli - era già stata denunciata dai filosofi tedeschi, da Nietzsche e da Dilthey fino a Husserl, Heidegger, Jaspers, Gadamer. Ma il padre di tutti fu quel genio napoletano di Giambattista Vico, il quale, ribellandosi alle insoddisfacenti spiegazioni delle vicende umane fondate sul modo di pensare di Newton e di Descartes, inventò una "scienza nuova" (come recita il titolo del suo libro del 1725).

Vico pensa al modo di uno psicologo del profondo. Come Freud, cerca di penetrare sotto i costrutti convenzionali per raggiungere strati nascosti e accadimenti remoti. E Vico dice che il ragionamento causale arriva tardi alla ribalta. Lo strato di base della mente è poetico, mitico, si esprime attraverso "universali fantastici", ovvero, nel mio linguaggio, le strutture archetipiche dell'immaginazione. A Vico interessano i motivi di fondo del diritto, della lingua, della letteratura: i temi ricorrenti, le strutture e le forze eterne, ubiquitarie, emotive e ineludibili che agiscono in ogni vita umana, in ogni società umana, alle quali dobbiamo inchinarci, insomma le forze che possiamo definire archetipiche. Per afferrare le forze

soggiacenti che muovono le vicende umane dobbiamo scavare in profondità, in una sorta di archeologia della mente, in modo da riportare alla luce i temi mitici che attraversano i tempi e sono senza tempo. E la guerra è una di tali forze.

Per compiere questa opera di scavo occorre penetrazione: un procedere sempre avanti con l'intuizione, per comprendere ogni volta qualcosa di più. "La comprensione non è mai una condizione completa e statica della mente" scrive quel profondo filosofo che è Alfred North Whitehead. "Essa porta sempre il carattere di un processo di penetrazione ... quando noi ci realizziamo come impegnati in un processo di penetrazione abbiamo una autocoscienza maggiore". E ancora: "Se la civiltà deve sopravvivere, l'espansione della comprensione è una necessità primaria". Ma come si espande la comprensione? "Il senso di penetrazione ... ha a che fare con l'aumento di comprensione".

La guerra richiede questo tipo di penetrazione, altrimenti i suoi orrori rimangono inintelligibili e relegati nella sfera dell'anormale. Dobbiamo rivolgerci a pensatori profondi, dotati di una mente penetrante, e non è detto si tratti degli specialisti con vasta esperienza della guerra né di coloro che producono le loro teorie nei "think tanks". Forse, il fatto che i filosofi non abbiano posto la guerra al centro delle loro opere alla fin fine è stato un bene, perché il meglio che la filosofia sa offrire alla nostra indagine non è tanto una teoria compiuta quanto l'invito a dedicarci al piacere di pensare pensieri forti e di immaginare in libertà. Il modo in cui funziona la mente dei filosofi, il loro modo di pensare sono più preziosi per il ricercatore delle conclusioni del loro pensiero.

Le strutture archetipiche dell'immaginazione, gli "universali fantastici", abbracciano tutti gli eventi, razionali e irrazionali, ciò che è normale e ciò che è anormale. Queste distinzioni svaniscono via via che penetriamo nei grandi universali dell'esperienza. La religione; l'amore sessuale; la violenza; la

morte, i riti funebri e il lutto; l'iniziazione; la patria; gli antenati e i discendenti; la produzione di arte e, appunto, la guerra sono temi senza tempo dell'esistenza umana che ricevono significato dai miti. Ovvero, detto in altro modo: i miti sono la normazione dell'irragionevole. L'averlo riconosciuto è la più grande di tutte le conquiste della mente greca, ciò che distingue la cultura greca fra tutte le altre. I greci portarono a perfezione la tragedia, nella quale l'azione determinante del mito sulle vicende umane all'interno dello Stato, della famiglia, dell'individuo è mostrata direttamente. Soltanto i greci seppero articolare la tragedia fino a una simile altezza e per questo motivo il loro immaginario assume rilievo particolare per la tragedia di cui ci occupiamo qui: la guerra.

Questo significa che per comprendere la guerra dobbiamo arrivare ai suoi miti, riconoscere che essa è un accadimento mitico, che coloro che vi sono immersi sono proiettati in uno stato d'essere mitico, che il loro ritorno da quello stato sembra inesplicabile razionalmente e che l'amore per la guerra dice di un amore per gli dèi, per gli dèi della guerra; e che nessun'altra interpretazione (politica, storica, sociologica, psicoanalitica) può penetrare (ed ecco perché la guerra rimane "non immaginabile" e "non comprensibile") fino agli abissi disumani della crudeltà, dell'orrore e della tragedia e fino alle altezze transumane della sublimità mistica. Quasi tutte le altre interpretazioni trattano la guerra a prescindere dai miti, a prescindere dagli dèi, come se miti e dèi fossero morti e sepolti. Eppure, in quale altra esperienza umana, se non negli spasimi dell'ardore (quella strana unione di amore e guerra), ci ritroviamo trasportati in una condizione mitica, con gli dèi ben vivi e reali?

Da prima dell'inizio fino all'ultimo scontro, un opprimente senso di fatale necessità circonda la guerra; non c'è scampo. E' l'effetto del mito. Il pensiero e l'agire umani sono soggetti a improvvisi interventi della fortuna e del caso: il proiettile

vagante, l'ordine smarrito; "per un punto Martin perde la cappa"... Tale imprevedibilità è attestata lungo tutta la storia. Pertanto, una scienza razionale della guerra può arrivare soltanto fino a un certo punto, soltanto fino al limitare della comprensione. Poi, occorre un salto dell'immaginazione, un salto dentro il mito.

Le spiegazioni trovate con il pensiero scientifico sono effettivamente utili per la condotta della guerra. Il pensiero scientifico sa calcolare e individuare le ragioni dei bersagli mancati e degli errori logistici e indubbiamente è in grado di costruire armi precise ed efficienti. Ma come può condurci dentro la battaglia o avvicinarci alla comprensione della guerra? Non basta, per capire la guerra di secessione, indicarne la causa immediata (l'attacco a Fort Sumter, South Carolina, nel 1861) o la causa prossima (l'elezione di Lincoln nell'autunno del 1860) e neppure individuare tutte le possibili cause di fondo, come le passioni che agitavano l'Unione: spinte secessionistiche, abolizionismo, l'economia del cotone, l'espansionismo verso l'Ovest, le lotte per il potere al Senato... "ad infinitum". Né varrà a produrre il risultato che cerchiamo l'elencazione dei fattori di quella guerra complessa. Neppure la somma di tutte le spiegazioni che potremmo portare aggiungerà senso all'orripilante, prolungata, ripetitiva carneficina consumata una battaglia dopo l'altra in quei quattro anni di guerra. Lo stesso vale per la guerra del Vietnam, per le guerre napoleoniche. L'anello mancante nella catena delle cause è appunto quello che le collega alla possibilità di comprensione. Lo sfogo emotivo del generale Patton: "Come amo tutto questo. Che Dio mi aiuti, lo amo più della mia vita" ci avvicina ad essa più di un'intera rete di spiegazioni.

Ora siamo meglio in grado di convenire con la citata conclusione di Theodore Ropp: "... siamo quanto mai lontani da una visione scientifica della guerra che risulti 'soddisfacente'". Ed essa rimarrà per sempre lontana perché il

significato della guerra trascende l'assemblaggio dei suoi dati e la spiegazione causale. Questa amara conclusione promuove una convinzione infausta: poiché non può essere spiegata, la guerra non può essere compresa.

Il mio auspicio è che il presente libro ci tolga dall'assurda situazione per cui un'esperienza tanto potente e tanto comune non trova una misura adeguata. Una psicologia filosofica, una filosofia psicologica dovrebbero essere in grado di sondare la sua oscurità. La guerra chiede che le sia dato un senso e, incredibilmente, dispensa senso, un senso che si scopre nel bel mezzo del suo caos. I soldati sopravvissuti a una battaglia dichiarano, al ritorno, che quello è stato il momento più ricco di senso della loro vita, di un senso che ne trascende ogni altro. Libri importanti hanno riunito i racconti di quei soldati e affrontano questo tema. Malgrado la confusione logorante, l'insensatezza del caso e la paura paralizzante, il senso della guerra si palesa a coloro che in essa sono impegnati, un senso che rimane inspiegabile, che rimane incomprensibile e tuttavia è capace di durare tutta una vita. Dopo la seconda guerra mondiale, una donna francese, intervistata da J. Glenn Gray, disse: "Lei sa che non amo la guerra e mai vorrei che si ripresentasse. Ma se non altro mi faceva sentire viva, viva come non mi ero mai sentita prima e come non mi sono più sentita dopo" [in Gray].

DIGRESSIONE

La parte personale

Come oso assumermi il ruolo di Analista della guerra? Con quale coraggio pretendo di puntare il dito sulle omissioni

altrui e di spacciarmi per un 'autorità meritevole della vostra attenzione? Come il vecchio del "Gerontion" di T. S. Eliot, non ho "combattuto nella pioggia calda né, sprofondando nella palude salsina, brandendo una sciabola, mangiato dalle mosche, ho lottato" (3). La mia esperienza bellica si è svolta tutta in patria, in un ospedale della Marina; fui arruolato in Sanità, con il grado di sottocapo di seconda classe, specialità farmacisti, e assegnato all'inizio a un reparto per sordi di guerra con turno di notte in una corsia di amputati, poi per oltre un anno all'assistenza ai ciechi di guerra. Avevo diciotto anni appena compiuti, venti al momento del congedo. Dei combattimenti conobbi solo gli effetti. Gli effetti anche nell'Europa "dilaniata dalla guerra", come si diceva allora, dove fui inviato come reporter radiofonico (1946): gente che frugava nella spazzatura, macerie, profughi.

Tutt'altra cosa dai teatri di guerra che studiavo con passione sulle carte (le Salomone, la Birmania, l'Ucraina) e dai discorsi di strategie e di campagne militari che coglievo nella redazione della W.T.O.P., a Washington, durante quel fatale 1943. Il massimo del mio coinvolgimento diretto consisteva nell'andare a ritirare i comunicati stampa del Pentagono e nell'ascoltare rispettosamente, nell'ultima fila, i resoconti che Eric Sevareid, il nostro avventuroso corrispondente di guerra, ci faceva di avvenimenti in remote parti del mondo.

Le grandi guerre (Corea, Vietnam) seguite alla "mia" mi giunsero non come guerre ma come notizie, mentre vivevo lontano dall'America; un po' come sono oggi per noi americani le guerre nella ex Jugoslavia, in Ruanda e in Afghanistan: guerre che hanno luogo oltreoceano. Guerre di cui parlare; a cui partecipiamo da estranei.

Eccomi di nuovo all'università, Letteratura inglese, secondo corso. L'opera di Shakespeare in programma quell'anno era il "Giulio Cesare". Io mi imparai a memoria questo brano:

"... una furia intestina e un'atroce guerra civile
imperverserà in ogni parte d Italia;
così comuni saranno sangue e distruzioni,
così familiari le azioni più tremende,
che le madri riusciranno solo a sorridere
dinanzi ai figli smembrati dalla guerra;
ogni pietà soffocherà l'abitudine
alle azioni delittuose e lo spirito di Cesare
assetato di vendetta, con Ate al fianco
uscita dall'inferno, con voce di sovrano
su questi territori invocherà la strage
sguinzagliando i cani di guerra..." (4)

Da bambino giocavo con i miei soldatini di piombo dalla testa smontabile, e più grandicello mi ero progettata e costruita in legno di balsa una flotta di cento navi da guerra, da disporre in complicate formazioni su tutto il pavimento (possedevo una preziosa copia dell'annuario "Jane's Fighting Ships"). In strada giocavamo con pistole ad acqua e fucili ad aria compressa. A Guardie e Ladri, non a Indiani e Cowboy: si era nel New Jersey. Ricordo anche la lanterna magica stereoscopica di mio padre, con scene della prima guerra mondiale su lastre di vetro, che andavamo a guardare di nascosto, perché lui non ce le mostrava mai; immagini tridimensionali di campi di battaglia del Belgio: trincee nel fango, alberi divelti, facce sparute sotto grossi elmetti tondi.

Ricordo perfino le parate militari lungo il Boardwalk a Atlantic City nel Memorial Day e nell'anniversario dell'armistizio, nei primi anni Trenta. In testa sfilavano, alcuni ancora in grado di marciare, i reduci della guerra di secessione e della guerra ispano-americana. E c'erano file di reduci dall'aspetto spaventoso, con quelle facce grigio-bluestre, per i gas e gli shrapnel, mi spiegarono. Residuati di guerre lontane nel tempo e nello spazio.

Per me, ragazzino di undici anni, avventura eroica significava Richard Halliburton e Amelia Earhart, e i campioni di immersione d'alto mare e gli esploratori polari ammirati allo Steel Pier. Non avevo idoli militari. Non possedevo neppure un fucile ad aria compressa.

Quando nel 1944 fui chiamato alle armi, in Marina, i miei compagni di liceo vestivano la divisa da un pezzo. Uno anzi era morto, spazzato via dal ponte di un cacciatorpediniere. Mio cognato era capitano nel Corpo di commissariato, comandava una compagnia del Red-Ball Express che portava i rifornimenti all'armata di Patton; mio padre era sbarcato in Normandia con i canadesi; mio fratello pilotava un P-47. E io? Io imparavo a fare le fasciature. Ma qualcosa mi lavorava dentro. Scrissi poesiole di guerra piene di pathos.

Quella cosa che mi lavorava dentro esplose improvvisamente in Francia, mentre attraversavo in macchina un campo di battaglia della Grande Guerra. Di colpo, mentre guardavo fuori dal finestrino mi prese un nodo alla gola. Per chi? Per che cosa? La guerra come emozione inspiegabile. Di quale battaglia si trattava? Chi era morto in quel posto? Non lo sapevo, ma mi vennero in mente i versi di "Grass" di Sandburg:

"Ammucchiate alti i cadaveri a Austerlitz e a Waterloo.

Copriteli di terra e lasciatemi fare il mio lavoro -

Sono l'erba; ricopro tutto.

Due anni, dieci anni, e i passeggeri chiedono all'autista:

Che posto è questo?

Dove siamo adesso?

Sono l'erba.

Lasciatemi fare il mio lavoro".

Sui miei ricordi degli amputati l'erba non è mai cresciuta. A Parigi, nel Métro, non riuscivo a sedere nei posti con la targa

"Riservato ai mutilati di guerra". La mia generazione ricorda uomini senza gambe accovacciati su una tavola con le rotelle, che vendevano matite e stringhe per scarpe (!). Nell'ospedale della Marina, quando portavo negli altri reparti i Libri Parlanti (letture registrate per i ciechi), mi fermavo sempre a parlare con un marine della mia età che aveva perduto tutti e quattro gli arti. Mentre ne scrivo, lo sguardo mi corre alle mie mani.

Nella primavera del 1947 insieme a un amico girai l'Italia per un mese, un po' a piedi un po' in treno; a Siracusa insistetti per andare fino alla spiaggia di Gela, dove solo quattro anni prima le truppe di Patton avevano iniziato l'invasione dell'Europa.

E infine, la guerra di secessione: la nostra guerra, la nostra "Iliade", remota, eroica e impenetrabile come il mondo di Omero. In questi ultimi anni con amici ho visitato molti campi di battaglia di quella guerra (Shiloh, Antietam, Vicksburg, Cold Harbor, Petersburg, Chickamauga, Appomattox), ne abbiamo parlato. Le emozioni: un vago turbamento, fantasticherie e come una sacrale tristezza. Per che cosa?

Forse per l'idea di scrivere questo libro.

Scrivere è sempre per me una sorta di campagna militare. Confesso che lo affronto con metafore militari. C'è una strategia, una concezione generale, e via via tutta una serie di tattiche. Se sei bloccato, mai chiuderti in trincea; continua ad avanzare. Mai cercare di espugnare una roccaforte prendendola d'assalto o disponendo un assedio. Giraci intorno e con il tempo cadrà da sola. Niente battaglie campali con le voci interiori di sabotatori, disfattisti, avversari. Una scaramuccia, un rapido lancio di frecce e via, nel folto del paragrafo successivo. La vulnerabilità, la scarsità di riserve vanno mimetizzate con coreografiche parate e squilli di tromba (non dimenticare che anche gli altri sono altrettanto vulnerabili). Saccheggia i magazzini del pensiero, ammoderna

vecchi materiali e usali per rinforzare le linee. Abbandona il terreno che non puoi sfruttare, ma se stai inseguendo un argomento, annettiti tutti i territori che puoi.

Scrivere di guerra rende più vicina la guerra, e anche la morte. Arriverò ad accompagnare il mio scritto sino alla fine? o sarò interrotto a metà strada? Facciamo che il libro sia un atto propiziatorio, un 'offerta agli dèi che governano queste cose.

Le mie referenze sono queste frammentarie confessioni e queste immagini lontane. L'autorità di chi scrive poggia soltanto sul sottile filo rosso della vocazione. La quale, direbbero gli astrologi, stava già scritta negli astri: Plutone in ascesa, Sole e Luna congiunti in Ariete; anche Mercurio in Ariete. Secondo la tradizione sono un "figlio di Marte". Strano che quello che suppongo sarà il mio ultimo libro approdi sulle rive di questo tema; come spesso mi è accaduto, anche in questo caso il presentarsi del mio tema non dipende dall'esperienza personale, a meno che per esperienza personale non si intendano anche i fermenti dell'anima e non solo le contingenze biografiche. A scuola ci raccomandano di scrivere soltanto di cose che conosciamo bene, ma non sono proprio le cose che non conosciamo a fondo ad attirarci più in profondità? Diceva un motto alchemico: "Ignotum per ignotum". Non essendo un empirista, la mia passione non è intralciata da competenze specialistiche. Mi ispira la massima di Sartre: "Colui che parte dai fatti non arriverà mai alle essenze". Forse l'aver visto soltanto gli effetti della guerra, senza doverla subire sulla pelle, ha fatto sì che questo tema fosse tenuto in serbo per gli ultimi anni della vita. Il qualcosa o il qualcuno che mi ha risparmiato da giovane, adesso mi sprona.

Entrare nella mentalità guerresca è cambiare il passo. Di colpo. Uno sbandamento. Lasciandosi alle spalle il mondo civile con le sue formule di cortesia. Come se adesso l'ordine fosse di darsi una mossa. Lo stile stesso della scrittura si conforma al soggetto, adattandosi a quella che gli scrittori rinascimentali chiamavano la "rettorica della velocità", il cui patrono era Marte, il dio della guerra. Il suo metallo è il ferro, che ama il fuoco e arrugginisce nell'inattività della riflessione; il ferro non è buono per fare specchi.

Gli psicologi si sentono spaesati in questo stile. Siamo generali da poltrona; a noi piace osservare. Tendiamo l'orecchio per cogliere gli echi e amiamo muoverci obliquamente. La nostra mania è il passato, scoprire come le cose sono diventate quello che sono, anziché puntare alla vittoria decisiva. Inoltre, preferiamo i feriti ai vincitori. Un libro di psicologia che voglia analizzare la guerra dovrà mettere a punto altre tattiche per catturare i suoi lettori, i quali con ogni probabilità si difenderanno dal suo tono aggressivo e dai suoi attacchi contro il pensiero arroccato. Magari anzi si alleeranno in una sorta di resistenza clandestina, segnalando punti deboli e posizioni vulnerabili. Penseranno che il libro sia stato scritto per scioccare i lettori anziché per allettarli. Ma la guerra non è uno stato normale, dunque perché dovrebbe essere normale un libro che la studia? Non è forse giusto che le anomalie della guerra risuonino nella voce che ne parla?

No, alt! Davvero la guerra è anormale? A me sembra normale, nel senso che ci accompagna ogni giorno e sembra non andarsene mai. Dopo la seconda guerra mondiale e dopo i grandi conflitti che l'hanno seguita (India, Corea, Algeria, Biafra, Vietnam, Israele/Egitto), la guerra non si è affatto fermata. Dal 1975 in poi, il pianeta ha conosciuto guerre a Haiti, a Grenada, nelle Falkland, in Perù, a Panama, in Colombia, in Nicaragua, in El Salvador, in Guatemala; in Libano, in Palestina, in Israele, in Iran, in Iraq, nel Kuwait; in

Uganda, Ruanda, Mozambico, Angola, Sierra Leone, Liberia, Congo, Eritrea, Ciad, Mauritania, Somalia, Algeria (di nuovo), Sudan; in Afghanistan, Myanmar, India/Pakistan, Kashmir, Sri Lanka, Filippine, Cambogia, Timor Est, Sumatra, Iran Occidentale; in Bosnia, Croazia, Kosovo, Irlanda, Cecenia, Georgia, Romania, Spagna/Paesi Baschi... forse voi ne potete aggiungere altre; e altre ancora sono a conoscenza soltanto di chi le combatte. Mentre scrivo, alcune di quelle elencate sono ancora in corso e altre ne stanno scoppiando mentre voi leggete. Alcune sono fiammate improvvise, come la guerra delle Falkland, dove adesso le pecore hanno ripreso a brucare. Altre, come in Algeria e in Sudan e in Palestina, fanno parte della routine, sono la norma che definisce la vita quotidiana.

Questa routine di guerra va avanti da quando l'uomo ha memoria. Nei cinquemilaseicento anni di storia scritta, sono registrate quattordicimilaseicento guerre: una media di due o tre per ogni anno di storia umana. Edward Creasy, descrivendo "Le quindici battaglie decisive nella storia del mondo" (1851), e Victor Davis Hanson, nel suo libro su "Massacri e cultura" (2001), ci spiegano che i momenti di svolta della civiltà occidentale si verificano in corrispondenza di certe battaglie, con le loro "abbuffate di sangue": Salamina, Cartagine, Poitiers, Lepanto, Costantinopoli, Waterloo, Midway, Stalingrado. La classifica può variare in base ai criteri di ognuno, ma il senso è chiaro: a decidere in ultima analisi del destino storico sono battaglie il cui esito, ci viene spiegato, dipende a sua volta da un "genio" invisibile, da un capo, un eroe, il quale, in un momento critico, o grazie a precedenti indefessi preparativi, "salva la situazione". In lui si manifesta uno spirito trascendente. Nella nostra storia secolarizzata, la battaglia e la sua epitome personificata, il vincitore, il "genio", diventano rappresentazioni salvifiche. La corona di alloro al posto dell'aureola. Le statue dei nostri parchi, i nomi dei nostri

viali principali e le festività civili commemorano (e non solo nelle società occidentali) l'aspetto salvifico della battaglia.

Non sono citate, da Creasy e da Hanson, le migliaia di battaglie non decisive, combattute con pari valore, ma finite in modo non conclusivo o senza la vittoria del vincitore ultimo di quella guerra. Secoli di cadaveri senza nome in campi senza gloria. Eroi innominati, morti invano; cause perse. La ferocia del combattimento può avere poco a che vedere con il suo esito e il suo esito poco a che vedere con l'esito della guerra. L'Italia, una delle nazioni "vincitrici" della prima guerra mondiale, subì oltre mezzo milione di morti nelle terribili offensive sull'Isonzo, risoltesi in una disfatta disastrosa. A Verdun, un milione di caduti francesi e tedeschi non portarono ad alcun risultato. "Nel monumentale ossario di Douaumont, sopra Verdun, sono custodite le ossa di oltre centosettantamila soldati francesi" [Keegan e Holmes]. A proposito di ossa, nei campi di battaglia delle guerre napoleoniche (Austerlitz, Lipsia, Waterloo e altri) furono rastrellati oltre un milione di bushel di ossa umane ed equine, che, spedite in Inghilterra, furono lavorate e trasformate in farina ossea da normali operai in normali stabilimenti [Hedges].

DIGRESSIONE

"Normale"

Che cosa è "normale"? Quali sono gli effetti di questa parola, che cosa sottintende? Vediamo innanzitutto le sue origini. "Norma" e "normale" derivano dal latino "norma", che è la squadra del falegname. La norma è uno strumento tecnico per disegnare l'angolo retto; attiene in primo luogo alla geometria applicata. In latino, "normalis" significa "fatto in

squadra"; "normaliter", "in linea retta; direttamente". Nei secoli sedicesimo e diciassettesimo, in inglese "normal" significava rettangolare, ad angolo retto; poi, nell'Ottocento, la sua accezione si ampliò e insieme si appiattì: "normal" nel senso di "regolare" (1828); "normal school" (1834), "scuola normale" per la formazione degli insegnanti; "normal" nel senso di "medio", in fisica (1859); nel 1865 compare il verbo "normalize", "normalizzare"; infine (1890), "normal" nel senso di "usuale".

Il turbamento che ci prende quando sentiamo dire "la guerra è normale" deriva dalla confusione insita nell'uso di quell'aggettivo. "Normale" può essere inteso in due modi, che tendono a fondersi insieme ingenerando in noi l'impressione che ciò che è normale (medio) è anche standard e giusto, ovvero è il giusto parametro. Nell'accezione di medio, normale ha un significato statistico, si riferisce a occorrenze usuali, comuni, frequenti, regolari. Questa accezione del termine può essere rappresentata graficamente, per esempio come la zona centrale di una curva di Gauss, dove questa fa la gobba. Dunque, "normale" nel senso di mediano, medio, al centro; da cui "anormale" nel senso di marginale, eccentrico, agli estremi. "Anormale", insomma, ricorre in descrizioni quantitative o matematiche, dove assume il senso di insolito, infrequente, eccezionale, deviante, raro, occasionale, anomalo.

Nella seconda accezione, "normale" rimanda a "ideale". Vi si sente ancora la radice della parola: retto, corretto, esatto; ma adesso questi termini descrittivi, tecnici, sono normalizzati in metafore. "Norma" oggi significa parametro, paradigma: un'immagine precostituita stabilisce la norma, il modello, la regola. Quanto più un fenomeno vi si avvicina, tanto più esso è normale, anche quando quell'esempio singolare è statisticamente raro se non di fatto impossibile. Le norme di condotta devono essere la rettitudine e la correttezza: non mentire, non imbrogliare, non uccidere. Le norme della

bellezza corporea escludono deformità o magagne visibili. Se "normalizzare" ci riduce nella media, "normativo" ci eleva a un qualche ideale.

Il parametro ideale sul quale misurare la nostra conformità o la nostra devianza può essere stabilito dalla teologia ("imitatio Christi"); dalla legge (il cittadino); dalla medicina (rapporto peso/altezza/età/sex); dalla filosofia (l'uomo degli stoici, l'uomo di Kant, l'uomo di Nietzsche); dalla scuola (punteggio ai test, quoziente intellettuale); dai canoni culturali di una società. Normale nella prima accezione si limita a descrivere come è il maggior numero di cose; normale nella seconda accezione prescrive come sarebbe meglio che fossero.

Quando i due significati si fondono, allora la media diventa lo standard. Anzi, la parola stessa, "standard", palesa la contaminazione. Oggi, più che ideale, tende a significare usuale, ordinario, regolare. Oppure, peggio, anziché un'immagine di perfezione, l'ideale diventa conformità alla media.

Quando i due significati si fondono in riferimento alla guerra, allora la descrizione del combattimento diventa prescrizione del combattimento. Ciò che "dovrebbe" essere (ciò che è giusto che sia) diventa "ciò che fa la maggioranza". Se la guerra è un inferno, come ebbe a dire il generale Sherman, allora la guerra è giusto che sia un inferno; idealmente, la guerra sarà un inferno, come Sherman, secondo gli abitanti della Georgia, dimostrò. Poiché la macelleria avviene, allora è giusto che avvenga e chi più si avvicina alla norma ideale, ammazzando più di tutti, meriterà una medaglia. I pianificatori del Pentagono, che prefigurano scenari di distruzione termonucleare, seguono la logica della normalità, in cui l'orrore maggiore si fonde con il bene maggiore. "Lo stato di guerra sospende la morale... la rende irrilevante" scrive Lévinas [Lévinas, 1979]. Che pensiero terribile, terribile come la guerra.

Per superare questa strettoia annichilente, occorre interrompere la contaminazione, così da riportare l'aggettivo "normale" applicato alla guerra entro i limiti del paradigma che gli è proprio. E questo durante la guerra, in guerra, mentre la si fa, mentre vi si è immersi, mentre si è in sua balia. Le norme che la guerra genera al suo interno non sono normative al di fuori di essa. La sua onnivora brama di usurpare e consumare altre norme di altri dèi, sospendendole, è il pericolo maggiore della guerra. Poiché sul campo di battaglia essa è totale (McClellan non l'aveva capito, quando trattenne le sue riserve sullo Antietam; e Meade nemmeno, essendo troppo stremato per sfruttare la vittoria di Gettysburg), deve essere assoluta, totalitaria, monomaniacale nell'ossessivo perseguimento del suo fine e implacabilmente monoteistica nella sua pretesa di negare ogni altra norma. Il fatto che oggi la guerra sia considerata totale, mondiale, globale e senza prevedibili limiti di tempo e di obiettivi, concettualmente equiparata al potere totalizzante dei suoi strumenti, rivela come essa sia nella sua essenza monoteistica. Per rispondere alla megalomania della sua normalità è indispensabile salvaguardare i poteri equilibratori di tutti gli altri dèi e delle loro norme. Il nesso tra pensiero monoteistico, religione e guerra sarà l'argomento del capitolo 4.

Dichiarare "normale" la guerra non elimina le patologie comportamentali, i parossismi di devastazione, l'intollerabile sofferenza inflitta a corpi e anime. Né l'idea della sua normalità la giustifica. Violenze come la schiavitù, le punizioni crudeli, lo sfruttamento dell'infanzia, le mutilazioni fisiche rimangono condannabili, e tuttavia sono accettate dagli Stati e possono perfino essere incorporate nelle loro leggi. Benché scandalizzi il nostro senso morale e ferisca il nostro idealismo,

l'affermazione "la guerra è normale" ci sta di fronte in tutta la solidità di una dichiarazione di fatto.

La parola "guerra" diventa ogni giorno più normale. Guerra commerciale, guerra dei sessi, guerra telematica, guerra dell'informazione. Poi ci sono la guerra contro il cancro, la guerra contro il crimine, contro la droga, la povertà e altri mali della società: queste non hanno niente a che vedere con la realtà della guerra. Sono guerre civili, condotte all'interno della società civile, che mobilitano risorse in nome della vittoria eroica su nemici insidiosi. Sono guerre nobili, i buoni contro i cattivi, e non fanno vittime. Ecco: questa normalizzazione della guerra ha candeggiato la parola e ci ha lavato il cervello, sicché dimentichiamo le sue immagini terribili. E quando l'eventualità di una guerra vera si avvicina, con la sua realtà di violenza e di morte, ormai l'idea di guerra è stata normalizzata e assimilata all'istituzione del poliziotto di quartiere, al potenziamento dei laboratori di ricerca o all'introduzione di incentivi fiscali per il risanamento delle zone urbane degradate.

Parlo di "normalità della guerra" sulla base di due fattori che già abbiamo visto: la sua "costanza" nel corso della storia e la sua "ubiquità" sul pianeta. Questi ne presuppongono un altro, a monte: l'"accettabilità". Le guerre non si combatterebbero se non esistesse chi è disposto a contribuire alla loro realizzazione. Reclute, schiavi, militari di carriera: checché ne dicano i renitenti alla leva, ci sono sempre masse pronte a rispondere alla chiamata alle armi, ad arruolarsi, a combattere. Ci sono sempre capi politici più che desiderosi di buttarsi all'avventura. Ogni nazione ha i suoi falchi. Oltretutto, gli oppositori, i dissidenti, i pacifisti, gli obiettori di coscienza e i disertori raramente riescono a fermare le guerre. La famosa battuta: "Immagina che fanno la guerra e nessuno ci va" (5) rimane un auspicio, per quanto fervido. La guerra scaccia tutto il resto dalle prime pagine.

Se la guerra è normale, lo è perché è radicata nella natura umana o perché è essenziale per le società? E' fondamentalmente espressione dell'aggressività e dell'istinto di autoconservazione degli esseri umani o è un prolungamento del comportamento del branco - dai cacciatori ai razziatori su su fino alle coalizioni di milioni di uomini in paesi lontani?

Il Nuovo Testamento opta per la prima ipotesi: "Da che cosa derivano le guerre e le liti che sono in mezzo a voi? Non vengono forse dalle vostre passioni che combattono nelle vostre membra? Bramate e non riuscite a possedere e uccidete; invidiate e non riuscite ad ottenere, combattete e fate guerra! Non avete perché non chiedete" (Gc 4, 1-2). Le guerre hanno inizio nella meschinità dei nostri fin troppo umani desideri materiali. E Platone di rincalzo: "Il corpo ci riempie di amori, di passioni, di paure, di fantasmi di ogni genere e di molte vanità, di guisa che, come suol dirsi, per colpa sua, non ci è neppure possibile pensare in modo sicuro alcuna cosa. In effetti, tumulti e battaglie non sono prodotti da null'altro se non dal corpo e dalle sue passioni. Tutte le guerre si originano per brama di ricchezze, e le ricchezze noi dobbiamo di necessità procacciarcele a causa del corpo" ["Fedone", 66c-d].

Così il Platone giovanile; più avanti trovò un'altra fonte per la guerra: "... fra le Città perdura - quasi per legge naturale - uno stato di conflitto non dichiarato di tutti contro tutti" ["Leggi", I, 626A].

Kant, invece, come Hobbes prima di lui, sottrae di nuovo la guerra alla società, per riconsegnarla alla natura umana, di cui la considera una componente autonoma per la quale non occorre cercare una spiegazione: "La guerra" scrive "non richiede alcuna motivazione, ma appare radicata nella natura umana ed è addirittura considerata qualcosa di nobile" ["Perpetual Peace", par. 365]. Vero, opina Steven LeBlanc nel suo libro "Constant Battles": la guerra è presente dall'inizio, risale agli antenati scimmieschi. Niente affatto, ribatte B. R.

Ferguson: l'archeologia mostra che la guerra è uno sviluppo recente, degli ultimi diecimila anni.

Innata o acquisita? Istinto aggressivo dell'individuo o pretese espansionistiche del gruppo sociale? Le varie divergenti opinioni circa le origini della guerra sono riconducibili a due posizioni di fondo. Da un lato, le teorie improntate alla psicoanalisi, che incardinano la natura umana alla perdita infantile degli oggetti d'amore e al trauma della nascita; e le teorie fondate sulla biologia animale (meccanismi innati di combattimento o fuga; il gene che lotta per diventare dominante). Dall'altro lato, abbiamo le teorie che considerano la guerra un prodotto della struttura interna dei gruppi, dei loro sistemi di credenze, delle loro pretese territoriali, delle loro esigenze riproduttive esogamiche e della psiche collettiva della folla.

In entrambi i casi, sia la guerra considerata una pulsione umana o un bisogno della società, si rende necessaria l'immagine di un nemico. La guerra, scrive Hobbes, è una situazione in cui ogni uomo è nemico a ogni altro uomo, e Clausewitz ripete che occorre "avere sempre in mente il nemico". L'idea di Altro o di alterità che domina oggi il discorso filosofico su genere, razza ed ecologia è troppo astratta per scatenare "i cani della guerra". Provate a immaginare una guerra senza prefigurarvi un nemico: è impossibile. Che l'obiettivo sia una preda, una vittima sacrificale, uno spirito maligno o un oggetto del desiderio, è l'idea di nemico a mobilitare l'energia. La figura del nemico alimenta le passioni della paura, dell'odio, della collera, del desiderio di vendetta, della furia distruttiva o della concupiscenza, fornendo quel sovrappiù di energia compressa che rende possibile il campo di battaglia.

La guerra si appoggia bensì sulle rimozioni e/o pulsioni aggressive dell'individuo, sul suo piacere di aggredire e distruggere, sul suo appetito per lo straordinario e lo

spettacolare, sul suo bisogno ossessivo di autonomia. Essa sfrutta l'energia di tali pulsioni individuali e le sottomette a sé, senza di che non potrebbe esistere; ma non è psicologia individuale potenziata. Gli individui sono capaci di violenze efferate, certo; le famiglie alimentano faide e scatenano vendette, ma questa non è guerra. "I soldati non sono assassini" [Arendt]. Perfino le truppe meglio addestrate e meglio comandate rivelano una forte "resistenza inconscia a uccidere" [Marshall, 1947], che ostacola sul piano tattico la realizzazione della strategia. La guerra la può fare soltanto una "polis" (una città, uno Stato, una società): "L'unica fonte della guerra è la politica" ha scritto Clausewitz [in Handel]. "La politica è l'utero in cui si sviluppa la guerra" [Loc. cit.]. Perché siano mobilitati gli impulsi aggressivi e di conquista individuali e da quell'utero emerga la guerra, ci vuole un nemico. Il nemico è la levatrice della guerra.

Il nemico fornisce l'immagine capace di costellare tali impulsi nell'individuo ed è necessario allo Stato per raccogliere gli individui in un corpo belligerante coeso. In "La violenza e il sacro", René Girard elabora estesamente questo punto: l'emozione che unifica una società è la "unanimità nella violenza" e il suo atto fondante è l'uccisione collettiva di una vittima sacrificale, il capro espiatorio, un nemico contro il quale volgersi tutti insieme, senza eccezioni né dissenso, per eliminarlo. In tal modo, gli ineliminabili conflitti interni, che potrebbero portare alla violenza intestina, sono esteriorizzati e ritualizzati e scaricati su un nemico. Una volta trovato o inventato un nemico, una volta nominato e denigrato un nemico, ecco che la "violenza unanime", senza dissenso - leggi: il patriottismo e gli attacchi preventivi della guerra preventiva - , è una conseguenza desiderabile.

Lo Stato diventa l'unico garante dell'autoconservazione. Se la guerra ha inizio nello Stato, lo Stato ha inizio nella creazione di un nemico. Gli Stati Uniti: tredici colonie, una varietà di

geografie, religioni, lingue, leggi, economie, ma un nemico comune. Con tutta la sua utopica nobiltà, il testo della Dichiarazione di indipendenza presenta in realtà un lungo elenco di motivi di rancore verso il nemico comune, il re.

Ma, attenzione: non è detto che il nemico esista davvero! Stiamo parlando dell'"idea" di nemico, di un nemico fantasma. Indispensabile per la guerra, causa della guerra non è il nemico, bensì l'immaginazione. E' l'immaginazione la forza propulsiva, specie se è stata preconditionata dai media, dalla scuola e dalla religione, e alimentata con propaganda aggressiva e patetismi bigotti per il bisogno di nemici che lo Stato ha. Il fantasma immaginato si gonfia e oscura l'orizzonte, blocca la vista. L'idea archetipica ha ora una faccia. Una volta che abbiamo evocato l'immagine del nemico, siamo già in stato di guerra. Una volta che gli abbiamo dato un nome, la guerra è già stata dichiarata e la dichiarazione formale conta poco, è solo un atto burocratico. L'invasione dell'Iraq è cominciata prima dell'invasione dell'Iraq; era già cominciata nel momento in cui quella nazione fu nominata come appartenente all'asse del male.

L'idea del nemico si articola in molte immagini: le donne senza nome da stuprare, la fortezza da radere al suolo, i palazzi opulenti da saccheggiare, il mostro predatore, l'orco, o l'impero del male da sconfiggere. Un elemento di fantasia crea la razionalità della guerra. Come il cuore, la guerra conosce ragioni che la ragione non comprende. Le quali si sfaldano e si coagulano in percezioni paranoide, che inventano "il nemico", falsando le informazioni con voci e congetture e fornendo giustificazioni per i metodi violenti usati in guerra e, in patria, per le gravi misure di spersonalizzazione in nome della sicurezza.

Dopo avere perquisito il cadavere di un giovane vietcong appena ucciso in uno scontro a fuoco, Philip Caputo scrive: "Non aveva addosso niente, nessuna fotografia, nessuna lettera

o segno di identificazione ... meglio così. Volevo che quel ragazzo rimanesse anonimo; volevo pensare a lui non come a un essere umano morto, con un nome, un'età, una famiglia, ma come a un nemico morto".

Un nemico morto, tuttavia, lascia un vuoto esistenziale; non c'è più nessuno da combattere. Poiché il nemico è così essenziale per la guerra, se una parte si arrende ed è sconfitta, anche il vincitore perde la sua "raison d'être". Non ha più niente da fare, nessuna giustificazione per la propria esistenza. Di qui i riti di trionfo per alleviare la disperazione dei vincitori, la cui esaltazione dura poco. Festeggiamenti, sfilate, balli, assegnazione di decorazioni e medaglie, oppure vendette contro i civili e i collaborazionisti, per avere comunque un nemico. Quando la guerra contro la Germania nazista stava per concludersi, Patton cominciò a deprimersi, si aspettava "un terribile svuotamento" [Blumenson, 1972], ma trovò presto un nuovo nemico nella Russia comunista: "quei selvaggi", "i mongoli"... Insomma, il fine della guerra non è altro che la sua continuazione, e per questo occorre un nemico.

Con la sconfitta dei Confederati nel 1865, chi poteva fare da nemico per le truppe dell'Unione e per i suoi generali? Il generale Sherman sollecitò Grant a sterminare i Sioux, bambini compresi; il generale Sheridan è colui che pronunciò la famosa frase: "L'unico indiano buono è un indiano morto". Il generale Custer, l'eroe della campagna di Shenandoah, nel 1866 era già nel West intento a massacrare i Cheyenne (1868). Al pari della guerra, la fantasia del nemico non conosce confini, e non fa differenza tra un indiano morto e un bisonte morto. Tra il 1871 e il 1874 furono sterminati seicentottantamila bisonti (un uomo ne poteva abbattere anche cento al giorno) e secondo i documenti analizzati da F. G. Roe, dai territori indiani furono spedite quasi cinquemila tonnellate di ossa di bisonte.

Se il nemico è il male, allora qualsiasi mezzo usato per contrastarlo è "ipso facto" buono. Se il nemico è un predatore

(si pensi ai film di mostri, di dinosauri, di gangster), allora ogni mezzo è lecito. Se il nemico è un ostacolo alla nostra sopravvivenza, alla nostra affermazione, alla nostra autoesaltazione, allora abbattiamolo, cancelliamolo. "Cartago delenda est"; Tokyo pure. Alessandro ordinò di radere al suolo ogni minima costruzione di Persepoli; i cristiani mutilarono quante più statue di dèi egizi poterono. In Inghilterra i protestanti nella loro furia contro i cattolici distrussero perfino le immagini della Madonna con il Bambino. In Afghanistan i taliban hanno abbattuto con la dinamite le statue giganti del Buddha scolpite nella roccia. In Cisgiordania gli israeliani hanno raso al suolo con i bulldozer le case e gli ulivi dei palestinesi.

E non si tratta di casi eccezionali, devianti. Dunque perché la Sontag dice che non possiamo immaginarci come diventi normale la guerra? Tutto ciò che vi avviene, durante e dopo, è sempre identico, regolare, atteso, a grandi linee prevedibile, conforme ai suoi criteri, alle sue norme. Procedura standard. L'immaginazione viene gradualmente introdotta al campo di battaglia e sottoposta alla strisciante desensibilizzazione della mentalità da civile, da estraneo (da "giornalista, operatore umanitario, osservatore indipendente"), in una progressione dall'intollerabile all'appena sopportabile al semplicemente normale.

Come fanno le cellule viventi di una persona allo stremo delle forze, in mezzo ad amici morenti e a cadaveri straziati, frastornata dai colpi dei mortai, come fanno ad adattarsi a una simile "normalità"? Come fa una persona che è stata ferita tre volte a montare di nuovo in sella e a continuare la carica, dritto nella bocca del cannone? La capacità della psiche umana di far rientrare nella normalità le situazioni più avverse, di adattarvisi, di considerarle abituali (è raro che chi vive in climi estremi si trasferisca in altre latitudini; pochissimi prigionieri oppongono resistenza ai loro carcerieri) ha consentito per

millenni la diversificazione della specie, la sua dispersione su tutto il globo e la sua sopravvivenza. La capacità di normalizzazione sarà anche un fattore di sopravvivenza per l'uomo... ma se alla lunga si rivelasse uno dei suoi difetti più insensati? Che differenza c'è infatti tra normalizzazione e negazione, inconscietà dolosa, ignoranza, ottundimento psichico? Il fatto di accettare tutto non porta forse a condonare di tutto? Il lato ombra della tolleranza è la perdita della sensibilità per l'intollerabile. Normalizzare potrebbe significare stare dalla parte non della sopravvivenza, ma della morte.

La guerra porta a un accomodamento con la morte. Dopo un certo numero di missioni in mezzo al fitto fuoco dell'antiaerea, l'equipaggio dei bombardieri si convince che sarà esentato dagli ultimi voli del suo turno; i riservisti in pattugliamento si attengono disperatamente a determinate routine che dovrebbero magicamente proteggerli dalla probabilità di essere beccati dalla prossima pallottola. Il combattimento prolungato trasforma l'anima in un "automatisme anesthésiant" [Eksteins]; un soldato tedesco scrive di "avere perduto la sensibilità per un mucchio di cose"; un soldato inglese paragona il suo stato all'anestesia, all'autoipnosi [Loc. cit.]. Eppure di solito i sensi rimangono vigili, si ha anzi iperacuità per esempio dell'olfatto. (Sia i vietcong sia i soldati americani avvertivano la presenza del nemico dal rispettivo caratteristico odore). Nel buio abissale dell'Ade l'anima conosce/è conosciuta annusando, ha detto Eraclito [fram. 22B98 D.K. (Colli A47)]. Non sono i sensi, evidentemente, bensì è la psiche ad avere abbandonato la persona per entrare nel mondo infero del mito, popolato di ombre e fantasmi. I combattenti riferiscono di "allucinazioni", contro le quali sparano. Ogni aspettativa di vita e circa la vita (detta anche "speranza"), che è ciò che definisce l'identità di una persona, li ha abbandonati.

La psiche non è più la stessa di prima. "Sto bene, sono quello di sempre" scrive alla moglie un soldato britannico nel

1916. Poi si corregge: "Ma no, che dico ... nessuno può fare certe esperienze e uscirne fuori uguale a prima" [Eksteins]. La violenza della guerra "non consiste tanto nel ferire e nell'annientare, quanto nell'interrompere la continuità delle persone ... nel far loro mancare non solo a degli impegni, ma alla loro stessa sostanza ... La guerra ... distrugge l'identità dello Stesso" scrive Lévinas [Lévinas, 1979]. La psiche non può essere uguale a prima perché è diventata una compagna dell'anima dei morenti, compagna dei morti, "mezzo innamorata della morte lenitrice" (6). Normale è coincidere con la norma, diventare un morto tra i morti. "Se queste pagine grondano morte," scrive Susan Griffin "pensate al campo di battaglia. Cadaveri in vari stadi di decomposizione, lenta agonia, momenti di morte tutto intorno. E tu? Tu sei tra i vivi, ma che certezza ne hai?" [Griffin].

DIGRESSIONE

La pace

Se anche queste pagine grondano morte è perché la pagina scritta è il luogo dove la memoria è sottratta al campo di sepoltura e riportata in vita. Poiché i morti sono muti e i reduci ammutoliti, poiché "la mano terrea e fredda della morte / mi pesa sulla lingua" ("Enrico Quarto", parte prima, V, iv, 84), la pagina scritta diventa un "memento mori". Dai tempi di Tucidide ed Erodoto, dei libri di Giosuè, dei Re e di Samuele, la scrittura trasforma la guerra in cronache, memorie, romanzi, poesie, film. L'affascinante ricerca di Paul Fussell mostra con ricchezza di particolari come la morte del 1914-18 rimanga viva nell'immaginazione scritta. Gli scrittori, specialmente gli scrittori di guerra, non creano, ma ricreano, e

la lettura è insieme ricreazione e ri-creazione di ciò che è sfuggito alla presa del presente per nascondersi nei recessi dell'anima, di ciò che è rimosso, dimenticato.

Il nome di questo vuoto fatto di amnesia è "pace", la cui prima concisa definizione è: "assenza di guerra". In senso estensivo, così il vocabolario definisce la pace: "libertà da, o cessazione di, guerre o ostilità; la condizione di una nazione o comunità che non è in guerra con un'altra". E ancora: "libertà da conflitti o perturbazioni, specialmente come condizione individuale; tranquillità, serenità".

Quando Neville Chamberlain, in bombetta e ombrello, ritornò da Monaco nel 1938 senza avere minimamente colto la vera natura di Hitler, disse al popolo britannico di avere ottenuto la pace per la nostra epoca e che ciascuno poteva "tornarsene a casa e dormire sonni tranquilli" [Maass].

Queste pagine grondano morte perché vogliono perturbare la pace.

Il lato peggiore della guerra è il fatto che si conclude nella pace, ovvero si sottrae alla rimemorazione, una sindrome definita da Chris Hedges "amnesia collettiva o generalizzata": al di là della comprensione, al di là della immaginazione. "Già si intravede la pace" scrive Marguerite Duras. "E' come un grande buio che cala, è l'inizio dell'oblio" [in Hedges].

Non voglio marciare per la pace, né pregare per la pace, perché la pace falsifica tutto ciò che tocca. E' una copertura, una iattura. O semplicemente una parola insulsa. "Ciò che la maggior parte degli uomini chiama pace" ha detto Platone "lo è solo di nome" ["Leggi", I, 626A]. Anche se gli Stati dovessero "cessare di combattersi", ha scritto Hobbes, "non si dovrebbe chiamarla pace, ma piuttosto una pausa di respiro" ["De Cive" (1642), cap. 13]. Tregua, sì; cessate il fuoco, sì; resa, vittoria, mediazione, politica del rischio calcolato, stallo: queste parole hanno un contenuto, ma pace... la pace è buio che cala.

Quando alla guerra segue la pace, paesi e città erigono monumenti per rendere onore ai caduti, con statue della vittoria, angeli della compassione, cognomi locali incisi nel granito. Noi aggiriamo queste strane costruzioni come ostacoli al traffico. Perfino la testimonianza immediata delle conseguenze della guerra, le macerie di Londra, le macerie di Francoforte, le devastazioni in tutta la Russia, in Ucraina, diventano invisibili agli abitanti anestetizzati dalla pace. I sopravvissuti stessi entrano in uno stato di inerte indifferenza; non vogliono parlarne.

Le definizioni del vocabolario, flagrante esempio del meccanismo di negazione, fanno torto alla parola pace. Stilate da dotti al riparo da turbolenze, esse fissano e perpetuano la negazione. Se è semplicemente "assenza di", "libertà da", allora la pace è insieme vuoto e rimozione. Uno psicologo deve interrogarsi su come è riempito il vuoto, visto che la natura lo aborre; e su come avviene il ritorno del rimosso, visto che ritorna sempre.

Il vuoto lasciato dalle definizioni della pace con la rimozione della guerra gonfia la pace di idealizzazioni (altro classico meccanismo di difesa). Fantasie di riposo, di tranquilla sicurezza, di vita "normale", di pace eterna, paradiso in terra, la pace dell'amore che trascende l'intelligenza; la pace come stato di benessere ("shalvah" nella Bibbia ebraica) e come completezza ("shalom"). La pace dell'ingenuità, dell'ignoranza travestita da innocenza. Gli aneliti di pace diventano a un tempo semplicistici e utopistici, con i loro progetti di amore universale, di disarmo mondiale e di una federazione di nazioni nell'era dell'Acquario, oppure regrediscono ai bei tempi andati dei sani valori americani illustrati da Norman Rockwell (7). Queste sono le opzioni di ottundimento psichico offerte dalla "pace"; Gesù dovette trovarle così offensive che si dichiarò in favore della spada ["Matteo" 10, 34].

Per dissipare tali tranquillanti illusioni, gli scrittori, insieme a coloro che sono aizzati da Marte, agitano le acque. Le pagine grondano morte perché gli scrittori non si danno pace, non tacciono, non fingono di non sapere. I libri di guerra prestano voce alla lingua dei morti anestetizzati da quella grave sindrome della psiche collettiva che è "la pace".

La sindrome specifica che colpisce i reduci delle guerre americane, il disturbo post-traumatico da stress (D.P.T.S.), si inserisce nella sindrome più vasta: l'endemico ottundimento della nazione americana, la cui droga si chiama sicurezza. L'ambiente in cui il reduce si trova a vivere "in tempo di pace" può provocare effetti non meno traumatici e stressanti, anche se più sfuggenti, della situazione originaria. La sindrome insorge in tempo di pace perché la pace così come è definita non ammette conturbanti rammemorazioni della presenza continuativa della guerra. La guerra non è mai finita; non finisce quando la signora ben pasciuta festeggia con inni patriottici il giorno della vittoria. E' una condizione indelebile dell'anima, data insieme al cosmo. Il comportamento dei reduci anni dopo la fine della guerra - la violenza in famiglia, i suicidi, i silenzi, la disperazione - smentisce il dizionario e conferma la guerra come presenza archetipica. La pace per i reduci non è "assenza di guerra", è il suo spettro vivente, loro compagno in camera da letto, alla tavola calda, in autostrada. Il trauma non è "post" ma acutamente presente, e la "sindrome" non è del reduce ma del vocabolario, dell'idea amnesica di pace in collusione con una vita invivibile.

Coloro che sono colpiti dal D.P.T.S. portano nell'anima gli effetti della guerra e infettano il regno della pace. Sono come iniziati in mezzo a profani ignari. Il dolore e la paura, e la conoscenza, assorbiti nel loro corpo e nella loro anima, costituiscono un'iniziazione, ma solo a metà. Un'iniziazione interrotta, alla quale mancano gli ammaestramenti di saggezza propri delle iniziazioni. Perché la guerra; perché questa

guerra; che cosa è la guerra? In che modo ciò che so nelle viscere sul tradimento e l'ipocrisia, sulla compassione e il coraggio e, sì, sull'uccidere può essere reintegrato nella società e messo al servizio del mio paese? Se pace significa niente guerra e io sono grondante del sangue della guerra, che ci faccio qui? Anche in questo caso, fa difetto l'immaginazione, fa difetto l'intelligenza filosofica. Le potenzialità del reduce si degradano insieme alla guerra nella quale egli matura; io, reduce, sono messo in naftalina dalla pace. Il tempo di pace non sa che farsene della mia consapevolezza. Dalla civiltà che mi ha inviato a quella prova tremenda non mi viene alcuna risposta neanche lontanamente commensurata a quello che ho patito.

Il ritorno dai campi dei massacri non può limitarsi a qualche seduta di "ristrutturazione cognitiva"; è una lenta ascesa dall'inferno. "Avevano uno sguardo ... come se fossero appena tornati dall'inferno" [Linderman]. I reduci hanno bisogno di un "rite de sortie", che è la fase conclusiva di ogni iniziazione, ciò che permette di ritornarne indenni. Questo procedimento di disintossicazione, che conferisce senso all'assurdo e immaginazione alla insopportabile pesantezza dei fatti, dovrebbe durare ed essere accurato tanto quanto il "rite d'entrée" dell'addestramento al CAR.

La società non riconosce il valore aggiunto che il reduce disadattato le offre. Nelle società tradizionali, gli iniziati sono considerati delle guide, perché si sono affacciati sul baratro, sono stati in compagnia degli antenati nel mondo infero. Nelle nostre società, i reduci dalle zone di combattimento sono marginalizzati. "In Gran Bretagna alla fine degli anni Novanta del secolo scorso, l'ottanta per cento dei disoccupati fra i trenta e i trentaquattro anni era costituito di ex soldati" [Eksteins]. Negli Stati Uniti, i reduci tendono a diventare degli spostati, dei paria, che o finiscono per andare di nuovo a combattere, oppure si aggregano ai vari gruppi di pressione di

ex combattenti per sollecitare benefici economici che li compensino del riconoscimento loro negato. Li tacitiamo con la beneficenza dei sussidi, anziché accogliere i benefici che da loro ci potrebbero venire.

Nel suo accurato "follow-up" dei superstiti della compagnia la cui storia racconta in "Banda di fratelli", Stephen E. Ambrose mette in evidenza il potenziale di idealità posseduto da quegli uomini legati da un'eccezionale intimità sotto una guida straordinaria: degli iniziati, appunto. "Molti si dedicarono ad attività che avevano a che fare con l'edilizia, il costruire o il fabbricare cose". Un numero ancora maggiore si dedicò all'insegnamento, e uno di essi si domanda: "E' un caso, se tanti ex paracadutisti della compagnia E si sono messi a fare gli insegnanti?".

La presenza in tutto il Paese dei nostri reduci disadattati, di questi iniziati, sia pure incompleti, potrebbe servire a vaccinare il corpo politico dal peggiore morbo inviato dal dio della guerra: l'irresponsabile spinta all'azione da parte degli altri, i non iniziati. E' questo il motivo per cui molti ex generali e tanti reduci si pronunciano e si schierano nettamente contro la marcia della follia?

Per indicare il reduce, l'inglese usa la parola "veteran", che deriva dal latino "vetus", "vecchio, maturo, di vecchia data, appartenente al passato". L'età in sé non è sufficiente a definire il "veterano". Un soldato tedesco di vent'anni scrive: "Tutto attorno a noi fischiava e ululava la morte. Basta una notte come questa a trasformare chiunque in un vecchio" [Witkop]. Il combattimento è invecchiamento istantaneo. Il "veterano" è sopravvissuto a un'iniziazione; il dato di fatto di quella sopravvivenza - caso o miracolo - lo interroga nel profondo e gli impone un pesante fardello: portare i morti dentro la vita (sfido, che i "veterani" sono maturi, vecchi e segnati dal passato!).

L'unica virtù della definizione che il vocabolario dà di pace consiste nell'assumere implicitamente la guerra come norma. La guerra è l'idea più ampia, il termine normativo che conferisce alla pace il suo significato. Le definizioni che ricorrono a formulazioni negative o privative sono psicologicamente rozze. La nozione esclusa balza immediatamente alla mente e infatti la parola "pace" può essere compresa intuitivamente soltanto dopo che sia stata compresa la parola "guerra".

La guerra è sottintesa anche in un'altra comune accezione di pace: la pace come vittoria. La fusione tra pace e vittoria militare risalta con chiarezza nelle preghiere per la pace, in cui tacitamente si chiede di vincere la guerra. Si è mai sentito qualcuno pregare perché la propria parte si arrenda? Eppure una resa incondizionata porterebbe a una pace immediata. Si sono mai organizzate fiaccolate per auspicare la sconfitta?

Gli antichi romani avevano chiaro l'intimo nesso tra pace e vittoria. Pax, la dea della pace, era raffigurata con la cornucopia piena di frutta e di messi, simbolo dell'abbondanza, un'idealizzazione ripresa di recente nelle fantasie sui "dividendi della pace" che avrebbero riempito i nostri forzieri dopo la fine della guerra fredda. Altri attributi della dea Pax erano il caduceo (il bastone con due serpenti attorcigliati, simbolo delle arti terapeutiche) e il ramoscello di ulivo. Ma poi, a cavallo dell'era volgare, la dea diventa Pax-Victoria e il ramoscello d'ulivo si fonde con le foglie di alloro della corona del vincitore.

La vittoria esige delle vittime; qualcuno deve perdere, essere sconfitto, conquistato. Il culto greco di Irene, personificazione della pace, richiedeva enormi sacrifici cruenti: in una occasione furono sgozzati da settanta a ottanta buoi [Stafford]. A Roma, il più complesso tempio dedicato alla pace fu costruito durante il regno di Vespasiano per celebrare la vittoria sugli ebrei, mentre in precedenza l'Ara Pacis, voluta

da Augusto al ritorno dalle campagne di Spagna e di Gallia, era stata eretta fuori città, nel Campo Marzio, il campo di Marte. La pace sorge nel territorio della guerra.

Il succo di questo excursus nella pace è presto detto: è più realistico considerare la guerra più normale della pace. Non solo la parola "pace" si traduce troppo rapidamente come "sicurezza", e una sicurezza acquistata al prezzo delle libertà civili. Anche qualcosa di più sinistro viene giustificato con la pace, qualcosa che de Tocqueville definisce magistralmente "un nuovo tipo di servitù", in cui "un potere immenso e tutelare ... copre la superficie [della società] con una rete di piccole regole complicate, minuziose ed uniformi, attraverso le quali anche gli spiriti più originali e vigorosi non saprebbero come mettersi in luce e sollevarsi sopra la massa; esso non spezza le volontà, ma le infiacchisce, le piega e le dirige; raramente costringe ad agire, ma si sforza continuamente di impedire che si agisca; non distrugge, ma impedisce di creare; non tiranneggia direttamente, ma ostacola, comprime, snerva, estingue, riducendo infine la nazione a non essere altro che una mandria di animali timidi ed industriosi, della quale il governo è il pastore".

E' un bene che la guerra occupi la nostra mente, che il suo peso ci obblighi a pensare e a immaginare. Ha ragione Machiavelli: "Debbe adunque uno principe non avere altro obietto né altro pensiero, né prendere cosa alcuna per sua arte, fuori della guerra et ordini e disciplina di essa ... Debbe per tanto mai levare el pensiero da questo esercizio della guerra, e nella pace vi si debbe più esercitare che nella guerra". Altrimenti, subentra "l'ottundimento psichico", come definisce Lifton la paralisi della mente e dei sentimenti nella vita quotidiana [Lifton e Falk]. Nella nostra società, la pace è caratterizzata per un verso dalla calma indotta da un soporifero

e infantilistico coccolamento, per l'altro da un frenetico sovraccarico di stimoli. Il continuo passare da un coinvolgimento a un altro, alla ricerca di sempre nuovi stimoli e impegni, è un meccanismo di difesa che Lifton chiama sindrome di Proteo, dal nome del dio marino greco, che sfuggiva alla cattura assumendo istantaneamente forme sempre diverse, senza mai fermarsi abbastanza da essere afferrato. Come nella navigazione in internet, nel lavoro con multimansioni, nel deficit di attenzione, nell'iperattività. Il principe, inteso come nobile metafora del cittadino responsabile, membro impegnato della "polis", manterrà invece la mente concentrata, non distratta dalle molteplici diversioni della pace, e la psiche libera sia dall'ottundimento sia dall'uso della negazione. E questa lucidità la manterrà meditando o pregando non soltanto per migliorare la propria "salute mentale", ma per il bene comune e la difesa della collettività. Dunque il principe non dovrebbe mai "levare el pensiero" dalla guerra.

Il partire dall'ipotesi che la guerra sia la norma, se non altro, evita l'infiacchimento e l'istupidimento della nazione. Alla peggio, promuove quello stato di anarchia, in cui, ha scritto Hobbes, per gli uomini "ci sono la continua paura e il continuo pericolo di morte violenta e la vita di un uomo è solitaria, povera, odiosa, brutale e breve" ["Leviatano", I, 13]. Ogni uomo in guerra contro ogni altro uomo. Sì, ma solo se prendiamo le parole di Hobbes alla lettera. Ma esse possono essere interpretate anche psicologicamente, nel senso che lo stato anarchico di guerra risveglia il cittadino dall'ottundimento psichico indotto dalla pace.

Allora vita "solitaria" non indicherà l'isolamento dell'individualismo eroico in competizione contro tutti gli altri. Si riferirà, piuttosto, alla prospettiva univoca dell'anima, la quale è la nostra invisibile e indivisibile compagna. Siamo solitari, sì, soli ciascuno con la propria morte, e da questo

provengono i nostri valori di coraggio, dignità e onore, qualità del carattere che a volte emergono soltanto nelle spietate condizioni della battaglia. "Solitario", come scrisse paradossalmente Camus in una delle sue ultime opere (8), può essere indistinguibile da "solidale": tenacemente al fianco della propria anima.

Anche gli altri quattro aggettivi usati da Hobbes per descrivere la vita nello stato di guerra ristrutturano il proprio significato. "Brutale" sottolinea la forza della nostra natura animale; "povera" ridimensiona la nostra umana superbia: semplicemente non ci possiamo permettere la sfrenata esagerazione che spinge troppo oltre e pretende troppo, ma riconosciamo umilmente, come Lear nella brughiera e il soldato nella trincea, che l'uomo "non è altro che un povero animale nudo e forcuto" ("Re Lear", III, iv, 106-107). "Odiosa" sollecita l'ispezione di sé e di ciascun altro intesi come il nemico, sollecita lo scandaglio in cerca delle ombre della bruttezza, l'affinamento della saggezza spicciola, del fiuto per ciò che sta sotto i sorrisi e gli slogan che nutrono il gregge pacifico in adorazione dell'agnello dell'innocenza. "Odiosa" è la tigre che si mette a insegnare all'agnello.

E infine, "breve": la guerra non consente l'atteggiamento infantile che si prospetta una lunga vita avvolta nella coperta di Linus delle statistiche sull'aspettativa di vita. "Breve" afferma che non c'è sicurezza nella condizione umana; "breve" ci espone tutti quanti all'arbitraria sbadataggine degli dèi, senza polizza di assicurazione; e ci insegna che la misura della vita non è data dalla lunghezza prevista dalle statistiche. No, la vita si misura sull'intensità e sulla grandiosità delle nostre speranze, perché la vita è "breve".

Quando queste nude verità sono ben ferme innanzi a noi, ecco che a colpirci non sono più tanto le conferme di una odiosa brutalità, quanto i molti esempi di civiltà, decenza, correttezza e umanità, perché l'anima, quando sullo sfondo c'è

la normalità della guerra, riconosce l'importanza suprema di queste virtù. Tale fatto sorprendente è testimoniato, sia pure sporadicamente e imperfettamente, nei racconti sui campi di concentramento, nelle parole di soldati in zona di combattimento, di prigionieri di guerra e di altri che si sono trovati in situazioni di violenza estrema, in cui davvero la vita era solitaria, povera, odiosa, brutale e breve.

Queste virtù civili sembrano emergere dal mondo infero della morte, piuttosto che per effetto di ammaestramenti morali imposti dall'alto. Per Kant la guerra risponde al fine naturale di far progredire la storia in direzione della civiltà ed egli usa al riguardo termini come coraggio e nobiltà. E Freud, nel 1915, in piena Grande Guerra, scrive: "Si può dire che gli slanci più belli della nostra vita amorosa sono dovuti alla reazione contro l'impulso ostile che avvertiamo nel nostro intimo" [Freud, 1915]. E prosegue: "Ma essa, la guerra, non si lascia sopprimere; fintanto che le condizioni di vita dei popoli saranno tanto diverse, e l'astio fra essi tanto profondo, dovranno pur esservi guerre". Sorge allora l'interrogativo: "Non faremmo meglio a cedere, ad adattarci alla guerra? ... Non sarebbe preferibile restituire alla morte, nella realtà e nel nostro pensiero, il posto che le compete...?".

Quando Kant e Freud, in epoche e con modalità di pensiero molto diverse, affermano che la civiltà trae la sua spinta progressiva dal suo essere fondata nella naturalità della morte e nella normalità della guerra, danno ragione a Eraclito: sì, "Polemos di tutte le cose è padre", la guerra è il principio generatore del risveglio, e questo era, io credo, il principale e più pressante messaggio di Eraclito, lo psicologo.

Eraclito riceve conferma anche da Michel Foucault, il quale, come Lévinas, porta avanti la grande tradizione francese del pensiero penetrante. La sua "tesi della guerra" capovolge la formula di Clausewitz (la guerra è la continuazione della politica con altri mezzi): la politica è la guerra continuata con

altri mezzi - e non solo la politica, ma anche "la legge e l'ordine". Il diritto anglosassone discende in buona misura dal costume germanico secondo il quale i processi erano decisi con la forza, producendo vincitori e vinti inequivocabili, sicché "il diritto [era] un ruolo particolare e regolamentato di condurre la guerra". L'indagine dei fatti per stabilire una verità imparziale arriva più tardi sulla scena della storia, come un riemergere dell'uso greco e latino. L'antico diritto germanico offre il modello alla ipotesi generale di Foucault che eleva la guerra a fondamento dell'ordine sociale: "... la storia che ci regge e ci determina ha la forma della guerra più che del linguaggio: rapporti di potere, non rapporti di senso". Le argomentazioni della giurisprudenza e i dibattiti della politica usano il linguaggio per camuffare il conflitto guerresco, "eludendo il suo carattere violento, cruento e letale con il ridurlo alla serena forma platonica del linguaggio e del dialogo". In principio era non il Verbo, ma la Guerra. "Lo Stato nasce nella violenza;" conferma Philip Bobbitt "soltanto quando ha ottenuto un monopolio legittimo sulla violenza esso può promulgare la legge".

Rimane da sciogliere un dubbio fastidioso: potrebbe lo stato di guerra diventare normale, se non fosse in sintonia con qualcosa di presente nell'anima umana, una forza, un fattore, diversi però dall'aggressività e dall'istinto di autoconservazione, diversi dal bisogno di coesione del gruppo? Ma ecco, improvviso, il riconoscimento: sì, è lui! E' l'Inferno; il Regno della Morte; la verità ultima al di sotto di tutto il resto. E' l'orrore, è un amore più grande della mia vita, è il panico e la follia. Conosco già la guerra, prima ancora di parteciparvi. La psiche ne fa la norma perché essa è archetipicamente in sintonia, a priori, prima dell'evento; l'evento, come un lampo d'amore, come la risposta emotiva alla bellezza, come il portarsi al seno il figlio appena nato, o come quando ci si infiamma di fronte a un'ingiustizia. Forse davvero si viene al

mondo sapendo già tutto e con la guerra dentro: non perché si possieda un istinto bellicoso, ma perché nella nostra anima esiste la conoscenza del cosmo, e del cosmo la guerra è uno dei fondamenti. Le grandi realtà sono date; la vita le dispiega e le conferma. Se la guerra è presente all'immaginazione archetipica, non c'è bisogno delle guerre per conoscere la guerra.

La vecchia dicotomia individuo o società, istinto o cultura, fa girare a vuoto la mente. Aristotele aveva già risolto la questione, prima ancora che si ponesse, con la sua famosa frase: "ánthropos physei politikòn zôon", l'uomo è per natura un animale sociale ["Politica", 1253a.2]. Possediamo un istinto politico; la politica è un portato della nostra natura animale. Lo Stato è preformato nella nostra anima individuale come un appetito, come una passione. Se la guerra è "la continuazione della politica con altri mezzi" (la formula di Clausewitz), allora la guerra è una conseguenza della nostra natura politica. Non c'è bisogno di cercarne le cause nell'irruzione dell'Es contro il Super-io, nelle angosce di castrazione del maschio, nella scissione della psiche, in proiezioni paranoide, in sentimenti di inferiorità sovracompenzati, né di attribuirle al testosterone. Le basi inconscie della guerra consistono più probabilmente nel non saper cogliere l'intera portata della nostra natura animale: nel non sapere o volere capire che la nostra animalità non è semplicemente odiosa e bestiale, ma armoniosamente in sintonia con la guerra, perché siamo ciascuno un "politikòn zôon".

Se la guerra è il padre del cosmo (Eraclito), se l'essere si rivela come guerra (Lévinas), se lo stato di natura è uno stato di guerra (Kant), essa deve essere la norma prima, il paradigma sul quale misurare tutto il resto e che permea l'esistenza e dunque anche la nostra come individui e come società. Quindi la guerra è permanente, non irrompente; necessaria, non contingente; è la tragedia che fa impallidire ogni altra e che

rende possibile l'amore altruistico. Non è stato Yeats a dire: "Si comincia veramente a vivere quando si concepisce la vita come una tragedia"? E Conrad: "Immergiti nell'elemento distruttivo!".

Kant riconobbe la necessità della guerra, ma poi alleggerì questa triste verità attribuendo alla guerra una utilità per il progresso della storia. Machiavelli e Clausewitz legarono la necessità della guerra a una funzione: l'avanzamento della ambizione politica dello Stato. Marx dimostrò che la necessità della guerra è il portato inevitabile del capitalismo. Per parte mia, preferisco mandare giù la nuda verità tutta intera, senza indorarla con giustificazioni: la necessità della guerra è iscritta nel cosmo e introduce nella vita l'intollerabile, il terribile e l'incontrollabile, a cui tutte le misure di normalità e anormalità devono adattarsi.

L'affermazione: "L'essere si rivela al pensiero filosofico come guerra" riflette la tradizione monoteistica che ha nutrito il pensiero di Lévinas; essa rappresenta con linguaggio filosofico la natura di Yahveh, il dio della Bibbia, che era un "dio guerriero" [Lind]. Alla stessa stregua i primi cristiani si dicevano "soldati di Cristo". E non soltanto i primi: "Alla guerra, soldati di Cristo, seguite la Croce di Gesù" (9). "Avanti, nel nome di Dio" scrive dalla trincea un soldato tedesco; e un altro: "... però non abbiamo perduto la fede che Dio ci stia guidando verso il bene... altrimenti, meglio morire subito" [Wiktop].

Se il dio biblico, che si proclama fondamento di tutto l'essere, è un dio della guerra, allora la guerra rappresenta la verità ultima del cosmo. Le tre grandi fedi monoteistiche, che su quel dio hanno fondato le rispettive religioni, cercheranno continuamente di negare e di eludere il proprio postulato di fondo predicando dottrine di pace ed elaborando sistemi e norme volte a mantenere la pace. Il loro linguaggio di pace non è semplice ipocrisia; è semmai il riconoscimento del fatto che

la guerra fonda e nutre le loro religioni, sicché l'amore di Patton per la guerra testimonia l'amore per il dio della Bibbia, che egli leggeva tutti i giorni [Semmes]. Per questi monoteismi, la religione è guerra, giacché la loro fede nell'essere del cosmo rispecchia esattamente la formulazione di Lévinas: "... l'essere si rivela al pensiero filosofico come guerra".

Tuttavia, quella di Lévinas non è una formulazione esclusiva; contiene una implicita apertura, una via d'uscita. Lévinas non dice: l'essere si rivela soltanto come guerra. In un cosmo politeistico, si danno molte rivelazioni dell'essere, molti stili di esistenza. Quello della guerra è solo un dio tra molti. Perfino quando Eraclito dichiara che il conflitto è padre di tutte le cose, ci sono anche altri padri, e ci sono madri. Quando guardiamo all'"essere" diversamente, da una prospettiva greca, latina o insomma pagana, allora troviamo molti dèi e molte dee. Allora, inoltre, quelle coincidenze di bellicosità individuale e militarismo politico che, insieme, attualizzano la guerra sono rivelazioni di un'unica fonte: Marte, Ares, Indra, Thor, una divinità che infuria, manda la morte violenta, suscita il panico, fa impazzire gli uomini individualmente e li acceca collettivamente, come società. Questo è l'Inumano, di cui tratteremo nel prossimo capitolo.

2. LA GUERRA E' INUMANA

Anche la terra soffre. Nel deserto di Mojave, in California, dove nel 1940 il generale Patton addestrava i carristi, "a distanza di cinquant'anni le piste sono ancora visibili ... potranno occorrere più di mille anni perché alcune parti di questa zona danneggiata tornino come prima". Chi avrebbe mai immaginato che il deserto potesse essere così fragile! Il deserto: sembrerebbe l'ideale per le massicce battaglie meccanizzate: El Alamein, il Sinai, l'Iraq. "Una volta che lo strato superficiale del suolo desertico, che è quello che conta, è scompaginato, si formano più facilmente tempeste di sabbia e solchi di erosione, gli specchi d'acqua soffocano per i depositi di sedimenti, la vegetazione si fa più scarsa e con essa diminuisce il nutrimento per gli animali" ["Science News", 154, 8 agosto 1998, p. 87].

In Vietnam, le bombe Daisy-cutter, "falciatrici margherite", usate per creare piste di atterraggio per gli elicotteri, perché esplodono senza provocare crateri, spianarono pezzi di giungla grandi come diversi campi da calcio. Dove non arrivarono le bombe, bulldozer Rome Plow, dei bestioni di trentadue tonnellate, impiegati a volte in righe di venti, asportarono lo strato fertile del terreno da un'area grande come il Rhode Island ["Newsweek", 7 agosto 1972, p. 25]. Povera terra: bombe, bulldozer e, qualora non bastassero, una spruzzata di sostanze chimiche. Nel Vietnam del Sud furono sparsi oltre settantasette milioni di litri di agente Orange sopra una superficie di più di

ventimila chilometri quadrati. Un terzo delle foreste montane del paese ricevette il trattamento più di una volta; duemila chilometri quadrati di terreno coltivato irrorati; un quinto delle foreste di mangrovie distrutto. "La terra ci metterà un secolo per guarire" [Harnly, n.n. 0419-0684]. E l'agente Orange è solo uno dei sei defolianti usati nella guerra del Vietnam. (L'idea ha peraltro almeno un precedente: nel 1675-76, durante la ribellione dei pellerossa, nota come "guerra di Re Filippo", i coloni puritani diedero fuoco alle boscaglie e prosciugarono le paludi del Rhode Island per "stanare affumicandoli" i Nipmuck e i Narragansett).

Di tanto in tanto, in qualche campo delle Fiandre, un ordigno di artiglieria della prima guerra mondiale esplode, urtato dall'aratro; le risaie del Sudest asiatico sono infestate di mine; negli atolli del Pacifico, le barriere coralline sono state distrutte. I pini piantati intorno a Verdun hanno una crescita "anormalmente lenta" e "ci vorranno almeno altri cento anni ... perché ci sia di nuovo una foresta" ["Newsweek", 7 agosto 1972, p. 26]. Al Bloody Angle (Spotsylvania, Virginia), durante la guerra civile, una quercia del diametro di oltre settanta centimetri cadde, abbattuta dalle pallottole sparate dalle truppe nordiste in ventitré ore di furibondo combattimento. La terra dà i suoi nomi ai luoghi delle battaglie: Vimy Ridge, Missionary Ridge, Huertgen Forest, Little Round Top, Orchard Knob, Peach Orchard, Apple Orchard, Wheatfield, Cornfield. Le terre fertili della Francia e del Belgio dove erano state scavate le trincee furono a poco a poco contaminate dai loro inquilini umani. In una lettera alla moglie, il poeta inglese John Masefield scrive: "Era diverso da qualunque fango avessi mai visto. Era una specie di fiume stagnante, troppo denso per scorrere, ma troppo umido per formare un blocco compatto, e aveva una lucentezza come di formaggio rossastro, ma niente affatto solido, non tratteneva le nostre orme, si richiudevano subito, a ogni passo ti entrava

negli scarponi, a volte arrivava al polpaccio" [Eksteins]. "Il maledetto fango diventa di un giallo più maligno, i buchi delle pallottole si riempiono di acqua bianco-verde, le strade e le piste sono coperte da spanne di melma, i neri alberi morenti colano umori e trasudano e le pallottole incessanti ... si tuffano in quella tomba che è la terra" [Ibid.].

Susan Griffin immagina la terra come una donna devastata, il cui "grande corpo tellurico si estende per tutta la lunghezza delle trincee", trascinando dentro di sé la vita di uomini e animali che arrancano diretti alla loro missione di morte. E' una festa per i ratti, che divorano, anche in pieno giorno, zaini, scarponi, cadaveri marcescenti. Questi racconti provengono tutti da un'unica guerra, quella del 1914-18, e da un solo limitato fronte di essa.

Aggiungiamoci il Vietnam: "In certi punti il fango arrivava alla vita. Quando sollevavi il piede per camminare, quasi ti strappava via lo scarpone, e a ogni passo ti arrivava alle narici la puzza di uova marce del gas di palude che si sprigionava. In un attimo eri coperto di mignatte, degli affari neri, grossi come il dito di una mano" [Caputo]. La resistenza della terra: i suoi abitanti (ratti, insetti, mignatte) in guerra contro i guerrieri. Aggiungiamoci l'assedio di Vicksburg e i topi di chiavica, l'assedio di Leningrado, quando ogni albero, cespuglio, stecco fu tagliato per farne combustibile e centinaia di migliaia di persone morirono di epidemie, fame e freddo; i ventri gonfi di mosche dei cavalli morti nel sole infuocato nei campi intorno allo Antietam Creek; le fosse comuni riempite a badilate di cadaveri e pezzi di cadavere. E i fiumi: decine di migliaia di corpi straziati gettati nello Yangtze Kiang a Nanchino nel dicembre del 1937. I celti seppellivano i guerrieri nelle torbiere e il bottino conquistato in battaglia non veniva tenuto come trofeo ma gettato tutto insieme nei laghi per propiziare gli dèi [Cunliffe]. E ancora non abbiamo citato la devastazione derivante dalla tattica della "terra bruciata"; gli incendi

divampati ad Amburgo, Dresda, Londra, Hiroshima, Nagasaki. Quante pagine occorrono per dimostrare l'inumanità dell'uomo nei confronti della terra?

La terra è dove abitano i morti, i morti e l'anima storica di un popolo. Un medico iracheno dice a Jon Lee Anderson: "Sta tornando la tempesta di sabbia ... si sente all'odore. Sa di terra ... Ogni volta che sento questo odore, mi tornano in mente i morti. Provi a pensarci. Pensi alla storia dell'Iraq. Che altro è se non migliaia di anni di guerre e di uccisioni ... fin dai tempi dei sumeri e dei babilonesi. Milioni di persone sono morte su questa terra e ne sono diventate parte. I loro corpi fanno parte della terra, della terra che respiriamo" ["The New Yorker", 7 aprile 2003, p. 39].

Al di sotto degli avvenimenti ci sono gli antenati, che riversano la storia nuova in vecchi stampi. Prendi il Nord della Francia, che inghiotte nuove vittime non tanto per le mine rimaste nel terreno, quanto perché i morti nella casa di Ade hanno sete di sangue [Hillman, 1979]. Il peggior massacro nel teatro occidentale della guerra di secessione americana (settembre 1863) avvenne in una località che i Cherokee chiamavano "Chickamauga": fiume della Morte.

Questa non è la cyberterra di una simulazione elettronica in 3D, né la terra dei modellini in rilievo sui quali gli strateghi del comando centrale provano i movimenti di migliaia e migliaia di uomini e donne che portano i loro corpi al combattimento. La sala delle mappe sepolta nel bunker di quartieri generali a volte a migliaia di chilometri dal teatro d'azione; le mappe spiegate sul tavolo da campo, nel prefabbricato Quonset, la bacchetta indicatrice, la conferenza, gli ordini, la cartina topografica particolareggiata... il grandioso panorama bellico arrotolato in un tubo, ripiegato e infilato nella valigetta da campo senza tuoni né gemiti.

Situerei le origini inumane della guerra nella sala sotterranea delle mappe, che è vicina alla casa di Ade. E' lì che

uomini e donne sudati e assetati, che arrancano sui monti o attraverso barriere di filo spinato, tra le mine e le trappole esplosive, sotto i colpi di mortaio e l'inarrestabile fuoco "amico", subiscono la mutazione e sono trasformati in minuscoli pixel su uno schermo. La mente della guerra si astrattizza in segni e simboli, in acronimi e numeri. E' lì che comincia la partita, lì dove strumenti micidiali diventano giocattoli, dove le battaglie si trasformano in scenari tattici e teatri bellici e gli esseri umani diventano mutanti senza volto e senza nome.

"come li seppelliamo i morti

che si accatastano nel patio contro
la nostra finestra panoramica? la vista è ostruita
dall'ultimo cadavere scaraventato qui da un'altra bomba a
grappolo...

ogni quaranta minuti, ogni venti, ogni dieci, ogni cinque,
ogni quattro ogni tre ogni due
ogni uno...

non riesco più a vedere in giardino

che ne facciamo di tutti questi bambini
che giacciono qui fuori dalla nostra cucina

finché ciascuna delle loro morti non sarà stata chiamata una
morte

finché ciascuno di noi non saprà chi è che abbiamo ucciso
"come è giovane questa... quattro anni? otto? tredici?
ventidue? teneva spesso
le mani in quella maniera? stava per fare una domanda?"

La sua faccia un campo rivoltato di fresco
dove avremmo indugiato potendo

e lasciato scorrere dai nostri occhi semi
nati dal nostro sguardo

ma ora

riusciamo a pronunciare ripetere pronunciare ripetere
"uccidere, morte, uccidere, morte, uccidere, morte"
con una pausa dopo ciascuna parola come ciascuna merita,
ripetendole

nel sonno, sottovoce, a voce alta, alla T.V.
finché le nostre parole non diventano sabbia che ci punge a
sangue i palmi

levati nel vento che si leva
guarda cosa rimane ora della sua faccia, terreno
straziato e brullo...
della sua, e poi della sua, e della sua, e di nuovo
della sua... ripetere

svelto

sabbia per ricoprire almeno il suo esile
corpo un tempo radioso"

(Mermer Blakeslee)

I poeti e i romanzieri sanno cogliere ed esprimere meglio l'inumanità della guerra, perché la loro immaginazione arriva a toccare l'anima afflitta al di là dei fatti riportati. Ma i fatti sono nudi e tremendi, inumanità ridotta a statistiche, trasfigurazione della fredda morte in freddi numeri. "Consideriamo l'ultimo decennio del Novecento:" scrive Chris Hedges "due milioni di morti in Afghanistan; un milione e mezzo di morti in Sudan; circa ottocentomila massacrati in novanta giorni in Ruanda; mezzo milione di morti in Angola; duecentocinquantamila

morti in Bosnia; duecentomila morti in Guatemala; centocinquantamila in Liberia; duecentocinquantamila in Burundi; settantacinquemila in Algeria". La litania continua con la Cecenia, la Sierra Leone, l'Irlanda del Nord, il Kosovo e la Guerra del Golfo, dove si calcola furono uccisi trentacinquemila civili iracheni. (Secondo le stime del dipartimento della Difesa, nel 1991, al termine della guerra del Golfo, circa centomila soldati iracheni che si stavano ritirando dal Kuwait furono uccisi dall'aviazione statunitense, in un orripilante "tiro al piccione" con razzi, napalm e bombe a grappolo). "Nelle guerre del ventesimo secolo sono morti non meno di sessantadue milioni di civili" [Hedges]. La prima guerra mondiale produsse sei milioni e mezzo di vittime tra i tedeschi, oltre tre milioni tra i britannici, quattro milioni tra i francesi e almeno quattro milioni e mezzo di austro-ungarici. Ai quali vanno aggiunti i morti russi, italiani, turchi, bulgari, australiani, americani. Chi si prenderà la briga di ricordare i semplici feriti, ventuno milioni?

Nella guerra di secessione americana, durante l'assedio di Petersburg, in Virginia, il primo reggimento del Maine perdette 635 uomini, su 900, in sette minuti. Nella battaglia sull'Antietam Creek, in un solo giorno rimasero sul campo, morti o feriti mortalmente, seimila uomini, e la prima brigata del Texas subì perdite per l'82,5 per cento. A Gettysburg tremila cavalli caddero sul campo di battaglia. Mentre si avvicinava la fine della guerra, nell'aprile del 1865, l'esercito dell'Unione contò altri undicimila morti, negli ultimi giorni della campagna di Appomattox.

Dietro la litania delle statistiche dei morti, ci sono gli indelebili effetti invalidanti della guerra incarnati nelle persone delle vittime. Studs Terkel riferisce il racconto fattogli da una donna californiana sul periodo trascorso come infermiera dell'esercito (aveva ventisei anni) in reparti di ortopedia e chirurgia plastica:

"Si avvicinava la fine della guerra e adesso avevano bisogno della chirurgia plastica. Ragazzi ciechi. Persi gli occhi, perse le gambe. Pezzi di faccia. Ustioni: ti pioveva vicino una bomba incendiaria e andavi a fuoco. Era un centro per ustionati e ciechi.

"Passai un anno e mezzo nella sala medicazioni di chirurgia plastica. Non facevamo che cambiare le medicazioni, tutto il giorno. Finiti quelli capaci di muoversi da soli, che arrivavano sulla sedia a rotelle o con le stampelle, portavamo il nostro carrello pieno di barattoli di bende e garze intrise di soluzione salina su e giù per le corsie, ai soldati che non potevano alzarsi dal letto. Era un po' come un intervento chirurgico. Non si faceva l'anestesia ed era terribilmente doloroso. Dovevamo tenergli umida la pelle con quegli impacchi di soluzione salina. Avvolgevamo metri e metri di garze umide intorno a quei ragazzi. Ecco che cos'è davvero la guerra.

"Non dimenticherò mai il mio primo giorno di servizio.

"Arrivata al terzo letto, rimasi sconvolta: aveva perso tutta questa parte della faccia. Non sapevo come guardargli l'occhio che spuntava dalla fasciatura. Dovevo far finta di niente? Oppure parlarne? Molly mi accompagnò al paziente successivo: il Naso, lo chiamava. Aveva perso il naso. Poi, ci feci l'abitudine, a questo modo di scherzare sulle loro menomazioni. Lui fingeva di riderci su: "Ecco che arriva il mio naso". Non aveva più i sopraccigli, un ammasso unico di cicatrici bianchicce. Il pomo d'Adamo gli spenzolava dal collo. Non aveva più le orecchie, erano bruciate.

"Appena tornammo nella postazione delle infermiere, dietro i vetri, andai in bagno e vomitai.

"Ricordo un tenente. Una massa di bende bianche, con una piccola fessura dove sapevo che dovevano esserci gli occhi. E l'unica mano protesa, e mi diceva "Ciao, Rossa". E tanti, tanti, tanti altri con dei moncherini, che non si capiva se erano piedi, braccia o che cosa.

"Il giorno della resa del Giappone lo passai in ospedale.

"... L'ospedale chiuse e i pazienti furono smistati altrove. Per loro gli interventi di chirurgia plastica sarebbero andati avanti per anni. Io fui mandata a Pasadena. Questo nel '46. Requisimmo l'intero albergo, uno dei grandi, vecchi alberghi a picco sul canyon. C'erano ancora tutti i miei amici, che venivano operati. Bill, in particolare. Lo portavo a spasso per il centro di Pasadena... non lo scorderò mai. Gli mancava metà della faccia, capisce?

"Pasadena dopo la guerra era un posto molto esclusivo. Signore ben vestite, che si fermavano a guardarlo a bocca aperta, restavano lì a fissarlo. Lui lo sentiva, quel terribile sguardo: la gente che ti fissa e si chiede: Che roba è questa? A me veniva voglia di prenderle a parolacce, quelle signore, ma poi lo spingevo via di lì. Era come se la guerra non avesse toccato Pasadena finché non eravamo arrivati noi.

"Oh, fece una grande impressione sugli abitanti. Arrivarono lettere al direttore del giornale locale: Perché non li tengono dentro, lontano dalle strade? Il furore, l'indignazione: la guerra era finita e noi eravamo ancora lì!" [Terkel, p.p. 213-16, riassunto].

"La guerra è crudeltà, non si può ingentilirla" ebbe a dire il generale Sherman [in Weigley]. Durante il ritiro dei giapponesi da Manila (marzo 1945), l'intera città fu messa a ferro e fuoco e i suoi abitanti massacrati: sessantamila filippini, compresi neonati, bambini, vecchie e malati negli ospedali [Linderman]. Ma la crudeltà non conosce frontiere. Parti del corpo tagliate via dai cadaveri dei giapponesi diventarono macabri trofei per i soldati americani. "Nel numero del 22 maggio 1944, 'Life' pubblicò come 'Foto della settimana', quella di una ragazza dell'Arizona, linda e ben vestita, mentre mostra con orgoglio il souvenir inviatole dal suo fidanzato, tenente di vascello: un teschio autografato da lui e da tredici amici" [Ibid.]. Uno dei souvenir dell'isola di Peleliu era la mano rinsecchita tagliata via

dal cadavere di un giapponese. Altri americani facevano collezione di denti d'oro: "Per estrarre il dente si faceva così: prendevi il coltello da combattimento, poggiavi la punta della lama sul dente del cadavere (ma l'ho visto fare anche a feriti), poi davi un colpo sul manico" [Ibid.].

La "crudeltà intenzionale" è una delle tre caratteristiche che per John Keegan costituiscono il "volto inumano della guerra" [Keegan, 1978]. Le altre due sono la "coercizione" e la "impersonalizzazione". La coercizione "trattiene i soldati nella zona dove si uccide ... tutti gli eserciti, di paesi democratici come di paesi dittatoriali, fanno affidamento sul principio coercitivo ... che è un elemento essenziale in battaglia" [Ibid.]. La coercizione è un fattore di impersonalizzazione: non questo particolare uomo o questa particolare donna, ma il tale reggimento, una unità, sicché l'impersonalizzazione (quale si osserva nella sala delle mappe) è funzionale al pensiero per numeri.

Dalle ricostruzioni di scontri tribali dell'umanità preistorica o dalle descrizioni delle battaglie omeriche o di epoca cavalleresca, risulta evidente come i numeri avessero un'importanza molto minore. La quantità dei combattenti o delle armi era molto meno importante della loro qualità: lo spirito bellicoso, l'abile fattura delle frecce, un capo astuto e fiero, la forza smisurata dei campioni, la bravura a cavallo o con la spada. Ci sarà stata crudeltà, e forse anche coercizione, nella foga del combattimento, ma certamente non impersonalizzazione. Il pensiero della guerra moderna (fino all'avvento della ragazza adolescente con il giubbotto imbottito di esplosivo) si muove nel "Regno della Quantità" [Guénon], affermando una ontologia materialistica che riduce le qualità a numeri: misurazione, calcolo, computo, fare la conta, una piastrina con sopra il gruppo sanguigno e il numero di matricola. A produrre l'impersonalizzazione, e a creare un nuovo tipo di crudeltà intenzionale nel bombardamento

calcolato con precisione millimetrica dei senza nome da parte dei senza nome, non è tanto l'industrializzazione della guerra e l'ampiezza della popolazione coinvolta, quanto l'ontologia del pensiero numerico, della scienza in sé.

Coloro che hanno subito l'esperienza di cannoneggiamenti da terra o dal mare o di bombardamenti aerei dicono che l'aspetto peggiore sono i continui e ripetuti fischi squassanti che non si sa da dove provengono e dove mirano. E' il complesso militare-industriale che si incarna nella titanica macchina bellica. Macchina, come ci spiega Lewis Mumford, è qualunque organizzazione dotata di una logica e uno scopo, per esempio quella che migliaia di anni prima dell'invenzione della macchina a vapore costruì le piramidi. Leve, pulegge e ruote sono elementi secondari; ciò che conta è il funzionamento sistemico delle parti. La guerra trasforma gli esseri umani in parti, parti di ricambio.

Quanto al primo fattore indicato da Keegan, la crudeltà intenzionale, lasciamo che siano le vittime della guerra a ricordare episodi paradigmatici, come quelli che citerò nel presente capitolo. Anche questo è un modo di onorare i morti. Prima della morte, la morte dei sentimenti. Un reduce americano ricorda un tipico dialogo tra commilitoni dopo la perdita di alcuni compagni:

""Fanculo. Sono morti: sai che novità! Vai avanti, cazzo'.

""Tizio è morto'.

""Quel coglione si è fatto fottare. E' morto'.

""Non doveva farsi fottare. Adesso non sarebbe morto, cazzo'.

""Dov'è, dov'è la compassione? Dov'è il tuo senso di umanità... E' un americano, come noi'.

""Non si è mica fatto fottare. E' morto. Capito?

""Perché non provo niente? Cioè, perché non riesco a piangerlo? Ti hanno messo dentro come un grumo duro" [Shay].

Il linguaggio, in questo dialogo, non è secondario. La concatenazione marziale di sesso e rabbia, insieme alla frustrazione e all'impotenza, al terrore e al dolore, esplode in una violenza furibonda eppure apatica, che viene sfogata soprattutto sulle donne. Lo stupro accompagna la guerra e la segue da presso, benché gli stupri non siano computati nelle statistiche. "Gli stupri individuali o di gruppo, con o senza uccisione della donna, non sono mai stati conteggiati" tra le perdite civili. "Le ferite psicologiche delle vittime sopravvissute a uno stupro possono non rimarginarsi mai" [Ibid.].

Lo stupro può dominare a tal punto l'immaginazione di una campagna militare, che, tra le molte sue atrocità, questa in particolare sembra rivelare la sorgente segreta della libido bellica. "Stupro" diventa la parola schermo per tutte le brutali conquiste belliche, quasi un sinonimo di guerra. L'invasione della Cina da parte del Giappone negli anni Trenta è spesso ricordata in Occidente come "lo stupro di Nanchino". In meno di sei settimane di occupazione, le truppe nipponiche uccisero centinaia di migliaia di cinesi. Donne di tutte le età furono prelevate dalle loro case, ammassate insieme, umiliate e stuprate. Un imprenditore tedesco, che viveva in Cina da una trentina di anni e che cercò di intervenire come poteva, scrisse nel suo diario e nelle sue lettere:

"Poi si misero a violentare donne e bambine e ad ammazzare alla cieca ... Ci furono bambine di meno di otto anni e donne di oltre settant'anni violentate e poi picchiate a sangue con brutalità indicibile. Trovammo cadaveri di donne sopra cocci di bottiglie di birra e altri impalati su polloni di bambù. Vidi le vittime con i miei stessi occhi, con alcune di esse parlai poco prima che spirassero; feci portare i cadaveri all'obitorio dell'ospedale di Kulo ed ebbi modo di convincermi personalmente della veridicità delle voci che circolavano" [Chang].

Quando dico "la sorgente segreta della libido bellica" non intendo affermare che quella sorgente sia di natura sessuale. Lo stupro è qualcosa di più di un atto sessuale; nello stupro l'atto sessuale simboleggia una trasgressione ben più fondamentale. Lo stupro è la "pars pro toto" di quella trasgressione dei limiti umani che è la guerra. Grandi guerrieri come Aiace, Alessandro e Napoleone tentano di infrangere tutte le leggi precedenti, di violare tutti i confini, con ciò proclamando che ogni resistenza deve cedere e sottomettersi alla natura totalizzante della conquista bellica. Le vittime della guerra sono immaginate come vittime di uno stupro: il Belgio "violentato" dagli "Unni" della prima guerra mondiale; la Chiesa cattolica personificata nell'immagine di monache stuprate dagli anarchici e dai comunisti durante la guerra civile spagnola (benché dalle indagini condotte successivamente non fosse emerso un solo caso di tale crimine) [Beevor]. L'immaginazione dello stupro concepisce trasgressioni di ogni sorta in abbinamenti asimmetrici: un branco di uomini e un'unica ragazza; un padre obbligato a violentare la figlia vergine; donne del luogo violentate da stranieri; bianchi e nere; neri e bianche; vecchio detenuto e "frocetto"; donna vecchia e soldato adolescente; borghesi e barbari; la bella e la bestia; padrone e schiava / padrona e schiavo... Questi attraversamenti forzosi dei confini convenzionali proclamano la violazione del più intimo degli atti umani, assolutamente fondamentale per la continuazione della vita: l'unione di due corpi con la possibile creazione di un frutto comune. Nella città messa a sacco, il razziatore stupratore trova con ciò stesso il suo destino ultimo di nemico della vita, di figlio di Marte nella piena potenza della sua inumana vocazione. Di qui, inoltre, la brutalizzazione dei corpi femminili, perfino dei corpi gravidi, e in particolare la mutilazione dei genitali, punto focale simbolico della continuità della vita.

"Quando ricorrevi alla forza ... non sapevi dove ti avrebbe portato" ebbe a dire il generale Eisenhower. "Se ti spingevi sempre più a fondo, non c'erano praticamente limiti, se non i limiti intrinseci alla forza stessa" (10). "Otto milioni e mezzo di Quechua sterminati nei primi otto anni della conquista spagnola" [Lingis].

Né ci sono limiti all'immaginazione inventiva della forza. Lo si vede nelle fantasie postcombattimento, anche in quelle che esprimono un desiderio. "Ho sparato granate da 203 dentro le finestre, una dentro una porta. Ma quello che avrei voluto era vedere una granata penetrare nel corpo di qualcuno e farlo saltare per aria" confidò un marine al giornalista Evan Wright (11) al seguito del suo plotone in Iraq. Atrocità nel passato e nel presente, nel terzo mondo e nel primo, e nel mondo antico: l'immaginazione dispiegata nella loro esecuzione non diventa né più gentile né più rozza con i "progressi" della civiltà. A Nanchino vediamo l'esercito di uno Stato moderno profanare la popolazione di un altro Stato moderno. Altri stupri hanno altri perpetratori e altre vittime: per esempio i mercenari marocchini ufficialmente autorizzati a violentare le donne italiane nel 1943; per esempio, centinaia di migliaia di donne del Bangladesh violentate dai soldati pakistani [Brownmiller]; per esempio: "i soldati serbi dissero alle ragazze [bosniache] denudate di sfilare in tondo lentamente. I soldati sedevano in cerchio intorno a loro, fumando, bevendo, coprendole di insulti. La testimone stima che la 'sfilata' sia durata circa un quarto d'ora. Tre soldati presero una ragazza, due la tenevano ferma mentre il terzo la violentava ... La testimone disse che la ragazza cercò di difendersi, gli strappava i capelli, ma lui la morse e la colpì con il calcio del fucile sulla guancia, provocandole un dolore terribile. Un altro stupratore le passò la lama del coltello sopra il seno, come per scuoiarla ... prima di perdere conoscenza fu violentata da altri otto soldati" [Mass].

Peter Maass fa notare come l'umiliazione e la mutilazione rientrano anche nella pornografia, sicché la visione della guerra davanti allo schermo televisivo e le ricostruzioni icastiche da parte di "testimoni oculari" nei processi fanno parte della stessa atrocità. Anche il o la testimone pone in atto lo sguardo fallico e il giornalista "embedded", al seguito delle truppe, è pagato dall'industria dello spettacolo. La complicità nei crimini di guerra non ha confini netti; siamo tutti appassionati voyeur.

E non si danno eccezioni. L'inumanità è umana, troppo umana. "Soldati delle forze di pace canadesi in Somalia fermarono un ragazzo somalo di sedici anni con l'accusa di avere rubato dei viveri ... lo presero a calci, lo picchiarono a sangue con il manganello, gli bruciarono la pianta dei piedi con un sigaro. Lo esibirono come trofeo in foto ricordo, in una delle quali si vede il ragazzo con un manganello ficcato nella bocca sanguinante ... in capo a tre ore il ragazzo era morto ... Almeno mezza dozzina di soldati canadesi, compresi alcuni ufficiali, lo sentirono gridare: 'Canada... Canada... Canada', ma non intervennero. Successivamente, la famiglia del ragazzo ricevette in risarcimento cento cammelli" [Ibid.]. Dopo la guerra tra la Gran Bretagna e l'Argentina per il possesso delle isole Falkland, nel 1982, "un soldato britannico accusò alcuni commilitoni di avere fucilato gli argentini che si erano arresi sul monte Longden e di avere loro mozzato le orecchie come trofei di guerra. Successivamente, il comandante confermò il racconto del soldato" [Loc. cit.].

La memoria ufficiale è corta. Le prove delle atrocità marciscono negli archivi istituzionali, eppure la memoria della inumanità della guerra non sbiadisce con il tempo. Aleggia con i suoi fantasmi. E' possibile seppellire mai completamente i morti? Racconta Anthony Loyd, un giornalista inviato in Cecenia: "Stavo cercando di dormire e fluttuavo nella semi-incoscienza del dormiveglia ... Alla fine devo essermi addormentato ... Il bambino morto arrivò nella mia stanza

senza preavviso, si mise ritto ai piedi del letto con aria apatica ... strappandomi al sonno di colpo. Se ne stava lì muto e quando mi rizzai a sedere mi fissò dritto negli occhi con uno sguardo immobile che sembrava un'accusa. Sul tavolino coperto di sangue alle sue spalle erano posate due piccole teste mozzate".

Teste mozzate esposte sulle palizzate, infilzate su ceppi d'albero; scalpi, teschi offerti a sacchi, a carrettate dalle truppe vittoriose al loro capo. Kali con la collana di teschi che danza sulla pira funebre; il Golgota, "il luogo del teschio". La testa mozzata come "memento mori", avvertimento di ciò che la guerra può fare e fa. Molto tempo dopo il compimento dell'impresa, teste con lo sguardo vuoto generano ricordi, e ripetizioni, riversando peccati analoghi sulle generazioni ancora da nascere, come ammonisce la Bibbia. I sogni riportano tra noi i morti. Nell'inconscio nulla muta, ha detto Freud. Le anime dell'Ade sono condannate alla ripetizione.

Ciò che vale per la memoria della psiche individuale, vale anche per l'anima collettiva. L'Africa fornisce un'ampia casistica di molteplici ricorrenze. Là le guerre non sono del tipo a cui si pensa di solito: battaglioni in uniforme, batterie di artiglieria, flotte di navi da guerra che si cannoneggiano. Le guerre coloniali del diciannovesimo e del ventesimo secolo hanno lasciato a gran parte di quel continente l'eredità funesta di uno stile di inumanità uguale a quello che ci ha tanto scioccato nelle notizie provenienti dal Ruanda. Ma quel genocidio, quella crudele macelleria di massa, era stato istituzionalizzato molto tempo prima come tradizione coloniale del Belgio.

Il re dei belgi, Leopoldo Secondo, che a un certo punto ebbe come suo possedimento personale l'intero Congo, si reincarna in Joseph Désiré Mobutu, uno dei più longevi e crudeli dittatori del nostro tempo. Quando nel 1908 re Leopoldo trasferì il suo possedimento allo Stato belga, i documenti relativi al suo

dominio furono distrutti: a Bruxelles, le fornaci divamparono per otto giorni di fila. "Gli darò il mio Congo," disse il re al suo aiutante di campo "ma nessuno ha il diritto di sapere quello che ho fatto laggiù" [Hochschild]. Mobuto, come Leopoldo, ricevette i rispettosissimi omaggi della ipocrisia occidentale. Fu accolto da Kennedy e da Reagan alla Casa Bianca. George Bush padre disse: "Durante la mia presidenza ho avuto l'onore di invitare il presidente Mobuto, primo capo di Stato africano in visita ufficiale negli Stati Uniti" [Ibid.]. L'iniziale alternativa al dominio devastante di Mobutu era stato Patrice Lumumba, un idealista, il cui assassinio fu autorizzato dal direttore della CIA Allen Dulles, e il cui cadavere fu trasportato nel bagagliaio di una macchina della CIA per essere scaraventato in una fossa anonima. Anche coloro che conoscono la storia sono condannati a ripeterla, perché, se può essere facile uccidere i vivi, è molto arduo uccidere i morti.

DIGRESSIONE

Lo shock da granata

Il generale Patton, in visita a un ospedale da campo in Sicilia, volle parlare a tu per tu con ciascuno dei soldati rimasti feriti nelle battaglie da lui comandate, per incoraggiarli, elogiarli e distribuire decorazioni. C'era un ricoverato che non presentava ferite, non aveva fasciature. Alla domanda di Patton, il soldato, una recluta, spiegò: "Il fatto è che non la reggo". Patton diede in escandescenze, coprì il soldato di insulti, lo colpì in faccia con il guanto e se ne andò infuriato. Un'altra volta, mentre ispezionava una fila di brande, vide un soldato in preda a un tremito incontrollato. "Sono i nervi" spiegò quello piangendo. "Macché nervi del

cavolo" urlò Patton. "Sei soltanto un maledetto codardo, brutto vigliacco di un figlio di puttana... ti rispedisco immediatamente al fronte" [Blumenson, 1985]. Tirò fuori la pistola dalla fondina e, tenendogliela puntata addosso, lo schiaffeggiò con il guanto; più tardi, al ritorno dal giro, lo schiaffeggiò di nuovo. Nel suo diario, Patton annotò: "a volte si sculacciano i lattanti per farli rinvenire".

Quei casi di soldati schiaffeggiati per poco non costarono a Patton il comando e addirittura la carriera. Furono oggetto di discussioni, analisi, condanne, giustificazioni quasi nel momento stesso in cui la notizia giunse nelle alte sfere e, attraverso la stampa, al pubblico americano. Patton aveva fatto bene o male? Quelle sfuriate erano un sintomo del suo stesso stress da combattimento, una sovracompensazione della paura per la propria paura? O invece il generale si era comportato nel modo giusto, dimostrando come si doveva fare per stimolare l'aggressività e lo spirito marziale? Tra l'altro, Patton era un generale della "vecchia scuola": durante i primi due anni della Grande Guerra (alla quale Patton aveva preso parte), per esempio, i soldati che presentavano i sintomi "che oggi riconosciamo per quelli di un vero e proprio crollo psichico patologico venivano fucilati come disertori" [Keegan, 1999]. Il soldato terrorizzato, che crollava, rimaneva intrappolato in una sorta di terra di nessuno, preso in mezzo tra il fuoco del nemico e quello dei suoi ufficiali.

"Sono convinto che, per giustizia nei confronti degli altri soldati, quelli che si addormentano nella propria postazione, che si assentano per periodi irragionevolmente lunghi durante il combattimento, che si imboscano durante una battaglia debbano essere fucilati" [Patton, 1947]. L'esecuzione sommaria per diserzione, falsa malattia o anche abbandono del servizio è un collaudato sistema di coercizione per impedire alle truppe di abbandonare il combattimento. Fino al ventesimo secolo mancavano i criteri diagnostici per

differenziare tipi e cause dei crolli psicologici. Si trattava di shock da granata, codardia, ammutinamento, disturbo cerebrale, depressione psicotica, assunzione di sostanze tossiche, panico, conversione isterica, cialtronnaggine o puro e semplice sfinimento? "Le truppe di fanteria sono in grado di condurre un attacco ininterrottamente per sessanta ore ... Dopo le sessanta ore, è inutile insistere, perché gli uomini sono troppo stanchi" [Ibid.].

I sintomi indicano un vero crollo psicologico oppure la disabilità è "soltanto" fittizia, simulata, dovuta alle infinite complicazioni dell'anima? L'immane compito della macchina bellica è ostacolato dall'eccessiva preoccupazione per la diagnosi differenziale. La sua funzione è quella di mantenere schierata una grande quantità di uomini in condizioni di efficienza fisica, e la forza dello schieramento si misura su quella del suo anello più debole. Il possibile crollo di uno degli uomini mette in pericolo tutti gli altri. L'esercito deve sempre stare in guardia contro il collasso o l'ammutinamento dell'intera unità. Per la mentalità di Marte, dietro una diagnosi psichiatrica possono nascondersi imboscati, lavativi, disertori, simulatori. Le esecuzioni sommarie diventano allora una misura protettiva; il fine giustifica i mezzi. "Durante la guerra di secessione, disertarono oltre trecentomila soldati tra unionisti e confederati" [Dean]. Le ragioni non sono difficili da immaginare.

A noi non interessa in questa sede analizzare il comportamento di Patton. Quegli episodi, tuttavia, mettono in luce due aspetti della guerra assolutamente indispensabili alla sua comprensione.

In primo luogo, si assiste qui a un conflitto archetipico, come tra due divinità che non possono convivere e devono rigettare il modo di essere l'una dell'altra. Il generale è comandato da Marte; il soldato è ispirato dalla società civile, dove ancora si trova la sua anima non iniziata. Il

comportamento "anormale" mostrato dalla recluta e dal volontario nell'ospedale da campo, definito allora psiconeurosi, proclamava che per loro la guerra non era normale, non era umana, sicché il loro crollo era "troppo umano". Il comportamento anormale di Patton in quello stesso luogo indicava come egli si trovasse ancora nel normale stato inumano della battaglia, perfino là, nell'ambiente ospedaliero, dove regnano valori di umanità. (Il conflitto di coscienza in atto nell'anima del personale medico quando veste l'uniforme pone il medesimo interrogativo: a quale degli dèi devo la mia lealtà?).

Il crollo psicologico rivela l'umano sotto la dura scorza del guerriero. L'improvvisa visione del nemico come ordinario essere umano può spaventare il soldato-cittadino e far ritornare la sua psiche per un attimo allo status quo ante delle sue emozioni civili e dei suoi valori civici, strappandolo alla guerra. Michael Walzer porta numerosi esempi di incontri improvvisi con il nemico nudo [Walzer, p.p. 138-43]. L'immagine del "povero animale nudo e forcuta" inibisce il dito che deve premere il grilletto. Durante la guerra civile spagnola, dove era andato a combattere contro i fascisti, George Orwell racconta di non essere riuscito a sparare a un uomo mezzo svestito che correva tenendosi su i calzoncini con la mano, perché "un uomo che si tiene su i calzoncini con la mano non è un fascista, è visibilmente un tuo simile, uno come te, e come si fa a sparargli?" [Ibid.]. Non che in se stessa la nudità renda più dignitoso l'essere umano o sia segno di umanità, e non sempre inibisce l'azione marziale. I celti si buttavano nella battaglia nudi, lo stesso facevano a volte i vichinghi, ma in quei casi la nudità corrispondeva al codice collettivo. Essere nudi era essere vestiti per il combattimento, era l'uniforme.

La pelle umana, il senso del tatto sono quanto di più antitetico ci sia rispetto al metallo del mondo della guerra, dall'elmetto al bossolo dei proiettili alla torretta dei carri

armati; compattezza respingente, resistente; durezza impenetrabile, rinforzata da tungsteno; scovoli rigidi, rocchetti di filo metallico, filo spinato.

Qualcosa sotto la tensione cede, si crepa, si spacca, va in pezzi logorato dallo stress. La parola "stress" ha origine precisamente nei macchinari e nei materiali bellici. Nel suo attuale significato umano di sovraccarico psicologico, tensione e logorio nervoso il termine fu mutuato dall'ingegneria durante l'esplosione industriale della metà dell'Ottocento. E' entrato nel lessico comune insieme con l'industrialismo, con la sua assunzione del lavoro come sfruttamento quando non rimozione dell'anima e del corpo, obbligati a tenere il ritmo delle macchine. Lo "stress" che proviamo noi esseri umani deriva dalla torsione patita dai materiali sotto coercizione, dalla "fatica dei metalli" nelle ali degli aerei, nei cavi di sospensione, nelle travi d'acciaio [Kugelman].

La volontà ferrea di Marte può reggere solo per quel tanto: "Ciascun istante di combattimento impone una tensione così grande, che gli uomini tendono a crollare in proporzione diretta all'intensità e alla durata della loro esposizione ... durante la guerra le ferite psichiatriche sono altrettanto inevitabili di quelle da cannone o da granata" si legge in un rapporto governativo, "Combat Exhaustion" [Keegan, 1978]. Uno studio condotto durante la seconda guerra mondiale stabilì che dopo sessanta giorni di combattimento continuativo, il novantotto per cento dei soldati superstiti diventavano casi psichiatrici... Un tratto comune fra quel due per cento capace di resistere oltre... era la predisposizione a una 'personalità psicopatica aggressiva'! [Hedges]. Ci si potrebbe chiedere se, con la sospensione delle licenze per tutta la durata della guerra, con l'obbligo ai soldati di rimanere nella loro unità a meno che non fossero feriti gravemente [Keegan, 1978], il comando supremo russo non intendesse magari produrre un esercito di psicopatici aggressivi. Questo spiegherebbe tra

l'altro il terrore delle truppe tedesche davanti all'avanzata dell'Armata rossa.

"La battaglia di Okinawa costò agli Stati Uniti 7613 tra morti e dispersi e 26211 casi psichiatrici" [Linderman]. Di tutti i soldati americani evacuati dalle zone di combattimento per motivi clinici durante la seconda guerra mondiale, uno su quattro era un caso psichiatrico [Ibid.]. Nella guerra arabo-israeliana del 1973, che pure durò alcune settimane soltanto, da parte israeliana i casi psichiatrici ammontarono a quasi un terzo del numero totale di morti e feriti [Ibid.]; lo stress inumano della guerra.

L'idea stessa che una sofferenza umana così atroce possa essere chiamata "sindrome da stress" è inumana, presuppone di immaginare i soldati come pezzi di una macchina, ingranaggi della ruota militare. Per mantenere in funzione la macchina bellica si "accende" il motore, si "carica" il computer, al soldato si dà uno schiaffo per rimetterlo in riga.

La scissione alla fine intollerabile tra macchina da guerra e guerriero umano ha inizio sin dai primi giorni di addestramento delle reclute, con esercizi che sono eseguiti come separazioni rituali. Il sergente istruttore bullo che strapazza le reclute è già una prima immagine dello stress. Un'altra ce la offre questa poesia di Henry Reed, "Naming of Parts", tratta dalla raccolta "Lessons of the War":

*"Oggi facciamo i nomi delle parti. Ieri
abbiamo fatto manutenzione quotidiana. E domattina
faremo cosa fare dopo avere sparato. Ma oggi,
oggi facciamo i nomi delle parti. La Lonicera Japonica
luccica come corallo in tutti i giardini attorno.
E oggi facciamo i nomi delle parti.*

*Questa è la maglietta inferiore della cinghia. E questa
è la maglietta superiore, l'uso lo vedrete*

quando vi daranno la cinghia. E questa è la fascetta
ferma-canne,
che nel vostro caso non è in dotazione. I rami
tengono nei giardini i loro gesti silenziosi, eloquenti,
che nel nostro caso non sono in dotazione.

Questa è la sicura, che va sempre tolta con un
leggero colpetto del pollice. E per favore non fatevi
beccare
a usare l'indice. E' facilissimo,
basta un po' di forza nel pollice. I boccioli
sono fragili e immobili, non sì lasciano mai beccare
a usare l'indice.

E questo come potete vedere è l'otturatore. La sua funzione
è di aprire la culatta, così. Lo facciamo scorrere
rapidamente avanti e indietro: questa la chiamiamo
la prima operazione. E rapidamente avanti e indietro
le giovani api assaltano e stropicciano le corolle:
loro la chiamano la primavera in azione.

La chiamano la primavera in azione: è facilissimo,
basta un po' di forza nel pollice: come l'otturatore,
e la culatta, e l'alzo, e il punto di equilibrio,
che nel nostro caso non è in dotazione; e il fiore del
mandorlo
silenzioso in tutti i giardini e le api che vanno avanti e
indietro
perché oggi facciamo i nomi delle parti".

*Gli schiaffi di Patton e i versi di Reed spalancano l'abisso
tra umano e inumano. Adesso sorge un'altra domanda: in che
cosa consiste il fenomeno chiamato "shock da granata" nella
prima guerra mondiale, "fatica da combattimento" nella*

seconda e ora "stress" o D.P.T.S. (avete notato il depotenziamento dell'espressione, dalla forza evocativa iniziale alla neutralità dell'acronimo da referto medico!). Lo shock da granata, come continuerò a chiamare questo stato di sofferenza psichica, è un momento talmente essenziale del combattimento e il combattimento un aspetto così necessario della guerra, che dobbiamo sforzarci di capirlo meglio. Le cifre delle sue vittime sono a loro volta scioccanti: "Alla fine degli anni Ottanta, quasi trent'anni dopo la loro esperienza bellica, il 35,8 per cento dei reduci di sesso maschile dalle zone di combattimento in Vietnam presentava un quadro rispondente a tutti i criteri diagnostici del D.P.T.S. fissati dalla American Psychiatric Association" [Shay]. Durante la guerra di secessione, stati psicologici assimilabili ad esso sono descritti in referti medici, atti delle corti marziali, rapporti militari, diari e lettere ai famigliari con espressioni come: esaurimento, prostrazione, sfinito, scombussolato, scoraggiato, sintomi di insolazione, angosciato, nervoso, demoralizzato, scoppiato, oscurità, tetraggine, nonché tristezza, malinconia, nostalgia e tutta la gamma della depressione [Dean; Wiley].

Se apriamo il "Diagnostic and Statistical Manual", il testo usato in tutti gli Stati Uniti dai vari servizi interessati alla salute pubblica (ospedali, assicurazioni, ente per gli ex combattenti e reduci, carceri, medici e psicologi, istituzioni statali, eccetera), scopriamo che il disturbo post-traumatico da stress si riferisce ufficialmente alla ""esperienza di un evento che va oltre la gamma della normale esperienza umana"" (mia la sottolineatura). E presenta quattro quadri sintomatici, che possiamo così compendiare: 1. continuo riproporsi in uno o più modi diversi dell'episodio traumatico, anche quando esso non era stato vissuto coscientemente come un trauma; 2. persistente senso di distacco, evitamento, negazione o amnesia dell'episodio traumatico; 3. ipervigilanza, irritabilità,

aumentata reattività e allarme; 4. persistenza dei sintomi citati per almeno un mese.

Ho voluto sottolineare la frase essenziale della diagnosi, perché essa segnala il fulcro sul quale poggia l'intera sindrome, come osserva Jonathan Shay in un geniale studio, in cui mette a confronto i comportamenti psicologici di soldati americani in Vietnam con la descrizione dei guerrieri dell'"Iliade", dimostrando come nelle comuni situazioni di guerra siano ancor oggi in azione dèi inumani.

Achille era in Vietnam e i marine erano a Troia. La normalità della follia bellica non cambia. Tutte le guerre sono la medesima guerra perché la guerra è sempre in corso. Come sottintendeva Clausewitz, la pace è soltanto un vuoto temporaneo e superficiale, una tregua nella guerra infinita. Nella sua natura più elementare, la guerra è la coazione a ripetere freudiana messa in pratica, la conferma dei ricorsi vichiani e la convalida della tesi di Tucidide secondo la quale la storia dimostra la coerenza generale della natura umana: possiamo immaginare ciò che accadrà studiando ciò che è accaduto.

Se lo shock da granata appartiene alla battaglia da prima ancora che esistessero le granate, allora è pura follia dire di una condizione primaria della guerra che essa "va oltre la gamma dell'esperienza umana", come fa il D.S.M. (forse è il caso di inventare una nuova categoria diagnostica da applicare al manuale diagnostico!). Da quando si è cominciato a registrare la storia, gli esseri umani sono sempre stati immersi nella gamma esperienziale della guerra. Come minimo il D.S.M. mostra di avere un'idea dell'esperienza umana inadatta al compito di immaginare la guerra. La sua descrizione dei relitti umani sotto shock elude qualsiasi tentativo di comprendere la natura di ciò che va oltre la gamma dell'esperienza umana, vale a dire l'essenza stessa della guerra.

Susan Griffin affronta lo shock da granata con un'immaginazione più ricca di sensibilità. La Griffin legge l'improvvisa paralisi e incapacità di articolare parola, il tremore, la perdita del controllo degli sfinteri e la dilatazione delle pupille degli occhi annebbiati dalle lacrime come la ricomparsa del corpo femminile del maschio, dopo la lunga rimozione dovuta all'indottrinamento militare. Il rimosso ritorna nel sistema nervoso simpatico e parasimpatico. Amore struggente per i compagni dilaniati dalle bombe, comprensione per i feriti piagnucolanti. Accanto al soldato in combattimento e 'è la sua ombra, un sé "tenero e dolente" [Griffin]. "Intorno è tutto un tenerume: le ferite, la carne marcescente, i morti". E la terra: "sdraiato nel piccolo avvallamento, feci l'amore con la terra" scrive Philip Caputo, che si era buttato al suolo per ripararsi dal fuoco nemico. La terra come rifugio, come letto, grembo, donna.

Disdegnata da Patton: "L'idea che scavare fossati salvi delle vite è un luogo comune troppo abusato. Lo scavo di trincee è un'operazione essenzialmente difensiva ... Personalmente, sono contrario ... perché le probabilità di essere uccisi mentre si dorme sdraiati normalmente a terra sono molto scarse e così si evita la fatica in più di scavare un'infinità di piccoli fossi ... Quello di gettarsi a terra quando si è sotto fuoco è un altro luogo comune responsabile di molti morti e feriti nelle nostre forze armate" [Patton, 1947].

Ed ecco che cosa troviamo in "Guerra e pace". Mentre giace ferito in un ospedale da campo improvvisato, "il principe Andréj aveva voglia di piangere. O perché moriva senza gloria, o perché gli rincresceva separarsi dalla vita, o per quei ricordi di un'infanzia che non poteva ritornare, o perché soffriva, o perché altri soffrivano" (12). Le ragioni per essere "teneri e dolenti" sono tante quante le presunte cause delle guerre, ma l'unica cosa certa, sembra dirci Tolstoj, è che

l'inumanità della guerra non cancella mai del tutto l'umana vulnerabilità.

Sulla scia di Susan Griffin, posso immaginare quel dissolversi in lacrime nell'ospedale da campo siciliano come l'inevitabile ritorno del rimosso, ma non già del bambino rimosso, il povero infante maltrattato e male allevato, sulle cui gracili spalle Lloyd deMause depona il fardello di provocare le guerre. La semplicistica spiegazione che deMause offre dell'inumano orrore della guerra è così popolare e accessibile che deve contenere qualcosa di sbagliato; ovvero di giusto, nel senso che essa corrisponde perfettamente alla psiche americana, la quale proprio non riesce a liberarsi dai bisogni di dipendenza dell'archetipo del bambino. Gli americani, per quanto brutale o vuota possa essere stata nei fatti la loro infanzia, adorano l'idea dell'infanzia.

La mente e il cuore americani trovano così irresistibili sia l'infantilismo sciocco (condannato dalla Bibbia) sia l'innocenza fanciullesca (esaltata dalla Bibbia), che è lì che finiscono per rimandare tutti i problemi, alla ricerca della loro immaginaria origine e della loro risoluzione. Ecco allora deMause: la violenza e la crudeltà della guerra sono la ripetizione di crudeli pratiche educative. La guerra non fa che riprodurre su scala colossale le brutture rimosse e la carica di odio dell'infanzia. Facciamo ad altri quello che è stato fatto a noi, e due, tre volte di più, perché tanto a lungo l'abbiamo tenuto dentro. La semplicistica teoria di deMause si rivolge all'animo rancoroso del bambino e nel contempo lo gratifica. Insomma, dice deMause, se il modo di allevare i bambini cambiasse, la guerra perderebbe la sua motivazione e la violenza della società sparirebbe, perché (e questa è la trappola specificamente americana della formula) i bambini trattati bene non hanno dentro la guerra. Come se non nascessimo ciascuno nel peccato originale, con la consapevolezza cosmica dell'inclinazione archetipica alle

malvagità elencate nei dieci comandamenti e nei sette peccati capitali e della necessità della loro repressione.

Io quel che di "tenero e dolente" che scioglie il corpo lo immagino non come il bambino inferiore, ma come l'anima interiore del corpo, l'anima che conosce la morte dall'inizio in quanto parte del suo sapere innato; il corpo, strumento della morte. Immagino che il rimosso, che ritorna attraverso lo scompaginamento del corpo, sia il principio universale di Thanatos, un'irruzione nella coscienza del Principe della Morte come verità ultima. La paura e il tremore che assaliscono nello shock da granata, il mutismo che mima l'indicibile, esprimono il riconoscimento da parte dell'anima del fatto di trovarsi in piena Armageddon, la mitica battaglia finale, nel Ragnarok, il crepuscolo degli stessi dèi, l'estinzione, la fine, "nihil". Niente ti può salvare; niente per cui vivere, niente per cui morire. "Mai più, mai più, mai più, mai più, mai più" ("Re Lear", V, iii, 307). I nervi non rispondono perché la stanchezza è dello spirito; il pianto, anticipazione del lutto. Thanatos, il rimosso ultimo, è onorato con la guerra e servito con la guerra; la guerra, un rito apotropaico per tenere a bada la morte con l'offerta di vittime sacrificali, come i giovani cuori strappati nelle cerimonie azteche, affinché essa non si mostri nella sua piena potenza, cancellando tutto e tutti. Con dedizione fiera e disciplinata, la guerra risponde a un'unica soggiacente certezza cosmica: non esiste nulla, nessuna salvezza, nessun rimedio al dolore, solo quel compagno misteriosamente consolatorio della morte che compare sotto forma di intenerimento: "Ah, Amore" scrive Matthew Arnold a conclusione di "Dover Beach", una delle poesie metafisiche più radicali e più crude della letteratura inglese:

*"... siamo sinceri
l'uno con l'altra! Il mondo, che sembra
aprirsi davanti a noi come una terra dei sogni,*

così vario, così bello, così nuovo,
non ha in realtà né gioia, né amore, né luce,
né certezza, né pace, né rimedio al dolore;
e noi siamo qui come su una pianura buia
percorsa da confusi allarmi di lotta e fuga,
dove eserciti ignari cozzano la notte".

Il libro dell'inumanità della guerra non si può chiudere mai. La forza della guerra non conosce limiti, come ha osservato Eisenhower e come recita uno dei principi di Clausewitz: "La guerra è un atto di forza, e non vi è alcun limite logico all'applicazione di quella forza" [I, 3]. Clausewitz scriveva in epoca napoleonica. Due secoli dopo, Qiao Liang e Wang Xiangsui riprendono il suo messaggio nel titolo quanto mai appropriato del loro libro, "Unrestricted Warfare". La guerra non riconosce limiti di tempo, di spazio, di metodo, tuttavia il suo potenziale inumano può essere classificato in tre tipi principali, ciascuno, nella sua inumanità, perfettamente normale.

Primo, "deturpazione" della conformazione umana, vuoi storpiando il corpo, vuoi mutilando l'anima o scardinando le strutture della civiltà: le sue leggi con abrogazioni unilaterali e inganni calcolati, i suoi tesori d'arte con incendi e saccheggi, i suoi costumi di equità con l'affermazione spregiudicata dell'interesse personale. Secondo, "comportamenti alterati", come gli stati di possessione durante il combattimento, la cieca ossessività di politici, capi e generali, gli atti di valore fanatici o la graduale assuefazione di giornalisti patiti della guerra [Loyd; Hedges] e soldati di ventura mercenari. Terzo, "armi, equipaggiamento e astrazioni simboliche". Si tratti di asce di pietra, pugnali o esalazioni di cloro sospinte dal vento, l'inumanità della guerra poggia in parte sull'iperrazionalità dei suoi strumenti quale si esplica nelle strategie della sala delle

mappe e nella logistica matematica, nell'addestramento preparatorio al combattimento e nelle formazioni sul campo (gli opliti spartani, la falange macedone, la legione romana, il quadrato britannico), nella catena di comando, nonché nel ruolo del cavallo, dell'uniforme, del metallo, della mimetizzazione, del grido di battaglia, della bandiera, dello stemma, assunti al potere inumano di simboli.

A queste categorie fondamentali dobbiamo aggiungerne una quarta, che va oltre l'evidente e arriva al cuore della misteriosa potenza della guerra: la sua "incontrollabile autonomia".

Le guerre scoppiano, liberando i loro cani; i soldati si scatenano, gli incendi inghiottono le città. La fantasia bellica attraversa i continenti, arriva allo spazio stellare, al cyberspazio. L'orizzonte recede nel campo di operazioni successivo: Napoleone punta su Mosca, Alessandro attraversa l'Indo, le Crociate si susseguono, MacArthur attraversa lo Yalu, dopo l'Afghanistan l'Iraq...

Poiché la sua autonomia genera il suo stesso impeto, la guerra non ha altra causa che se stessa! "Che davvero la guerra sia un qualcosa dotato di 'vita propria'?" si chiede Barbara Ehrenreich. L'inumanità della guerra svela la verità della guerra: le sue origini esulano dalla sfera umana, dall'umano controllo. Ci siamo lasciati fuorviare, nell'addossarla agli individui, alla politica, all'economia, a un genere; "è con l'"autonomia" della guerra come istituzione che dobbiamo confrontarci, è questa autonomia che dobbiamo spiegare" [Ehrenreich]. E la sua spiegazione è molto immaginativa: la Ehrenreich concepisce la guerra secondo il modello di un organismo vivente, "uno schema di comportamento autoreplicante, dotato di un dinamismo interno, non diversamente da tutto ciò che è vivo" [Loc. cit.]. Di colpo, la guerra emerge come una figura di invenzione, un golem robotico, un "gigante brutale che segue di soppiatto la sua

preda umana" come in questi versi di Thomas Sackville (1536-1608) citati da Michael Walzer:

"Ultimo stava Guerra, di armi scintillanti vestito,
Truce il volto, l'aspetto arcigno, e color di nero;
Nella mano destra una spada nuda aveva
Di sangue intrisa fino all'elsa,
Nella sinistra (di re e reami il terrore)
Carestia e fuoco reggeva, con i quali
Città radeva al suolo e abbatteva torri".

Stiamo entrando nel territorio del mito e accostandoci al dio stesso della guerra. La Ehrenreich esita sulla soglia; la sua immaginazione cerca organismi viventi analoghi tra i modelli secolari. Forse, scrive, la guerra dovrebbe essere paragonata a certi programmi per computer, "nuove 'forme di vita' del tutto immateriali; si tratta di programmi (i cosiddetti 'virus' ne sono l'esempio più noto) ideati per riprodursi autonomamente e, in certi casi, perfino per sostenere 'mutazioni' spontanee" [Ibid.].

O forse il modello di questa autonomia andrebbe cercato nell'epidemiologia: la guerra è sempre latente nell'ambiente umano, emerge in certe circostanze, poi si diffonde contagiosa come un incendio nella foresta. Un'altra analogia proposta dalla Ehrenreich è quella con lo sfrenato insaziabile appetito del libero mercato capitalistico, il quale mostra di possedere "un proprio dinamismo ... Il mercato finisce per agire come una forza della natura" [Ibid.]. O, ancora, questo modello di comportamento autoreplicante è stato trasmesso di generazione in generazione lungo le ere da quando il genere umano da preda di una belva predatrice diventò a sua volta un abile predatore a caccia di nemici. L'analogia è tratta dalle ciniche congetture di Richard Dawkins circa un'entità culturale, che l'autore chiama "meme", simile al gene in biologia, il cui interesse è la pura e semplice autoperpetuazione [Ibid.].

L'autonomia della guerra è governata da leggi proprie, improntate al perseguimento esclusivo del suo proprio vantaggio; qualsiasi finalità più ampia, qualsiasi valore positivo possiamo attribuirle o conseguire con essa è un'aggiunta umana. La guerra bada a se stessa, sempre e soltanto. Le guerre di liberazione, i codici cavallereschi dei guerrieri e il sacrificio di sé dei valorosi, le guerre che risolvono dispute politiche e promuovono l'unione di popoli e Stati per una causa comune: tutti questi fenomeni sono derivati umani, esiti accidentali della fondamentale inumanità della guerra, esulano dalle sue intenzioni, perché la guerra è nella svia essenza autoreferenziale, autonoma, inumana.

Con questo non intendo dire che essa sia al di fuori della portata dell'uomo. L'immaginazione inventa continuamente modi per trattare con le forze inumane della natura e del destino. Come le tecnologie possono addomesticare la sfera naturale, così le tecniche culturali dell'arte e dei riti sacrificali e propiziatori possono mediare con gli spiriti inumani che muovono il fato. Ma prima di immaginare modalità di addomesticamento e di mediazione è necessario un riconoscimento preventivo. Prima, dobbiamo immaginare la piena realtà dell'inumano autonomo.

DIGRESSIONE

L'inumano

Questa parola richiede un esame più ravvicinato. Nell'uso comune, "inumano" e "inumanità" significano crudele, insensibile, brutale, spietato. "Inumano" è un termine normativo, che fissa i criteri per ciò che gli esseri umani non dovrebbero fare e non dovrebbero essere. Atti inumani sono

quelli al di sotto degli standard che distinguono la natura umana da quella delle specie "subumane", cioè gli animali (di qui, inumano = bestiale, brutale, selvaggio e i molti epiteti animali applicati ai comportamenti umani disapprovati). Oltre a ciò, "inumano" si riferisce ad atti privi dell'imprimatur di civiltà secondo le definizioni convenzionali del termine. "Inumano" e "inumanità" sottintendono poi che la norma per un essere umano è "homo sapiens": razionale, riflessivo, sociale, civile. Di conseguenza, la guerra può essere dichiarata inumana, benché siano solo gli esseri umani a farla, e non gli animali (con l'eccezione degli insetti), e benché a combattere barbaramente non siano orde di barbari bensì società civilizzate e razionali. Per quanto inumane possano essere le azioni belliche, anche se limitate a una razzia di bestiame o a una spedizione per rapire le donne dei vicini, la guerra è un fenomeno umano organizzato.

I passi di Hobbes e di Kant, di Lévinas e di Foucault citati in precedenza mostrano come la "inumanità" della guerra riveli quanto in realtà essa sia intrinseca alla natura umana. I dieci comandamenti riconoscono che la natura umana implica comportamenti spietati e brutali; perché, se no, il divieto universale nei confronti della menzogna, l'imbroglio, l'avidità, il furto, l'assassinio?

Dunque, in che cosa consiste il nostro essere umani? Qual è la qualità centrale della nostra umanità?

"Thnetói", mortali: così i greci chiamavano gli uomini. Umanità è mortalità; la mortalità è l'unica, ineludibile verità universale sugli esseri umani. Tutti moriamo, siamo sempre morti e sempre moriremo, e questo lo sappiamo nelle viscere, a differenza, presumiamo, delle altre creature. Per le altre forme di vita, pensiamo noi, la morte è una cosa che accade e basta, benché possa essere accompagnata da sofferenza nel morente e da un senso di perdita nel resto del gruppo. A noi, invece, la morte è data insieme alla consapevolezza della nostra natura e

questo colora profondamente e indelebilmente la nostra immaginazione. Ciò che chiamiamo "negazione", "inconscietà" e "sanità mentale" [Ziegler] ha in gran parte a che vedere con l'oblio deliberato dell'innata conoscenza della morte. Secondo molti autorevoli studiosi, tale conoscenza è probabilmente all'origine della religione, dai riti funerali ai sacrifici e alla liturgia. L'idea che l'essere uomini significhi essere soggetti alla morte restituisce il suo significato più profondo alla massima che compendia la sapienza greca: "Conosci te stesso"; la quale non è semplicemente un saggio consiglio sulla necessità di scandagliare la propria personalità, le proprie azioni e le proprie motivazioni. Significa piuttosto: conosci la tua essenza, sappi che sei soltanto un mortale, il che interdice immediatamente, per i greci, i peccati dovuti alla "hybris", all'orgoglio smisurato, l'eccesso, l'ignoranza, la negligenza verso ciò che è immortale.

Gli esseri che non sono soggetti alla morte sono "athánatoi", immortali, termine applicato dai greci ai loro dèi. Se inumano significa immortale, "degli dèi", i comportamenti incomprensibili della guerra possono essere attribuiti agli immortali, alla presenza di una potenza eterna, imperitura, e non meramente a un'assenza di virtù umane. Ecco che abbiamo dato all'inumanità della guerra un fondamento completamente diverso, capace di conferire un senso alle sue emozioni e ai suoi comportamenti fuori dell'ordinario, inumani, appunto. Per esempio, il fatto che le battaglie sfuggano così rapidamente di mano, abbiano esiti imprevedibili. Per esempio, l'importanza della fortuna, nel Rinascimento una figura semidivina, il "caso" di Clausewitz. Fortuna, come le condizioni meteorologiche, che fecero rimandare il D-Day, che impedirono le sortite degli alleati favorendo la controffensiva tedesca intorno a Bastogne; fortuna, come per MacArthur con le maree nel porto di Inchon. E come nella famosa domanda di Napoleone a proposito del comandante ricco di esperienza e

prestigio: "ma è fortunato?". Vedi i feticci, i totem e le superstizioni protettive e l'uso universale di interrogare gli oracoli e trarre auspici prima di iniziare una battaglia. L'imprevedibilità della guerra conferma la presenza del suo fattore inumano, gli immortali.

Il fattore inumano va tenuto presente anche nello scrivere di guerra. La guerra è forse un fenomeno autonomo che si presenta lungo tutta la storia, ma non è lecito classificarla sotto la voce Storia come suo punto di svolta in battaglie decisive, come vincite e perdite, origini e conseguenze, politiche, strategie e meschine antipatie dei suoi capi. Il punto focale della guerra è il combattimento, e deve esserlo anche negli scritti di guerra, come avviene in "Men Against Fire" di Marshall e in "Il volto della battaglia" di Keegan. Lo studio del combattimento può essere espunto dalla guerra e la guerra può essere espunta dalla grandiosità della storia umana. Lo scrittore entra nel campo dell'azione, più che come un generale, come uno psicologo, come un fenomenologo dell'umano nel cuore della terrificante e caotica inumanità della guerra, per guardare dritto in faccia la battaglia, che è la faccia inumana di Marte. L'infinita universale bellicosità umana riflette le abitudini degli dèi, i quali (perlomeno gli dèi omerici, ma forse anche quelli della Bibbia e del Corano) sono sempre in guerra o in uno stato bellicoso, rendendo evidente quel fondamentale principio germinale: la guerra generatrice di tutte le cose. Le nostre guerre quaggiù in terra vanno comprese nella loro luce divina e i nostri impulsi di brutalità e spietatezza attualizzano ciò che è già presente negli dèi. L'inumanità umana mostra gli dèi in azione, non tutti gli dèi forse, ma sicuramente uno, il dio della guerra, Ares per i greci, Marte per i romani. Essi non hanno mai lasciato la terra in virtù della loro trascendenza (come in certa teologia protestante e mistica). Non sono inconoscibili; non sono il totalmente Altro. Gli dèi della guerra continuano a rivelarsi

lungo tutto il corso della storia, provocando battaglie, cavando sangue, bruciando la terra; e infatti ad essi è stata attribuita la responsabilità della nostra storia di guerre nel Rinascimento, in epoca elisabettiana, in epoca romantica e perfino durante la guerra del Vietnam, che Shay ci rimanda come opera degli dèi in una replica fin troppo precisa dell'"Iliade".

Ora disponiamo di un altro modo di immaginare lo "schema di comportamento autoreplicante", a suo modo un organismo vivente, di cui parla la Ehrenreich. I paragoni con l'autonomia predatoria del libero mercato capitalistico, con un ipotetico meme o con un morbo endemico non sono soddisfacenti, perché tali modelli non danno conto di quella componente cruciale alla quale il libro della Ehrenreich, come il mio, cerca di dare un'immagine: "gli speciali sentimenti 'religiosi' di cui gli esseri umani circondano la guerra" [Loc. cit.]. I modelli secolari non riescono a cogliere la forza di attrazione della guerra, il culto e il terribile amore che suscita in noi, dai quali, sottolinea l'autrice, derivano "le più elevate e nobili passioni che l'umanità conosce: il coraggio, l'altruismo, la mistica sensazione di appartenere a 'qualcosa di più vasto del nostro io'", anche se abbiamo "investito quelle nobili passioni in una divinità ben stravagante: un'entità che ci è fundamentalmente estranea e appare supremamente indifferente al nostro destino" [Ibid.].

In altre parole, a meno di immaginarla come qualcosa di inumano in senso trascendente, di inumano nel senso dell'autonomia e della vitalità di una potenza divina, la guerra come un dio, essa, per i nostri modelli secolari, rimarrà qualcosa che, come dice Susan Sontag, non possiamo né immaginare né comprendere. Adesso siamo in grado di vedere che l'inumanità della guerra deriva dalla sua autonomia e che tale autonomia ne disvela la natura di azione mitica, nel cui

contesto diventano comprensibili sia (come sacrificio rituale) lo spargimento di sangue che la caratterizza, sia la sua peculiare immortalità, il fatto che non si possa mai farla cessare.

L'espressione "schema di comportamento autoreplicante" richiama le parole usate da Jung per definire gli archetipi: anch'essi dinamismi, non dissimili dalle forze viventi, che dominano la vita umana e le forme della società, anch'essi divinità onnipresenti e atemporali che irrompono nella storia.

Attirare nella discussione gli dèi contribuisce a dare conto del fatto che le guerre sono mitiche, incongruenti nonostante tutta la loro iperrazionalità, illogiche nonostante ogni riduzione a opposizioni strutturali, inumane nonostante tutte le analisi che rinvergono le loro cause in pulsioni ed errori umani. Come ha detto Tolstoj, nessuna di queste cause spiega la guerra; dietro e al di sopra è all'opera una qualche forza senza nome non dissimile da quella degli esseri viventi.

Tale forza transumana si palesa nella furia del combattimento; l'individuo o un piccolo gruppo di individui diventa posseduto da "una forza pazzoide", come ebbe a dire il generale Creighton Abrams [Linderman]. L'immagine scatenante potrebbe essere il cavallo al galoppo; i cavalli, come sa ogni cavallerizzo, possono imbizzarrirsi all'improvviso davanti a un'ombra o a un fantasma invisibile e se in preda al panico comportarsi come indemoniati. Il disperato assurdo coraggio della famosa "carica dei seicento" a Balaclava (Crimea, 1854) fu una follia collettiva di uomini e animali. "I cavalli, alcuni illesi, altri con le fauci fracassate e i fianchi squarciati ... cercavano di aprirsi un varco ... ma gli animali senza cavaliere ... pazzi di paura, gli occhi fuori dalle orbite, la schiuma alla bocca arrossata dal sangue delle ferite, si disposero ai fianchi di Paget, solo davanti al suo reggimento, cercando di attaccarlo; Paget si trovò ben presto circondato da

sette cavalli senza cavaliere che premevano minacciosi e per scacciarli dovette usare la spada" [Harris].

Nella mitologia greca, il cavallo era un dono di Poseidone, il tempestoso fratello di Zeus che governava gli oceani e il corso impetuoso e irrefrenabile dei fiumi; ma fu Atena, la figlia di Zeus, a dare ai greci la briglia. In quella "valle della morte" di Crimea, possiamo riconoscere forze divine all'opera. Il cavallo senza cavaliere, impazzito, senza briglie.

Dominare il cavallo (e Patton era un cavaliere esperto, un cavalleggero convertito al carro armato) significa cavalcare una forza irrefrenabile compenetrandosi con essa. La potenza selvaggia del cavallo minaccia l'ordine della battaglia e mette a repentaglio l'ordine della civiltà. Dai Centauri che minacciavano l'ordine di Atene alle fantasie di Amazzoni, Unni, Mongoli, Cosacchi, ai quattro cavalieri dell'Apocalisse, il cavallo rappresenta l'impeto devastante di Marte sotto forma di animale. Al Campo Marzio, fuori dall'antica Roma, ogni anno a ottobre veniva ucciso a colpi di lancia e immolato al dio un cavallo, come la creatura a lui più affine. Nei miti dell'ascetismo orientale, così come nell'antichissimo sacrificio equino dell'induismo ("ashvamedha"), al posto del dominio della pulsione animale ottenuto attraverso l'intima partecipazione del cavaliere, è celebrata la rinuncia ad essa; anche Buddha abbandona il suo cavallo Kanthaca, in ripudio della furia bestiale [Hillman, 1997].

Per indicare il comportamento di chi è posseduto da tale furia esiste in inglese l'espressione "to go berserk", letteralmente indossare il mantello dell'orso, dal norreno "berserkr", in cui il radicale "ber-" può essere interpretato sia come "orso" sia come "nudo", cioè spogliato, ridotto alla sua forma elementare di mammifero. "Cazzo, ero diventato un animale" racconta un reduce a Jonathan Shay. "Cominciai a infilzare queste cazzo di teste sui pali ... a frugare nelle tombe". E un altro: "Ero una bestia. Se ci ripenso, mi dico: 'E' stato

qualcun altro a fare quelle cose. Mica io". Ricordate le parole di Lévinas citate nel primo capitolo: "La guerra ... distrugge l'identità dello Stesso"? "Quello non ero io!". Della persona umana, che è fatta di ricordi, sentimenti, parole, bisogni elementari, rimane soltanto un guscio vuoto. Un soldato che aveva preso parte alla carneficina della Somme (1916) descrive una situazione così "impersonale che non si possono avere emozioni personali ... Speranza, desiderio di vendetta, rabbia, disprezzo: provare una qualunque di queste emozioni sarebbe di sostegno in combattimento, ma sono pochissimi quelli che le provano" [Eksteins]. Vigili ma morti. Si direbbe che la morte, prima di irrigidire il corpo, si prenda il "thymós", il sangue emotivo della vita personale.

Nelle saghe scandinave, chi si trova in questo stato di trance simile alla morte è detto "feigr", votato alla distruzione. Lee Sandlin lo descrive come un "umore strano e inquietante che prende le persone in battaglia, una sorta di disperazione trascendente ... Si ha l'impressione che qualcosa nell'anima si arrenda e ci si abbandona a tutte le cose di cui più si aveva paura. E' come cogliere uno squarcio di eternità".

Questa possessione furiosa ha effetti diversi secondo le persone. "L'ebbrezza della più totale assenza di paura", "la morte non era nemmeno messa in conto", "trascurando ogni regola di prudenza", "sapevo che niente mi poteva uccidere" [Shay], "Non me ne fregava più un cazzo di niente. Non potevano uccidermi, qualunque cazzo di cosa facessero" [Ibid.]. "Non riuscivo a venir fuori dallo sballo del combattimento. Il fuoco era cessato ... ma io avrei voluto che continuasse. Perciò, quando un cecchino sparò da uno degli alberi oltre il villaggio, feci una cosa un po' folle ... mi misi a camminare avanti e indietro per la radura, per indurlo a sparare ancora. 'Forza, vietcong, colpiscimi, figlio di puttana' urlavo a più non posso, 'HO CHI MINH, VIENI A PRENDERMI. FANCULO IL COMUNISMO. SPARA, VIETCONG,

SPARA!' ... ero pazzo. Ero gasatissimo, in preda a un delirio di violenza ... ero John Wayne in "Iwo Jima". Ero Aldo Ray in "Prima dell'uragano"" [Caputo].

Il marine Kelly, uno degli eroi della seconda guerra mondiale: "Sei così caricato, che spesso ti accorgi di essere ferito soltanto alla fine, quando la tensione cala" [Linderman]. "Mi sentivo come un dio, con questa forza che mi fluiva dentro. Ero un bersaglio facile... ma mi sentivo intoccabile" [Shay]. Tra gli immortali. Ricordate Kevin Costner all'inizio di "Balla coi lupi", quando galoppa avanti e indietro in mezzo agli schieramenti nordista e sudista, attirando il fuoco di entrambi, sfidando la morte? Intoccabile; ovvero toccato dagli immortali. (Gli eroi dell'antica Grecia erano umani solo a metà, come Eracle, figlio di Zeus, dunque per metà immortali).

Lo scrittore e intellettuale militarista tedesco Ernst Jünger descrive nel suo diario di guerra del 1918 i sentimenti dell'anima mentre con un ultimo sforzo il suo battaglione abbandona la trincea e si slancia contro le linee nemiche: "Fremevo di una furia folle, che si era impossessata di me e di tutti gli altri in maniera incomprensibile. Il desiderio travolgente di uccidere mi mise le ali ai piedi ... La brama mostruosa di annichilimento, che aleggiava sul campo di battaglia avvolgeva come una nebbia rossa il cervello dei soldati. Ci chiamavamo l'un l'altro con singhiozzi e frasi smozzicate. Un osservatore neutrale avrebbe forse pensato che eravamo in preda a un eccesso di felicità" [Gray].

Durante la feroce battaglia nel "campo di Miller", sullo Antietam Creek: "Alcuni soldati notarono uno strano fenomeno: mentre inizialmente erano terrorizzati all'idea di combattere, una volta cominciata la battaglia perdettero ogni paura e, anzi, furono presi da una peculiare temerarietà e coazione a combattere, preannunciata dalla sensazione che ogni cosa intorno a loro si tingesse di cremisi. Cioè, letteralmente, 'vedevano rosso'" [Davis].

Questa cosa inspiegabile, che "aleggia sul campo di battaglia", il generale Patton la spiegava così: "Nonostante l'impossibilità di individuare fisicamente l'anima, se ne dimostra l'esistenza osservando il suo tangibile riflesso nelle azioni e nei pensieri. Lo stesso vale per la guerra: al di là del suo aspetto materiale di eserciti armati aleggia un che di impalpabile che domina l'aspetto materiale ... per coglierlo bisognerebbe procedere come si fa nella ricerca dell'anima" [Patton, 1926].

Qualcosa di "impalpabile", che "non si può immaginare, non si può capire". Lo stesso sentimento di stupore e perplessità che assalì i generali durante la battaglia di Missionary Ridge vedendo le truppe Yankee salire il fianco della montagna verso la postazione ben difesa dei Ribelli, che tenevano la cima con oltre diecimila uomini. Le truppe nordiste erano più del doppio, ma la salita era ripida e il carico pesante. "Ciascun soldato portava un fucile di quattro chili e una giberna con un'ottantina di munizioni, più (si era in novembre) il pastrano pesante" [Bowers].

"Uno dopo l'altro, cominciarono a salire il pendio incontro al nemico. Fu un'azione spontanea. Nessun segnale di via da parte del comandante, nessun ordine urlato, nessuno squillo di tromba. D'improvviso, un gruppetto di uomini partì ... arrampicandosi, con le mani, con i piedi, poi un altro, seguito da un plotone qui, una compagnia là ... i sottufficiali gridarono loro di fermarsi, ma ben presto subirono il contagio e si misero a correre a loro volta ... Era diventato un esercito di spiritati, invece che mosso da una decisione razionale ... in preda a un pericoloso umore di avventura senza uno scopo preciso.

"Giù in basso, a Orchard Knob, Grant ... ebbe la premonizione che si preparasse una catastrofe. Sherman, alla sua sinistra, aveva tentato per tutta la giornata di prendere Missionary Ridge, ed era stato sconfitto e umiliato ... le giubbe

azzurre ora volevano scalare un muro sotto una potenza di fuoco schiacciante. Grant già vedeva la scena!

"'Thomas, chi ha dato l'ordine a quegli uomini di salire?' ... Thomas rispose: 'Non lo so. Io no'. 'Sei stato tu, Granger?'. 'No; si sono mossi senza nessun ordine'.

"Grant si mise a borbottare, contrariato ... Parecchi altri ufficiali furono più espliciti ... anche loro avvertivano qualcosa di contagioso nell'aria, come un umore" [Ibid.].

E' tempo di esaminare più da vicino questa potenza che induce gli uomini a credersi immortali, questa "nebbia rossa", questo "che di impalpabile" che aleggia sopra il campo di battaglia e permea anche il tono emotivo di questo libro. Chiariamo subito che tutte le azioni descritte furono compiute da esseri umani: non da mostri, non da alieni venuti da un altro pianeta, non da dinosauri carnivori, non da robot invulnerabili, da morti viventi o da esseri viscidati e mucilluginosi usciti da un film dell'orrore. No, sono state compiute da voi e da me, dal ragazzo della porta accanto. Né c'è stato bisogno di andare indietro nel tempo, alle orde di mongoli alle porte delle città d'Europa, ai pellerossa sul sentiero di guerra, ai cacciatori di teste del Borneo impenetrabile. Queste azioni di guerra non furono compiute da selvaggi ispirati da atavici rituali, bensì dalle truppe ben addestrate di nazioni che si vantano per i propri valori di civiltà, le proprie leggi umanitarie, la propria educazione morale e la propria cultura estetica. Né sono tipiche di una sola nazione: dei giapponesi, degli americani, dei tedeschi o dei serbi, e dunque caratteristiche del costume di un popolo particolare. E neppure riguardano una minoranza di criminali psicopatici nell'esercito. No: questo è ciò che fanno le guerre, ciò che sono le battaglie; sono le convenzioni del saccheggio su scala mostruosa sia individuale sia collettiva, sono implacabili comportamenti archetipici, comportamenti di un archetipo, governati, posseduti, comandati da Marte.

Alla presenza di questo antico dio abbiamo alluso fin dall'inizio del nostro libro; ora esporremo più diffusamente la sua natura, iniziando dagli epiteti, gli attributi descrittivi o "soprannomi" di uso comune nella cultura dell'antica Roma. Marte era detto "caecus, furibundus, ferus (ferino, bestiale), ferox, nimius (eccessivo), insanus, sanguineus, sceleratus, rapidus, subitus (improvviso), atrox, calidus (ardente), lascivus (sfrenato, osceno), hastatus (armato di lancia), cristatus (crestato), ultor (vendicatore), deprensus (colto in flagrante), turpis, asper, confusus, saevus (feroce), priscus (arcaico, antico)".

E questi sono gli epiteti di Ares, il dio del panteon greco al quale Marte fu assimilato: "androphonéus (uccisore di uomini), aídelos (distruttore), miaiphónos (macchiato di sangue omicida), brotoloigós (funesto ai mortali), kraterós (forte; dotato di forza violenta, sovranaturale)" [Girard]. Altre parole a lui associate: "thársos (ardire, coraggio), lússa (furore guerresco), ménos (forza vitale; furore; impeto guerriero)" [Vernant]. Leggendo l'analisi che Girard compie dell'aggettivo "kraterós", scopriamo che esso ingloba esattamente l'inumanità che abbiamo descritto, la quale risulterebbe incomprensibile senza tale connotazione sovrumana. La violenza di Ares "kraterós" è una violenza sacra perché autorizzata dal suo istigatore inumano e ritualizzata negli stati alterati del campo di battaglia, dove si mostra "la congiunzione entro il sacro di violenza buona e violenza cattiva". "Ares non è meno divino per il fatto di essere crudele e brutale" [Girard]. Il campo di battaglia come luogo dei sacrifici; della partecipazione a un sacramento. In questa storia di sangue si manifesta un dio, il che pone la guerra tra i fenomeni autenticamente religiosi. Ed è per questo che essa è così terribile, così amata e così difficile da comprendere.

"Esistono in realtà pochi miti riferibili ad Ares" scrive Walter Burkert, il maggiore conoscitore e interprete vivente

delle fonti antiche [Burkert, 1985]. Ares compare in diversi episodi del racconto omerico della guerra di Troia, ma, benché gli eserciti in guerra compissero sacrifici in suo onore, sono pochi i suoi luoghi di culto, pochi i templi, poche le descrizioni di riti o misteri a lui dedicati. Considerato che gli Stati greci erano continuamente in guerra tra loro e con i persiani, come mai tanta scarsità? In realtà la cosa non dovrebbe stupirci, perché questo dio non è molto articolato: si manifesta nell'azione più che nel racconto. Le sue leggende e i suoi miti si dispiegano nel combattimento, negli attacchi improvvisi di furia cieca e folle. Più che come una figura, dobbiamo concepire Ares come una forza, come una presenza nel cuore dell'azione più che in disparte a osservare. "Lo stile degli Dei e gli Dei sono tutt'uno" ha detto Wallace Stevens.

A noi, oggi, questo modo antico di pensare gli dèi è alieno. Il moderno dio del monoteismo è in primo luogo un creatore, l'unico e solo creatore, un "fattore", un orologiaio hanno detto alcuni filosofi, che mette in moto le cose e impedisce, di questo lo preghiamo, che si inceppino, e a volte può intervenire con miracoli. Apprendiamo i suoi pensieri e intenzioni studiando il suo libro più che ascoltando miti e leggende poetiche che non hanno pretese di autorevolezza o verità e non possono essere presi alla lettera. E a dispetto di tutte le prove in contrario che ci vengono da accadimenti terribili, come la guerra, siamo convinti che questo nostro dio sia fondamentalmente buono. E onnipresente, il che significa anche in nessun luogo particolare. Questa assenza dal qui e ora è perfettamente comprensibile per la mentalità pagana: il campo è troppo vasto per un dio solo, troppe zone di azione e troppi tipi di relazioni. Come può essere dappertutto nel medesimo momento? Il dio presente nella battaglia non è il dio presente nel luogo in cui si decide la strategia (Atena) o si protegge la casa (Estia). Anzi, in questi luoghi è meglio che Ares non ci sia!

Perciò, se pensassimo al modo dei pagani, diremmo: ciò che avviene sul campo di battaglia è Ares; ciò che gli uomini si fanno a vicenda in guerra è Ares; la possessione che ci rende insieme folli e invasati, furiosi e incuranti della morte è Ares. Il dio non sta al di sopra o dietro la scena a dirigere ciò che avviene. Egli è ciò che avviene.

Essendo arrivati tardi (venticinque e più secoli dopo) al mondo antico, con il nostro paganesimo rimosso alle radici, non ci resta che prendere coscienza dello strabismo che la storia ha inflitto ai nostri occhi: il secolarismo, che non lascia spazio agli dèi, il cristianesimo, che non ama gli dèi pagani, lo psicologismo, che li riduce a complessi personali e fantasie umane. La visione ci è resa strabica dalle nostre credenze moderne, sicché tendiamo a vedere ciò che già conosciamo e siamo incapaci di vedere ciò che abbiamo davanti agli occhi: il dio che è nella malattia [Jung, par. 37], la malattia della guerra. L'immaginazione moderna è stata amputata e rifilata per adattarla allo schermo televisivo; incapace di "immaginare il reale" [Lifton e Falk], incapace di uscire dalla scatola catodica.

Oltretutto, noi disapproviamo la guerra; essa è l'"ultima risorsa" (il che implica anche che essa rientra tra le cose prime come realtà ultima, più potente e infine determinante). Inoltre, decisamente non amiamo il suo dio, preferendo immaginare il dio che giustifica le guerre, in particolare quelle americane, come un Principe della pace, che battezza tutti gli orrori della guerra con il nome di pace. In guerra andiamo "per far cessare tutte le guerre" [Woodrow Wilson], e i nostri modernissimi battaglioni sono inviati negli altri paesi in "missione di pace".

Nemmeno il decano del panteon greco, Zeus, aveva simpatia per Ares, o così dichiara: "Tu sei il più odioso per me dei numi che hanno l'Olimpo: sempre contesa t'è cara, e guerra e battaglia" ("Iliade", V, 890-91). Gli studiosi tendono a fare propria la prospettiva di Zeus, trascurando del tutto l'ironia omerica: Zeus pronuncia il suo giudizio nel bel mezzo di una

delle più grandiose e cruenti cronache di guerra di tutti i tempi, in cui non si contano le carneficine. L'"Iliade" è un libro di Ares, i suoi personaggi dei guerrieri; la sua lingua è infiammata, fisica; le scene di battaglia spietatamente crude. Eppure gli studiosi prendono Zeus in parola, letteralmente. La più importante rassegna di antichità classiche, compilata da Farnell, prende in esame ciò che si sa di Ares soltanto alla fine del quinto e ultimo volume, e anche allora con una certa degnazione: "Nella gerarchia della religione greca, Ares rimaneva un dio poco evoluto, con una funzione quanto mai limitata, che ispirava scarsa devozione e nessun affetto, privo di associazioni con la morale e con le istituzioni della società. La civile arte della guerra, tanto intimamente connessa con il progresso culturale, non rientrava nella sua sfera. E il coraggio che ispirava non era il temperato coraggio civico esaltato da Aristotele e da altri filosofi morali greci come una delle virtù più nobili, ma la bestiale furia guerresca, utile a volte, ma scarsamente apprezzata dai greci, i quali da lungo tempo si erano lasciati alle spalle lo spirito del guerriero invasato. Le raffigurazioni monumentali di Ares che possono dirsi religiose sono estremamente scarse".

Ma la raffigurazione monumentale di Ares è l'"Iliade" stessa, sono le guerre del Peloponneso, le guerre di Atene e Sparta e di Tebe e Corinto, le guerre contro la Macedonia di Alessandro, e contro i persiani. Ares va cercato non in statue isolate in templi appartati, ma nel folto della mischia, in quella violenza ("ara") che è l'origine del suo nome [Burkert, 1985]. Del resto, quale statua, quale tempio potrebbero contenere il suo urlo terrificante, la sua figura gigantesca, che misurava settecento piedi di lunghezza! [Kerényi]

Un altro modo di negare l'importanza di Ares consiste nel collocare la sua origine nella incivile Tracia, il luogo immaginale in cui Orfeo finì dilaniato e Dioniso trovò la sua barbara patria e fu a sua volta smembrato, una regione ben

lontana dall'aurea equidistanza tra legge e ordine ateniesi e semplicità arcadica. Tanto che Farnell si domanda: "E' lecito considerare Ares una autentica divinità ellenica?"

Per i giovani ateniesi, che su Ares prestavano il giuramento di fedeltà alla città, lo era senza dubbio. E non solo per i giovani maschi: le guerriere Amazzoni veneravano in Ares la loro divinità protettrice e le donne di Tegea in onore del dio della guerra celebravano una festa sacrificale (dalla quale gli uomini erano esclusi). E non dimentichiamo che la madre di Ares (alla quale secondo Kerényi assomigliava) era la grande dea Era, regina dei cieli e sposa di Zeus, il quale però non ne era il padre. La dea infatti generò quel figlio da sé stessa, per vendetta contro lo sposo dalle troppe avventure amorose feconde di prole. Il dio della guerra, germinato nel furore, emerge dalla collera di Era.

E' bene tenere a mente queste narrazioni, per contrastare la tesi testosteronica, secondo la quale bellicosità e militarismo, in entrambe le manifestazioni del coraggio e della crudeltà, sarebbero espressione sempre e soltanto della fisiologia maschile: tutto è riducibile a un genere e alle sue ghiandole. I miti e le leggende raccontano una storia diversa: lo spirito guerresco e la furia del combattimento sono archetipici, imposti a tutta la vita animale, a tutti i generi, a tutte le società. Nessuna ghiandola può contenere questo archetipo, che è irriducibile, una "Ding an sich". Esplode anche nelle società matriarcali e matrilineari. Nessuno ne è esente. Le donne, come ben sanno le sue vittime, non possono né sottrarvisi né occultarlo. Non soltanto le leggendarie Amazzoni, ma anche le moderne donne di potere sono guerrafondaie; le donne hanno preteso l'ammissione alle accademie militari e svolgono il servizio militare con distinzione, orgoglio e armate per uccidere.

L'idea che la guerra sia una "faccenda da uomini", un ennesimo esempio dell'azione prevaricatrice e autoinflattiva del

"sistema patriarcale", ci intrappola in un nuovo dualismo cosmologico, quello del genere, per cui le cose sono o maschili o femminili, "tertium non datur". Il dualismo di genere assume l'assolutezza di un'opposizione logica, di un aut-aut che non lascia spazio al sia-sia del compromesso e dell'ambiguità nonché della androginia. Questa dicotomia influenza poi le nostre fantasie sulle società primitive, riducendo la guerra a una attività dei violenti cacciatori-raccoglitori contro i miti coltivatori-tessitori. Se invece consideriamo la guerra l'emanazione di un dio, l'effetto di un impulso archetipico, allora il patriarcato non è all'origine della guerra, bensì al suo servizio, nel darle forma e ordine attraverso il controllo gerarchico, la ritualità, l'arte e il diritto. Foucault dice che gli ordinamenti giuridici sono la continuazione della guerra in altre forme, ricordate? Ebbene, il patriarcato crea quelle forme. Più che l'origine della guerra, il patriarcato ne è l'effetto necessario, e impedisce ad Ares di fare a pezzi il mondo e di lasciare ai poveri sopravvissuti una vita "odiosa, brutale e breve". Che tale gerarchia, tali forme possano diventare dispotiche è non solo sotto gli occhi di tutti ma addirittura assiomatico, giacché conseguenze secondarie della forma sono spesso le crudeltà della disciplina. Nondimeno, l'autoritarismo patriarcale non è la causa prima della guerra; la sua causa prima è il dio.

Ares aveva due figli, che guidavano il suo carro nella mischia. Li abbiamo già incontrati nelle descrizioni del comportamento in battaglia: Fobos, Paura (da cui le nostre "fobie"), e Deimos, Terrore (affine a Deinos, da cui il nostro "dino-sauro"). E' Fobos ad agire nel soldato che trema nell'ospedale da campo siciliano, nella fuga dettata dal panico, in quei misteriosi stati di straniamento, smarrimento, disorientamento. E il terrore reverenziale ("awe") denuncia la presenza di Deimos. Questi due figli di Ares sono ricomparsi di recente sotto nuovi nomi: "Shock and Awe", come se la psiche della capitale della nazione, intitolata al comandante in capo

della sua gloriosa guerra di indipendenza, fosse caduta in preda ai figli di Ares, gli aurighi del suo carro. In quanto tali essi sono i responsabili della inumana forza di coercizione che trascina gli uomini nella zona di combattimento [Keegan, 1978] e della impersonalizzazione che li spinge a fare ciò che vi fanno. Il generale Haig, durante la prima guerra mondiale comandante supremo delle forze britanniche sul fronte occidentale, dove si contarono settemila perdite al giorno (in media!) [Fussell], ebbe a dire: "Gli uomini non sono coraggiosi per natura". E nemmeno sono degli assassini per natura, scrisse Hannah Arendt. Anzi, con grande costernazione degli strateghi che progettano le battaglie, un gran numero di soldati di fanteria riesce a non sparare mai un colpo. Senza Ares e i suoi figli non ci sarebbe alcuna spinta a combattere, anche se forse le guerre si farebbero ugualmente, nuovi tipi di guerra: guerre stellari, guerre cibernetiche, guerre robotiche (si veda De Landa), guerre biochimiche, guerre che, pur lasciando la loro crudele scia di sangue, non richiedono atti di coraggio.

Non fu in Grecia, bensì a Roma, che avvenne una differenziazione più articolata del dio della guerra. Agli inizi Marte era la seconda persona di una trinità arcaica di divinità dominanti (insieme con Giove e Quirino) [Dumézil, vol. 1], e la millenaria storia di Roma è la storia di mille battaglie. Gli scrittori moderni di cose belliche nominano Marte "en passant", senza aggiungere altro: lo trattano come un simbolo e un simbolo appartenente al passato. Ma gli epiteti riportati più sopra descrivono un fenomeno di potenza terribile, e lo stesso fanno i tratti attribuiti a Marte, il pianeta rosso, dall'astrologia, da Babilonia fino a tutto il Rinascimento.

Bisognava impedire che quella potenza si scatenasse nella vita civile. Oggi gli psicologi parlano di "gestione della collera", nell'ingenua convinzione che la furia marziale sia semplicemente un tratto del carattere proprio di personalità dalla miccia corta. I romani invece percepivano Marte come un

pericolo collettivo e per la loro stessa sicurezza collocarono il suo culto fuori la cinta muraria, nel "Campo di Marte". Perfino a Roma, dove Marte era una delle divinità maggiori e dove il militarismo costituì uno dei fondamenti della Repubblica e poi dell'Impero, la distinzione tra sfera civile e sfera militare era accuratamente mantenuta, almeno in linea di principio.

La distinzione tra sfera civile e sfera militare è archetipica; ed è altrettanto fondamentale per la società di quella tra sacerdote, sciamano o stregone da un lato (la Chiesa) e re (lo Stato) dall'altro. Le moderne nazioni occidentali temono l'avvento di giunte militari e perpetuano la distinzione dei romani, mantenendo il controllo costituzionale sull'apparato militare e attribuendo la facoltà di dichiarare guerra alla sola autorità civile.

Il ruolo del muro che situava Marte in un terreno suo proprio è svolto oggi dal culto che circonda la guerra e il funzionamento bellico. Le forze armate hanno una loro giurisdizione, loro tribunali, loro carceri; ubbidiscono a codici propri, osservano proprie ricorrenze, marciano al suono della loro musica, si prendono cura dei loro cimiteri. Nelle società secolari, tale culto rappresenta una delle attrattive maggiori del servizio militare. Di conseguenza, quanto più libera, aperta e anticonformista è la società, tanto più seducente appare Marte e più valida sembra la guerra come modalità di purificazione e correzione, capace di riportare la società sulla retta via. I singoli atti in cui si esplica il culto della guerra fungono da "memento mori", perché il culto di Marte, con tutta la sua nobiltà, è in ultima analisi un culto della morte. Marte porta le guerre e le guerre portano la morte. Il soldato di leva, per il quale il servizio militare è semplicemente una parentesi nella vita, probabilmente non coglie la mano della morte in tutto ciò che fa. Finché non è spedito in missione. Là, sul molo di imbarco, sulla pista di decollo o sulla banchina della stazione, quando le varie unità si apprestano a partire verso

combattimenti lontani, al momento degli addii, c'è la presenza della morte. Un improvviso slittamento nel mezzo di un abbraccio: dalla vita, al di qua, al territorio inesplorato dal quale non vi è ritorno certo.

La collocazione geografica di Marte al di fuori della cinta muraria, in un campo tutto suo, letteralizza il muro psichico tra le parti umane e inumane del nostro essere. L'addestramento marziale mira a raggelare o a distruggere del tutto le zone tenere di umanità, affinché la recluta possa portare avanti il suo inumano dovere, non esiti a innestare la baionetta. Nell'ospedale da campo siciliano, Patton e il giovane soldato stavano da parti opposte del muro e il loro conflitto, essendo archetipico, non si è placato. Perché Marte possa svolgere il suo lavoro, il muro deve reggere, a costo di spegnere lentamente ogni sensibilità, per uccidere ogni traccia di "casa mia" nel cuore. Il dio al cui servizio è posto il soldato uccide la "anima-vita" [Hultkrantz], e i sopravvissuti tornano a casa come fantasmi.

Dire che il dio è nello stile, che lo stile è il dio manifesto, significa che Marte è forza di penetrazione, come l'affondo dell'alabarda, della lancia, della baionetta. Questo stile trasforma ogni incontro, comprese le normali relazioni umane, in un episodio di aggressione corpo a corpo. Il fatto che Marte sia soprattutto vivo nella vicinanza immediata solleva un interrogativo che potrebbe invalidare il punto di vista di fondo di questo libro.

Che senso ha soffermarsi su questo arcaico dio della guerra, quando la guerra si è evoluta, quando il modo di combattere è radicalmente cambiato? Napoleone, Grant, Eisenhower e anche Patton appartengono a un'altra epoca. Le corazzate nello Jutland e le lotte mortali, occhi negli occhi, al fronte: roba da ricordi e film di guerra. Oggi la guerra è una devastante operazione high-tech eseguita da tecnici specializzati con un tocco delle dita, oppure è minimalista, combattuta da persone

singole, con la blusa imbottita di esplosivo o con uno zainetto lasciato a una fermata di autobus. "Quando gli khmer rossi entrarono a Phnom Penh ... le prime truppe erano di adolescenti. Ragazzine e ragazzini, alcuni sotto i quattordici anni, che portavano pesantissimi lanciarazzi. Le ragazze avevano cinture e collane di bombe a mano" [Santoli]. "Avevo dieci anni quando un viet-minh mi convinse a frequentare una scuola clandestina ... La notte mi portavano in un cimitero, dietro una tomba dove si poteva stare in due senza essere visti ... A volte l'addestramento dei bambini dura solo un paio di mesi, poi vengono spediti in missione con le bombe a mano, in centro città o in qualche mercato" [ibid.].

Altro che furia marziale; la massima freddezza. Stili diversi sotto l'egida di dèi diversi con stili diversi di immaginazione. Al posto di Ares/Marte, le strategie e l'indottrinamento politico di Atena: guerra di parole e di volantini, vincere i cuori e le menti, conversione alla ragione e pianificazione a lungo termine di contromisure ai piani a lungo termine di dirottatori e cospiratori. Al posto di Marte, Hermes: comunicazione invisibile e istantanea su internet, infiltrati travestiti, decriptazione, jamming, ricognizione notturna con visori a raggi infrarossi, intercettazione ambientale, mazzette, regalie, ricompense, riciclaggio del denaro sporco.

Ancora più minacciosa è l'immaginazione di Apollo, "lungisaettante", come lo chiama Esiodo, colui che colpisce da lontano con le sue frecce che solcano il cielo: l'immaginazione del distanziamento. Le armi lontano dal fronte, il fronte stesso dissolto, mentre la guerra si trasferisce in cielo, sui satelliti, nello spazio, trasformata dall'immaginazione apollinea in visioni nucleari splendenti più di mille soli.

Laddove le guerre di Marte oppongono esercito a esercito su campi di battaglia fuori le mura e riconoscono le "città aperte", da non attaccare, lo stile apollineo porta la guerra dentro la città, contro i civili, contro la civiltà (caffè, ambasciate, torri

piene di uffici), contro le condutture dell'acqua e dell'elettricità. Contro le scuole: i bambini, danni collaterali.

Intanto, il tecnico, seduto nel suo rifugio davanti al pannello di controllo, schiaccia una serie ordinata di tasti e lancia missili capaci di cancellare una città a centinaia di miglia di distanza. Il tecnico non conosce il nome della località, non conosce la gente che vi abita, non vede le fiamme. Pur non essendo a rigore un combattente, come non lo sono i civili che ha ucciso, ha compiuto in modo onorevole il suo dovere, ha ubbidito alla lettera agli ordini. Distanziamento apollineo. Apollo, come ricorderete, non riusciva a consumare nessuna relazione. Inseguiva le ninfe, ma, da vicino, falliva.

Non basta la velocità delle comunicazioni a colmare la sempre crescente distanza tra comando centrale e campo di operazione. La percezione della distanza tra quartier generale e fronte, tra ufficiali e truppa, che tanta insofferenza e rancore suscita negli eserciti, è rafforzata dalla struttura apollinea della gerarchia verticale. C'è distanziamento nel linguaggio, con i nomi di fantasia dati alle operazioni speciali, con le sigle usate per le guerre e i luoghi di operazione, per le vittime, per la morte. Marte, si direbbe, è tramontato.

E tuttavia il suolo deve pur sempre essere calcato dallo scarponcino del soldato. I morti vanno pur sempre seppelliti. Nonostante la distanza, il linguaggio astratto, le operazioni segrete, le bombe esplodono pur sempre, i conflitti a fuoco scoppiano a pochi metri, di casa in casa, di vicolo in vicolo, a ogni blocco stradale, ai checkpoint, sulle rive del fiume, tra gli alberi. La guerra scende sulla terra. Al di là delle violente occasioni di azione marziale, il dio è presente anche e soprattutto nella voglia di combattere, nella spinta alla vittoria, nella foga di vincere. E nel sacrificio fanatico. Marte è il fuoco che temprava gli uomini e li fonde in una squadra pronta per essere impiegata. Sua è la visione della guerra come ultima risorsa, che è il discrimine ultimo tra la vita e la morte, il

deterrente dietro tutte le strategie, tutti i sotterfugi, dietro la nuclearizzazione. La passione impetuosa di Marte fa sì che la guerra avvenga nella carne viva della storia. Se essa fosse lasciata al solo Apollo, o a Ermete o ad Atena, basterebbero le simulazioni, i piani strategici e le manovre mentali.

DIGRESSIONE

Con i piedi per terra, ritorno alla terra

E se la terra la volesse, la guerra? Come si spiega il fatto che Ares sia anche un antico dio dell'agricoltura e che a Marte sia assegnato un suo appezzamento, in campagna, fuori le mura della città? A chi si sforza di comprendere la furia della guerra di secessione americana e anche la composta, paziente sopportazione di quella guerra, che andò avanti per quattro anni, arrivando a toccare la Florida e il Nuovo Messico (oltre diecimila distinti scontri armati in cui rimasero uccisi oltre seicentomila uomini e ragazzi), le motivazioni di solito elencate non paiono all'altezza di tanta carneficina. Per parte mia, ero arrivato a pensare che, al di là della volontà e della visione di Lincoln e al di là delle ostinate illusioni di Jefferson Davis e al di là delle forze (politiche, economiche, ideologiche, tecnologiche) della storia, addirittura al di là, o al di sotto, degli dèi della guerra, fosse all'opera un fattore inumano grandioso. Decisi allora di concentrare l'attenzione sulle battaglie, andando nei luoghi in cui le presunte motivazioni della guerra erano state messe in scena, in cui il sangue era stato concretamente versato, e nei cimiteri, dove ne sono interrati i resti. Invece di cercare nella psiche degli uomini i motivi di quei morti, mi chiesi se la terra che ora custodiva i loro corpi non avesse in tal modo affermato un diritto su di

essi. Non è forse la presenza della terra il dato di fatto sotteso a ogni combattimento? E il campo di battaglia non ne è forse uno dei protagonisti? Non è forse vero che di solito le ostilità cessano quando sopra la terra sono tracciate nuove linee di demarcazione: questo o quel parallelo; confini, frontiere, terra di nessuno che diventa zona neutrale? E' dalla terra che emergono muraglie e steccati. Che resistono nel tempo, mentre gli ideali per i quali gli uomini combatterono e l'amare per i compagni, i legami di fedeltà e le sofferenze svaniscono con la fine della guerra. Ciò che rimane in campo sono i campi e il sangue invisibile colato nella terra.

Mettiamo che la terra - la Madre Terra, se preferite - pretenda il tributo di sangue. Mettiamo che i morti in battaglia siano come animali sacrificali, la testa inclinata verso il basso perché il sangue scorra lungo una scanalatura scavata nella pietra, lo scorrere del sangue come una libagione offerta alla terra; mettiamo che le battaglie siano terrificanti atti di consacrazione, i campi come terreno sacro, i singoli siti ad alta intensità (segnalati nelle guide turistiche) come altari. Mettiamo che la guerra di secessione, che ha segnato indelebilmente la terra e inciso cicatrici permanenti nel carattere del popolo americano, sia stata un sacrificio offerto da una società cristiana secolare a un dio o a dèi che fino a quel momento erano stati trascurati, dèi della terra, dèi onorati su quella terra e mantenuti in vita su quella terra dalle popolazioni che ci abitavano da secoli, da prima che i combattenti indossassero la divisa azzurra e la divisa grigia.

Mettiamo che gli dèi del suolo di questo "nuovo mondo" stessero dicendo: "Non potete sbarcare qui; non potete rivendicare questa terra con il solo sudore della fronte, né con leggi e trattati e nemmeno con l'espulsione di altri e il diritto del vincitore. Per avere diritto a questa terra dovrete pagarla con il vostro sangue, e finché non avrete pagato essa non sarà veramente vostra; rimarrete dei coloni, ancora attaccati

nell'anima a un'altra madre, dei profughi da essa, dei ribelli contro di essa, segretamente suoi servi, e non avrete lasciato che questa terra compia la sua nascita nella libertà".

Quando gli storici scrivono che gli Stati Uniti nacquero ad Appomattox, non fanno che confermare la mia supposizione: la guerra di secessione fu il nostro sbarco nel continente americano, uno sbarco che richiese quattro lunghi dolorosi anni. Una volta ricevuto il prezzo, la terra donò se stessa con incredibile generosità, accogliendo milioni di immigranti, cedendo i suoi metalli preziosi, reggendo le ferrovie, sopportando di essere arata e sfruttata senza limiti. Febbre della terra, corse alle concessioni, boom dei terreni, rendite fondiari. La moltiplicazione della ricchezza! Al punto che in meno di quarant'anni diventammo a nostra volta una potenza coloniale. Un colonialismo esemplificato dalle violazioni dei trattati e dal genocidio nelle pianure occidentali che seguì alla guerra di secessione e fu compiuto in larga misura dai suoi reduci insanguinati. Attraverso la guerra di secessione la terra insegnò la sua lezione: essa sarà il terzo silenzioso partner in ogni rivendicazione dei diritti di proprietà. Ereditare la terra, mappare i terreni, scavare miniere, arare il suolo, raccoglierne i frutti (specialmente usando mani nere, mani importate, mani incatenate) non conferiscono il diritto su di essa, non estinguono il debito. Soltanto il sangue è l'estrema misura di devozione.

Il sangue sacrificale dà consacrazione. Il calice di vino della domenica mattina restituisce i frutti alla terra; e anche il sangue, che deve rimanere vivido nel ricordo come sapore sulla lingua. La messa è una ripetizione dell'evento. Gli attori, vestiti come i loro antenati, dormono tutta la notte nei campi dove dormirono, e dormono ancora, i loro avi della guerra di secessione. Come il coro di una tragedia greca, gli attori recitano i loro ruoli nella nostra epopea americana e nelle successive tragedie di una nazione divisa nella razza, nelle

classi, nella famiglia, nell'anima e nel suo mito centrale: il conflitto tra separatismo e unionismo che domina la nostra cultura e ha germinato sia nobili movimenti sia passioni malvagie. Una mattina di settembre all'alba, le brume che salgono dai campi esausti di Antietam Creek, ricordi ossessionanti riportano alla mente l'incredibile valore dei morti. La storia diventa mito appena lasciata l'autostrada; proprio qui, in questo luogo dell'"Iliade", e la gente lo sa, quando ci viene a passeggiare e a studiare, e allora organizza proteste per difendere la sacralità dei campi di battaglia dalla disneyficazione del tragico.

Le forze che assegnano le terre, le autorità concessionarie, sono in ultima analisi le potenze invisibili che abitano la terra, una delle quali ci è stata evocata da Susan Griffin quando parla della regina tellurica venerata da molti popoli come la grande Madre Terra. Un altro signore della terra è Marte, che impone l'aggressività dei suoi utensili agricoli, e la cui terra è sempre presente alla mente di chi combatte, dall'ultimo fantaccino al generale.

La terra come rappresentazione di Marte: questa idea era chiara per Machiavelli, il quale raccomanda al principe condottiero di "imparare la natura de' siti, e conoscere come surgono e' monti, come imboccano le valle, come iacciono e' piani, et intendere la natura de' fiumi e de' paduli, et in questo porre grandissima cura. La quale cognizione è utile in dua modi. Prima, s'impara a conoscere el suo paese, e può meglio intendere le difese di esso; di poi, mediante la cognizione e pratica di quelli siti, con facilità comprendere ogni altro sito che di nuovo li sia necessario speculare: perché li poggi, le valli, e' piani, e' fiumi, e' paduli che sono, verbigrazia, in Toscana, hanno con quelli dell'altre province certa similitudine: tal che dalla cognizione del sito di una provincia si può facilmente venire alla cognizione dell'altre. E quel principe che manca di questa perizie, manca della prima parte

che vuole avere uno capitano; perché questa insegna trovare el nemico, pigliare li alloggiamenti, condurre li eserciti, ordinare le giornate, campeggiare le terre con tuo vantaggio" [cap. 14].

Sotto "li poggi, le valli, e' piani, e' fiumi", c'è la terra come elemento, alla quale Gaston Bachelard, maestro di scienze e filosofo dell'immaginazione, attribuisce due qualità fondamentali: la Volontà e il Riposo. Due dei suoi ultimi saggi indagano le forme dell'immaginazione dell'elemento terra nel linguaggio, nella letteratura e nel pensiero. La potenza mitica della terra, dice Bachelard, attiva la volontà umana, e noi scaviamo e ariamo e sventriamo le montagne con le mine, facciamo mattoni con l'argilla e deviamo il letto dei fiumi. La materia della terra è pasta e fango primordiale e invita l'immaginazione della volontà a modellare, creare le cose, ad agire. Nella filosofia aristotelica, materia e atto sono una coppia di opposti. Bachelard, invece, vede la possibilità dell'azione come inerente fin dal principio alla materia, la quale chiede alla volontà di agire. Ma la terra ispira anche la tendenza opposta: riposo, rifugio, calma, interiorità, profondità, nascondiglio, cenere, silenzio. Benché Bachelard non porti la sua poetica della terra sul campo di battaglia, è qui nondimeno che troviamo espresse nella loro forma estrema le due qualità della terra: la volontà furiosa di combattere e il riposo della morte. Campi di battaglia e cimiteri di guerra: la poetica della volontà e del riposo.

Ciò che, forse, vale per la guerra di secessione americana, potrebbe valere anche per l'Europa, dove la terra è stata insanguinata per tanti secoli. Non potrebbe la Pax Romana (per limitarci a un'epoca relativamente vicina), che nutrì tanta parte del suolo d'Europa di cadaveri di guerrieri, averlo intriso di spirito marziale? Le legioni di Cesare guerreggiarono lungo l'Aisne, la Sambre, il Reno. Combatterono e sanguinarono in Alsazia, a Treviri, ad Aquisgrana, a Reims, nelle Fiandre, in Belgio: tutti luoghi

lungamente contesi, per i quali si è combattuto, e si è morti, ripetutamente nel corso della storia, fino alle due guerre mondiali. I semi della guerra sono stati sparsi in tutta la Germania, dove infuriò la guerra dei trent'anni fra due correnti del cristianesimo. Le truppe di Napoleone, provenienti da numerose nazioni, marciarono dalla Spagna a Mosca, lasciando il loro sangue nel terreno. Guerre nei Balcani, in Polonia; tra Stati e Comuni italiani; lungo le coste d'Europa, che portano nelle torri normanne il ricordo di antiche scorrerie.

E' plausibile che il nesso tra "massacri e cultura" di cui scrive Victor Davis Hanson sia una caratteristica così tipicamente europea, diversa da ogni altra cultura del mondo, perché ogni guerra è alimento per la successiva? L'anima-sangue della terra, nutrita con il sangue delle guerre, ricorda, insaziabile, bisognosa di dosi sempre maggiori. Ci piace pensare, sulla scia di Hanson, che sia stata la specifica qualità dell'intelligenza occidentale, con le sue ideologie germinate dalle forme del pensiero greco, a conferire all'Europa, e ora all'America, la loro superiorità bellica. Ma non potrebbe darsi che la bellicosità occidentale si sia accentuata nel tempo a causa di ciò che è custodito nel suo suolo, così ricco di "civiltà"?

Prendiamo la terra del Sud degli Stati Uniti. Le vecchie famiglie sono ridotte a pochi discendenti o sono scomparse, gli abitanti delle grandi città del Nuovo Sud provengono perlopiù dalle regioni del Nord o da porti stranieri, eppure il mito del Sud, la sua "causa perduta", il suo risentimento per un torto subito, il suo militarismo continuano a permeare il suo spirito. La nebbia della guerra continua ad aleggiare, come se si levasse da una terra che alberga semi bellicosi.

Sotto quel suolo non sono sepolti soltanto cadaveri, vi si nasconde un pericolo più grande delle mine. La terra fa germinare i semi del drago di Marte e la fantasia di un

*proliferare di nemici pronti a combattere. Che il sangue si trasmuti in paranoia? I marine apprendono le loro arti marziali nelle due Caroline e in Virginia; l'aviazione ha i suoi centri di addestramento in Texas, Alabama e Mississippi. Le grandi basi di addestramento dell'esercito, i vari "Fort ***", sono soprattutto in Texas, Virginia, Alabama, Louisiana, Missouri e nelle due Caroline. Le accademie militari sono principalmente negli Stati del Sud; il Texas produce di norma più reclute, in proporzione, di qualsiasi altro Stato.*

Ricordiamo insieme il mito dei semi del drago. Dopo avere portato a termine un compito eroico, Cadmo, leggendario figlio del re di Tiro, volle rendere un sacrificio di ringraziamento agli dèi, ma senza riflettere mandò i suoi uomini ad attingere acqua a una sorgente sacra ad Ares e da lui custodita sotto forma di drago. (Si noti l'elemento di "irriflessione" già all'inizio). Arrivati alla sorgente... ma ascoltiamo la storia dalla voce di Ovidio ("Metamorfosi", III, 28-125):

*"C'era una foresta antica, inviolata dalla scure,
e in mezzo, tra un intrico di rami e virgulti, una spelonca,
dove, sotto una bassa volta sorretta da un ammasso di pietre,
sgorgava abbondante l'acqua. Qui stava rintanato
un serpente generato da Marte e screziato di squame d'oro:
saettano fuoco gli occhi, gonfio tutto di veleno è il suo
corpo,
e in mezzo a tre file di denti guizzano tre lingue.
In questo bosco per sventura s'inoltrò la gente
venuta da Tiro. L'anfora calata nell'acqua
fece un tonfo, ed ecco che livido il serpente dal fondo
dell'antro
trae fuori il capo vomitando sibili orrendi.
Sfuggono le anfore dalle mani, esangue si fa il corpo
e un tremito improvviso pervade le membra irrigidite.*

Con rapide volute il mostro avvolge in spire
le sue squame e con un guizzo si tende in archi immensi;
ergendosi con oltre metà del suo corpo nel vuoto dell'aria,
domina tutto il bosco: tanto è grande, se tu lo vedessi intero,
quanto il Serpente che separa le due Orse.

Poi di colpo s'avventa sui Fenici, o che s'apprestino a
combattere,

a fuggire, o che il terrore impedisca loro entrambe
le azioni: e questi lì uccide coi morsi, quelli tendendo le
spire,

altri infine infettandoli col miasma mortale del suo veleno.

Già il sole altissimo aveva ridotto le ombre a un filo:
stupito del ritardo dei compagni, il figlio di Agenore allora
si mise a cercarli. Addosso portava la pelle strappata
a un leone, per armi un'asta smagliante di ferro,
un dardo e, più efficace di qualsiasi arma, il suo coraggio.

Come penetrò nel bosco e vide i cadaveri
e su questi lo smisurato avversario che vittorioso
leccava le macabre ferite con la lingua lorda di sangue:

"O vendicherò la vostra morte, fedelissimi miei,"
esclamò "o vi sarò compagno". Disse, e con la destra
sollevò

un macigno e grande quant'era con gran furia lo scagliò.

Quell'urto avrebbe raso al suolo anche le mura più massicce
con le sue torri svettanti: incolume rimase il serpente;
le squame compatte della sua pelle nera, che lo
proteggevano

come una corazza, respinsero quel colpo spaventoso

Ma la sua corazza non valse contro il dardo,
che si conficcò in mezzo alla spina dorsale, dove questa
flettendosi s'inarca, e penetrò con tutto il ferro nelle viscere.
Pazzo di dolore il serpente torse il capo verso il dorso
e, scorta la ferita, addentò l'asta che vi era confitta
e, dopo averla scossa con violenza da ogni parte,

alla fine la divelse, ma il ferro gli rimase nelle ossa.
Allora che al suo furore abituale si aggiunse
nuovo sprone, un flusso di sangue gli gonfiò la gola,
una bava biancastra gli spumeggiò intorno alle fauci letali;
graffiata dalle sue squame la terra stridette e l'alito nero
che gli usciva dalla bocca infernale ammorbò di fetore l'aria.
Ora si raggomitola in spire che descrivono archi
immensi, mentre a volte s'inerpica più dritto di un alto fusto,
ora con impeto immane, come un fiume ingrossato dalle
piogge,

si lancia e col petto abbatte ogni ostacolo che nella selva
incontra.

Il figlio di Agenore arretra un po' e nelle spoglie del leone
sostiene l'assalto, con la lancia protesa tiene a bada
la bocca che lo incalza. Quello infuria, a vuoto avventa
morsi

contro il duro ferro e ficca i suoi denti nella punta.
Dal suo palato gonfio di veleno ormai il sangue cominciava
a stillare, schizzando di macchie il verde dell'erba.
Ma era ferita leggera, perché il mostro sfuggiva ai colpi
piegando indietro il collo offeso e arretrando impediva
all'arma di piantarsi e di penetrare più a fondo;
finché il figlio di Agenore, puntandogli l'asta contro la gola,
non lo incalzò da presso e, quando alle sue spalle nel ritrarsi
si parò una quercia, insieme trafisse collo e tronco.
Sotto il peso del serpente l'albero s'incurvò e gemette
per le sue fibre sferzate dall'estremità della coda.
Mentre il vincitore osserva le spoglie smisurate del nemico,
si udì una voce all'improvviso (dove venisse non si capiva,
ma certo si udì): "Perché, figlio di Agenore, guardi
quel serpente ucciso? Tu stesso come serpente sarai
guardato".

Sbigottito Cadmo smarrì a lungo la mente
e il colore, coi capelli ritti, gelato dal terrore.

Ed ecco che, scendendo dall'alto dei cieli, la sua protettrice,
Pallade, gli è accanto e gli ordina, scavata la terra,
di seppellirvi i denti del drago, germi di un popolo futuro.
Lui ubbidisce e, com'ebbe tracciato un solco affondando
l'aratro,

ligio sparge al suolo quei denti, semi di stirpe mortale.
Allora, si stenta a crederlo, prende a tremare la terra,
dal solco affiorano prima picche di lance,
poi spuntano elmi con al vento i loro pennacchi variopinti,
poi spalle, petti, braccia cariche di armi
e prolifica infine una messe di guerrieri armati di scudo:
così vedi sorgere le figure, quando nei giorni di festa
sì leva in teatro il sipario: prima mostrano il volto,
poi man mano il resto, finché continuando pian piano a
crescere

appaiono intere, coi piedi che poggiano sul bordo del palco.
Cadmo, atterrito dal nuovo nemico, sta per prendere le armi:
"Non farlo!" gli grida uno del popolo spuntato
dalla terra. "Non intrometterti in guerre civili".
E in quell'istante ferì dritto di spada uno dei fratelli
nati dalla terra al suo fianco, ma lui stesso cadde colpito da
un dardo.

E chi l'uccise, anche lui, non visse più a lungo
ed esalò quel respiro che aveva appena avuto in dono.
E come questi il gruppo intero infuria: combattendo
fra loro, per reciproche ferite cadono insieme i fratelli.
Ormai quella gioventù, destinata a così breve vita,
col petto insanguinato giaceva nel tepore di madre terra..."

*Questi uomini nascono armati fino ai denti e la loro prima
percezione è di essere tutti nemici l'un l'altro. Sono tutti figli di
Marte, fratelli nati dai suoi denti, il residuo più duro del corpo
in decomposizione, la sostanza ultima dell'identità individuale,*

quando tutto il resto è polvere. La guerra è presente nella natura umana, allora e sempre: di questo parla il mito.

Posso immaginare che la terra stessa sia in collera, magari desiderosa di vendetta. Non reca forse le impronte di cavalli e cassoni, di anni e anni di piedi in marcia? Non risente forse dell'effetto devastante sul suo suolo e sottosuolo di quasi diecimila chilometri di trincee scavate dall'esercito francese e altrettante dall'esercito britannico durante la prima guerra mondiale? E le trincee tedesche sembravano una enorme città reticolare, su più livelli, con settori collegati e pavimentazione. E' il caso di domandarci se non abbiamo contratto un debito verso la terra e in che modo possiamo assumercelo. E' come se la terra stessa fosse diventata il nemico. "Le nostre forze hanno conquistato un miglio" dicono i rapporti militari, oppure: "Abbiamo perso terreno". E gli ufficiali ordinano: "Mantenete la posizione!". L'espressione "terra di nessuno" attesta la verità: la terra non ci appartiene.

Forse la cessazione delle ostilità ha inizio con la pacificazione della terra, lasciare che riposi in pace, con il dare al terreno sotto di noi ciò che gli spetta, a ogni nostro passo, la testa china con reverenza, lo sguardo a terra. Forse, prima di andare alla guerra e inviare i marine, dovremmo consultare il pianeta e imparare dalla sua pazienza e dalla sua lentezza.

All'inizio di questo libro ci siamo posti la domanda ermeneutica fondamentale: perché siamo incapaci di comprendere la guerra? Nella sua filosofia dell'ermeneutica, Hans-Georg Gadamer si pone la medesima domanda a un livello più generale: Come è possibile comprendere la realtà? In che cosa consiste la comprensione? C'è un'accezione superficiale che riduce l'ermeneutica all'interpretazione, a sua volta ulteriormente ridotta a traduzione. Una porta chiusa

significa un segreto, una tomba aperta una risurrezione, una lancia che penetra è un fallo e il fallo un pene. Ci muoviamo attraverso una serie di equivalenze che ignorano le distinzioni qualitative. O, peggio, barattiamo un enigma con una semplificazione, trascurando il richiamo dell'ignoto in cambio del già noto. Possiamo così lasciarci alle spalle la perplessità e passare tranquillamente oltre. Ma la guerra non ci permette di passare oltre. Abbiamo un disperato bisogno di capire.

Citavamo inoltre Whitehead, dove dice che la comprensione procede per penetrazione, spingendoci sempre più oltre e più a fondo, secondo un metodo che non vede mai la fine, simile alla guerra, che è senza fine. C'è Marte nel metodo con il quale egli vuole farsi comprendere. Poiché, come dice Whitehead, non si arriva mai alla comprensione totale, rimane necessariamente qualcosa che trascende l'umana conoscenza. Nel caso della guerra, qualcosa deve rimanere irriducibilmente inumano.

Nell'accostarci alla guerra di secessione americana, abbiamo seguito quel metodo, nel tentativo di immaginarla da sotto. Di solito le analisi esplorano l'animo dei combattenti, dai comandanti supremi ai soldati in preda alla follia guerresca. La nostra ermeneutica cerca invece di penetrare la psiche profonda del campo di battaglia. Per costruire una prospettiva differente, siamo partiti non dai parlamenti, con i loro dibattiti e le loro decisioni, bensì dall'anima profonda dei luoghi di sepoltura, per imparare dai caduti.

Quella di visitare i morti per acquisire sapienza è una tradizione molto antica. I grandi maestri culturali scendevano nel mondo infero per trarne insegnamento, a volte per riportare un'anima nel mondo di sopra, a volte come atto di contrizione. Ulisse, Orfeo, Enea, Innai, Dioniso, Psiche, Persefone, perfino Ercole: tutti scesero nel mondo infero. Anche Gesù lo fece, ma allo scopo di eliminare l'abisso. La discesa agli inferi è un atto di capitolazione nei confronti della terra e della sua inumana oscurità, un gesto di adesione alla sua volontà e di rinuncia alla

nostra. "La comprensione implica un momento di 'perdita di sé'" scrive Gadamer, ammettendo così che "noi" non siamo in grado di comprendere. E' una resa incondizionata, abbandoniamo le alture della nostra superiorità intellettuale per adeguarci alle vie singolarmente tortuose di Hermes ctonio, l'aspetto tellurico del dio dell'ermeneutica.

La parola greca "cthón", dal suono tanto aspro, con quell'aspirata gutturale, usata per indicare la terra profonda, intesa come "ciò che copre" [Semerano], sembra avere la medesima base dell'accadico "katamu", "ricoprire, coprire di terra", dell'ebraico "hatam", "nascondere" [Loc. cit.]. Il metodo (dal greco: "meta+hodos", la via che va al di là) ermeneutico segue la via verso il basso di Hermes, nel tentativo di arrivare alla guerra sotto la coltre della terra, di condividere la sua oscurità, nascondendo temporaneamente il tipo di comprensione che pretende di esporre tutto, in ordine, alla luce. Non cerchiamo neppure di arrivare alla causa reale, al vero messaggio sollevando la coperta con una sorta di scandalismo in stile eroico per liberare la verità. La vera natura delle cose ama nascondersi, ha detto Eraclito, e restare nascosta [Burnet, frag. 10 (22B123 D.K.; Colli A92)].

Poiché la guerra non si piega alla comprensione diurna della mente umana, essa non ha un senso evidente, ovvero ha senso soltanto invisibilmente, dal punto di vista delle potenze sepolte e degli dèi dominanti che gli umani, sul campo di battaglia, incontrano e in certi momenti diventano. Perciò, prima della battaglia, gli antichi condottieri si rivolgevano agli oracoli per scoprire ciò che restava nascosto perfino ai più abili informatori. Allo stesso modo, ancor oggi, nel pericolo del combattimento, gli uomini ricorrono alla preghiera e agli amuleti, invocando potenze che trascendono la loro conoscenza, riconoscendo che la guerra non è in mano loro, che è un fenomeno religioso, mistico, mitico. Quel poco di comprensione che possiamo avere della guerra ci viene

dall'immaginare, e dall'avvalorare, le presenze che conferiscono alla guerra la sua inumanità.

3.

LA GUERRA E' SUBLIME

Con Marte non abbiamo ancora finito; ora lo scopriremo in compagnia della sua amante, Venere. Guerra e Amore, combattimento e bellezza avvinti insieme. All'inizio dell'immaginario occidentale, due millenni prima della nostra èra, sull'isola di Creta, a Cnosso, a Gortina, a Dreros, Ares e Afrodite sono raffigurati insieme [Willetts]. Poi, nell'"Odissea" (VIII, 266-366), Omero racconta come essi si amarono nella reggia del marito di lei, Efesto, "l'inclito fabbro".

Il Sole, che tutto vede, li scorge abbracciati in amore illecito e fa la spia. Efesto, che è spesso dipinto come un artigiano introverso, scontroso e zoppo [Stein], medita subito vendetta. Il castigo dovrà colpire al cuore il suo matrimonio, giacché come potrebbe Efesto, con la sua deformità e il suo rozzo lavoro, mantenersi fedele Afrodite, la dea della bellezza e del piacere fisico, che ha regalato al mondo sorrisi e inganni, relazioni licenziose, seduzioni, le dolci cortigiane, le delizie dei sensi! Nella sua fucina Efesto forgia una rete di catene invisibili, sottili come fili di ragno, e la sospende sopra il letto nuziale. Poi, fingendo di partire per uno dei suoi luoghi preferiti, si nasconde. Gli amanti, approfittando dell'occasione, corrono a giacere sul letto, ma la trappola di catene gli ricade tutto intorno, immobilizzandoli: sorpresi in flagrante.

Efesto, in preda a un'ira selvaggia, si mette a gridare così paurosamente (dopo tutto, non solo Afrodite è sua sposa, ma Ares è suo fratello, della medesima madre), che tutti gli dèi

accorrono, tutti, cioè, tranne le dee, le quali per pudore rimasero ciascuna nella propria casa. Gli dèi dunque si radunano sulla soglia a guardare e a fare commenti, tra grandi risate. E dove sono gli dèi, là siamo pure noi, perché noi uomini siamo agiti da forze che, come scrive Auden, ci illudiamo soltanto di comprendere. I nostri atteggiamenti e le nostre capacità di osservazione sono informati a modelli archetipici. Gli dèi ridono nel vedere la coppia inerme intrappolata nell'ingegnosa macchina ideata dal marito oltraggiato, e anche noi troviamo esilarante l'artificio letterario di Omero (tranne certi studiosi, che considerano l'episodio inautentico, un'aggiunta tarda da espungere, tanto è "scandaloso, ridicolo, indecente" [Friedrich]). La loro pruderie riproduce quella che spinge le dee a chiamarsi fuori dal racconto).

Gli dèi parlano tra loro del prezzo della sposa e del risarcimento dovuto a Efesto per il tradimento. Però, quando Apollo chiede a Ermes se gli andrebbe di trovarsi al posto di Ares, intrappolato e sotto gli occhi di tutti, il dio non ha dubbi: gli piacerebbe eccome, pur di giacere con la bella Afrodite.

Alla sfrontata ammissione di Ermes, di nuovo tutti gli dèi scoppiano in una grande risata, tranne Poseidone, al quale interessa raddrizzare il torto e chiudere la faccenda, e si offre di pagare lui stesso il risarcimento a Efesto per conto di Ares. A quel punto i due fedifraghi sono liberati, balzano dal letto e senza uno sguardo si allontanano in fretta, diretti ciascuno verso mete separate.

Come si spiega questa attrazione magnetica? Che cosa ci trova Amore nella Guerra, quale bellezza offre la battaglia? Che cosa significa il loro accoppiamento? Per venire a capo di questi interrogativi, dobbiamo seguire l'esempio di Ermes, l'unico tra gli dèi capace di penetrare nell'immagine in modo immaginativo [Lopez-Pedraza]; Ermes porta avanti quella

fantasia entrandoci dentro, lasciandosene prendere, disposto a fare la figura dello sciocco davanti a tutti.

Il fatto che Hermes se ne lasci prendere rende il racconto psicologico (Hermes era detto "psychopómpos", guida della psiche). Il racconto omerico non è semplicemente l'ennesima storia sugli dèi che gli antichi amavano tanto narrare e non si stancavano mai di ascoltare. Non parla soltanto di loro, ma anche di noi, non soltanto della loro mitologia, ma anche della nostra psicologia. I personaggi dei miti ritraggono le caratteristiche della natura umana, e la psicologia è mitologia in abiti contemporanei. Per esempio, quando le dee rifiutano di unirsi al pubblico che assiste alla scena, escludendo a priori l'idea che la bellezza possa unirsi alla brutalità della guerra, il loro rifiuto richiama il nostro disagio nei confronti della fascinazione che proviamo per i film di guerra, per le armi di distruzione di massa, per le immagini di corpi dilaniati dalle bombe e di esplosioni che riempiono il cielo.

Apollo assiste, sì, allo spettacolo, ma con un'aria di distaccata superiorità, si informa sull'opinione degli altri, evitando di mettersi in gioco direttamente. Anche Poseidone guarda, ma si sente moralmente indignato, una reazione sorprendente, se si pensa che nella mitologia greca egli è un famoso cacciatore di gonnelle, con prole generata in ogni sorta di accoppiamenti violenti. Poseidone non trova divertente la scena. Fa il moralista, il legalitario. Anche questa, non è una reazione che conosciamo bene? Non tendiamo anche noi a tracciare una rigida demarcazione tra combattimento e bellezza, in modo da mantenere violenta la nostra violenza e amorevole il nostro amore? Insomma, questo piccolo racconto di pettegolezzi e titillamenti mette a nudo tutta una serie di modalità di resistenza e di partecipazione all'amore per la guerra.

Quello di comprendere la fusione tra bellezza e violenza, tra terrore e amore - il terribile amore per la guerra - è appunto il

compito che ci siamo prefissi. Le differenze tra Marte e Venere (Ares e Afrodite) in quanto opposti e anche le ragioni della loro mutua attrazione in quanto opposti sono in fondo facili da capire. Le rispettive nature sono così radicalmente diverse che la loro coppia ha rappresentato nei secoli un tema molto frequentato nella poesia e nella pittura. Marte irsuto, Venere morbida. Marte feroce, aggressivo, sfrenato e rosso; Venere acquorea, pallida, ricettiva e reticente. Marte armato di corazza e di scudo, i piedi piantati a terra; Venere nuda, vulnerabile, leggera sulla terra. Sangue, ferro, arieti e cavalli; rose, perle, uccelli acquatici e colombe. Marte è il dio della velocità oratoria, che galoppa al ritmo di dattili e anapesti, mentre la bellezza tende ad attardarsi e, secondo san Tommaso, poiché soddisfa, arresta il moto (13). Dunque Marte e Venere si bilanciano in un sistema compensatorio di reciproca concordanza, in cui l'uno colma un vuoto dell'altra e viceversa, espressa allegoricamente nella figlia nata dalla loro unione, Armonia.

I grandi eroi guerrieri amano indulgere, si dice, ai piaceri di Venere. Cesare e Napoleone, per esempio, e Nelson: Cleopatra, Giuseppina e Lady Hamilton svolgono un ruolo fondamentale nella leggenda di questi eroi. I grandi romanzi di guerra sembrano affidarsi a Venere per la soddisfazione estetica: "Addio alle armi", "Per chi suona la campana", "Guerra e pace". La guerra di Troia scoppia a causa del potere di seduzione della bellezza. Nei "Commentarii" di Giulio Cesare, le donne al seguito dell'esercito sono una voce delle salmerie. Nella poesia elisabettiana, la scherma e la battaglia costituiscono i tropi più usati per rendere gli assalti e i rintuzzamenti e infine la resa degli innamorati nel fieno. Le poesie d'amore parlano di bellezze "assassine", di bellezza che "trafigge", che arresta il cuore, un po' come nel linguaggio giovanile usava dire, di un ragazzo o di una ragazza stupendi, che erano tali "da lasciare secchi". Anche quando le esigenze di

Marte e di Venere sono in conflitto, essi rimangono accoppiati, come nella "Carmen": il dovere del soldato trascurato a causa della passione del corpo, o viceversa: la passione fisica trascurata perché il dovere chiama. Le alternative inconciliabili sono soltanto un diverso modo di legare la coppia: "Fate l'amore non fate la guerra". Il riposo e la ricreazione del soldato: dalla battaglia al bordello alla battaglia.

Troppo facile, interpretare questa coppia come una coppia di opposti. Anche se dovessimo affinare l'opposizione differenziandola secondo le più svariate regole della logica: contraddittorietà, privazione, contrarietà, correlatività; alternative, polarità, reciprocità; e anche se accostassimo le due figure in quanto contigue e complementari, esse rimarrebbero pur sempre entità distinte, prive di un nesso intrinseco. Ancora non saremmo arrivati a cogliere la necessità interna della coppia Amore/Guerra.

Forse abbiamo una sorta di deformazione mentale che ci impedisce di pensare altrimenti. A scuola ci insegnano a credere che la comprensione sia il risultato di una serie di definizioni, ciascun termine chiaro e distinto. La nostra mente è così grossolana, che per destreggiarci fra gli angusti confini delle definizioni ci affidiamo allegramente, religiosamente, alle più fantasiose enunciazioni scientifiche, come "insiemi 'sfumati'", principio di indeterminazione e legge dell'impermanenza, buchi neri, curvatura spazio-temporale, teorie ondulatorie e del caos. Forse il letteralismo cristiano di noi occidentali prende ogni cosa sulla parola e per quello che è, e ogni terzo è escluso (Marte è la guerra, Venere è l'amore e mai troveranno un punto di incontro). Sembriamo capaci di pensare soltanto in conformità alle nostre credenze, in modo atomistico, monoteistico, ciascuna cosa per se stessa con un'identità distinta, siamo talmente asserragliati nelle monadi impenetrabili di Leibniz e nella logica aristotelica dell'aut-aut,

da non essere in grado di seguire Hermes sul letto dell'immagine.

Quel letto, quell'immagine, sono situati nella casa di Efesto, in un costrutto mitologico appartenente al cosmo mitico di un'immaginazione politeistica. "Giammai, credetemi, gli Dei appaiono da soli," scriveva Schiller durante la rinascenza romantica dei miti antichi "giammai da soli"; e Edgar Wind ne trae la convinzione che sia "un errore venerare un dio solo". Il nostro prosaico stile di monomaniacale fobia dell'ambiguità è incapace di cogliere la "reciproca implicazione" (Wind) delle configurazioni mitiche. Preferiamo immaginarle singolarmente, separatamente, ciascuna eretta come una statua in un museo, con la sua bella targa che ne spiega caratteristiche e sfere d'influenza. Ma esse non vogliono saperne di starsene immobili e i loro domini si sovrappongono, perché sono necessariamente implicate l'una nell'altra e complicate l'una dall'altra. Anzi, dice Wind, la complicazione più che la spiegazione è il metodo principe dell'intelligenza politeistica. Politeismo non è semplicemente tanti dèi, una molteplicità di unità distinte. Le divinità pagane sono molteplici nella loro essenza, impossibili da districare dalla molteplicità dei loro luoghi di culto, dei loro aspetti e dei loro nomi e dalla intima confluenza con le loro simili. Il politeismo è necessario alla loro natura, inerisce alle loro immagini; ciascuna è sempre tutte.

Marte e Venere sono sempre nel letto dell'immagine, anche quando il racconto dice che fuggono via separatamente. Rimangono una congiunzione archetipica inseparabile. Dove è Marte, ci sarà Venere. Amore e bellezza, seduzione, fascino e piacere, intimità e languidezza accompagneranno Marte dovunque egli andrà: sono le donne al seguito del suo esercito di guerrieri. Il mondo di orrore e di paura della guerra è anche un mondo di desiderio e di attrazione. Siamo giunti in un altro luogo, dove il nostro impegno a capire viene di nuovo massimamente frustrato: l'orrore bellissimo della guerra,

l'amore terribile che suscita, la esaltante fusione detta il sublime.

Traggo una prima idea del sublime da un verso del "Preludio" di Wordsworth: "... e crebbi / nutrito parimenti da bellezza e da paura" [I, 305-306]. E dalla "agghiacciante simmetria" della tigre di William Blake:

"Tigre! Tigre! divampante fulgore
Nelle foreste della notte,
Quale fu l'immortale mano o l'occhio
Ch'ebbe la forza di formare
La tua agghiacciante simmetria?
In quali abissi o in quali cieli
Accese il fuoco dei tuoi occhi?

...

E quando il tuo cuore ebbe il primo palpito,
Quale tremenda mano?
Quale tremendo piede?
Quale mazza e quale catena?
Il tuo cervello fu in quale fornace?
E quale incudine?
Quale morsa robusta osò serrarne
I terrori funesti?
Chi l'agnello creò, creò anche te?
Fu nel sorriso che ebbe
Osservando compiuto il suo lavoro,
Mentre gli astri perdevano le loro lance
Tirandole alla terra
E il paradiso empivano di pianti?"
(Trad. it. di G. Ungaretti [N.d.T.])

DIGRESSIONE

Il catalogo degli orrori

Sarà più comprensibile, ora, come mai abbia dovuto presentare così tante pagine di orrori e come mai la maggior parte degli scrittori si soffermi sui nudi e sui morti, per parafrasare il titolo del grande romanzo di guerra (1948) di Norman Mailer. All'inizio credevo che questo fosse il nostro modo di "elaborare" quel trauma che chiamiamo guerra, cercando di contenere il suo sangue nelle nostre parole: la scrittura come sublimazione. Ma adesso riconosco la fascinazione, il piacere insiti nel riferire i terribili particolari della macelleria e della crudeltà. Non sublimazione, bensì il sublime.

Uno dei motivi per cui ci soffermiamo sui particolari orrifici è che così Marte esige da noi. Mi piace pensare che egli chieda di parlare di lui, di parlare con lui nel suo stesso stile. Qualsiasi fenomeno abitato da un particolare dio deve essere affrontato con lo stile oratorio di quel dio. Nei corsi di educazione sessuale o nei manuali di tecniche sessuali, per esempio, Afrodite non è presente; la lingua stessa dovrebbe sedurre, lusingare e dilettere. Le argomentazioni logiche e le dimostrazioni positivistiche non portano messaggi di Ermes; ci vogliono ellissi, rovesciamenti e i colpi di fortuna dei salti intuitivi incuranti della fondatezza. Alla stessa stregua, Ares è chiassoso e sanguinario, e pretende dai cronisti delle sue imprese l'esibizione raccapricciante delle vittime e il linguaggio dell'eccesso: numeri esorbitanti di morti e feriti, eserciti sterminati, cannoni e cavalli a non finire. Una psicologia che voglia dirsi archetipica modifica il suo stile letterario secondo l'argomento e segue l'antico principio estetico dell'unità, non semplicemente unità interna all'opera, ma una indefettibile uniformità di argomento, di tono e di voce.

La congruenza retorica di una psicologia archetipica concepisce lo stile come elemento al servizio di qualcosa che trascende il piacere del lettore e la vanità dell'autore. E' in atto una sorta di terapia, una terapia del linguaggio. I terapeuti erano in origine coloro che si ponevano al servizio di un altare o che officiavano in un rituale; erano coloro che accudivano, che provvedevano ai bisogni di una potenza impersonale, archetipica. Nel caso di Ares, il calice trabocca di sangue e di collera.

Ma esiste anche uno sfondo più personale, nell'esibizione di tanta brutalità in questo libro. Accennavo in una precedente digressione che sono un "figlio di Marte", come avrebbero detto gli umanisti del Rinascimento, i quali nel descrivere i tipi basilari di carattere usavano i nomi degli dèi planetari. Un'affinità con la retorica marziale mi è dunque naturale. Il mio percorso di vita e il mio modo di essere attirano i nemici. Mi piace attizzare le opposizioni e accendere la miccia del pensiero appassionato; mi dà soddisfazione sfondare le teste dure (e Marte ne incontra di continuo, essendo lui stesso un tale zuccone). E' come se avessi un bisogno innato di trovarmi in conflitto, come se non potessi fare a meno di mettere in atto le parole di Eraclito, anziché relegarle nel pensiero cosmologico dell'antica Grecia. La guerra diventa pertanto il mio clima abituale, la mia stagione, come la primavera, come aprile, il mese di Marte. "Aprile" richiama foneticamente il verbo "aperire" (aprire, irrompere in), da cui apertura, "apertus" (disvelato, manifesto, scoperto, non protetto, esposto, in chiaro, in piena luce; palese, flagrante) e "apricum" (luogo soleggiato, solatio, che ama il sole); e albicocco, dal latino "praecoquus" (precoce), attraverso l'arabo "al-barquq". E poi "aper" e "aperinus", cinghiale. Aprile, un'apertura mediante irruzione, la violenza del risveglio; l'aratro che fende la terra come il grugno del cinghiale; effusione di ardenti semi spermatici, il becco degli

uccelli affamati, il pungiglione degli insetti che tornano a nutrirsi delle corolle dei fiori spaccando il bozzolo per uscire alla luce del giorno. Aprile il mese più crudele, che infetta con il morbo della intensità dissipatrice.

Un brano di Foucault può forse spiegare più razionalmente il bisogno marziale e il metodo marziale: "Per Nietzsche, Bataille e Blanchot, l'esperienza ha la funzione di strappare il soggetto da se stesso, di far sì che il soggetto non sia più se stesso o che sia portato al proprio annientamento o alla propria dissoluzione. E' un progetto di desoggettivazione". E prosegue: "per quanto noiosi, per quanto eruditi possano essere, ho sempre concepito i miei libri come esperienze dirette miranti a liberarmi da me stesso, a impedirmi di rimanere uguale". E che cosa diceva Lévinas della guerra? "La guerra ... distrugge l'identità dello Stesso". Ovvero, come scriveva dal fronte quel soldato inglese alla moglie: "Sto bene, sono quello di sempre... Ma no, che dico... nessuno può fare certe esperienze e uscirne fuori uguale a prima". "Il che significa" è ancora Foucault che parla "che alla fine di un libro, tra noi e l'argomento di cui si parla si saranno stabilite nuove relazioni: l'io' che ha scritto il libro e coloro che lo hanno letto si troveranno ad avere un diverso rapporto con la follia, con il suo statuto attuale e con la sua storia nel mondo moderno".

In questo libro la follia è la guerra e un libro sulla guerra si propone i fini che la guerra raggiunge: destabilizzare, "desoggettivare", distruggere. L'autore viene fuori dall'esperienza di avere scritto il libro nelle condizioni di una vittima, e così pure il lettore dall'esperienza di averlo letto, o comunque ne esce scosso. "Per Nietzsche, Bataille e Blanchot ... esperienza significa cercare di raggiungere un determinato punto della vita che sia il più vicino possibile allo 'invivibile', a ciò a cui non si può sopravvivere. Ciò che è richiesto è il massimo di intensità e il massimo di impossibilità nel medesimo tempo" [Foucault].

La guerra si è proclamata l'argomento di questo libro, trascinandomi in un rito di iniziazione di questi miei anni senili, perché essa esige un massimo di intensità e di impossibilità. Lo scrivere di guerra è un avvicinarsi il più possibile "a ciò a cui non si può sopravvivere". Per uno psicoanalista attempato, laureato in filosofia, di estrazione borghese, di idee democratiche e progressiste e di fede neoplatonica, questo è passare dalla sublimazione al sublime. Avevo cercato di attraversare questa soglia in passato, con il mio primo libro destabilizzante, "Il suicidio e l'anima", e di nuovo con una discesa all'Ade mediante "Il sogno e il mondo infero". Si trattava davvero di escursioni nel sublime, ma il sublime visto con gli occhi dell'anima. Marte non ha occhi; è tutto coinvolgimento nell'azione. La sua conoscenza della morte (da cui il terrore di essere guidati da lui) risiede nella fulmineità del fare. "Sta di fatto che mi sembra di essere diventato un verbo" disse il generale Grant verso la fine della vita: avanzare, avanzare, nonostante gli ostacoli e il frastuono. Come Patton (che non a caso segna come un filo rosso queste pagine): avanti a rotta di collo e poi, finite tutte le battaglie, Patton immobilizzato in un letto di ospedale, con l'osso del collo rotto per un incidente automobilistico.

Ecco il perché di questo catalogo di cadaveri e stupri e pezzi di corpi. Soltanto queste cose ci conducono al di sotto della pelle e al di sotto della comprensione razionale e dietro lo specchio retrospettivo della ricerca dei fatti e delle statistiche. Al di sotto, anche, della visione annebbiata dalle lacrime dell'occhio della madre e dell'occhio dell'amante, che ci guardano, noi creature umane, come figli dell'amore redentore di un dio buono; al di sotto della consolatoria fiducia nel nostro lato migliore, che dentro è imbottito di virtù, invece che di tendini e budello mossi da invivibili implacabili forze, come i carri armati detti "tigre", che trasportano in

battaglia il loro equipaggio, al seguito del loro Agnello sacrificale.

Tendini e budella sotto la pelle. "... la voce / mi vien meno; / mi si spezza la lingua, sottile / improvviso il fuoco mi corre sotto la pelle; / con gli occhi non vedo più nulla, / gli orecchi mi rimbano. // Mi cola il sudore, un tremito / mi prende tutta, e sono più pallida dell'erba. / Già quasi vicino a morire...".

Questo brano spesso usato per illustrare il sublime è citato nel trattato "Del sublime", scritto in greco nel primo secolo della nostra era (14) e convenzionalmente attribuito a Longino; un'opera che è diventata il punto di partenza classico per la riflessione sugli stili di espressione e sulle esperienze psicologiche riguardanti il sublime.

Di chi parla il brano citato: di un soldato dopo la battaglia o sul punto di entrare in combattimento? E' la primissima testimonianza di shock da granata? O forse descrive l'esperienza di un soldato a terra ferito tra i compagni caduti? Niente di tutto questo; niente a che vedere con la guerra. Questa esperienza del sublime proviene da una poesia di Saffo, ferita dal desiderio divino mandato da Afrodite. Ares e Afrodite, indistinguibili.

Morte e bellezza contenuti in un'unica visione. Un soldato tedesco sul fronte occidentale nel 1914 fa il seguente sogno: "Entro in una stanza e una donna di una bellezza travolgente mi viene incontro. Vorrei baciarla, ma come mi avvicino mi trovo davanti un teschio sorridente. Per un attimo resto paralizzato dall'orrore, ma poi mi metto a baciare il teschio, lo bacio con tanta passione e violenza che mi rimane tra le labbra una scheggia della mandibola".

E' questa fusione che rende la guerra così spettacolare e terribile, brutale e trascendente nello spazio dello stesso istante. Per il civile, che immagina campi minati e baionette infilate, è

incomprensibile che così tanti di coloro che la guerra la fanno scrivano di bellezza, di spettacolo affascinante, di piacere estetico e che usino la parola sublime. "Sì, il principale fascino estetico della guerra risiede indubbiamente in questa sensazione del sublime" [Gray]. "Il combattente temporaneamente esentato dalla partecipazione e presente nel ruolo di spettatore può quasi appagare l'occhio con tutti gli elementi di spaventosa bellezza della battaglia" [Ibid.]. Inoltre, "i soldati arrivano a esporsi al limite dell'azzardo per il gusto di vedere" [Ibid.]. Ricordate la scena di apertura di quello straordinario film di guerra che è "Apocalypse Now" di Coppola? Uno spettacolo di potenza inebriante; che rompe tutti gli schemi. Quando la prima esplosione nucleare infiammò il cielo con il suo fungo, nella mente degli osservatori balenarono immagini della "Resurrezione" di Grünewald e i sacri versi della "Bhagavadgita".

Per alcuni, gli anni trascorsi in guerra furono "l'unico brano lirico della loro vita" [Loc. cit.]. "Ricorderò sempre, sopra ogni altra cosa della mia vita, la mostruosa bellezza di quella scena ... Londra ... trafitta da pugnali di fuoco, scossa dalle esplosioni, le regioni buie lungo il Tamigi punteggiate da lustrini di bombe incandescenti, il tutto sotto un soffitto color rosa di granate che scoppiavano, palloni di sbarramento, lampi e il rombo maligno degli aerei. E dentro, nell'anima, l'eccitazione e l'attesa e la meraviglia che non si trattasse di un sogno, ma della realtà. Tutte queste cose insieme contribuivano a farne la scena più orribile, e la più bella, che abbia mai veduto" [Pyle].

Il bombardamento di Londra del 1940 fece un'impressione analoga a Malcolm Muggeridge. A volte, con Graham Greene, scendeva per le strade. "Ricordo in particolare Regent's Park in una notte di luna, colma della fragranza delle rose; le Nash Terraces completamente al buio ... bianche forme solenni in attesa di essere abbattute ... Guardavo i grandi incendi nella

City e in Fleet Street... Era una grande luminaria, un possente olocausto: la fine di tutto, certamente ... Provavo una gioia e un'esaltazione terribili alla vista, al suono, al gusto, all'odore di tutta quella distruzione" [in Linderman].

Dall'elicottero, ricorda un fuciliere a proposito del suo primo volo sopra le risaie del Vietnam, "sembrava tutto così bello. Ma allo stesso tempo avevo un terrore da morire" [Santoli].

Mentre la flotta americana si avvicinava alle spiagge del Nordafrica, "non riuscivo a staccarmi dal parapetto" scrive Ernie Pyle "... fui invaso da un senso di bellezza e di potenza da mozzarmi il fiato" [in Linderman]. Uno degli ufficiali dello stato maggiore del generale Patton scrisse alla moglie: "A proposito di cose meravigliose ... il culmine, e forse lo spettacolo più bello nonché il più appagante che abbia mai visto, fu un bombardiere nemico che si schiantava in fiamme con i suoi occupanti contro il fianco di una montagna. Dio, che splendore!" [Ibid.]. Orrore e bellezza in un'unica scena. Altri scrivono: "Quella combinazione di suoni e colori possedeva una sorta di perversa bellezza" [Ibid.]. William Manchester a Guadalcanal si richiama alle "Fleurs du mal" di Baudelaire: "Era una visione di bellezza, ma la bellezza del male" [Loc. cit.]. Leon Uris vede in Guadalcanal "il corpo di una dea e l'anima di una strega" [Loc. cit.].

Spesso gli inglesi si riferiscono a una incursione o a una scaramuccia, o anche a una vera e propria battaglia, chiamandola "a show", uno spettacolo, una messinscena. E hanno ragione, non solo in virtù del loro talento per il teatro, ma perché la guerra è spettacolare. Uno spettacolo per tutti i sensi, ma specialmente per gli occhi, che catturano le scene e le fanno rivivere in immagini. La guerra si nutre di immaginazione ed è alimentata dall'immaginazione. Molto prima della chiamata alle armi, il terreno è preparato dalle immagini della propaganda bellica e dai giochi dei bambini. E

quando è finita, la guerra diventa letteratura e cinema; anzi, già mentre infuria è rivestita di immagini in poesie, racconti e riflessioni. L'occhio non può fare a meno di vedere: "Non bisogna dimenticare che noi "immaginiamo con la retina"" scriveva Bachelard [Bachelard, 1934]. "L'immaginazione è la facoltà che deforma le immagini offerte dalla percezione" [Bachelard, 1987]: che deforma, non che forma. La guerra offre percezioni già deformate, scene già di per sé immaginative. Perciò i testimoni dicono: era irreale, fantastico, inimmaginabile, perché l'esplosiva imprevedibilità della guerra è immaginazione dispiegata. "Se un'immagine casuale non dà origine a uno sciame di immagini aberranti, a un'esplosione di immagini, non si dà immaginazione" [Loc. cit.].

La dea tra le braccia di Ares fa conoscere la propria presenza essenzialmente conferendo esteticità alle cose. Muggeridge ricorda "una notte di luna, colma della fragranza delle rose". A Verdun, nel 1915, un giovane soldato tedesco scrisse: "La luna splendeva nella gavetta ... solo di tanto in tanto le pallottole fischiavano tra gli alberi. Era la prima volta che notavo come ci potesse essere bellezza nella guerra: come essa avesse il suo lato poetico" [Wiktop]. Un altro soldato tedesco, a Ypres, racconta di come avessero decorato la trincea: "da una pineta vicina, distrutta dalle bombe, recuperammo le cime di pino intatte e le piantammo dritte nel terreno ... tra le rovine del castello raccogliemmo rododendri, rami di bosso, bucaneve e primule e costruimmo delle belle aiuole" [Ibid.]. Afrodite la Bella, la Sorridente, ispira le lettere d'amore a una moglie conosciuta appena e mai fisicamente amata. E' lei che dipinge di rosa il cielo di Londra impresso nella memoria di Ernie Pyle, è lei quel "che di impalpabile che domina l'aspetto materiale", che il generale Patton paragona all'anima, così come in un'altra epoca Platone e Plotino identificarono l'anima del mondo con Afrodite Urania, la dea delle sfere superiori e

della spinta elevatrice dell'amore. Al sangue della guerra, essa apporta l'immaginazione estetizzatrice della guerra.

Il color rosa è il lato grazioso. Ma c'è anche il brivido che percorre Saffo, l'esaltazione alla vista dell'imponente arazzo delle formazioni di battaglia, il luccichio del metallo dei fucili, il sussulto dei carri armati sferraglianti, l'empito di gioia nel caos dell'attacco, la crescente intensità sessuale durante i turni di guardia, la notte. Gli attacchi partono al primo rossore dell'alba, l'ora della bella, amorosa, divina Eos. Afrodite accoglie i morti nella bellezza con i versi di Wilfred Owen e di Rupert Brooke. Ispira Patton a vestirsi per uccidere "quei bastardi". Senza di lei, non esiste il sublime.

L'idea del sublime come fenomeno estetico affine al bello ma distinto da esso si è affacciata nel discorso filosofico moderno a sua volta attraverso l'occhio. Longino è stato accessorio, un testo per professori di antichità classiche e di retorica, perché il suo trattato si concentra principalmente sullo scrivere e il parlare in uno stile elevato, ispirato. Né la traduzione di Boileau (1674) e i suoi commenti esercitarono una vera influenza sul latente spirito romantico dell'anima inglese. Il sublime inteso come stupefacente coincidenza di funesto e di bello in un unico esaltante attimo è venuto dalla natura, dalla terra.

Nel 1688, il drammaturgo e critico inglese John Dennis attraversò le Alpi diretto in Italia e dipinse nel suo diario un paesaggio di rupi, precipizi e acque ribollenti "che insieme creavano per l'occhio un Accordo ... in cui l'Orrido può congiungersi con l'Armonia" [in Nicolson]. I panorami della natura alpina produssero in lui un "dilettono orrore, una gioia spaventevole, e nel medesimo istante in cui provavo piacere, tremavo". Nel suo Grand Tour verso il Sud, anche Joseph Addison descrisse il "piacevole genere di orrore" insito nella natura delle montagne, estendendo l'idea di sublime al vasto, al

grandioso, allo stupefacente, all'infinito percepiti dall'occhio e fonte di intensa commozione dell'immaginazione.

Man mano che questi germogli di romanticismo radicati nella natura cominciarono, insieme al gusto per il gotico, a fiorire nella psiche inglese, il sublime tornò a incorporare le descrizioni letterarie di Longino e l'Orrido prese il sopravvento sull'Armonia, finché le due esperienze si scindettero in una relazione di irriducibile ostilità reciproca. Fu uno studente di diciannove anni del Trinity College di Dublino, Edmund Burke, ad affondare il cuneo divaricatore tra il sublime e il bello in una relazione letta presso un club filosofico: "Tutto ciò che è terribile o riguarda cose terribili ... è fonte del sublime, vale a dire suscita le emozioni più intense che l'animo sia capace di provare"; "tutte le forme di privazione sono grandiose, perché sono terribili: il Vuoto, l'Oscurità, la Solitudine, il Silenzio" [Ibid.]. L'armonia, la gradevolezza, la gioia erano relegati nella categoria del Bello e qualificati da aggettivi come levigato, piccolo, delicato, familiare: eventi e oggetti "graziosi", diremmo noi oggi. Sul versante opposto si ergeva il Sublime, evocatore di paura e tremore, caratterizzato da asprezza, dismisura, difficoltà, minacciosità, magnificenza, reverente timore. "La passione suscitata dal grandioso e dal sublime della "Natura"" scrive Burke "è lo Sgomento ... quella condizione dell'anima nella quale tutti i suoi moti sono sospesi, non senza una certa misura di orrore ... la mente è così totalmente riempita dai propri oggetti da non poterne accogliere altri" [Ibid.]. Per Burke, a diciannove anni, il sublime toccava anche "gli strenui propositi dell'eroismo".

Una quarantina di anni dopo, Kant attuò lo spostamento dell'intelletto dalla sua alleanza con la bellezza alle più profonde possibilità del sublime. Cambiano le valenze: l'appagamento estetico scatta per opera del sublime, è un "piacere negativo". Questo secondo livello aggiunge riflessione, pensiero, struttura alla semplice piacevolezza o

bellezza. "Immettendo il sublime nel bello, quasi a nascondervelo, Kant pose le basi del sentimento romantico della bellezza intesa come forza universale suscitatrice di reverente timore e di sgomento che presiede all'universo intero come una sorta di principio supremo" [McEvelley].

Questa schematica digressione storica può forse aiutare a capire che cosa intendono coloro che hanno osservato lo spettacolo dei bombardamenti quando si riferiscono alla guerra come a un'esperienza che ha del sublime. Non ci vedono soltanto orrore; non provano soltanto paura. Né stanno dicendo, secondo uno spirito di fascismo sadico, che la crudeltà provoca un piacere estetico. Concordano con Dennis e Addison e, rovesciando i termini, con Kant nel dire che dentro l'orrore si cela una bellezza spettacolare, una bellezza di un altro ordine. Di più: dentro il caos assoluto si cela una struttura di significato, una ricchezza di senso, che non si riscontra in alcun altro luogo. Quando un'osservatrice come Susan Sontag si pone di fronte all'orrore e trova che esso trascende ogni possibilità di comprensione e di immaginazione, rende a sua volta testimonianza del sublime come rivelazione di quella "forza universale", suscitatrice di reverenza e sgomento, quale stiamo scoprendo in queste pagine essere la guerra.

Dunque non ci stupisca la pertinenza con il nostro tema delle parole di letterati e filosofi estetici come Longino, Addison, Burke e Kant. Il sublime "affiora a forza alla superficie in un parossismo di follia". Immagini "di Guerra, Devastazione e Terrore, amante del sangue" disvelano il sublime, che è caratterizzato "dal fuoco e dalla veemenza di spirito". McEvelley, che ha raccolto queste citazioni di Longino, così ne riassume la visione: "il sublime è caos puro, trascende la ragione, la finitezza, l'ordine" [Ibid.]. E tuttavia possiede una sua bellezza che affascina, come ha visto Kant, come ha saputo dire Wordsworth: "nutrito parimenti da bellezza e da paura".

DIGRESSIONE

Ancora su di me

Il fatto di seguire così da vicino le tracce della guerra ha fatto affiorare, liberandoli dai loro legami, altri spezzoni di ricordi autobiografici. All'inizio degli anni Cinquanta, prima che il Sudan meridionale (Malakal, Juba, Tonj, Wau) fosse dilaniato da una guerra genocida, trascorsi due mesi presso i Shilluk, i Dinka e i Nuer. Tribù di guerrieri. Il loro portamento, la loro scarna nudità, le loro cicatrici, e oserei dire il loro autocontrollo mi tennero avvinto in una sorta di imbarazzata soggezione. Accampati per tre notti lungo il Nilo vicino a Terakeka, i Mandari celebrarono un raduno tribale. Gare di tiro con la lancia, bidoni di birra di miglio, incessante rullare di tamburi, danze ebbre intorno al fuoco. Questo ragazzino bianco fresco di università avvertì la presenza della "forza".

Sempre negli anni Cinquanta, mentre la nostra comitiva saliva dalla valle del Kashmir verso le alte montagne a nord, incrociammo sul sentiero stretto e ripido un uomo a cavallo appartenente a una delle tribù del luogo, probabilmente un Gilgit o un Pathan. Esile, profilo di falco, barba nera, tanto rosso nella coperta del cavallo e negli abiti. Di tutta la salita, rimane vivido quel singolo momento di paura. Di nuovo la fiera "gravitas", la nobile testa eretta, lo sguardo acuto e insieme diffidente. Ci passammo accanto in silenzio.

Che ci facevo in quei luoghi, cosa cercavo?

Che cosa mi induce a seguire gli incontri di pugilato alla televisione? Cominciai da piccolo, sui sette o otto anni, ascoltando le radiocronache, immaginandomi diretti e uppercut. Tra tutto l'inutile ciarpame che ingombra la memoria, ho impressi i nomi di pesi massimi: James J. Braddock, Max Baer, Jack Sharkey, Billy Conn, Tony Galento e il memorabile incontro Schmeling-Louis. Quel ragazzetto

gracilino, con gli occhiali, già si esercitava per scrivere questo libro sul combattere. Come altro interpretarlo? Non esorta forse il mio "Il codice dell'anima" a leggere la vita a ritroso?

Come mai sono andato proprio in Irlanda a studiare, e prima ancora ho avuto compagni di stanza e amici carissimi irlandesi? Quella terra di natura selvaggia, di paura e di bellezza, di serate al pub chiuse da memorabili scazzottate (io ero quello che teneva la giacca ai contendenti). L'Irlanda, terra di uomini liberi e patria di eroi dell'estetica. Come mai nei musei di guerra mi sento in soggezione davanti alle bandiere? Il museo della guerra di Cleveland, con le sue immagini e i suoi nomi, mi è rimasto impresso più della pur notevole pinacoteca. Ho cominciato a collezionare libri sulla guerra trent'anni prima di scriverne uno mio.

I bizzarri frammenti di memoria costellati da questo libro hanno legittimamente posto in esso. Perché allora tanta trepidazione nel raccontarli? Alla luce della mia personale predilezione o ossessione per la affascinante dignità del guerriero, mi viene fatto di pensare che possa esserci qualcos'altro al di là della coercizione, a trattenere i combattenti sul campo di battaglia. E se è la coercizione che li trattiene, che cosa li ha spinti ad andarci, in primo luogo? Che c'entri il sublime? E' in questa luce che potrei leggere, ora, le mie pallide avventure?

Ricordo, quando avevo vent'anni, le riflessioni di un amico, che non aveva retto alla scuola ufficiali, sulla "Prova", il momento o l'incontro dirimenti per la definizione di sé, un concetto, disse, che aveva trovato in Christopher Isherwood. Quella conversazione mi è tornata in mente soltanto ora, nello scrivere queste pagine, forse per associazione con l'espressione "la prova del fuoco", usata per indicare il primo combattimento. Poiché l'idea di Isherwood mi sovviene soltanto in questo momento, deve avere a che fare con quello di cui sto parlando e riguardare il mio rapporto con il sublime.

Nonostante la sua vaghezza, riconosco che essa agì in me, serviva a spiegare la mia irrequietudine e la mia sete di esperienze. Dava un senso a certi miei eccessi alla ricerca del non familiare e del sorprendente. I vagabondaggi in Messico con un amico, a sedici, diciassette anni, su corriere polverose e trenini dalle panche di legno, la voglia di attraversare confini (Guatemala, El Salvador); l'autostop, a volte di notte, negli anni della guerra, su camion a lunga percorrenza, da Laredo a casa, nel Nordest degli Stati Uniti. Tenevo in tasca un sasso... non si sa mai. Uno dopo l'altro, i frammenti emergono dalla penombra, dall'armadio dei rimpianti sulla propria stupidità giovanile. Che cosa mi aveva indotto ad allontanarmi dal treno sulla frontiera turco-bulgara nel 1948 (anno pericoloso nei Balcani), per poi essere acciuffato e tenuto agli arresti domiciliari (alberghieri) per sei giorni? Esaltazione e paura, fusione di esotico e terrificante. Tanti preludi a questo capitolo?

Che cosa è dunque questa mitica "prova"? Nel mio caso, non la "quest" eroica per recuperare qualche Santo Graal, per incontrare un maestro di illuminazione, per salvare fanciulle legate a una rupe. Non ero abbastanza coraggioso, anche se avventato. E nemmeno era il viaggio picaresco dello sciocco: sulla strada, e vediamo che succede. No, ero troppo determinato e miravo troppo alto. Sempre in partenza, soprattutto con la testa. Che per me la prova fosse una sovracompensazione nella fantasia per la mia debolezza fisica e la mia codardia? Ero come Lord Jim (altra lettura precoce), destinato a venire meno nel momento cruciale, o come D. H. Lawrence, perennemente in fuga verso territori stranieri per trovare il proprio?

Ciò che forse allora era ricerca della "prova", oggi finisce per significare ricerca del sublime. Non per mettermi alla prova, ma per incontrare quel luogo, quel momento di stupore, per essere elevato camminando sull'orlo dell'intollerabile, dove

si è pieni di paura. Che sia questo desiderio di sublime ciò che spinge i soldati nella battaglia e i giornalisti a seguire una guerra dopo l'altra, ossessivamente? Leggendo "Abusi" e "Excesses", due libri straordinari del filosofo Alphonso Lingis, in cui egli racconta i suoi viaggi ai limiti estremi del mondo e della psiche in mezzo a un'umanità straniera, pervertita, reietta, ho pensato che avesse voluto mettersi alla prova nell'incontro con il sublime, seguendo il percorso additato, dice Foucault, da Nietzsche, Bataille e Blanchot: "... cercare di raggiungere un determinato punto della vita che sia il più vicino possibile allo 'invivibile'" dove coesistono "il massimo di intensità e il massimo di impossibilità nel medesimo tempo".

I miei riferimenti al riguardo sono stati tutti letterari: Isherwood, Lawrence, Conrad e ancora più indietro Richard Halliburton. L'estetico come veicolo della prova, la prova come avventura estetica. Nel mio caso, l'estetica del sublime emerse dalla ridondanza giovanile durante la degenza in un sanatorio svizzero e nell'incontro con la sublimità della malattia e con gli scrittori della malattia. Lassù, nell'aria pura e nel freddo assoluto, lessi "Il tramonto dell'Occidente" e "La montagna incantata", studiai "Terra desolata" e incominciai Proust. Una ricerca del sublime tutta diversa: la languida bellezza dello stare seduti sulle sdraio in mezzo a pazienti di tutti i paesi in condizioni di decadenza fisica terribile, mescolando morbosità e coraggio, espettorati e erotismo. I viaggi fortunosi e gli incontri difficili (e anche la bellezza) succedevano nei libri; e adesso scopro che la "prova" è questo libro, anzi questo capitolo, in cui la mia storia esce fuori dall'armadio troppo personale dei rimpianti per la sproporzione delle mete giovanili. La prova continua qui. Non appartiene soltanto alla giovinezza. Adesso la sfida è di restare dentro la mia storia, a fianco della mia storia con orgoglio e piacere, vecchio reduce in parata di guerre "soltanto" psicologiche.

Se all'invenzione dell'idea moderna di sublime hanno contribuito dirupi selvaggi e cieli tempestosi, oggi possiamo cogliere una bellezza spaventevole, che riunisce insieme Ares, Afrodite ed Efesto, negli articoli di raffinata fattura del negozio di armi all'angolo. Come la rete di acciaio che intrappolò gli amanti divini, le armi sono opere di Efesto che trattengono bellezza e violenza in un abbraccio permanente. Uzi e Colt, Luger e Beretta sono gli idoli di oggi: possiamo stringere in mano gli dèi, portarci la morte nella borsa. Hannah Arendt ha argomentato che la violenza dipende interamente dagli strumenti, e lo strumento primo, che di sicuro può rendere la vita di ciascuno solitaria, odiosa e breve, e in conflitto con tutti gli altri, lo strumento che ricrea la condizione originaria dell'individuo hobbesiano, è la pistola.

Le battaglie legislative e giudiziarie per la regolamentazione del possesso delle armi da fuoco riproducono quelle di più vasta portata per il disarmo mondiale. Le ricerche sull'argomento rilevano una profonda resistenza psicologica contro il disarmo, come se le armi fossero un corollario assolutamente necessario dell'idea di Stato-nazione e, negli Stati Uniti, della definizione di cittadino. L'inattaccabile convinzione, al limite della paranoia, che spetti esclusivamente all'individuo farsi carico della propria sicurezza e che l'autoconservazione sia la prima legge di natura (darwinismo protestante) in una società caratterizzata da mobilità, anomia, conflitti di classe potrà forse costituire una spiegazione della incostanza e insicurezza degli americani, ma non basta a spiegare la loro idolatria delle armi da fuoco.

Deve essere all'opera un mito. E' come se gli dèi si fossero uniti nella fabbricazione dei fucili, fossero nei fucili, come se i fucili fossero diventati essi stessi dèi. La lancia sull'altare di Marte a Roma non era un simbolo, era il dio. Mentre nascondono le armi ai Proci, Ulisse ricorda al figlio il potere

magnetico delle armi: "da solo trascina gli uomini il ferro" ["Odissea", XVI, 294].

Gli esseri umani amano le loro armi, le fabbricano con la perizia di Efesto e la bellezza di Afrodite per gli scopi di Ares. Pensate alle infinite varietà di lame, affilature, punte, metalli e tempere che sono state inventate per i vari tipi di coltelli, spade, lance, sciabole, daghe, asce, scimitarre, aste, picche, alabarde, stilette, spadini, tridenti, kriss, pugnali... ciascuno mantenuto amorosamente affilato con lo scopo di uccidere. Conserviamo le nostre armi con reverenza, esponiamo vecchi cannoni e carri armati nella piazza del municipio, convertiamo navi e sottomarini in musei visitati da folle di turisti la domenica, esibiamo in casa nostra pistole e fucili in apposite vetrine, ne acquistiamo alle aste di Sotheby. Che illusi, se crediamo di poter applicare restrizioni sul porto d'armi! Nessuna società può realmente bandire Venere.

Come emblema di amore e morte, di paura e cura, l'arma sublime del giorno d'oggi non è più la spada appesa sopra il camino o il fucile a pietra focaia di fianco alla vecchia pendola. E' la pistola nel cassetto del comodino. Insieme ai gadget erotici e ai preservativi, la pistola appartiene a Venere non meno che a Marte. E se è di Venere, allora è a questa dea che dobbiamo rivolgerci per limitare l'uso delle armi, giacché solo il dio che lo apporta è in grado di eliminare quel male.

"Venus Victrix": questo appellativo descrive un dato di fatto. Venere non si lascia eclissare; trionferà e non può essere repressa. La prostituzione è la più antica professione del mondo e nessuna legislazione in nessuna parte del globo è mai riuscita a spengere le luci rosse dei quartieri del sesso. Quando la repressione ha temporaneamente la meglio per opera del letteralismo fanatico dei puritani, la dea ricorre a compensazioni estreme. Ritorna come strega a Salem o affligge interi conventi con epidemie di isteria; e i taliban conservano per sé le riviste porno requisite. La dea si infiltra nella Rete con

i siti pornografici e il libero mercato di bambini per i pedofili. Oppure per vendicarsi della repressione scatena crudeltà sadoerotiche nelle prigioni, nelle scuole, negli uffici.

Dobbiamo cercare di entrare dentro a questo amore delle armi. Una carabina per amico, compagno, fratello; altro che orsacchiotto. Quando i Sudisti sconfitti si schierarono per l'ultima volta a Appomattox per la solenne resa finale, nel deporre i loro fucili sulle cataste, li baciavano, dicevano loro addio, li chiamavano "la mia moglie fedele" [John L. Smith]. "Sposala, soldato! Sposala! Curala teneramente, ella è tua" dicono, riferendosi al fucile, i versi di un poema della prima guerra mondiale citato da Paul Fussell (15).

Curiosamente, e con grande frustrazione degli alti comandi, i soldati amano i loro fucili ma tendono a non usarli per sparare. I risultati di studi statistici condotti sulle reclute della seconda guerra mondiale lasciano esterrefatti: soltanto un fuciliere su quattro usa il suo fucile in combattimento, e cifre molto simili si sono riscontrate per moltissime guerre delle nazioni occidentali dove era impiegato l'esercito di leva. Un grande storico militare come S. L. A. Marshall osserva che "il soldato medio ama usare le armi e partecipa volentieri all'addestramento al poligono di tiro", eppure al momento del combattimento tende a non fare fuoco. Lo stesso vale in genere anche per le truppe che sono già state impegnate in scontri. Secondo Marshall, questa inibizione ha molteplici cause, dalla paralisi provocata dalla paura, al timore di rivelare la propria posizione, fino alla paura centrale, che non è quella di essere uccisi, bensì di uccidere. Il primo pensiero è di buttarsi al coperto per proteggersi, e non a caso il generale Patton se la prende tanto con la tattica di gettarsi a terra e ripararsi nei fossi e Marshall intitola un capitolo di un suo libro: "Il fuoco come cura". "Dopo la prima raffica, la paura scomparve" scrisse alla madre un soldato dell'Unione dopo la sua prima battaglia [Wiley]. "Bastava che si spargesse la voce di un possibile

scontro imminente per risollevare il morale delle truppe e il rumore di raffiche continuate contro le postazioni delle sentinelle aveva su tutto il campo l'effetto di una scarica elettrica" [Ibid.].

Marte è frenesia di combattere, una folle furia rossa nel campo dell'azione. Il gesto di fare fuoco chiama immediatamente in scena Marte, impedendo che il soldato si nasconda tremante o si senta una vittima lui stesso, e scuotendolo dall'inerzia e dalla preoccupazione per la propria persona, inutile a sé e alla sua unità.

Poiché il dio è nel fucile, l'amore appassionato per le armi da fuoco può esprimere non tanto un amore per la violenza, quanto una protezione magica dalla violenza stessa. La pistola: un feticcio o un amuleto per tenere a bada la paura di essere feriti o uccisi e la passività dell'inerzia e, nella vita quotidiana, per avere nelle proprie mani un talismano contro le angosce paranoide che perseguitano la psiche americana. Il nostro continente è pieno di spettri: gli spiriti giganti delle foreste distrutte, dei bisonti, delle tribù sterminate, delle valli sommerse dalle dighe, le anime degli impiccati nei linciaggi, i miasmi aleggianti sopra la terra rapacemente spianata e sfruttata, i fantasmi degli ingiustamente giustiziati "a termini di legge", dei morti ammazzati per le strade, nei mattatoi. La terra non solo ricorda, essa risuona di agonie, strato pulsante dell'inconscio collettivo depositato dalle azioni degli americani trascritte come Storia americana.

"Da solo trascina gli uomini il ferro". L'automatica nella mia mano chiama Marte al mio fianco. Può darsi che Dio nel suo paradiso non mi sorrida né mi liberi dalla valle della morte; forse si è dimenticato da un pezzo il mio nome e io non sarò tra gli eletti, ma finché la mia pistola è a portata di mano i fantasmi non mi potranno ghermire.

Caputo racconta di uno dei suoi uomini, in Vietnam, che senza preavviso spara a bruciapelo a una vecchia che avevano

fatto prigioniera. "Il colpo è partito da solo" si giustifica il soldato. Automaticamente. L'autonomia del dio. Poiché un dio è nella pistola, essa è demonica, sicché il controllo della pistola che tieni in mano non è veramente in mano tua. Rimane l'interrogativo se si possa mai raggiungere il controllo delle armi da parte degli esseri umani senza un più radicale riconoscimento del fattore inumano.

Se le armi da fuoco sono la medicina americana contro la paranoia americana (rafforzando nel contempo la malattia che vorrebbero combattere, secondo la tipica formula delle tossicodipendenze), allora come faranno gli Stati Uniti a liberarsi dal vizio e a limitare l'uso delle armi? Negli Stati Uniti l'industria delle armi è così consolidata che la sua difesa va ben oltre la National Rifle Association, ben oltre la lobby degli armieri e dei liberisti a oltranza, si estende alle chiese e agli ambienti accademici. L'attacco sferrato da Michael Bellesiles con il suo libro contro la cultura delle armi da fuoco in America, che egli sostiene essere una "tradizione inventata", smentita dalla documentazione storica dei primi duecento anni di vita americana, quando, anzi, contrariamente alle più ardenti convinzioni, le armi da fuoco erano meno frequentemente utilizzate, meno ben fatte e di uso meno comune tra i cacciatori che non le trappole, ha suscitato una generale levata di scudi e un'ondata di critiche puntigliose e feroci sulla presunta mancanza di rigore scientifico, con accompagnamento di azioni di disturbo da parte di teppisti alle sue conferenze [Wiener]. Bellesiles sostiene che non fu la guerra di indipendenza a mettere in mano al popolo le armi da fuoco, bensì la guerra di secessione con i suoi milioni di combattenti.

Per un verso, questa "tradizione inventata" promuove un'idea di libertà che legittima una cittadinanza vigile e armata, additando l'esempio degli eroi di Lexington Green nel 1775. Le immagini dei Minutemen, moschetto in mano, moschetto a tracolla, moschetto puntato, che vediamo marciare in costume

al suono della banda nelle parate del 4 luglio, e che ci vengono proposte dalle pubblicità dei prodotti "americani doc" o sui menù delle "locande caratteristiche" del New England, costituiscono se non un'invenzione certamente un'esagerazione. Degli eroici volontari di Lexington Green, "soltanto sette fecero fuoco e soltanto una delle Giubbe Rosse fu colpita" [Ibid.].

La "tradizione inventata" sembra iscritta nel codice dell'anima americana come un articolo di fede, una necessità della sua religione, e alimenta la propensione americana per la violenza o, come usa più benevolmente dire, il suo "spirito combattivo". La violenza mondiale dipende in gran parte dalla nostra, perché gli Stati Uniti sono gli armaioli del mondo. Mentre nella maggior parte delle nazioni occidentali o occidentalizzate esistono leggi più o meno severe che regolamentano la produzione e il commercio delle armi, negli Stati Uniti pistole e fucili sono di così facile reperimento da essere parte integrante del nostro commercio in nero con l'estero, che rifornisce e alimenta il terrorismo in paesi lontani, come l'Irlanda del Nord. Le guerre che pretendiamo di fermare, offrendo i nostri "buoni uffici" agli altri paesi, sono alimentate e spalleggiate dall'industria e dal commercio delle armi nel nostro [Brown e Abel]. "Per i terroristi di tutto il mondo, gli Stati Uniti sono il grande bazar delle armi" [Ibid.].

Se la violenza è il flagello odierno e se la violenza dipende per definizione (Arendt) dagli strumenti, e poiché gli strumenti più immediati ed efficienti sono la pistola e il fucile (caricati con le pallottole del profitto economico e delle idealizzazioni religiose), come potrà, dèi benedetti, l'idea di regolamentazione dell'uso delle armi farsi strada nella psiche americana? Non c'è una crepa nella sua corazza, un anello debole nella sua logica di ferro. Il fucile e la pistola costituiscono una risposta alla paura della vulnerabilità; una difesa contro l'inevitabile vittimizzazione che è incorporata in una società dove chi vince

piglia tutto; una scorciatoia che annulla le lungaggini della legge. Il fucile e la pistola come livellatori sociali rappresentano la più limpida, sintetica ed economica espressione della società aperta e della democrazia popolare. Fucili e pistole sembrano essere più necessari alla sicurezza personalizzata, alla libertà individualizzata e alla uguaglianza fungibile che non l'avere un tetto sopra la testa. La realtà statistica, la quale dimostra come queste armi rendano tutti quanti stanno sotto quel tetto molto più a rischio e facciano con ogni probabilità crescere il terrorismo (basta la loro immagine per immaginare la morte), ha un peso psicologico molto minore delle paure endemiche che inducono gli americani a comperarle e a usarle.

Si potrebbe sostenere che la guerra alla televisione, nei film e nei videogiochi apre una finestra sul sublime. Queste guerre mediatiche offrono un terrore estetizzato, il combattimento e la morte come spettacolo. A somiglianza di un'opera d'arte, la guerra è messa in cornice e resa grafica, è esposta in sequenze selezionate, acquista unità interna, è limitata nel tempo. Puoi interromperla dove vuoi, spegnerla quando vuoi.

Le guerre messe a disposizione sui media rimandano alla divisione che gli storici fanno (o è la mente che pensa la guerra a farla?) tra guerre del vecchio tipo e guerre del nuovo tipo. Il pensiero "nuovo" è arrivato a rovesciare il processo di rappresentazione della guerra. In passato, gli eventi reali erano registrati o imitati (dalla macchina fotografica, per esempio) e presentati come documenti vicini alla verità fattuale. Oggi, non solo si usa la tecnologia mediatica per produrre gli eventi reali, cioè per combattere, ma anche nell'immaginare gli eventi reali della guerra si seguono modelli mediatici. Il simulacro governa il reale. Per esempio, la pianificazione e la conduzione della guerra poggia su principi estetici nella versione formulata da Weinberger, Powell, Bush e coll.: prima di impegnare le truppe

all'estero devono esserci uno scopo chiaro e ben definito, forze sufficienti per attuarlo e una strategia di uscita (un'opera artistica mica va avanti per sempre).

La divisione di cui dicevamo riguarda la tecnologia sia per le modalità in cui le guerre sono combattute sia per la percezione che se ne ha. Prima dell'avvento della televisione, le guerre erano immaginate per il tramite di messaggeri, testimoni e partecipanti che raccontavano le battaglie, di giornalisti, poeti e scrittori. Ci affidavamo ai giornali, formandoci le nostre immagini mentali a partire dalle parole. Dall'avvento della televisione, le guerre, quando non siano censurate, sono viste e udite nude e crude. Tra la nostra poltrona e la trincea c'è solo una sottile lastra di vetro. Inoltre, su quel vetro, dove compaiono allo stesso modo incidenti automobilistici, demolizioni di edifici, rivolte urbane e scene di invasioni e bombardamenti, è difficile distinguere la violenza simulata dai documentari e i reportage.

Quali sono i criteri che differenziano le riproduzioni dalla "cosa vera"? L'immagine costruita sul set è più persuasiva sul piano emotivo, più curata e più durevole nella memoria che non un reportage. Il simulacro implode con maggiore realismo del "reale", e fornisce modelli "irreali" per misurare la realtà del reale. Alcuni pensatori raffinati, perlopiù di lingua francese, hanno analizzato in tutte le sue pieghe questo nuovo modo di definire il reale in base a criteri tratti dal virtuale. Il rovesciamento del vecchio modo di pensare il reale ha indebolito l'attaccamento alla concretezza degli eventi in favore della loro iperintensificazione artificiosa. In breve, la violenza televisiva diventa "la cosa vera", e la guerra vista in televisione la sua raffigurazione più "veritiera".

L'intensificazione delle realtà della guerra non è iniziata con la televisione. La tecnica poetica della condensazione artificiosa delle immagini di guerra era già stata applicata da Brady durante la guerra di secessione, quando spostava

cadaveri e li metteva in posa per le sue fotografie "dal vero" dei campi di battaglia. Le immagini più pregnanti (l'alzabandiera degli eroi di Iwo Jima, i soldati russi sul tetto del Reichstag, la caduta della statua di Saddam) furono costruite con in mente il diaframma di vetro (dell'obiettivo fotografico o dello schermo televisivo).

La trasmissione di immagini violente alla televisione preoccupa i cittadini responsabili. Non stimolano forse, quelle immagini, l'aggressività degli spettatori, alimentando le loro pulsioni, i loro odi e le loro paure? Non passano forse dallo schermo alla strada, proprio perché forniscono agli spettatori modelli particolareggiati di comportamento aggressivo che sono soltanto virtuali, soltanto ruoli interpretati da attori (o personaggi dei cartoni animati), con accompagnamento di sangue finto e di detonazioni prodotte dal tecnico del suono? Tranquilli! Nessuno si fa realmente del male. Nessuno salta per aria; quella laggiù, riversa nel fango, è soltanto una comparsa.

Ma forse il problema non è tanto il realismo persuasivo dei videogiochi o delle playstation; più importante è l'apprendimento di abilità che essi favoriscono. Quei giochi sono dei maestri, migliorano la capacità di controllare più punti contemporaneamente, affinano la coordinazione dito-occhio, ampliano la coscienza periferica e altri aspetti dell'acuità visiva. E la prontezza di riflessi è una qualità indispensabile in combattimento, tanto più quando la guerra vera, sulle corazzate, sui bombardieri, con i lanciamissili o alla guida dei carri armati, è condotta con strumenti analoghi. Mettere al bando le armi giocattolo, proibire i programmi violenti non renderà i ragazzi meno preparati per fare la guerra, fintanto che essi avranno accesso alla loro attrezzatura digitale. Lo smanettone fanatico, che passa tutto il tempo libero nella sua cameretta davanti al computer, la punta delle dita guizzante come la lingua di un serpente, si trova già al centro addestramento reclute e, benché non scenda mai "in strada" o

non abbia mai visto una ferita sanguinante, ha un enorme vantaggio sui ragazzini dei paesi disperati che si addestrano nella loro particolare marca di terrorismo tirando pietre o appostandosi dietro i muri con un bazooka sulle gracili spalle. La guerra vera è condotta virtualmente e la Pax americana sarà garantita da smanettoni diventati adulti.

Le menti portate alla censura non prestano attenzione alla strumentazione; vedono solamente il "che cosa" e non il "come". Per esempio, la tesi di coloro che si schierano contro la violenza nei videogiochi e alla televisione dice che, presentando alle anime impressionabili dei bambini gli orrori della guerra come se fossero un gioco, uno spettacolo, li prepariamo alla guerra. La guerra viene in tal modo resa familiare, eccitante, interattiva e innocua. Perfino se il programma è proposto con l'intento esplicito di scoraggiare la violenza, ciò che vedi è la violenza ed è questa che passa, e che agirai. La violenza, dicono, genera violenza.

Forse è vero che la violenza genera violenza; quello che è certo è che la violenza innocua, in cui nessuno si fa del male, genera innocenza, che letteralmente significa "inoffensività".

Il maggior danno procurato dalle immagini televisive violente consiste nel fatto che esse contribuiscono alla violenza americana "indirettamente", vale a dire mantenendo intatta la nostra endemica malattia nazionale: l'ignoranza del lato d'ombra della vita, anzi il rifiuto ossessivo di conoscerlo, l'innocenza come droga. (Ben diverso è il modo in cui prendono coscienza della violenza i bambini della Palestina, della Cambogia, della Bosnia, dell'Africa o anche del South Central a Los Angeles!). E' perché incoraggia l'innocenza che la violenza televisiva contribuisce alla violenza americana. L'americano innocente è l'americano violento (il che è come ci percepiscono di solito le altre nazioni).

Quelli che se la prendono soprattutto con la televisione (e con il cinema e con Hollywood in generale) insistono

particolarmente sul fatto che è male esporre senza limiti i bambini a spettacoli di sesso e violenza. Ma prima di affrontare questo problema è necessario fare chiarezza tra i suoi molteplici risvolti. Innanzitutto, è poi vero che i bambini sono così ingenui e ignari come amano credere i loro difensori? Per secoli, nella società occidentale i bambini sono stati immaginati come intrinsecamente cattivi e perversi, tanto da rendere necessaria ogni sorta di riti e misure disciplinari per traghettarli dal loro stato di ribelle selvatichezza alla condizione civile. Più significativo, tuttavia, è l'abbinamento, molto americano, di sesso e violenza: come mai vengono abbinati? Significa forse che il sesso è una forma di violenza, essenzialmente una sopraffazione, come lo stupro? O vengono collegati perché sono entrambi "vizi" per adulti, comportamenti passionali inadatti alle ridotte possibilità dei bambini?

Più probabilmente, la diffusa accettazione acritica del binomio "sesso e violenza" poggia sulla rimozione moralistica della spontaneità libidica del corpo. Ciò che non può essere rimosso ritorna, infondendo nella mente del moralista una singolare confusione simbolica. Il sesso diventa esplosivo, come la violenza, e la violenza (perfino il tiro al piattello e il tiro al bersaglio) è concepita come una sublimazione dell'orgasmo. Gli oppositori della televisione, del cinema e dei fumetti che accusano il binomio sesso e violenza di essere la causa dei mali della società americana, più che essere degli osservatori obiettivi, rendono testimonianza delle proprie personali radici nei codici repressivi introdotti in America dai loro antenati provenienti dall'Irlanda vittoriana, dalla Scozia calvinista, dall'Inghilterra di Cromwell, dall'Europa luterana o papalina. Cominciamo dunque con il districare la violenza in T.V. e le immagini della guerra dalle angosce sessuali tipicamente americane; allora potremo affrontare il problema della copertura mediatica della guerra senza la zavorra delle accuse di pornografia e senza più vedere nel cannone dei carri

armati un simbolo dell'organo sessuale e nelle esplosioni che scagliano in aria poveri corpi la rappresentazione dell'acme orgasmica.

A un esame accurato, l'accusa che la violenza mediatica provochi o incoraggi il comportamento aggressivo non regge. Jonathan Freedman dell'Università di Toronto, che ha studiato il problema per vent'anni, ne dimostra l'inconsistenza. Né gli esperimenti in laboratorio né le ricerche sul campo confermano l'esistenza di un nesso causale tra violenza nei media e aggressività individuale. Non solo, è possibile rovesciare la correlazione: sono le persone aggressive a scegliere programmi e videogiochi violenti [Freedman]. Ciò nonostante, tali accuse si ripetono, sono diventate lo slogan preferito del perbenismo moralistico. Dobbiamo dunque domandarci il perché del persistere di questa credenza; a che cosa serve?

Possiamo dire che oggi nella società ci sia più violenza che in precedenti periodi della storia americana? Più che ai tempi dei pionieri? Più che all'epoca di Salem; della guerra di secessione e negli anni successivi, quando furono sterminate le mandrie di bisonti e le tribù dell'Ovest? Si aggiunga il periodo tra il 1882 e il 1937, nel quale si contano 5112 vittime di linciaggi. Nel Nord, gli abolizionisti subirono aggressioni da parte di facinorosi in 209 occasioni. Nel 1849, la guardia nazionale sparò sulla folla in tumulto davanti al teatro di Astor Place, a New York. La guerra di indipendenza fu preceduta da disordini nelle università, senza contare gli episodi di violenza contro i francesi, contro gruppi di indiani e contro gli esattori delle tasse. La nostra "età d'oro", su su fino alla prima guerra mondiale, fu caratterizzata da violente rivolte operaie represses con feroce brutalità dal padronato e dai governi. L'America "era sull'orlo dell'anarchia" scrive Paul Gilje nel suo studio sull'esplosiva aggressività della nazione. Peccato che quanti sono davvero convinti che le guerre tra bande in qualche grande città, i regolamenti di conti per droga in qualche

quartiere, gli episodi di brutalità della polizia fissati da videocamere amatoriali e le dichiarazioni truculente di qualche funzionario a cui piace fare il duro siano la dimostrazione di come i comportamenti violenti dominino la scena americana soltanto oggi, soltanto dopo l'avvento della televisione, peccato che costoro non possano chiedere ai cinesi della vecchia California, ai neri dell'Alabama o di Saint Louis, alle figlie dei coloni del Massachusetts, ai mormoni del Missouri, ai pellerossa delle pianure, ai poliziotti irlandesi di Chicago o di Boston, ai ragazzini italiani di New York, ai ragazzi ebrei diretti alla sinagoga, oppure ai texani di tutte le epoche.

Al mio elenco vorrei aggiungere il seguente, di Michael Ventura:

"Durante l'assedio di Gerusalemme (66-70 d.C.), gli ebrei che si avventuravano fuori le mura in cerca di cibo erano catturati e crocifissi dai romani al ritmo di cinquecento in un giorno. Essendosi stufati di crocifiggerli nel modo solito, i soldati romani presero a inchiodarli in una quantità di fantasiose posizioni e poi si divertivano a guardare i corvi cavargli gli occhi ancora vivi. Quei soldati non si erano sorbiti una overdose di videogame violenti.

"I torturatori dell'Inquisizione cattolica ... gli europei e gli americani che, per centinaia di anni, bruciarono e impiccarono le donne che non volevano stare al proprio posto e che essi chiamavano 'streghe' ... i bravi cristiani che lasciarono morire centinaia di migliaia di africani nelle stive puzzolenti delle navi negriere e che difesero l'istituzione della schiavitù finché il loro esercito non fu definitivamente sconfitto ... i cavalleggeri americani, che massacravano donne e bambini pellerossa e spesso ornavano i berretti con i genitali delle donne uccise, a mo' di trofeo, mentre cavalcavano vittoriosi ... i nazisti che organizzarono i campi di sterminio ... i giovani piloti che dal loro aereo cremarono la popolazione civile di Hiroshima e Nagasaki ... i giovani contadini che, quest'anno, in Africa,

hanno mozzato mani e braccia a centinaia di appartenenti a etnie nemiche ... nessuno di costoro ha mai guardato troppi film di guerra hollywoodiani, ha mai fatto parte di sottoculture urbane giovanili, era un fanatico di telefilm di sparatorie o di videogame tipo "Mortal Kombat" e "Boom".

Se a quanto pare la violenza è stata una costante fin dal nostro arrivo su questi lidi, come mai oggi ne incolpiamo la televisione? Accusando la televisione e attribuendo ad essa la causa della violenza americana, quali altre possibili cause trascuriamo di vedere? Chi o che cosa potrebbero essere responsabili dell'attuale comportamento aggressivo (oltre all'eredità del "peccato originale" del nostro colonialismo)? E' possibile che a promuovere la violenza siano la povertà, condizioni abitative indecenti e il sovraffollamento? E l'ingiustizia istituzionale; la carenza di servizi territoriali per l'infanzia; la corruzione delle istituzioni e delle multinazionali; l'oppressione razziale; il culto del successo e il suo correlativo, la paura del fallimento; l'appiattimento della scuola; i tagli alle attività artistiche; la mancata riforma carceraria e l'assenza di programmi di riabilitazione; il basso livello economico e di prestigio di chi opera nel sociale; la diffusione delle armi da fuoco: in altri termini, le carenze della società? Ma questi sono problemi complessi e cui è difficile rimediare, in confronto alla semplicistica soluzione di censurare quel che passa sullo schermo. Censura e proibizionismo solleticano la propensione moralistica e legalitaria degli americani; la complessità, con le sue sottigliezze e la sua problematicità, piace molto meno. Inoltre, il progetto di contenere la violenza ponendo rimedio alle carenze della società comporta di solito la redistribuzione della ricchezza - dare di più ai meno avvantaggiati - e potrebbe mettere a repentaglio i privilegi acquisiti della classe dei ricchi; e per i ricchi la televisione non è certo al primo posto tra le loro ben più opulente possibilità di ricreazione.

La diffusione delle armi da fuoco. Diversamente dal potere, che si fonda sul consenso del popolo, della corte, delle tradizioni, delle autorità, e diversamente dalla forza, che è violenza governata dal potere, la violenza si fonda esclusivamente sugli strumenti che usa. Negli Stati Uniti lo strumento per eccellenza è il fucile. Insomma, sarebbe più logico attribuire il presunto aumento di comportamenti violenti degli americani alla proliferazione sfrenata delle armi in America; così facendo la richiesta moralistica di censura dei media verrebbe smascherata per quello che è: un tentativo di evitare la limitazione delle armi. Le violente passioni suscitate ogni volta che viene proposta una regolamentazione in materia dimostrano appunto con quanta aggressività gran parte della nazione è attaccata all'idea di possedere e usare le armi. Il Parlamento avrà pure mimetizzato il ministero della Guerra (come era chiamato agli inizi della Repubblica) sotto il nome rassicurante di "Difesa", ma, nella cultura degli Stati Uniti, Marte rimane un dio dominante come lo era nella Repubblica di Roma.

Il tema della violenza televisiva non si esaurisce con le brutalità e i cadaveri. Oltre ai contenuti, c'è da considerare il mezzo in sé, descritto in modo tanto spiritoso e acuto da McLuhan e da semiologi e realisti virtuali dopo di lui. E il mezzo altro non è che il vetro dello schermo, e la distillazione della violenza fisica in immagini televisive assomiglia alle operazioni dell'alchimia, dove tutto avveniva dentro e attraverso il vetro.

Il fabbro manipola il fuoco per mezzo della forgia; il cuoco ha bisogno di pentole, padelle e forni. L'alchimista mette il suo materiale in un recipiente di vetro e lo osserva a un passo di distanza. Il vetro consente la sublimazione, l'osservazione distaccata, la visione a distanza: la televisione, appunto.

La mente alchemica è sia partecipante impegnato sia osservatore spassionato, è affascinata ma non posseduta.

Osservando il vetro riusciamo a "vedere in trasparenza" e a "vederci chiaro", che è anche un modo di contenere i fenomeni. Vedere in trasparenza è quello che fa l'intuizione: vuol dire scoprire significati ulteriori nei fatti, trasformare gli eventi empirici in metafore. Gli alambicchi, le cucurbite, le ampolle e tutte le altre forme in vetro inventate per metabolizzare e raffreddare, per distillare e sublimare i loro materiali velenosi e pericolosi consentivano agli alchimisti di mantenere in sospensione le esperienze, al riparo dal fuoco del desiderio, dell'ambizione, del "passaggio all'atto". Perciò erano chiamati "padroni del fuoco". Il vetro era il mezzo per contenere il pericolo, non certo perché fosse duro o compatto, ma perché lasciava vedere le cose come immagini, come fenomeni, stimolando l'interpretazione, la riflessione, l'immaginazione e la fantasia: le operazioni mentali che ci trattengono al di qua del vetro, inattivi.

L'inattività deriva dal mezzo, non dal contenuto. L'eventuale danno psichico provocato dalla televisione non è dovuto alla violenza dei programmi ma allo schermo di vetro. Vitreo: fisso, immobile, inespressivo, privo di vitalità, di fuoco; ottuso. La vacua passività dello spettatore agisce a ritroso sui contenuti; ecco allora l'esigenza di "spettacolo" per adattarsi all'ottusità, da un lato, e, dall'altro, per accendere il fuoco con folli, maniacali esaltazioni istericamente convulse, in modo da riuscire a passare di qua dal vetro.

Se volessimo prendere per buona l'idea diffusa, anche se non dimostrata, secondo la quale la televisione incoraggerebbe la violenza americana, non è detto che il colpevole vada cercato nei telefilm polizieschi, nelle feroci scazzottate o nelle bombe su Baghdad. Il lavoro sporco lo fanno altri programmi. Hannah Arendt dice che ciò che più di tutto provoca la violenza è l'"ipocrisia". Ci indigniamo e vogliamo prendere provvedimenti. Vogliamo raddrizzare le cose, contrastare le ingiustizie palesi e la servile falsificazione della verità.

Secondo la Arendt, la violenza ("azione senza argomentazione né discorso e senza calcolo delle conseguenze") è un tentativo viscerale di raddrizzare l'ingiustizia ammantata di ipocrisia.

"Strappare la maschera dal volto del nemico, smascherare il nemico e le subdole macchinazioni e manipolazioni che gli consentono di dominare senza ricorrere a mezzi violenti, cioè provocare l'azione anche a rischio di essere annientati, affinché la verità possa emergere: queste sono tuttora tra le più forti motivazioni della violenza che vediamo oggi nelle università e nelle strade. E questa violenza, ancora una volta, non è irrazionale" [Arendt].

Gli strapagati "speechwriters" e gli accorti estensori di veline o le conferenze stampa calibrate in modo da nascondere e negare in nome di principi superiori, come "la sicurezza nazionale"; gli azzimati e neutrali conduttori di talk show; l'ipocrisia evasiva della "informazione imparziale"; la melassa che viene sparsa dopo un incidente; gli spot delle case farmaceutiche che seminano paura camuffandola da desiderio di curare e alleviare; i predicatori domenicali; il titillamento delle interruzioni ("Mi dispiace, il tempo è scaduto, devo chiudere il collegamento") prima che si possa raggiungere una qualche conclusione soddisfacente; e sopra ogni altra cosa la Casa Bianca, grande virtuosa nel rendere tutto così bianco che più bianco non si può... L'incessante bombardamento del popolo con le tossine dell'ipocrisia, la vera arma di distruzione di massa in mano alla televisione, questo sì meriterebbe sanzioni e censura (non da parte del governo, ma contro il governo), perché l'ipocrisia televisiva evoca una risposta subliminale di disgusto e di rabbia impotente e provoca la disaffezione per la partecipazione alla vita della "polis", una crisi generale di senso, il degrado dell'innata intelligenza e dignità dei cittadini e della loro percezione della verità, accendendo la miccia di una rabbia terribile. Sì, è giusto incolpare la televisione.

Il racconto posto ad apertura di questo capitolo forse non giustifica il riso che lo ha accolto. Se considerato in tutte le sue conseguenze, forse il suo messaggio è molto più minaccioso. Forse le dee hanno preferito non partecipare perché avevano previsto dove potrebbe condurre l'unione di guerra e bellezza. Forse Poseidone aveva ragione nel cercare di chiudere la faccenda al più presto e nel separare i due amanti. Troppo facilmente la guerra diventa bellissima.

Dopo l'orrore di Antietam Creek e la realtà della sconfitta, McClellan scrisse alla moglie che quella battaglia era stata un'opera d'arte e la definì "sublime". Anni dopo la campagna di Chickamauga, Grant scrisse: "La battaglia di Lookout Mountain è una delle leggende romantiche di quella guerra. Non c'è stata una vera battaglia e nemmeno un'azione degna di quel nome. Tutto ciò è pura poesia" [in Bowers]. L'inebriamento della bellezza lava via il sangue, trasfigura i fatti. Vale la pena ricordare qui l'avvertimento del generale Lee, lui spesso tanto aggressivo e impetuoso: "E' un bene che la guerra sia così orribile... o ce ne innamoreremmo troppo" [in Gray].

Ricordate l'"eccesso di felicità" di Jünger quando partì la carica? Scrive Modris Eksteins: "Se al suo inizio per molti tedeschi la prima guerra mondiale era sinonimo di bellezza, la sua crescente ferocia fu considerata semplicemente un'intensificazione del suo significato estetico". Quello stato d'animo, ancora nel 1918, di euforia e di esaltazione, quella elevazione simile alla "Erhebung" hegeliana, il superamento di tutte le tensioni e i conflitti interni, rivestono la verità della guerra di veli celestiali. Come innamorarsi d'improvviso e cadere nell'abbraccio di Venere e nella cecità di Marte. Accadde anche in Russia: quando fu dichiarata la guerra, a San Pietroburgo le donne si strappavano i vestiti per offrirli ai soldati. Nel 1917, all'entrata in guerra degli Stati Uniti, il pubblico del Metropolitan, a New York, si alzò in piedi e

accolse l'annuncio con un appassionato e prolungato applauso [Ehrenreich]. "Il poeta Rainer Maria Rilke e molti altri si inchinarono con reverenza al 'Dio della guerra': 'E noi? divenuti Uno ardiamo / Creatura nuova che egli ravviva attraverso la morte'" (16).

Lo iamatologo Donald Keene ha raccolto centinaia di "tanka" e altre espressioni dei sentimenti di grandi scrittori giapponesi (anche di quelli progressisti, di sinistra e cristiani) nei confronti della seconda guerra mondiale. I brani seguenti si riferiscono a Pearl Harbor. Nagayo Yoshio, alla notizia della dichiarazione di guerra agli Stati Uniti, scrisse: "Non avrei mai pensato di poter fare in questa vita una simile esperienza, così felice, eccitante e fausta". Il critico e romanziere Ito Sei ricorda: "Fu come se di colpo, nel profondo del mio essere, fossi diventato un uomo nuovo". Lo studioso di letteratura inglese Honda Akira annotò: "Il mio animo d'improvviso è sgombro. Adesso l'espressione 'guerra santa' è chiara ... è sgorgato un nuovo coraggio e ogni cosa è diventata più facile a farsi".

La bellezza è un'esperienza ben più complessa di questa facilità nell'azione. In che cosa consiste dunque questa euforica semplificazione che la guerra sembra offrire? Significa forse che abbiamo superato la sfera della responsabilità umana per entrare in quella del sublime e che siamo più simili agli dèi e dunque al di là delle categorie di bene e male? Non occorre più pensare ad altro che all'azione. Sempre avanti, come esortava il motto militare francese propugnato dal maresciallo Foch e abbracciato da Patton. Sempre avanti, dentro le notizie di domani, sfuggendo ai residui non assimilati di oggi e di ieri. L'azione proiettata nel futuro giustifica e purifica grazie alla rimozione. Nel caos c'è libertà, gioia nella spontaneità irriflessa. Tutto è permesso. Era questa la bellezza predicata dai cultori dell'azione in Italia, in Germania, in Francia e assunta anche nell'idea marxista di rivoluzione permanente.

L'azione per l'azione fa coincidere i fini con i mezzi. L'atto fonda l'essere ed è santificato dalla Causa e dal Comando. Nell'agire sono assolto, dunque le mie azioni non sono mai peccati. Questo modo di pensare, questo stato dell'anima attengono al culto di Marte. O forse a qualunque culto, dove il dubbio e lo sconcerto umani sono consegnati al dio, che può essere rappresentato dal Capo, dalla Causa o dalla Nazione, liberandoci dall'esitazione di Amleto, una liberazione dall'umano per entrare nel sublime, ciò che Eksteins chiama: "brutalità estetizzata". Quando l'Italia nel 1935 invase l'Etiopia, impiegando bombardieri e armi moderne contro indigeni spesso armati solo di lance, gli scrittori fascisti fecero a gara nell'evocare le "bellezze" di quel conflitto. Già D'Annunzio chiedeva: "Vuoi tu pugnare? / Uccidere? Veder fiumi di sangue? / gran mucchi d'oro? greggi di captive / femmine? schiavi?". E Marinetti: "Noi vogliamo glorificare la guerra - sola igiene del mondo - il militarismo, il patriottismo, il gesto distruttore dei libertari" [in Eksteins].

Ora siamo più vicini al tipo di trascendenza offerto dai loro culti ai seguaci dei Thug in India, del reverendo Jim Jones in Guyana, nonché ai guardiani e ai torturatori dei campi di prigionia. Sì, costoro sono inumani perché il culto al quale essi appartengono, il dio che monocularmente servono, li scioglie dagli obblighi umani e le loro azioni sono sublimite in una liturgia di tipo religioso.

Siamo più vicini anche a comprendere i peggiori comportamenti in guerra, dove tutti i freni della civiltà sono allentati e noi possiamo agire con la libertà assoluta del bambino sovraccitato. "Ci sentivamo come ragazzini scatenati" scrive un soldato americano a proposito della distruzione di un'installazione giapponese nelle Filippine. "Dopo avere inaffiato tutto in giro di benzina ... ci mettemmo a scorrazzare intorno, accostando un fiammifero qua, un fiammifero là, come matti" [in Linderman]. Un momento analogo fu vissuto da un

tenente americano nella foresta di Huertgen: "Si era al culmine del combattimento. Balzavamo da un edificio all'altro, sparando all'impazzata, infilzando con la baionetta, menando mazzate ... I morti e i feriti giacevano in posizioni grottesche dietro ogni angolo ... Mai, neppure nelle mie fantasie più sfrenate, mi ero immaginato che un combattimento potesse fare un tale incredibile effetto: orrendo, terribile, mortale, eppure a suo modo eccitante, esaltante" [Ibid.].

"Non mi sarei voluto trovare in nessun altro posto al mondo" scrive il corrispondente di guerra Anthony Loyd, inviato in Bosnia. "Sono rari i momenti della vita in cui un uomo ha la fortuna di sentirsi in perfetta armonia con il tempo e il luogo in cui è. Sarebbe stato un buon momento per morire ... Non mi viene di scusarmi per il piacere che ho provato ... Era come innamorarsi di nuovo, come una scarica sessuale intensissima, che avrei solo voluto godere, senza pormi domande" [Loyd].

Le espressioni usate non fanno pensare a certi momenti di disinibizione totale nel fare l'amore, quando si riscopre la libido infantile di Freud? Un "eccesso di felicità" nel giardino del paradiso terrestre senza leggi, prima della caduta nella condizione umana. I miti ci dicono che il bambino "perverso polimorfo" descritto da Freud è "Amor" o "Eros", il figlio di Venere/Afrodite. Qual è il ruolo della dea nella guerra? Che dire della componente marziale della sua natura; qual è il suo contributo all'esperienza del sublime? Che esso sia enorme era già attestato da Omero, perché fu il bel viso di Elena, incarnazione della bellezza di Afrodite, a sospingere le mille navi che portarono i greci a combattere per dieci anni a Troia. Il viso di Elena, o di Afrodite, riposto nel portafogli o infilato nella Bibbia, la sua sciarpa legata alla lancia del cavaliere, il suo corpo affisso nell'armadietto in caserma, incollato sul muso di una bomba, sulla fusoliera di un aereo, o immaginato

vividamente di giorno e nei sogni, sospingono ancor oggi mille navi alla guerra.

Chris Hedges e Glenn J. Gray sottolineano entrambi l'elemento erotico della guerra. Le donne impazziscono per gli uomini in divisa; specialmente se sono anche cattivi, come il famigerato Arkan, "uno degli uomini più desiderati della Jugoslavia" [Hedges], come Marko, il figlio di Milosevic. "L'erotico della guerra è come la furia della battaglia" [Hedges]. La guerra trasforma le persone comuni in idoli splendenti di bellezza. In Angola durante la guerra civile, racconta Hedges, era diventata leggendaria una ragazza di vent'anni, Carlotta, unanimemente considerata bellissima. Tempo dopo, quando il suo amico sviluppò le foto che le aveva scattato, con la mitraglia a tracolla, si resero conto che "non era così bella. Ma nessuno lo disse ad alta voce, per non distruggere il nostro mito".

Marte non agisce da solo, a dispetto delle nostre immagini del generale austero; come MacArthur, mascelle serrate sulla sua pipa; come Montgomery, ossuto, aristocratico, teso. Marte ha bisogno di Venere, la desidera e, in un modo o nell'altro, inventerà la sua presenza. Durante la prima guerra mondiale, negli squallidi bordelli annessi ai campi base, era il fascino elusivo dell'immaginato ad alimentare la fiamma erotica, come il ciuffo di peli posticcio che le prostitute italiane si ponevano sul pube, per confermare nei soldati di leva americani (e tedeschi?) l'immaginazione della fidanzata lontana [Eksteins]. La guerra ha bisogno di una riserva costante di immaginazione, e l'eros è il suo combustibile. E mi riferisco a qualcosa di più di una carica di libido per sollecitare la verve fallica, a qualcosa di più dell'eros della disperazione nell'arena brutale di Thanatos, come se Eros fosse soltanto una forza vitale che sorge per compensare la perdita di tanta gioventù virile, al servizio della demografia statistica: dal momento che così tanti uomini muoiono, deve scorrere una quantità maggiore di seme. Proprio

perché il desiderio fiorisce nel bel mezzo della guerra e la incalza con la sua immaginazione, il nostro compito raddoppia. Non solo immaginare la guerra con l'aiuto di Ares, ma immaginarla anche alla luce della sua unione con Afrodite, della passione di lei per la guerra e del suo pervadere l'intero corpo degli eserciti.

Da sola, l'Afrodite di Omero non è molto bellicosa. Zeus la sottrae al campo di battaglia dicendo: "Creatura mia, non a te furono date le opere di guerra" ["Iliade", V, 428]. Ciò nonostante, Afrodite aveva anche appellativi minacciosi. Roscher e Kerényi ne hanno raccolto molti esempi: gli epiteti "la scura" o "la nera" la associano con la figura triforme di Ecate cara alle streghe alla quale si sacrificavano cani, e anche alle terribili Erinni, tra le quali era da alcuni annoverata. La dea della grazia e delle rose era anche chiamata "androphónos" (che uccide uomini) e "anosía" (empia) e "tymborychos" (violatrice di tombe). In quanto "epitymbia" essa è "sopra le tombe". Troviamo anche una Afrodite dalla barba nera e a Sparta e a Corinto "esisteva un culto locale di Afrodite guerriera" [Friedrich]. Celate dentro la dea dorata e sorridente, "femminile" amiamo dire oggi, vi sono strane immagini, come una piccola terracotta del settimo secolo a.C. che rappresenta una Afrodite barbata mentre emerge dal sacco scrotale; e come il gioco di parole tra "philommeidés" (amante del riso) e "philommedés" (a lei appartengono genitali maschili) [Burkert, 1985]. Nella leggenda di Anassarete e Ifi raccontata da Ovidio ("Metamorfosi", XIV, 698-771), Ifi conosce tutta la crudeltà mortale della dea [Bettini]. E la vendetta di Venere contro il bell'Ippolito, colpevole di averla ignorata, fa rabbrivire.

Giulio Cesare, come uomo e come leggenda, è un esempio di uomo d'arme che ha Venere nel suo patrimonio ereditario, giacché la dea era nientemeno che la sua ava, una credenza che egli condivise con i suoi primi biografi e con il popolo. Prima della vittoria decisiva su Pompeo nella grande battaglia di

Farsalo, che gli darà la supremazia a Roma, Cesare usò il nome "Venus Victrix" come parola d'ordine per i suoi soldati. Nel suo nome combatté e vinse, benché Pompeo la notte prima avesse sognato di offrire le spoglie di guerra al suo tempio; ma si trattava degli effetti della sconfitta, lui stesso doveva essere tra le spoglie. Prima della battaglia, Cesare dedica offerte a Venere e a mezzanotte sacrifici a Marte. Onora entrambi. "Figlio di Ares e Afrodite" lo celebra un'iscrizione a Efeso.

Oltre al favore della vittoria, si colgono nell'indole di Cesare molte sottili tracce dell'apporto venusiano. Per esempio, uno spiccato libertinaggio, tanto che era soprannominato "il gallo". Svetonio fa l'elenco delle sue mogli e amanti, buona parte di queste ultime mogli altrui. Cesare rimase nove mesi in Egitto con Cleopatra, e il racconto della loro leggendaria relazione è rimasto nei secoli nell'immaginazione collettiva. Libertini erano anche i suoi sogni, in uno per esempio giaceva a letto con sua madre (ovvero, secondo un'altra versione, la violentava) [Dumézil]. Le sue relazioni amorose nascevano dall'ambizione politica non meno che dal desiderio, perché Cesare era calcolatore, pieno di fascino, scaltro, spregiudicato e abile nell'usare le parole. Relazioni intricate, che legano l'altro dall'interno: ecco Afrodite che intesse la sua arte nella guerra. Nonostante la devozione di Cesare per Marte (aveva tra i suoi progetti quello di costruire per il dio il tempio più grande del mondo) e nonostante la sua famosa abilità marziale, la mano di Venere è visibile anche nella sua "grande moderazione nella vittoria e nei numerosi perdoni che concesse" [Dumézil], tanto che alla clemenza di Cesare fu dedicato un tempio.

Si apre, nel cuore della guerra, un amore che non ha uguali. Sotto una pressione dalla quale non c'è via di fuga, quando si è presi come in una morsa tra il dovere da una parte e la morte dall'altra, cadono i pregiudizi che legano e il cuore si apre a un amore nuovo e unico. La confessione di Patton nel film: "Come amo tutto questo. Che Dio mi aiuti...", coincide con il bacio

all'ufficiale ferito. Amore per la guerra e amore per i compagni, insieme. L'amore in guerra e l'amore per la guerra si fondono: ecco l'amore della guerra. Morire d'amore, diciamo: i soldati lo mettono in pratica.

L'amore per il reggimento e per la sua bandiera può innalzare i limiti di resistenza di un individuo al di là delle sue misere e stanche forze. A Waterloo, le bandiere dei reggimenti inglesi erano "enormi, quasi due metri di lato, e richiedevano una grande forza per reggerle in qualunque vento" [Keegan, 1978]. Un sergente, chiamato a portare la bandiera all'attacco, accettò di farlo benché quel giorno quattordici portabandiera fossero rimasti feriti o uccisi e la bandiera stessa fosse ridotta a brandelli. A Waterloo e in altre battaglie in cui i soldati si fronteggiavano da vicino, la lotta per strappare la bandiera al nemico e per difendere la propria animava la più intensa ed eroica macelleria. Keegan ipotizza un nesso tra "la solidarietà di gruppo e la forza dei simboli" [Ibid.], tanto che ancor oggi, quando il gruppo dei compagni fraterni si è espanso fino a comprenderne milioni e milioni ed è diluito nel bagno incolore di un patriottismo insipido, il sentimento di solidarietà rimane investito nella bandiera.

Patriottismo e simbolismo a parte, nell'ambito ristretto dell'emergenza immediata, l'amore altruistico fluisce senza limiti. La disperata ritirata degli americani dal fiume Yalu dopo la mancata invasione della Corea del Nord dovette necessariamente passare per una gola stretta e gelata sotto il fuoco nemico, che era l'unica via di fuga. "Da un'estremità all'altra, quel rifugio era già pieno di corpi: i vivi e i morti, i feriti che non riuscivano più a muoversi, gli stremati ... e altri, sani, che avevano cercato riparo gettandosi a terra. Era il pozzo di scarico di tutti coloro che avevano perso il contatto con i loro veicoli ed erano rimasti soli ... duecento uomini stesi a terra in quella specie di trincea, tanto che i corpi si sovrapponevano, americani, turchi, sudcoreani ... Eppure

prevalsero i moti di collaborazione e le reazioni piene di umanità. Quelli che ce la facevano, strisciavano avanti lungo la catena di corpi ... mentre quelli che erano a terra feriti imploravano: "Acqua! acqua!"... quasi tutte le borracce erano vuote da un pezzo. E gli uomini ancora sani trovavano il tempo di fermarsi per fare delle fasciature rudimentali ... alcuni si denudarono fino alla cintola nel freddo pungente e dalla maglia ricavarono delle bende. Altri si fermavano a dare ai feriti la loro ultima goccia d'acqua ... i feriti che non potevano muoversi cercavano di aiutare i sani a uscire dal fossato. I testimoni dissero di avere visto esempi di decoro quali mai si sarebbero aspettati" [Marshall, 1953].

C'è la tenerezza: chi distrae un compagno dalla dolorosa concentrazione su di sé; chi aiuta un altro a morire, parlandogli finché lascia la presa; chi allevia i rimorsi per una grave sciocchezza compiuta. Medicina del cuore somministrata in dosi premurose. Nelle piccole unità, ciascuno si prende cura dell'altro, ne copre le mancanze. "I legami di cameratismo che si creano in seno all'equipaggio di un carro armato o in una compagnia di fanteria possono raggiungere un'intensità che, per usare le parole di Kipling, 'sorpassa l'amore per le donne'" [in Keegan e Holmes]. "Kameradschaft", chiamano i tedeschi questo tipo di intimità. Un soldato francese disse che in trincea aveva vissuto "l'esperienza umana più tenera" della sua vita [Eksteins]. Molti soldati feriti non gravemente o temporaneamente in congedo ritornavano di propria iniziativa nelle loro unità, richiamati dalla solidarietà per i compagni o dalla folle speranza di morire insieme. Essere vicini alla morte è essere vicini all'immortalità. Gray la definisce "comunione estatica".

C'è la soglia, il limite ultimo, che un soldato britannico chiama la Linea, giocando con il doppio significato della parola, un luogo dove l'anima è già liberata di tutti i fronzoli. "Qualcuno potrebbe dire che fossimo drogati nello spirito e

pateticamente illusi. Ma c'era un'esaltazione, in quei giorni di cameratismo e di dedizione, che ben poche cose saprebbero dare. E così, per quelli di noi che avevano cavalcato con Don Chisciotte e con Rupert Brooke, dall'una e dall'altra parte, la Linea è terreno sacro, perché fu lì che ci apparve la splendida visione" [in Eksteins].

C'è un inestinguibile desiderio di essere d'aiuto. Vent'anni dopo lo spettacolo orribile dei suoi compagni morti o orrendamente mutilati, un reduce del Vietnam ripete: "Non mi fu possibile aiutarli ... A volte la mente mi riporta indietro a quello che è successo ai miei compagni. Almeno avessi potuto aiutarli" [in Kulka e coll.].

C'è il terribile amore che prorompe nel cordoglio, la passione struggente per un compagno sottrattoci all'improvviso. Già in Omero, il termine "himeros", quando compare in contesti afroditici, significa sia "voglia di pianto" [Friedrich] sia il dolce desiderio della passione sessuale. Il pianto accorato in guerra è uno dei modi in cui opera nell'anima la dea dell'amore.

C'è il coraggio per amore di un altro. Fare il capofila in una pattuglia, offrirsi volontario; stringere i denti e resistere per non essere di peso al gruppo. Gli uomini non sono coraggiosi per natura, ha detto il generale Haig [Keegan e Holmes]. L'amore può renderli tali.

C'è l'amore per la guerra, semplicemente. Un soldato che aveva ricevuto tre medaglie al valore ed era tornato vivo da centosettantacinque missioni in Corea, continuava a offrirsi volontario: "Mi sembrava che mancasse qualcosa a quell'esperienza" [in Russell]. La possibilità del trionfo sulla morte o nella morte offerta dall'unione con il dio. Martha Bayles chiama questa dimensione "il sublime della guerra" [Bayles].

C'è l'amore per un capo. Un sergente alla fine della seconda guerra mondiale scrisse dall'ospedale al suo capitano: "Dick, ti

amiamo tutti, nessun soldato che abbia servito sotto di te ti dimenticherà mai... Sei il miglior amico che abbia mai avuto, peccato solo che non siamo potuti essere amici in altre circostanze. Eri il mio ideale e il mio pungolo nei combattimenti ... ti avrei seguito anche all'inferno" [in *Amorose*].

C'è penetrazione psicologica. Un caporale di diciannove anni spiega come si possono aiutare i compagni sull'orlo di un crollo:

"La vedi arrivare, la crisi, e certe volte gli altri possono dare una mano'.

"In che senso, la vedi arrivare?'

"Ecco, prima gli viene il grilletto facile: vanno in giro sempre in cerca di bersagli a cui sparare. Poi, di colpo, hanno il panico da battaglia: sussultano se accendi un fiammifero, si buttano a terra se sentono rimbalzare un elmetto su una pietra... si capisce benissimo che dentro di sé lanciano un urlo...'

"E gli altri cosa possono fare per aiutare chi si trova in questo stato?'

"Il caporale abbassò gli occhi, un po' imbarazzato.

"Be', puoi coprirlo prima che sia completamente partito. Puoi mandarlo indietro a prendere le munizioni o che so io. Tu sai, e lo sa anche lui, che ci metterà un bel po' a tornare, ma fai finta di niente. Così lui può fingere con se stesso di avere un buon motivo per restarsene indietro e il suo orgoglio non ne soffre" [Linderman].

Le situazioni che si verificano in guerra possono costituire l'iniziazione a un nuovo sublime livello di "pietas", come se il terrore costellasse una bellezza tenera, un altro tipo di amore, in cui al terrore di un'anima risponde l'amore di un'altra. Questo amore terapeutico spesso dura anche dopo che la guerra è finita. Lo vediamo rappresentato in una lunga scena di un romanzo di grande profondità e intelligenza, "La macchia umana" di Philip Roth. Non dimentichiamo che il termine

"terapia" non indica necessariamente soltanto la pratica odierna di soluzione di problemi in uno studio privato o in un centro di igiene mentale da parte di "operatori terapeutici" professionisti, ufficialmente autorizzati e inquadrati. Il termine psicoterapia, "servizio dell'anima", ha un'applicazione più vasta e descrive qualsiasi azione rivolta ai bisogni dell'anima e compiuta secondo un rito (chiamando consapevolmente in causa potenze trascendenti l'umano).

Roth ambienta la scena nel dopoguerra, in un ristorante cinese, The Harmony Palace, con le sue terrificanti allusioni al nemico (gli occhi, i profumi, la cucina, la minacciosità dei musci gialli), mentre la follia omicida è ancora in agguato nei reduci dopo così tanti anni. Louie, l'animatore del gruppo di recupero, e altri tre ex combattenti accompagnano Les nella sua prima incursione in questo territorio. Les non dormiva da una settimana, al pensiero del pranzo in mezzo ad asiatici, e sa che esso è un passo preparatorio in vista del confronto con il muro nero del monumento ai caduti sul quale sono incisi i nomi, i nomi...

"Okay Les, tutto sotto controllo. Ora puoi lasciare il menu. Prima la mano destra. Adesso la sinistra. Ecco fatto. Ci pensa Chet a piegarlo'.

"I ragazzi, Chet e Bobcat, sedevano ai lati di Les. Erano stati incaricati da Louie di fare da polizia militare per la serata e sapevano come regolarsi se Les avesse fatto una mossa falsa. Swift era seduto dall'altra parte del tavolo rotondo, accanto a Louie, che stava di fronte a Les; ora, con il tono premuroso di un padre che sta insegnando al figlio ad andare in bicicletta, Swift disse a Les: 'Ricordo la prima volta che sono venuto qui. Credevo che non ce l'avrei mai fatta. Stai andando proprio bene. La prima volta che sono venuto, non riuscivo neanche a leggere il menu. Le lettere mi ballavano davanti agli occhi. Credevo che avrei sfondato la vetrina. C'erano due ragazzi, e dovettero accompagnarmi fuori perché non riuscivo a star

seduto fermo. Stai andando alla grande, Les...'. Se fosse stato in grado di notare qualcos'altro, a parte il tremito incontrollabile alle mani, Les si sarebbe reso conto di non avere mai visto Swift senza tic nervosi. Senza tic e senza incazzature. Era per questo che Louie lo aveva portato: perché a quanto pareva aiutare qualcuno ad arrivare alla fine del pranzo cinese era la cosa che Swift faceva meglio al mondo. Lì allo Harmony Palace, come in nessun altro posto, Swift sembrava, per un po', tornare alla normalità. Lì dentro quasi non ci si accorgeva che Swift era un uomo spezzato, finito. Lì dentro, tornava fuori, tanto più evidente in quel rottame d'uomo, malato e rancoroso, un minuscolo brandello di quello che una volta era stato coraggio. 'Stai andando alla grande, Les. Stai andando benissimo. Adesso, basta che bevi un goccio di tè' disse Swift. 'Chet, versagli un po' di tè'.

Tè e simpatia, no, di più: tè e amore, un amore attivo, intelligente, rispettoso, intuitivo, coraggioso, impegnato, onesto, immaginativo, personalizzato, paziente, sensibile, comprensivo. Amore vero, amore sincero, amore duraturo, che guarda in faccia la follia e la morte e non si ritrae dal ricordo di vampiri e arpie in agguato, un amore che comincia in guerra e non finisce con la fine della guerra.

Secondo alcuni osservatori, l'intensità dell'amore di guerra nasce dal crollo di tutti gli altri. Tutti gli attaccamenti precedenti nei ruoli di marito, padre, figlio e perfino di fidanzato sbiadiscono, sembrano lontani. (Le testimonianze sul personale militare femminile sono meno numerose, meno passate al vaglio e meno analitiche). Questi amori scoloriti si riaccendono per un istante in una lettera o in un sogno. Ma non posseggono più una forza palpabile, mentre l'amico, il compagno, il commilitone, e l'affettuosità espressa dai nomignoli dati ai compagni di squadra, l'umorismo amaro e la disperazione cosmica vissuti insieme comprimono tutto l'amore umano in questi pochi con i quali faccio la ronda, le brevi

incursioni, le corse al riparo, oltre a mangiarci, pisciarci e dormirci insieme. I discorsi contano poco. Le fisime sì, molto. Le piccole manie rituali per tenere a bada la paura, il modo buffo in cui una persona tiene in mano la gavetta o si preoccupa del mal di piedi, la bandana, la sigaretta o lo spinello: questi sono i tratti intimi che sostanziano la irritante amabilità che rende possibile il cameratismo. Parlare? E di che cosa vuoi parlare? Della famiglia? Chi se la ricorda! Ero io quello? La psicoanalisi saprà magari quanto sia utile all'amore il fatto di parlare e come avesse ragione Freud a chiamare la sua medicina "la cura con le parole". Ma forse non sa che l'amore non ha bisogno di parole, meno si parla meglio è; il ritmo di un piccolo gruppo che avanza, badando a non farsi vedere, tutto il giorno, tutta notte, coprendo le debolezze del compagno; l'immaginazione fisicamente condivisa del pericolo, della stanchezza, della noia e dell'annientamento, e i nervi tesi allo spasimo: tutto questo produce un amore non detto e indicibile tra uomini che portano il medesimo carico, in preda alla medesima disperazione.

L'amore in guerra svela la falsità di una delle nostre credenze più radicate. Ci piace credere che la morte sia un'esperienza privata e solitaria, ciascuno se ne va da solo. Ci piace credere di essere padroni della nostra morte, il cui possesso confermiamo con le nostre ultime "volontà", istruzioni vincolanti che includono il che fare delle nostre spoglie. Questa idea della morte non è forse un corollario della santificazione borghese della proprietà privata? La mentalità che concepisce l'isolamento del nostro morire è la stessa mentalità borghese che costruisce i nostri spazi abitativi, tutti con porte di separazione a garanzia della privatezza e letti singoli in cui morire, da soli. Così concepita, la morte è una cosa solitaria, tutta nostra, e questa concezione trova il suo puntello intellettuale nella filosofia esistenzialista di

Heidegger, di Kierkegaard, di Sartre, con il loro cupo attaccamento al terrore, all'angoscia, all'abbandono.

Lo studio delle religioni aggiunge autorevolezza accademica all'idea che la morte sia una faccenda privata, con la tesi secondo la quale la religione stessa sarebbe sorta per lo sconcerto dei primissimi uomini di fronte alla morte, che li stimolò a fantasticare di potenze terrificanti, di reincarnazioni in vite future e di distinzioni tra corpo mortale e anima immortale. Poiché offre all'individuo protezione contro quelle potenze terrificanti e insegnamenti sull'anima dopo la vita, la religione sopravvive in virtù della sua tanatologia, la sua conoscenza privilegiata della morte. L'individuo che si trova a guardare in faccia la morte in battaglia si rivolge alla religione per la sua pretesa capacità di offrire speciale protezione e per la sua promessa di salvezza individuale. I soldati, tuttavia, non muoiono tra le braccia del loro dio; sono falciati in mezzo ai loro fratelli, imbrattati del sangue dei commilitoni morenti. L'enfasi posta sulla spiccata individualità dell'atto del morire nega la realtà del combattimento e la vita della guerra. Alla ricerca del denominatore comune di tutte le battaglie, Keegan scrive: "Ciò che tutte le battaglie hanno in comune è l'umanità ... [lo studio delle battaglie] è sempre in primo luogo uno studio della solidarietà e di solito anche della disgregazione, perché è alla disgregazione di gruppi umani che mira il combattimento" [Keegan, 1978]. E' disgregante, e irrispettoso della realtà della condotta umana in guerra, mantenere l'idea che si muore da soli e che si deve essere sepolti in una tomba privata. Eppure le fosse comuni fanno parte delle cronache orrifiche della guerra, uno scandalo per la convenzione religiosa come per quella borghese.

Non sotterriamo i soldati in solidarietà, così come sono vissuti e come sono morti, bensì ciascuno separatamente nella sua tomba contrassegnata e numerata, una fila dopo l'altra, come giardinetti di un quartiere residenziale, in cimiteri di

guerra meticolosamente recintati. E questo nonostante la testimonianza di tanti soldati, i quali "si immaginano la morte come un'esperienza fatta in compagnia" scrive Linderman riferendo le parole di un paracadutista: "... 'se è destino che muoia in combattimento, succederà fianco a fianco con T. L. e circondato da Berkely, dall'Arabo, da Duquesne, Casey, Gruening e dagli altri valorosi compagni del plotone".

Può darsi che la bomba sia toccata soltanto a lui, di tutto il gruppo; che il cecchino abbia "scelto" proprio lui, ma né la sua morte né la sua salma appartengono a lui soltanto. I compagni rischiano la vita per recuperare il corpo da dove è caduto, non lo lasciano morire da solo, negando con la loro azione in comune l'individualismo della morte.

C'è comunità nel morire, e se la tua morte appartiene ad altri, vuoi dire che, ontologicamente, non siamo soli: questo è uno dei grandi insegnamenti della guerra.

MORTE

"...

Con i piedi percorriamo la terra della capra.

Con le mani tocchiamo il cielo di Dio.

Un bel giorno nel pieno del meriggio

sarò trasportato a spalla

nel villaggio dei morti.

Quando morirò, non seppellitemi sotto gli alberi della foresta,

ho paura delle loro spine.

Quando morirò, non seppellitemi sotto gli alberi della foresta,

ho paura dell'acqua che ne sgocciola.

Seppellitemi sotto i grandi alberi ombrosi del mercato,

voglio sentire battere i tamburi,
voglio sentire i piedi dei danzatori.

(Canto kuba, Repubblica democratica del Congo [Dalla versione inglese di Ulli Beier. N.d.T.]).

Secondo la tradizione popolare, morire è raggiungere gli antenati, cioè diventiamo antenati a nostra volta, e chi è morto in divisa, in battaglia, entra nelle schiere dell'immenso esercito dei morti in guerra, che a volte continuano a combattere. In una delle loro prime battaglie, i combattenti svizzeri avvertirono la presenza dei loro padri schierati a fianco e dietro di loro. Forse, coloro che muoiono in guerra non saranno mai indifferenti alla guerra; forse la guerra li richiama sulla terra sotto mutate spoglie a motivare altre guerre nei secoli dei secoli, e così la guerra si perpetua. Gli armeni e i serbi, e gli irlandesi, e molti americani del profondo Sud avvertono la presenza inquieta dei loro antenati nelle proprie oppressioni e nei propri risentimenti. Chissà quanti altri incitamenti alla guerra vengono messi in moto dalle recenti distruzioni e uccisioni in Iraq, in Afghanistan, in Bosnia, in Cecenia, in Guatemala, in El Salvador e in tutta l'Africa! E' il perpetuarsi della guerra per opera dei soldati caduti, e ora nelle file degli antenati, i quali, morendo in guerra, non abbandonano mai più il campo di battaglia.

Non se ne vanno, il loro spirito non viene sepolto. Agiscono come il suggeritore nella sua buca sotto il palcoscenico, ricordando, ricordando ogni particolare, integrando le battute degli attori del dramma della guerra con abitudini, ragioni ed errori tratti dal medesimo vecchio copione archetipico. "Tutte le guerre si somigliano" si dice. E i teorici di strategie militari lamentano che le nuove guerre sono combattute con la mentalità della guerra passata: Linea Maginot, bombardamenti a tappeto, posti di blocco, affamamento e destabilizzazione per abbattere il morale dei civili. La stessa cosa, sempre di nuovo.

La mano scheletrita del passato nobilitata con il nome di tradizione.

Con la fine del Novecento siamo passati in un'altra èra. La rivoluzione nel modo di condurre le guerre promessa dai tecnologi eliminerà le baionette e il problema dei calzerotti bagnati. Sempre più distanti dalle distruzioni che innescano, i sicari possono starsene seduti, comodi e puliti, insonorizzati e deodorati, attenti solo ai pixel: la guerra immaginata come incontri tra robot programmati per colpire i "gangli nervosi" e solo tangenzialmente, collateralmente, i corpi.

Ma le decisioni confliggenti rimangono, rimangono gli ordini confusi, i disorientamenti, le situazioni incasinate, i collassi, le rivalità e le inveterate vanità, e, nonostante l'addestramento intensivo e specialistico, riappaiono nel sangue l'odio e la paralisi e gli incubi e il sospetto. La paranoia dei capi non cambia, non cambiano il credere in Dio, la fede nelle armi e le sublimi crudeltà che gli esseri umani sanno inventare e infliggersi a vicenda, specialmente a coloro che non conoscono o non gli importa di conoscere. E non continueranno i vecchi a mandare i giovani a combattere per i soliti, immutabili, indistruttibili motivi archetipici?

(GUERRA)

"La vecchiaia nei paesi.
Il cuore senza padrone.
L'amore senza scopo.
L'erba, la polvere, il corvo.
E la gioventù?
Nella bara, laggiù.
L'albero solo e secco.
La donna come un legno
di vedovanza sul letto.

L'odio senza più scampo.
E la gioventù?"
Nella bara, laggiù".

(Miguel Hernández)
(Trad. it. di D. Puccini [N.d.T.]).

La tenacia dei morti nel mantenere viva la guerra si vede nei tentativi, dopo tanto tempo, di raddrizzare un torto, di correggere la storia, di rivisitare la tragedia cambiandone il finale. Chris Hedges fornisce alcuni dati sugli armeni; due milioni di persone costrette all'esilio dai turchi nel 1915, centinaia di migliaia uccise, la verità sempre occultata: il terreno di semina "di un risentimento che non si lascia placare". Anzi, non semplice risentimento: desiderio di vendetta. Gournig Yanikian era un esule armeno che aveva assistito all'assassinio di suo fratello nel 1915, ma, essendo un pacifista, non aveva cercato la vendetta. Dopo varie vicende, arrivò negli Stati Uniti, dove si mise a denunciare in diversi libri il massacro del popolo armeno, un vero e proprio genocidio. La sua poteva dirsi una vita normale e soddisfacente, a parte gli incubi ricorrenti sull'assassinio del fratello e il senso di colpa per non averlo vendicato. Poi, racconta James Hersh, che riferisce il suo caso, nel 1973 (a quasi sessant'anni di distanza!), Yanikian "invita due diplomatici turchi nella sua camera d'albergo per offrire loro, come atto di 'buona volontà', due dipinti rari. Al loro arrivo li uccide entrambi a rivoltellate. Subito dopo, telefona alla polizia, spiegando con grande calma che aveva commesso due omicidi per fare cessare gli incubi che lo tormentavano. La cosa funzionò. Prima di morire, nel febbraio del 1984, confermò di non avere più avuto incubi sulla morte del fratello" [Hersh]. Alla data di stesura dell'articolo di Hersh (agosto 1984), "trentacinque diplomatici turchi erano

stati assassinati con lo scopo dichiarato di richiamare l'attenzione del mondo sul 'genocidio dimenticato'" [Ibid.].

Nella vendetta di Yanikian Hersh coglie il sigillo del destino, così come Shay nei comportamenti estremi dei soldati in Vietnam: entrambi fanno riferimento alla mitologia greca. Dopo un delitto di sangue, le Furie, o Erinni, esigono vendetta; non danno tregua e agiscono sconvolgendo la mente ["Odissea", XV, 233]. Non c'è modo di sottrarsi alla loro persecuzione. Eraclito dice che se il sole stesso dovesse abbandonare il corso preordinato, le Erinni lo scoprirebbero [Burnet, frammento 29 (22B94 D.K.; Colli A81).]. Dimenticare un grave torto è trascurare le leggi del cosmo, riflesse anche nell'ordine familiare. Esitando a vendicare l'assassinio del fratello, Yanikian aveva commesso un peccato di omissione, omissione d'amore (secondo alcuni studiosi, le Erinni sarebbero da interpretare come emanazioni spettrali della persona assassinata).

La persecuzione avviene tipicamente sotto forma di incubo. Dice il coro delle Erinni nelle "Eumenidi" di Eschilo: "Il biasimo mosse contro di me dal sogno, brandendo la sferza ... e mi percosse sotto i polmoni, sotto il fegato" (17). Hersh aggiunge che nell'antico anglosassone, la vendetta era una collera "intrappolata come vento nella pancia", e cita un armeno che parlava di "rabbia prigioniera sotto la pelle" [Hersh]. Le Furie incalzarono Yanikian con sogni, finché la rabbia fu liberata e gli incubi cessarono.

Per poter dare una spiegazione dei comportamenti inusuali è necessario che anche il pensiero tenda al sublime. Dobbiamo essere "sorpresi" e "trasportati dalla meraviglia", piuttosto che semplicemente "persuasi" [Longino, I, 4]. C'è elevazione dell'intero contesto della comprensione, si ha una sorta di gnosi, ovvero un pensiero che modifica il nostro essere. La comprensione, allora, non sarà più espressa nel linguaggio della soluzione di problemi, ma diventa simile a un

apprezzamento estetico, una rivelazione, senza sforzo, perché la nostra natura ne è completamente intrisa. La nostra psiche è elevata dall'incredibile evento che ora essa comprende.

Altrettanto duraturo e cogente e profondamente sconcertante è il desiderio inestinguibile di aiutare gli altri, quel morire per amore che rende gli uomini coraggiosi oltre ogni ragionevolezza. Comprendere la guerra significa comprendere la qualità, la natura, dell'amore di guerra, questo amore diverso da ogni altro che i reduci riferiscono di avere trovato soltanto in mezzo ai suoi orrori, un amore che crea un sé in potenza che è al tempo stesso il sacrificio di sé. "Farei qualsiasi cosa per questi ragazzi"; "ti seguirei all'inferno"; "Che Dio mi aiuti, amo tutto questo più della mia vita".

Per penetrare nell'amore misterioso celato dentro la guerra, mi rivolgo nuovamente al filosofo Emmanuel Lévinas, che nel primo capitolo ci ha indirizzato sulla nostra strada con quella sua frase enigmatica: "... l'essere si rivela al pensiero filosofico come guerra". La sua analisi dell'altruismo fa capire come l'idea di un soggetto hobbesiano, distinto, lasci irrisolto il problema dell'amore per l'Altro. Perché l'"io" dovrebbe avere a cuore un altro, addirittura morire per un altro? La nostra comune concezione pone l'Altro al di fuori della nostra soggettività essenziale: estraneo, straniero, ontologicamente separato dal "me". Perfino quando la mia soggettività si lega nell'amicizia, nel matrimonio, nella paternità o maternità o in un giuramento, l'Altro rimane esterno, definito come non-io. Per trovare una ragione del comportamento altruistico, la arrogante psicologia dell'Io concepisce l'Altro come necessario per soddisfare i miei bisogni, qualcuno da cui trarre benefici, che gratifichi il desiderio, qualcuno da dominare o, sia pure, che soddisfi il mio bisogno di accudire, di dare simpatia, di redimere. Ma i bisogni rimangono i miei e l'altro potrebbe essere qualsiasi Altro, purché offra l'opportunità di soddisfare i miei bisogni. Ovvero, come dice Hobbes, posso fare causa

comune con un altro per il nostro rispettivo benessere e sostegno. In ogni caso, l'altruismo è riducibile a una forma di utilitarismo.

E' immediatamente evidente come l'inestinguibile desiderio di aiutare gli altri che nasce sul campo di battaglia (e a volte tormenta i reduci ancora decine di anni dopo), questo altruismo, contraddica l'idea di una soggettività fondata su se stessa e sulla sua psicologia egoica. I sopravvissuti non si stancano di ripetere come la loro esperienza in guerra sia stata sublime nel suo trascendere i sentimenti e il senso di sé consueti.

Benché intesi a delineare una metapsicologia o una cosmologia dell'altruismo, i seguenti brani di Lévinas sono particolarmente pertinenti al tema dell'amore in guerra. Lévinas parla di "altruismo totale", che significa: "l'io è solidale con il non-io, come se l'intera sorte dell'Altro fosse nelle sue mani. L'unicità dell'io consiste nel fatto che nessuno può rispondere al suo posto ... Questa elezione significa l'impegno più radicale possibile, l'altruismo totale". "L'io davanti all'Altro è infinitamente responsabile" e la mia soggettività "sta in quella responsabilità", che è "irriducibile" (e, aggiungerei io, ineludibile). "Questo è ciò che costituisce l'eticità". In quanto infinitamente responsabile, sono infinitamente me stesso nella mia più piena potenzialità: sono tutto ciò che posso essere, e "la morte non ha potere, perché la vita riceve un senso a partire da una responsabilità infinita" [Lévinas, 1976].

Se leggiamo queste parole nel contesto della guerra, l'amore che si impossessa di me sui campi di battaglia assume una valenza cosmologica. E' là, nel fango sotto il fuoco nemico, che divento una persona supremamente etica. Divento altruista nella mia essenza, non in quanto obbedisco al comandamento di amare, bensì per l'ontologia della guerra, perché la guerra si rivela come l'essere stesso, il che chiama in gioco tutto il mio potenziale di responsabilità, la responsabilità fino alla morte, il

cui orrore non è minimamente trasformato dall'amore. Piuttosto, l'orrore serve a rendere più intenso l'altruismo e con ciò la pienezza del mio essere. La mia soggettività più vera, rozzamente concepita dalla teoria psicologica come l'Io o il Sé, è la responsabilità richiamata da quell'Altro al quale nessuno se non io può rispondere. Questa risposta rivela l'essere, non già come coraggioso, ligio al dovere, compassionevole o eroico, bensì come etico. "Essere me stesso significa essere incapace di eludere la responsabilità". La situazione estrema del combattimento rende evidente e scoperta l'impossibilità di sottrarsi. Il combattimento diventa il paradigma dell'eticità, dell'altruismo, dell'amore.

Nessun altro amore è paragonabile a questo. E' un amore sublime, un amore nell'orrore. E' ineffabile. Il reduce non parla, gli è impossibile farlo, di quei momenti, sia perché erano terribili sia perché erano pieni di amore. Potrebbe forse parlarne, ma soltanto con coloro che c'erano, la maggior parte dei quali, i più cari, sono probabilmente morti laggiù e, spesso, ridotti a poveri resti irrecuperabili. Come puoi fare ritorno da questa sublimità, simile a un ritiro spirituale in cima alla montagna o all'essere rapiti dall'angelo? Questo non è l'amore di cui si parla di solito; non è amicizia, come tiene a sottolineare Hedges, perché non si evolve in una relazione vivibile nella vita. No, non c'è modo di ridiscendere a valle, e comunque, chi troveresti giù ad accoglierti? Solo coloro che non possono capire, non possono immaginare.

Amore, Etica, l'Altro: astrazioni altisonanti. La mia pattuglia è quei quattro o cinque che sono con me adesso: "Berkely, l'Arabo, Duquesne, Casey, Gruening". L'Altro sono loro; questi semplici correlativi oggettivi delle astrazioni metafisiche. Loro sono il cosmo. Noi quattro o cinque diventiamo una comunità fondata sull'altruismo, e l'altruismo è la nostra forza. Gli scrittori di guerra la chiamano solidarietà; i generali ci chiamano un'unità. Poiché la guerra rivela il nostro

essere, siamo brutali e pazzi nell'atto e siamo etici e amorosi nell'essenza. Formiamo una "polis", una "polis" utopica, che è etica, responsabile e amorosa, benché spariamo per uccidere. E' questo che si intende quando si ipotizza che le società si fondano sulla guerra e che lo Stato ha inizio come corpo guerreggiante? Che il Dio della Bibbia sia un Dio guerriero non solo perché colpisce con la morte, ma anche per lo straordinario, sublime amore che si ritrova soltanto nella guerra?

DIGRESSIONE

Deporre le armi

Un bellissimo esempio di limitazione delle armi da fuoco è quello fornito dal Giappone tra il 1543 e il 1879. E' un fenomeno forse unico nella storia mondiale, eppure se ne parla poco. Le armi da fuoco furono introdotte in Giappone nel 1543 da tre portoghesi (pirati? soldati di fortuna? mercanti?) che andavano a caccia di anitre. Un signorotto locale comprò le spingarde e si fece insegnare a usarle. Nel giro di sei anni, furono ordinati qualcosa come cinquecento fucili, e nel 1560 (solo diciassette anni dopo che ne furono visti i primi esemplari in Giappone) trovarono impiego per la prima volta in battaglia, insieme ai cannoni; nel 1575 erano diventati l'arma decisiva.

L'eccellente livello della sua metallurgia e la sua elevata cultura bellica avevano fatto del Giappone un grande esportatore di armi di vario genere già nel quindicesimo secolo. Va ricordato che nel sedicesimo secolo il Giappone era un paese ricco, con una popolazione di venticinque milioni di abitanti, quando la Francia ne contava soltanto sedici milioni,

la Spagna sette e l'Inghilterra meno di cinque. In quegli anni, i giapponesi usavano più armi da fuoco in battaglia di quante ne possedesse in totale uno qualunque dei paesi europei! Diventarono dei maestri: "Elaborarono un sistema di tiro a ripetizione per incrementare il volume di fuoco. Aumentarono il calibro dei fucili per potenziare l'efficacia di ciascun proiettile e, per trasportare archibugi e polvere da sparo, usarono custodie di lacca impermeabili... misero a punto una molla elicoidale e un grilletto adattabile e ... un dispositivo che consentiva di sparare anche sotto la pioggia" [Perrin].

Ora facciamo un salto di tre secoli, fino al 1853. Quando arrivò l'ammiraglio Perry e fu firmato il trattato di Kanagawa, che segnò l'"apertura" del Giappone al commercio estero e all'influenza occidentale, di armi da fuoco nemmeno l'ombra! Nessun cannone a proteggere i porti, nessun fucile, nemmeno caricato a salve. La parola stessa (probabilmente "teppo") era diventata un arcaismo da eruditi. E il suo referente, il fucile, era scomparso dal campo della coscienza. Che cosa era successo in quell'intervallo di tempo, mentre il Giappone stava chiuso nel suo isolamento?

I probabili motivi di questo ritorno alle spade e alle lance sono molteplici; li riprendo qui dall'elegante studio di Noel Perrin. Si tratta di congetture, ma sono molto plausibili; anzi, la nostra società dal grilletto facile, per la quale la limitazione delle armi da fuoco è un tale problema, farebbe bene a meditarci sopra, visto che ciascuna delle considerazioni riguardanti il Giappone potrebbe essere di ispirazione anche per noi.

In primo luogo, con l'introduzione delle armi da fuoco, la bravura in combattimento fu sottratta al soldato e trasferita da un lato al fabbricante di armi e dall'altro al comandante delle truppe, perché "le armi tendono a mettere in secondo piano gli uomini che le usano" [Ibid.]. Nella progettazione e nell'azione belliche sono in primo piano le armi, è su di esse che si punta.

Prima dell'avvento del fucile, i combattenti ingaggiavano spesso duelli e lotte corpo a corpo e diventavano eroi popolari, dando luogo a innumerevoli saghe. Ma le armi da fuoco rendevano i combattenti tutti uguali: purché la sua arma fosse efficiente, quando imbracciava il fucile e si trovava a distanza, un soldato valeva l'altro.

Dunque, una seconda ragione è l'uguaglianza. In Giappone, la classe dei guerrieri rappresentava all'incirca l'otto per cento della popolazione (in Europa nello stesso periodo arrivava a malapena all'uno per cento). Di colpo, il fucile poneva un umile contadino sullo stesso piano del suo nobile signore. Questo ai nobili non piacque; il fucile metteva a repentaglio il loro potere. In terzo luogo, il Giappone non aveva nemici esterni dotati di armi da fuoco, sicché non aveva bisogno di artiglierie costiere o da campo, come le nazioni europee; non aveva bisogno di un'industria degli armamenti. Quarto, le armi da fuoco furono introdotte da stranieri e per la xenofobia giapponese recavano questa macchia d'origine. Erano un'idea "forestiera" [Ibid.], associata, oltretutto, ai missionari occidentali e ai mercanti occidentali, e qui si attivava un sentimento di antipatia archetipica tra la psiche mercantile e la psiche guerriera. Questa stessa distinzione tra tipi di anima ricorre nella Repubblica di Platone e nel sistema delle caste in India e fa capolino nell'ospedale da campo in Sicilia, tra Patton e la recluta da lui schiaffeggiata.

Come per noi il fucile è più di un simbolo, così in Giappone lo è la spada. "Per mille anni, i giapponesi della classe dominante non ebbero nel loro corredo anelli con lo stemma inciso sul sigillo, catene preziose, decorazioni dell'Ordine del Toson d'oro né spalline dorate. Tutto ciò era concentrato nelle spade dall'elsa e dalla guaina splendidamente lavorate con le quali combattevano ... Non si aveva diritto neppure al nome della casata, se non ci si era guadagnati il diritto di portare la

spada" [Ibid.]. "La spada era la forma visibile dell'onore: 'l'anima del samurai'" [Loc. cit.].

Ho fatto questa digressione, soffermandomi sullo studio di Perrin, per arrivare infine all'ultima e quanto mai interessante congettura sulle ragioni dell'assenza prolungata di armi da fuoco in Giappone. Il culto della spada era ancestrale, aveva valenze simboliche e religiose e anche (questo è ciò che voglio sottolineare) estetiche. "La spada è associata a movenze corporee eleganti. E', insomma, un 'arma più aggraziata da usare che non il fucile, in qualunque epoca o luogo. Ecco perché, quando al cinema vediamo una lunga scena di spadaccini, la gustiamo ancor oggi come una sorta di balletto pericoloso, mentre una lunga scena di sparatorie dà un'impressione di cruda violenza" [Ibid.].

I manuali militari del tempo lamentano il fatto che i soldati "per sparare devono inginocchiarsi in posizione goffa; i gomiti dolgono; viene uno strano dolore muscolare ai fianchi ... Per inginocchiarsi e fare fuoco sono costretti ad aprire le ginocchia". Le istruzioni contenute in un manuale del 1595 cercano di ovviare alla goffaggine contraria a un portamento dignitoso: "Quando vi inginocchiate, mantenete una distanza di sette pollici tra le punte dei piedi, non un pollice di più, perché è brutto a vedersi" [Ibid.]. "Venus Victrix!" E' più importante affermare, nella postura, nella posizione di mani, gomiti e gambe, i principi estetici che mantengono in equilibrio armonico la tensione interna della forza corporea, che non sacrificarli alla praticità delle armi da fuoco.

La distinzione tra il pratico e il bello serpeggia per tutta la cultura cristiana occidentale. Venere riesce sospetta; la vera bellezza è angelica, si realizza dopo la vita in un altro mondo; perciò, finché siete qui, nel mondo di Cesare, date a Cesare, bisogna essere pratici. Eppure nel Rinascimento e nell'età barocca, mura e bastioni di severa bellezza e armi preziose furono progettati e costruiti dai più grandi artisti, come

Leonardo, Brunelleschi, Michelangelo, Buontalenti. Poi, però, come osserva John Nef la Riforma protestante ha separato violentemente l'estetico dal pratico.

Per esempio, prima della Riforma, le navi da guerra erano ricche di intagli e dorature e addirittura sovraccariche di parti scolpite. Colbert, il ministro dell'economia (ovvero l'amministratore, il consulente finanziario) di Luigi Quattordicesimo, impose drastici tagli all'estetico. Il suo modello erano i protestanti: "Gli inglesi e gli olandesi non hanno quasi ornamenti e nessuna fila di archi e colonne. Tutte queste opere voluminose servono soltanto a rendere i vascelli più pesanti e più facili agli incendi" [in Nef]. E diede ordine ai costruttori navali del re di eliminare tutti gli orpelli inutili.

In Giappone, le armi da fuoco non furono mai messe al bando; semplicemente decadde. Il fatto che il potere centrale avesse il monopolio delle armi da fuoco e degli esplosivi rese il controllo più semplice; quando il governo smise le ordinazioni, non essendoci più domanda, gli armaioli ripresero a fabbricare spade. Alla fine del diciassettesimo secolo, erano rimaste soltanto quattro famiglie di fabbricanti di armi da fuoco. I giapponesi non solo non volevano usarle né fabbricarle, ma con il passare dei secoli, scrive Perrin, "arrivarono a detestarne perfino la vista".

Tutto cambiò con l'arrivo dell'ammiraglio Perry, avvenimento che convinse i potentati giapponesi che il modo migliore per impedire a futuri ammiragli Perry di invadere i loro porti consisteva nel munirli di grossi cannoni costieri. Era il 1853; il resto è storia. Nel giro di cinquant'anni, il Giappone si era dotato di sufficiente potenza di fuoco da affondare una grande flotta russa ed entrare a pieno titolo nella corsa agli armamenti, all'imperialismo, al "progresso".

Se, come tutti i commentatori affermano, il riarmo del Giappone iniziò soltanto dopo la spedizione di Perry, l'idea di fortificazioni in stile occidentale aveva trovato espressione

estetica anche prima. Racconta un giovane ufficiale americano la cui baleniera si era arenata davanti un'isola dell'arcipelago giapponese: "Dal mare scorgemmo quello che sembrava essere un fortino ... ma una volta più vicini scoprimmo che si trattava di un telo lungo circa tre quarti di miglio, con sopra dipinte delle fortificazioni, complete di cannoni" [Perrin]. Il trompe l'oeil come dispositivo per la sicurezza nazionale! Non avremo per caso qualcosa da imparare da questo, noi americani?

La storia raccontata con tanta eleganza da Perrin (e corredata da illustrazioni tratte da antichi manuali militari) non va letta come un invito a ritornare al primitivismo e neppure come un giudizio sui giapponesi bloccati in un feudalesimo iperformalizzato. Anzi, la loro civiltà era tecnologicamente "progredita", in molte aree più di quella europea del tempo, anche se riguardo alle armi da fuoco ci fu una "regressione". Né andrebbe interpretata come lode nostalgica del buon tempo antico, in cui gli armamenti erano meno mortali. Le guerre e le stragi, compresa l'invasione di paesi stranieri, e la crudeltà dei samurai non diminuirono. L'assenza di armi da fuoco non equivale alla presenza della mitezza.

Quello che possiamo imparare, tuttavia, è che il progresso negli armamenti non è irreversibile e che le armi che inventiamo possono avere un effetto negativo sugli uomini che le usano e non soltanto su coloro che ne sono vittime. Possiamo imparare inoltre che l'inventività e la precisione tendono a spostarsi dall'avanguardia alle retrovie, dal combattente al fabbricante, sicché il soldato che preme il grilletto perde di valore rispetto al mercante d'armi e all'ufficio approvvigionamenti.

La ragione che mi ha indotto a questo viaggio in Giappone è il suo insegnamento più importante: l'estetica è anche una forza. Forse tra guerra e bellezza non esisterà una proporzione

inversa: quanto più bellezza, tanto meno violenza; ma lo studio di Perrin introduce un'idea sulla quale vale la pena ragionare. L'estetica militare può rendere più esplicita l'unione tra Venere e Marte ed essere, inoltre, un modo per "addomesticare" la follia del dio con un'estetica molto articolata, ritualizzata, magari compiaciuta.

Nel 1918, Patton scrive alla moglie: "Quando penso a come ero trasandato nel vestire, me ne rammarico ... Adesso sono un vero Lord Brummel. Porto camicie di seta cachi fatte su misura, calzini cachi anch'essi fatti su misura. Mi cambio gli stivali almeno una volta al giorno e le mie cinture sono una meraviglia da vedere, tanto sono lucide. Mi faccio smacchiare le toppe di cuoio dei calzoni dopo ogni cavalcata e lustrare gli speroni con la pasta per l'argenteria. Insomma sono una gioia per gli occhi" [Blumenson, 1972].

Dal primo "attenti!" al campo di addestramento reclute fino all'ultima decorazione al valore, è tutto un tripudio di amore per l'estetica. "In quasi tutti gli eserciti, i reggimenti si distinguono per mezzo di pezzetti di stoffa colorati, passamaneria, cordoncini; gli austriaci distinguevano meticolosamente dieci sfumature di rosso, tra cui carminio di robbia, ciliegia, rosa, amaranto, magenta, aragosta, scarlatto e vinaccia..." [Keegan, 1999]. Visti dalla prospettiva dei civili, i riti e la retorica militari appaiono pomposi e kitsch, anche se le marcette, le bandiere e il ritmo dei piedi non mancano di coinvolgerci. Un vero profluvio di particolari estetici: le posture, i bottoni tirati a lucido, l'applicazione burocratica del regolamento, il linguaggio stilizzato. Perché tutte quelle esercitazioni, quelle marce, tutto quel pulire latrine, lustrare corrimano, oliare pezzi, ramazzare pavimenti, piegare l'uniforme o il sacco a pelo in un certo modo, tagliarsi i capelli? "Gli Spahi con mantelli scarlatti svolazzanti, i lancieri del Bengala con turbanti color pavone, i Madrassi in grigio e argento, le milizie irregolari di Skinner in giallo canarino ... La

"Garde du Corps" prussiana aveva elmetti sormontati da un'aquila ad ali spiegate, pettorali di metallo brunito e stivaloni scintillanti a tutta gamba" [Keegan e Holmes]. Immaginatoci, poi, i cavalli, le criniere e le code, le bardature, gli ottoni. Ricordiamo il frustino, le pistole dal calcio in avorio, le spalline, i ricami sulla manica, il bastone di bambù. Tutti i copricapo, le piume e i galloni, i mille modi di indossarli, le visiere. E la musica: la sveglia e il silenzio, pifferi e tamburi, trombe, i canti per marciare, i cori. La sartoria militare: gli stivali alla Wellington, il montgomery, le cinture di Sam Brown. "Domani avrò il nuovo giubbotto da battaglia. Se devo combattere, ci tengo a essere elegante" disse una volta Patton [in Province]. E nella uniformità sottotono delle guerre più recenti, quale stilista ha disegnato il deserto nelle tute mimetiche, dove finisce la funzione e dove comincia la moda? Formazioni, attendenti, ranghi, promozioni. La mensa ufficiali: posture, brindisi, come si apparecchia, codici di assegnazione dei posti. Il galateo militare: saluti, automatismi, ordini. La ritualità marziale dei piedi: dietrofront, segnare il passo, di corsa, le danze dei guerrieri. E degli occhi: fissi! E le mani, il collo, la mascella, la voce, la schiena: "In dentro quella pancia, smidollati!".

Se questa sovrabbondanza estetica serve semplicemente a imbellire la guerra, a infiorarla o, peggio, a mascherare la sua bruttezza, allora essa è un tranello di Venere per sedurci, o una delle sue perfidie. Ma non potrebbe essere rivolta a scopi migliori? Forme e formalismi potrebbero avere una funzione profonda. Potrebbe esistere un equivalente, non morale (come sperava William James) bensì estetico, della guerra. E' appunto quello che suggerisce il libro di John Nef, "War and Human Progress".

L'analisi che Nef fa delle guerre che precedettero la rivoluzione industriale e gli entusiasmi napoleonici del diciannovesimo secolo indica che esse furono meno violente,

più circoscritte e sottoposte a freni culturali. Nell'età dei lumi, le guerre di religione del secolo precedente tra protestanti e cattolici, che avevano lacerato il continente europeo, e le tremende brutalità del colonialismo si erano in certo modo placate. Gli anni tra il 1670 e il 1780 in Europa evidenziarono un "disgusto per i massacri", una diminuzione dei maltrattamenti ai prigionieri di guerra e una riluttanza a "uccidere i fratelli europei" [Nef]. Quel periodo fu segnato dall'influsso esercitato dalle corti di re e principi sulle norme del vivere civile, dai salotti sulla conversazione e sull'espressione delle emozioni, dalle città sull'affinamento e la differenziazione dei sensi e dall'influsso di filosofi liberi pensatori, i quali, essendo meno soggiogati dalla religione, "indebolirono la voglia di combattimento organizzato" e ne misero in discussione gli scopi. "Gli europei si stavano innamorando del perfezionamento della mente ... e, in proporzione al numero di persone viventi (e soprattutto al numero di persone politicamente influenti), le questioni filosofiche e artistiche trovavano un pubblico molto più vasto" che non ai giorni nostri [Ibid.].

Protagonisti del dibattito delle idee erano personaggi come Thomas Paine, Voltaire, Leibniz, Hume, Diderot, Swift, Samuel Johnson e decine di altri individui dall'intelligenza critica, scettica, radicale e politicizzata, i quali conducevano una sorta di guerriglia intellettuale contro il bigottismo e l'ipocrisia che formano il tessuto del patriottismo nazionalista, del personalismo sentimentale e della religiosità senza spessore così evidenti nel nostro tempo. Diderot, che credeva nell'autorità assoluta del popolo ed è uno dei padri spirituali della democrazia americana, ribadì sul letto di morte: "Io non credo in Dio Padre, in Dio Figlio né in Dio Spirito Santo" [in Nicolson]. Gli uomini e le donne con cui questi pensatori conversavano, corrispondevano e dormivano non erano accademici legati a istituzioni, bensì cittadini intellettualmente

vivaci che andavano a formare la mentalità e il gusto delle corti e della borghesia in espansione.

Il medesimo periodo vide bensì il potenziamento degli eserciti permanenti; Federico il Grande scrisse di guerra e affermò la forza militare della Prussia; la Francia e l'Inghilterra si affrontarono in grandi battaglie; la Spagna continuò l'opera di colonizzazione. Con tutto ciò, "le virtù poetiche erano più apprezzate delle virtù militari" [Nef].

"Fu un'epoca nella quale l'arte del tempo era parte della storia del tempo". Le cifre confermano il processo di smilitarizzazione. La proporzione dei combattenti rispetto alla popolazione totale calò da 500 nel diciassettesimo secolo a 370 nel diciottesimo. La popolazione era aumentata, ma era diminuito il numero di combattenti [Zeldin]. Non che la bellicosità degli europei fosse scomparsa, naturalmente: veniva esportata nello sfruttamento di altri popoli, nelle rivalità navali e nel commercio degli schiavi. Rimanevano sempre pirati da sgominare e duelli da combattere, anche se riguardo a questi c'è da dire che nel 1679 Luigi Quattordicesimo, nel tentativo di porre fine a tale pratica diffusa, "prescrisse la pena di morte per padrini, secondi e terzi" [Baldick].

"L'acquisizione nella sensibilità collettiva dell'idea di moderazione e di misura ... fu stimolata dall'amore per la verità metaforica, per l'intelligenza arguta, inteso come presenza operante nella vita, un amore che la Riforma e la Controriforma avevano minacciato di distruggere" [Nef].

Si tende a considerare quella dell'Illuminismo un'età apollinea (Durand), ma al fondo essa fu decisamente venusiana. L'ascendente di Venere influì sullo spirito marziale, indirizzandolo a battaglie dell'ingegno, diplomatiche, finanziarie, a scontri di idee, a rivalità amorose, musicali e poetiche. Il Re Sole stesso "non volle che l'esercito francese adottasse un nuovo tipo di polvere da sparo, più potente ... perché era 'troppo distruttiva per la vita umana'" [Ibid.]. E

verso la fine si rammaricò: "Mi sono appassionato troppo alla guerra" [in Nef].

Alcuni contesteranno la lettura che Nef dà di quel periodo, avanzando il sospetto che abbia idealizzato troppo un secolo oppressivo, un "ancien régime" che meritò di essere spazzato via dalla Rivoluzione francese e da quella americana, da Napoleone e dalla successiva epoca di formidabile militarismo che dura ancor oggi. Per di più, l'attuale non è certo un secolo dei lumi! La scienza non è più un'attività di umanisti mossi da considerazioni morali ed estetiche. Più che le "questioni filosofiche e artistiche", la mente dibatte problemi pratici di tecnologia. I detentori del potere non danzano più; il gusto non fa parte delle priorità in nessun campo. Il sublime, separato dalla bellezza, diventa un'euforia apocalittica, enorme, oscura e inimmaginabile, secondo la distinzione adolescenziale di Burke, mentre la bellezza è romanticizzata fino all'impotenza, è qualcosa che non interessa neppure le arti, ed estetica è ormai una parola impronunciabile. Nessuna delle potenze che governano trinitariamente gli Stati Uniti - Religione, Economia, Scienza - sa che farsene della cultura o la riconosce, non dico come valore nobilitante e di progresso, ma neppure come quella forza duratura che si è dimostrata nella storia. Eppure varrebbe la pena se non altro di provare a investire nel potenziale di moderazione e di speranza della cultura, visto che lo shock etico, i cataclismi naturali, le probabilità statistiche, l'Armageddon cristiana (l'orrore, l'orrore) non sono stati capaci di imbrigliare Marte e di farlo retrocedere dal l'orlo dell'abisso. La prospettiva che la cultura estetica possa frenare in qualche misura la violenza esplosiva, come avvenne in Giappone pur dopo centinaia di anni e nell'Europa del diciottesimo secolo, stimola la mente a ripensare in termini nuovi un'idea antica.

Per quella superpotenza (non sappiamo se destinata a durare e per quanto) che gli Stati Uniti sono diventati, è facile scimmiettare il flagrante imperialismo di Luigi

Quattordicesimo e di Federico di Prussia e di tutti gli altri Grandi di quel periodo; ma è evidente che ad essa manca del tutto la straordinaria potenza della cultura estetica che quei sovrani promossero, al punto che, sotto questo profilo, gli Stati Uniti sembrano oggi dei minorati, se non dei poveri ritardati. Neppure per difendere se stessi sanno trovare le intelligenze linguistiche capaci di leggere i messaggi del nemico.

DIGRESSIONE

Una guerra di parole

L'estetica è talmente assente dai pensieri degli americani, che il rapporto dell'Occidente con l'Islam viene letto esclusivamente alla luce delle parrocchie religiose e politiche degli Stati Uniti. "Si possono leggere pagine e pagine di scritti specialistici sul Vicino Oriente, senza incontrare una sola citazione letteraria" scrive Edward Said in quell'opera fondamentale che è "Orientalismo". Ci raccontiamo che l'Occidente è chiamato di nuovo a difendere i valori cristiani come a Poitiers (732), a Lepanto (1571) e a Vienna (1683) contro un nemico che in mille anni non avrebbe compiuto alcun progresso, essendo notoriamente prigioniero di un angusto scolasticismo e di un feudalesimo tribale e ignaro di dialettica interna, riforme e tolleranza. Sfogliamo il Corano in cerca di prove del "jihad", senza capire che la sua essenza è la lingua, esattamente come l'essenza della Bibbia di Re Giacomo è la lingua, è la maestà del suo canto, più che la verità della sua parola.

Un fattore unifica il mondo arabo, ed esso non è semplicemente la fede nel medesimo Dio unico, inteso come idea astratta, bensì il modo in cui la rivelazione divina è stata

presentata da Maometto: l'espressione poetica. "L'esaltazione vissuta dal Profeta ... trovò espressione nella forma stessa del suo discorso, nelle immagini audaci e nella dizione retorica, che sono piene di ritmo e segnate da un autentico sentimento poetico" [Brockelmann]. "E' indubbio che la lingua araba è il fattore più potente nella creazione come nella conservazione del mito dominante della nazione araba, dell'unità araba, della fratellanza araba" [Patai]. "Gli arabi dovettero la loro coscienza di costituire un popolo, nonostante le contraddizioni tribali, principalmente al loro più importante bene spirituale comune, la poesia" [Brockelmann]. "Qualunque spiegazione della mentalità e della psiche arabe deve tener conto del profondo effetto della lingua e della letteratura sul singolo individuo e sull'intera razza araba" [Laffin]. "Oggi come milletrecento anni or sono, la poesia fa parte della vita quotidiana ... La ricchezza di sinonimi della lingua araba offre possibilità senza pari ... L'arabo è ricco di allusioni ... di bellezza sonora ... di ritmo e di maestà" [Ibid.]. "L'arabo si può paragonare soltanto alla musica" [Patai]. "La lingua del canto diventò la madre dell'arabo classico, che l'Islam trasformò in lingua mondiale" [Brockelmann].

Non sto dicendo che gli autori citati sono obiettivi e privi di pregiudizi razziali, a differenza di quello che pensa Said, né che la mentalità araba sia meno bellicosa grazie alla sua estetica. Al contrario, in bocca a predicatori demagogici e nelle scuole religiose, la lingua araba ha conosciuto un crescente scadimento del suo patrimonio di immagini, perché deve servire a vendere politica, e a venderla a compratori la cui età e il cui livello culturale vanno progressivamente abbassandosi. Per esempio, quasi i due terzi dei militanti arrestati dal governo egiziano negli anni Settanta era in possesso di diploma universitario, contro il trenta per cento degli anni Novanta [Gaffney in Appleby].

Il fulcro del mio ragionamento non è l'influenza dell'estetica sulla psiche islamica, quanto piuttosto l'effetto che ha sulla psiche americana il fatto di non vederla. Nella qualità estetica della lingua araba gli Stati Uniti vedono soltanto la conferma del pregiudizio secondo il quale l'attenzione degli arabi per la loro "lingua del canto", con la sua risonanza emotiva e la sua oratoria iperbolica, induce le masse alla violenza e gli individui a gesti terribili. La guida al corso propedeutico di arabo del Columbia College per il 1975 sottolineava per esempio come "in arabo una parola su due avesse a che vedere con la violenza e come la mentalità araba quale è 'riflessa' nella lingua fosse inguaribilmente ampollosa" [Said]. Ovvero, come sostiene l'autorevole testo di Edward Shouby, l'arabo è caratterizzato da "generale indeterminatezza di pensiero ... ridondanza ed esagerazione" [Ibid.].

Benché l'arte della lingua abbia saputo mitigare lo spirito guerresco del diciottesimo secolo, gli americani si sentono più al sicuro nella terra del letteralismo e della lingua pane-al-pane del commercio e delle autofficine. Il popolo degli Stati Uniti preferisce di gran lunga la quasi impronunciabile prosa dei suoi leader e sbeffeggia le intemperanze non soltanto dell'oratoria islamica, ma anche di quella di Fidel Castro o, in passato, di Chruscëv, trovando maggiore sicurezza patria nei toni piatti dei propri ministri della Difesa, dove l'apatia è incoraggiata e l'angoscia alleviata.

Come può l'esaltazione della democrazia che esce dalle labbra fiacche dei politici americani trascinare i cuori dell'uditorio dei paesi islamici? Là la nostra offerta è percepita con un orecchio sensibile alla retorica con cui viene presentata. Se l'introduzione della democrazia ammazza il discorso sontuoso e riduce l'ispirazione a dati sociologici e a statistiche economiche, allora la democrazia stessa appare rozza, ottusa e brutta all'orecchio poetico. L'accusa di bruttezza può da sola costituire un casus belli. I greci si

opposero strenuamente ai barbari... e chi erano i barbari? I "balbettanti", coloro che non parlavano la bella lingua greca, definizione che si è trasmessa nei secoli fino a depositarsi nel dizionario come "barbarismo", rozzezza del linguaggio. Inoltre, poiché un principio fondamentale dell'Islam afferma che tutti i fedeli sono perciò stesso fratelli, essi potrebbero obiettare che l'uguaglianza democratica non porta loro nulla di sostanzialmente nuovo: è semplicemente una formulazione legalistica di qualcosa che già esiste nel cuore, se non nella forma di governo, degli arabi fin dai tempi della rivelazione del Profeta.

La domanda che ha aperto questo libro: come immaginare e comprendere la guerra? diventa di immediata rilevanza pratica in presenza di una guerra effettiva. Allora l'immaginazione si concentra sulla psiche e sulla cultura del nemico, giacché lo sbaglio più grave, dicono i testi, è quello di sottovalutare il nemico, specialmente la sua intelligenza. Ma se l'immaginazione applicata a tale valutazione si valesse di strumenti di giudizio scadenti? Uno di questi strumenti difettosi è lo studio delle lingue straniere concepito secondo i criteri delle scuole fondate durante la seconda guerra mondiale e la guerra fredda, considerato cioè "uno strumento di lavoro per l'ingegnere, l'economista, lo scienziato sociale ... certo non per la lettura di testi letterari" [Ibid.]. Eppure, come ebbe a dire il noto esperto di studi strategici Edward Luttwak, "per essere un bravo reclutatore, devi essere un poeta. Devi romanzeggiare e sedurre". "Immedesimatevi nel nemico" consiglia oggi, a ottantacinque anni, il cervello dietro la tragedia del Vietnam, Robert McNamara [in Angeli].

Visto che "la psiche araba" (per continuare con questo esempio) è affascinata dalla cultura della propria lingua, mentre noi siamo completamente sordi ad essa, perché alle nostre orecchie la poesia fiorita, le lunghe invettive, le fantasie esorbitanti, le similitudini e gli aforismi tradizionali, le

allusioni e le maledizioni, nonché la qualità sonora delle parole, sembrano tutte ornamentazioni inessenziali, non ci viene il dubbio di essere stati fuorviati dalla nostra stessa ignoranza?

Se gli Stati Uniti vogliono la guerra con l'Islam e non sanno immaginare la guerra senza vittoria, allora il partito della guerra dovrà ricominciare da zero e ideare nuovi modi per valutare le informazioni. Affinando in tal senso la intelligence, gli Stati Uniti potrebbero scoprire una nuova compatibilità con la cultura del nemico, arrivando addirittura a rivedere l'inutile presupposto che l'Islam sia "il nemico". Se imparassimo ad apprezzare la passione profonda dell'anima islamica e a parlarle con l'immaginazione, avremmo forse maggiori probabilità di toccare la mente e il cuore del cosiddetto nemico, raggiungendo con rinnovato rispetto la sua intelligenza. Non è forse vero che l'unica vittoria duratura consiste appunto nel vincere il cuore e la mente dell'altro?

Mentre combattevano le loro guerre, gli imperialisti d'Europa e d'Asia costruirono città, la cui cultura è sopravvissuta ai loro regni e ai loro nomi. Negli Stati Uniti, la tesi di Nef, che la cultura pone un freno alla guerra, è capovolta. Il governo, mentre promuove il militarismo guerrafondaio, taglia i fondi alle arti; e accompagna quest'opera di impoverimento svilendo la lingua, trascurando l'istruzione che non sia puro addestramento professionale e riducendo la ricchezza degli studi religiosi a un'unica sottomarca, la sua.

Il modo di rapportarsi degli americani con Afrodite è caratterizzato da una sorta di goffaggine culturale, sia negli affari amorosi sia nelle faccende di guerra, dove la sottigliezza è invece di primaria importanza. La intelligence militare deve essere capace di immaginare l'altro come uno stato d'animo diverso, con affinità e inclinazioni sue proprie. Quella di

Eisenhower non seppe immaginare l'offensiva invernale tedesca nelle Ardenne; quella di MacArthur non seppe immaginare l'intervento cinese attraverso il fiume Yalu. Pearl Harbor, l'offensiva del Tet, le Torri gemelle: sorprese inimmaginabili. Valutare correttamente il nemico non è semplicemente misurare le forze con satelliti spia, decifrare codici e unire puntini su una mappa. Immaginare il nemico significa lasciare che l'altro ti entri dentro e occupi zone intere della tua anima, significa cedere, lasciarsi penetrare ma non possedere. Anche questo è afroditico. Afrodite ebbe molti amori, ma non appartenne a nessuno.

La cultura degli Stati Uniti è rimasta fedele, dal tempo delle colonie, allo stile disadorno del letteralismo protestante: diretto, senza ambiguità, senza compromessi. Ragioniamo in termini di regole e leggi, e un'aura di moralistica certezza circonda le nostre decisioni in cui c'è la mano del destino, inchiodandoci alle nostre stesse parole. "Resa incondizionata": questo ci ripromettiamo, e aborriamo la diplomazia sotterranea che potrebbe evitare altre morti, altre devastazioni. Quello della "resa incondizionata", tuttavia, si è dimostrato uno slogan delirante, contraddetto dalle nostre ritirate in Corea e poi dal Vietnam, dal Libano, dalla Somalia e dall'Iraq (nel 1991). Senza le abili finte e i seduttivi cambi di prospettiva di Venere (fondamentali nella boxe e nelle arti marziali), ritirata significa rotta, sconfitta. Sembriamo capaci di riconoscere soltanto "Venus Victrix", ma questa non è che una delle molte guise della dea, la quale non disdegna i metodi dell'inganno di Sun Tzu e l'insistenza di Trockij sul tatticismo. Perché gli dèi, non dimentichiamolo, non possono apparire da soli. Ermes e Afrodite, Mercurio e Venere, si implicano reciprocamente, sicché anche la dea è ermetica, piena di segreti e di duplicità, mercuriale, sfuggente, impossibile da tenere legata. Ed è ermafroditea, ponte immaginato tra differenze inconciliabili, metafora flagrante al di là della logica e dei fatti. A una società

deprivata di Venere, i metodi subdoli appaiono depravati, e quando sono applicati diventano perversi e violenti proprio per il moralistico dominio della legge. Come possono l'arguzia e la metafora sopravvivere in un cosmo semplicisticamente diviso in "pro" e "contro", in bene e male, in Cristo e Anticristo? Eppure, i piaceri del discorso poetico, che addolciscono e congiungono, furono essenziali per la cultura settecentesca e agirono come una forza indiretta, che "indebolì la voglia" di guerra aggressiva. Analogamente, le guerre tra le città italiane del Rinascimento furono spesso salvate dalla follia del combattimento grazie ai formalismi della spettacolarità e agli artifici del linguaggio.

Nella danza e nella letteratura, nella musica e nella pittura, l'immaginazione americana riceve riconoscimento in tutto il mondo, ma la penetrazione di questa cultura nel popolarismo della mente politica americana si ferma davanti ai furgoni blindati delle banche. Fino al centro commerciale l'influenza civilizzatrice dell'immaginazione estetica non arriva mai. E' come se la nazione nel suo insieme fosse immune alla cultura, vaccinata come contro uno scherzo di natura, una malattia della decadenza, una corruzione dei valori profondi del popolo americano: la fede religiosa nel binomio Dio e America, in marcia sotto la bandiera, con il Minuteman armato di moschetto, verso un futuro luminoso, contro tutti i nemici, contro tutti: tutti nemici. "Con la croce di Gesù avanti a noi. Cristo, Maestro e Re, ci guida contro il nemico; / guardate i Suoi stendardi avanzare nel cuore della mischia!" [Sabine Baring-Gould, "Onward Christian Soldiers" (1864)]. La cultura, che potrebbe forse imbrigliare la violenza della guerra con un amore di pari forza, è bloccata dallo stile della fede americana, al punto da indurci a concludere che la sinistra madrina della guerra e segreta spartitrice delle sue spoglie è la religione. E alla religione sarà dedicato l'ultimo capitolo.

4.

LA RELIGIONE E GUERRA

"Come un tempo la gente viveva in Dio, così io vivo nella guerra" disse Marcel Proust nel 1915 [in Painter]. La guerra sostituisce la religione, diventa religione. "La guerra è una forza che ci conferisce senso" [Hedges], perché fa ciò che si pensa faccia la religione: innalza la vita a quella decisiva categoria dell'esistenza che è la "importanza" di Whitehead, "l'immanenza della infinità nel finito" [Whitehead]. La sublime presenza di una dimensione altra nella clausura "finita" del cratere fangoso di una bomba o della camera appartata di Proust.

Le cerimonie del servizio militare, l'obbedienza a un comando supremo dotato di potere coercitivo, il confronto con la morte durante la battaglia come ultimo rito in questo mondo, la promessa di trascendenza e l'amore sacrificale, la messa alla prova di tutte le virtù umane e la presenza di tutte le malvagità umane, la strage di vittime cruento eseguita in modo impersonale, collettivo, in nome di una nobile causa e con la benedizione di ministri del culto di svariate fedi: tutti questi aspetti della guerra portano a concludere che essa è una religione. Ma da tale conclusione non scaturiscono pensieri nuovi. Occorre andare oltre il noto e immaginare ciò che forse non vorremmo sapere.

Dire: "la guerra è religione" ci conduce solo a metà strada. Al di là, troviamo un enunciato ben più grave: la religione è guerra.

Prima di elaborare questo tema, conviene mettere in rilievo alcune decisive differenze psicologiche tra mito e religione. Benché lungo tutte queste pagine si nomini un dio, Marte o Ares, tale dio rimane la personificazione mitologica della forza archetipica della guerra e di una serie di atteggiamenti e comportamenti, appunto, marziali. Non è il dio di una religione. Non ha una Chiesa, non ha una comunità di devoti, non ha un clero, un testo sacro, una teologia. Soprattutto, non pretende la fede.

Gli dèi del mito differiscono da quelli delle religioni perché i miti sono narrazioni e i loro dèi, per citare Karl Kerényi, sono "stili di esistenza". Essi non hanno origini storicamente datate, modalità autorizzate per accostarvisi o per interpretarli, e le narrazioni che li riguardano non sono considerate come letteralmente accadute, neppure quando sono ambientate in una località precisa e coinvolgono personaggi storici. Per parafrasare un antico difensore del mito, Salustio: queste cose non avvennero mai, ma sono sempre. I miti ci mettono a disposizione modi archetipici di cogliere la condizione umana; rappresentano verità psicologiche, come quelle che si scoprono quando ci si rivolge alla guerra tenendo sullo sfondo della mente Marte/Ares.

La religione, invece, codifica una particolare narrazione come rivelazione della parola-verità immortale di un dio particolare a un essere umano storico in uno specifico luogo in un momento specifico. Le rivelazioni di questa verità a Mosè, a Gesù, a Maometto, e anche a Siddharta Gautama, sono trascritte in libri che assumono essi stessi la qualità sacrale della verità. Gli studiosi parlano infatti di "religioni del libro" e di "religioni orali", affabulatorie. La religione legge le parole in maniera letterale; il mito ascolta le parole in maniera letteraria. I miti chiedono alla psiche di inventare e di elaborare congetture, di ascoltare e di godere; la religione chiede in primo luogo di credere.

E la fede è foriera di problemi, in quanto postula la realtà del suo oggetto! Questa idea sconcertante, enunciata in forma logica da Edmund Husserl (1859-1938), il padre della fenomenologia, implica che non è il dio di una religione a indurre l'anima a credere, bensì che è "il desiderio di credere" (William James) della psiche a porre l'esistenza del dio in cui l'anima crede. Ovvero, come più prosaicamente dicono i violenti detrattori di ogni religione: tutti gli dèi sono invenzioni della attitudine a credere degli uomini volte a soddisfare bisogni umani, e la religione è l'oppio dei popoli.

Tra gli dèi del mito e gli dèi della religione non esiste necessariamente conflitto, perché il mito non pretende mai che i suoi dèi siano "reali". Gli dèi del mito non hanno bisogno di prove e non dipendono, per l'affermazione della loro realtà, dalla fede dei loro devoti. Inoltre, il mito non avanza pretese di verità. Alcuni dei maggiori pensatori, specialmente durante il Rinascimento, appartenevano alla Chiesa, per quel che riguarda la religione, e nello stesso tempo prendevano altrettanto sul serio l'antico pantheon pagano. Rendevano tributo allo spirito in quanto cristiani, e all'anima in quanto immersi nell'immaginazione delle divinità classiche.

Quando un dio parla nel greco di Omero e di Sofocle o nel latino di Ovidio e di Virgilio, le parole trasmettono una presenza immane; niente di più. Quelle parole sopravvivono nei secoli grazie alla potenza estetica dei loro autori, non per autorità divina. Non sono parole della rivelazione religiosa. I greci non avevano termini per indicare la religione. Non credevano nei loro dèi; vivevano accanto ad essi come miti. I romani non credevano nei loro dèi; li chiamavano a testimoni dei giuramenti al servizio dello Stato. Non esiste un Credo considerato imprescindibile per il giudaismo, lo scintoismo, il taoismo, il buddhismo, l'induismo e per i popoli di tendenze animistiche che ancora abitano gran parte del pianeta. Ma quando un dio particolare è in modo speciale l'unico e solo Dio

supremo, trascendente, imperscrutabile nella sua essenza, innominabile e tuttavia scritto a lettere maiuscole, il contatto con questo essere supremo onnipotente dipende dalla sua grazia generosa, dalle sue rivelazioni epifaniche in miracoli, dono delle lingue e visioni, cioè in ultima analisi dipende dalla tua incrollabile fede assoluta. Ovvero, secondariamente, dall'intercessione di una istituzione, di un libro, di un culto, di un profeta o di una incarnazione intesa come emanazione letterale dell'essere originale, trascendente e nascosto.

La trascendenza di questo unico Dio supremo significa che non ci sono dèi alle porte della città, come nell'antica Roma, non ci sono dèi nei giardini, nella dispensa delle case. Non ci sono presenze udibili degli dèi: il chiurlo della civetta non è più la voce di Atena, le raffiche del vento del Nord non sono la voce di Borea, nelle tempeste marine e nei vortici non parla Poseidone, nel bruciore improvviso della passione erotica non si avverte la freccia di Eros che trafigge la carne. Poiché, dove la vita è vissuta nei miti, gli dèi sono così palesemente presenti nell'animazione della vita, non hanno bisogno della nostra fede.

La fede è invece la componente psicologica essenziale della religione. Senza la fede, sacrifici, preghiere, atti di devozione sono gesti vuoti. Ed è la fede che ci porta alla guerra. Bertrand Russell, analizzando il fenomeno del credere, lo mette in relazione con la "efficacia nel provocare movimenti volontari": "possiamo dire che un contenuto è stato creduto quando ci spinge a compiere un movimento". Indipendentemente dal suo oggetto, l'atto del credere, inteso come fenomeno psicologico, sollecita l'azione. Mettiamo in atto le nostre credenze; agiamo perché crediamo. Più forte è la fede, più prevale l'azione, più diventiamo motivati, più sicura e più circoscritta diventa la nostra giustificazione di ciò che facciamo. Anche coloro che credono nella pace e nella nonviolenza si radunano, marciano, manifestano. La fede è la miccia che accende la forza

archetipica di Marte e avvia l'imprevedibile, rovinoso corso della guerra.

Quando si crede che le prerogative di una divinità, come Yahveh o Allah, o di un capo semidivinizzato, come Hitler, Mao o Khomeini, o di un'idea astratta di popolo, classe, razza o nazione siano la realtà prima, la verità, il bene e la potenza, si scatenerà una lotta contro chiunque avanzi pretese al medesimo rango e stato. I confini che la univocità della fede difende possono essere sia geografici sia dottrinali; in entrambi i casi, i trasgressori saranno espulsi, imprigionati, convertiti o messi a morte. I credenti diventano marziali per difesa e marziali per missione: "Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro a osservare tutto ciò che vi ho comandato" (Matteo 28, 19-20). La tolleranza è compromesso, l'inclusione tradimento, la coercizione, anche violenta, necessaria.

Teologia e psicologia della fede si rinforzano a vicenda. Da un lato, la fede è validata dalla superiorità assoluta del suo oggetto (dio, capo o idea); chi infatti crederebbe in un dio inferiore? Dall'altro, gli eccessi iperirrazionali attribuiti alla divinità alimentano la fede dei credenti, i quali la dimostrano combattendo con sempre maggior forza per la propria causa, anche se è una causa persa, proprio perché trascende la ragione. Secondo le citatissime parole attribuite a Tertulliano (160-220 ca), uno dei primi Padri della Chiesa: "Credo quia absurdum".

E così, quando si addensano le nuvole della guerra, la fede religiosa carica di elettricità l'aria. Se la nostra fede è nella repubblica e la repubblica è dichiarata in pericolo, corriamo a stringerci intorno alla bandiera, che la simboleggia. Quale che sia l'oggetto della fede (la bandiera, la nazione, il presidente, il dio), si mobilita un'energia marziale. Le decisioni sono rapide, il dissenso più difficile. Il dubbio, che ostacola l'azione e mette

in discussione la certezza, diventa proditorio, un nemico da azzittire.

La concentrazione univoca sull'Unico Vero Dio esige che la fede sia coesiva, organizzata. La psicologia del monoteismo cristiano, per esempio, si sforza di mantenere sia una coerenza definitoria del suo oggetto (Dio), sia una coesione fideistica tra i credenti. "Un solo corpo, un solo Spirito ... un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo. Un solo Dio Padre di tutti" (Efesini 4, 4-6). Già nell'anno 325, il concilio di Nicea radunò i cristiani dotti e influenti di vari luoghi e orientamenti dottrinali affinché formulassero in un credo una definizione consensuale della fede cristiana (a tutt'oggi chiamiamo "credi" le religioni); eppure, da allora, i testi di quel credo nonché le parole delle Scritture sono stati oggetto lungo i secoli di battaglie accanite, con stragi di sorelle e fratelli cristiani nel tentativo di determinare la definitiva versione autorizzata di ciò che è corretto credere.

Poiché una psicologia monoteistica è giocoforza tesa all'unità, la sua psicopatologia è l'intolleranza della differenza. E infatti il problema della tolleranza ha assillato per secoli i teologi, provocando uno scisma dopo l'altro. Finché pensi che il tuo dio sia la divinità suprema e perfetta, tutti gli altri saranno dèi minori. Non possono esistere più verità, più strade che conducano al Regno. La Chiesa cattolica romana non ha mai rinunciato alla pretesa di detenerne l'esclusiva e si proclama ufficialmente "l'unica e sola Chiesa di Dio". Soltanto la Chiesa cattolica di Cristo è "lo strumento universale di salvezione" [in Stark].

Non solo: finché gli altri, popoli o gruppi di minor conto, continuano a praticare i propri precetti e a credere in un dio diverso (o in una variante anche minima della natura del tuo dio), essi rappresentano la negazione vivente della verità universale del tuo dio. Combatterli è dunque una necessità della tua verità e della tua fede, perché, per quanto pacifica sia

la loro vita e per quanto lontani siano i loro territori, la loro stessa esistenza getta un dubbio sostanziale sulle fondamenta della tua fede nel tuo dio. "L'esistenza di molte chiese in una collettività indebolisce le basi di tutte" [Walter Lippmann (1929)].

La psicologia del monoteismo ebraico differisce radicalmente da quella cristiana, smentendo il trattino che vorrebbe fonderle insieme in una religione "giudaico-cristiana". La forsennata intolleranza del Dio biblico fu temperata attraverso centinaia di anni e centinaia di migliaia di pagine di interpretazioni e commentari, che hanno infuso nel letteralismo il lievito di significati metaforici, mistici e a più livelli. L'ebraico biblico consiste di gruppi di consonanti privi di vocali, sicché un testo può sostenere connotazioni diversissime tra loro, favorendo l'incertezza e una ricca oscurità. Anche la punteggiatura manca. Tutti questi fattori consentono un'incredibile libertà di fantasia ermeneutica e un'abitudine a sottilizzare che a volte può sembrare quasi comica. La monosemia letteralistica diventa semplicemente una fantasia tra le altre.

Lo spirito bellicoso dell'antico giudaismo si andò stemperando e frammentando nella diaspora del popolo ebraico e nelle dispute erudite (fino al revival letteralistico dell'ebraismo ortodosso in Israele). Quello spirito, tuttavia, trovò un'altra sede quando la Bibbia fu trasferita nel mondo cristiano e definita "il Vecchio Testamento". La bellicosità dei Profeti, dei Giudici e dei Re entrò a far parte della nuova religione cristiana, come anche della nuova religione dell'Islam, la quale a sua volta incorporò figure e motivi biblici nel Corano (per esempio, l'immagine del popolo schierato a battaglia della sura 61). L'appropriazione della Bibbia ebraica, senza il temperamento prodotto da secoli di analisi rabbiniche, favorì nelle nuove letture un letteralismo più combattivo.

In contrasto con il letteralismo cristiano, secondo un sondaggio condotto nel 1990 negli Stati Uniti, soltanto il 14,2 per cento di coloro che si dichiaravano ebrei considerava la Bibbia "la parola di Dio in senso letterale" [Ibid.]. Tra i cristiani, invece, troviamo un novanta per cento che crede, per esempio, nella Immacolata Concezione, idea tramandata, secondo Hans Küng, un noto teologo e studioso cattolico, da un "insieme di racconti perlopiù di origine incerta, spesso contraddittori e sovente favolistici" (18). Il fatto di considerare gli eventi narrati nella Bibbia alla stregua di leggende, miti e favole o come racconti esemplari che insegnano verità sulla vita apre la mente alla speculazione immaginativa, erodendo la fede nella Bibbia intesa come rivelazione delle vere parole del suo Dio. Come si fa a marciare alla guerra in nome di una favola? Invece, la Verità marcia a ranghi serrati.

Le incertezze testuali e i secoli di studio approfondito della Bibbia sono riusciti a evitare al monoteismo ebraico la necessità di eresie, scomuniche, apostasie, nonché le torture dell'Inquisizione in nome di un unico vero significato, e a evitare contemporaneamente l'imposizione forzata della fede letterale nella Bibbia. Di conseguenza, è sulla psicologia monoteistica del cristianesimo che la nostra cultura deve riflettere, di essa deve avere paura.

E le ragioni per cui avere paura sono tante! Innanzitutto, la consistenza, in puri termini numerici, dei credenti in seno alla popolazione; in secondo luogo, il letteralismo della loro fede; e inoltre l'inossidabile innocenza di tale fede, quasi che l'adesione al dogma dell'amore impedisse di prendere coscienza del dato di fatto della guerra e di una terribile verità: la civiltà cristiana dà corpo a una psicologia monoteistica bellicosa e aggressiva.

Quando c'è aria di guerra, il dio del cristianesimo occidentale balza in primo piano. La guerra lo vivifica. Durante la seconda guerra mondiale, quel dio era il secondo pilota dei

bombardieri in missione, come proclamava il titolo di un libro, e in una canzonetta dell'epoca il cappellano diventa un "gran bel cannoniere". Nella prima guerra mondiale, "i sacerdoti misero la divisa a Gesù e lo spedirono a manovrare le mitragliatrici". Il vescovo di Londra esortò i fratelli a "uccidere i buoni insieme ai cattivi ... i giovani insieme ai vecchi ... coloro che hanno mostrato compassione verso i nostri feriti insieme a quei maledetti..." [in Eksteins].

Alla vigilia della battaglia della Somme (luglio 1916), che nella sola prima giornata causò sessantaduemila perdite [Middlebrook], il comandante supremo delle truppe britanniche, generale Haig, scrisse alla moglie: "Ho l'intima certezza che ogni passo del mio piano sia stato compiuto con l'aiuto di Dio" [in Griffin]. Se Haig aveva visto giusto, il suo dio vuole la guerra; se no, il generale soffriva di allucinazioni.

Un altro comandante supremo, Douglas MacArthur, nel suo discorso di commiato davanti al Congresso degli Stati Uniti, affermò essere suo sacro dovere "portare nella terra del nostro nemico sconfitto la consolazione, la speranza e la fede della morale cristiana" [in Wintle]. Il solito schema: conquistare e convertire.

Nel corso di una guerra più vicina a noi, un generale di corpo d'armata, presentandosi in uniforme a una funzione religiosa, ebbe a dichiarare che i nemici islamici seguaci di Satana "saranno sconfitti soltanto se li affronteremo nel nome di Gesù", perché "senza Dio, non c'è speranza". Possiamo vedere, nelle parole di quel generale, come i valori della religione possano dare alimento alla volontà di combattere [Thompson, "Time", 3 novembre 2003].

A Sarajevo, alla domanda di Peter Maass a una giovane coppia di cattolici - come potessero credere in un Dio che permetteva una simile tragedia - la donna, guardando una statua della Vergine Maria, rispose: "La mia fede si è

rafforzata. Prego di più. Credo di più, credo che questa sia la volontà di Dio".

Nelle trincee della prima guerra mondiale, i soldati francesi, tedeschi, russi, italiani, inglesi, scozzesi, irlandesi, austriaci, serbi, bulgari, canadesi e americani, per citare solo alcune nazionalità, mentre erano impegnati ad ammazzarsi a vicenda, invocavano il medesimo dio. Il dio di Israele e il dio della Palestina e il dio dell'Iraq sono il medesimo, unico dio, lo stesso che viene invitato ogni mattina alle colazioni di preghiera della Casa Bianca.

La religione di Yahveh, quella di Allah e quella di Dio Padre, con tutti i loro virgulti, sono diramazioni sorelle di quell'unico ceppo monoteistico del quale ciascuna rivendica di essere l'unica figlia legittima. Tutte e tre pongono il patriarca Abramo tra i fondatori e tutte e tre additano a modello di fede la sua disponibilità a uccidere il figlio per amore del dio comune. Tutte e tre considerano Gerusalemme la propria città santa. Tutte e tre, mentre proclamano che il loro è un dio compassionevole, hanno cercato per secoli di sterminarsi a vicenda. Per due di esse Gesù non è figlio di Dio, così come per due di esse Maometto non è un profeta, ma tutte e tre hanno origine nella Bibbia, sono cresciute nella medesima terra, nel Medio Oriente culla delle religioni, e hanno in comune la forza del monoteismo. Ma la visione monoculare, che è la malattia del monoteismo, ha fatto sì che ciascuna di esse infliggesse secoli di orrori alle religioni sorelle e anche ad altre religioni di terre lontane, estranee al loro dio e alle loro faide.

Di fronte a tutte le preghiere di pace e a tutti gli appelli rivolti a questo Dio unico e supremo affinché ci liberi dai mali della guerra, perché egli lascia che le guerre continuino? E' la domanda che sgorga dal cuore di coloro che sono sottoposti a torture, dilaniati dai bombardamenti, ammassati nei campi di concentramento. La guerra mette di fronte a una serie di interrogativi teologici brucianti sulla natura e sugli

intendimenti di un Dio unico e onnipotente, la cui bontà e misericordia è esaltata dalle tre grandi religioni monoteistiche. Per definizione, quel Dio ha il potere supremo; non c'è nulla che egli non possa fare: è questo che significa la sua onnipotenza. Allora, perché non pone fine alle guerre? Perché non ha cognizione degli appelli per la pace, visto che non c'è nulla che egli non conosca, giacché è questo che significa la sua onniscienza? Delle due l'una: o non è capace di impedire la guerra, o non vuole impedire la guerra. La prima ipotesi confuta la sua pretesa all'onnipotenza e la seconda sottintende che egli ama la guerra o quantomeno che, non impedendola, la favorisce.

Il comandante supremo dei "massacri" occidentali è il comandante supremo della "cultura" occidentale, per richiamarci al titolo del libro di Hanson; e questa è la ragione per cui sotto la nostra lente è la fede cristiana e non altri monoteismi, i quali sono irrilevanti, se non come nemici, per la macchina da guerra occidentale. Certo, il nome divino di Allah incita al "jihad" e il nome divino dell'imperatore ispirò i piloti kamikaze, ma a noi interessa il nome divino di Gesù Cristo. Massacri e cultura, sì; ma non principalmente perché la mente occidentale sia stata educata al pensiero greco, allo spirito pratico e alla volontà disciplinata dei romani, bensì perché noi in Occidente abbiamo pregato davanti all'altare di un dio bellicoso fin da quando Giosuè suonò il suo corno. Se volete saperne di più di macelleria, guerra e terrorismo biblici, leggete "Holy Terrors" di Brace Lincoln, "One True God" di Rodney Stark, "The Curse of Cain. The Violent Legacy of Monotheism" di Regina Schwartz o "Jahweh Is a Warrior" di Millard Lind. Oppure, leggete la Bibbia.

I pensatori cristiani hanno lottato in ogni modo contro la terribile bellicosità della loro religione dell'amore. Quietisti, pietisti, quaccheri, francescani, trappisti, ordini mendicanti, monaci ortodossi e anacoreti nei loro ritiri sulle pendici del

monte Athos o nelle sabbie del deserto egiziano hanno cercato di dissociarsi dalla combattività del Cristo marziale. Ma la negazione ascetica e la penitenza autoinflitta sono a loro volta stili di belligeranza. Si è pur sempre in guerra con il mondo, con la carne e con il diavolo; ed è anche troppo facile proiettare il diavolo su altri popoli, altre nazioni, altre religioni o altre sette di poco differenti.

DIGRESSIONE

Ancora su di me, terza parte

Circa quattro mesi dopo l'inizio della mia analisi junghiana, a Zurigo, cinquant'anni fa, feci un sogno in cui appariva la figura di Cristo in croce, o comunque inchiodato in posizione eretta, con la punta di una lancia che gli usciva dal fianco. (Nell'immagine tradizionale, si vede la ferita nel costato di Gesù, dove i soldati romani lo avevano trafitto con la lancia). Insieme all'immagine, il sogno presentava questa frase: "Vedi (o prendi) la punta dal di dentro".

Ero giovane, allora, e nevrotico, e afflitto da ulcera duodenale. Il messaggio mi parve chiaro: dovevo diventare più introverso, vivere le cose più in profondità, in modo più puntuale, più preciso, dentro di me. Quella interpretazione andava d'accordo con la mia ideologia junghiana di quel periodo e andava d'accordo anche con la mia identificazione in Gesù sofferente, inchiodato al centro di opposizioni di ogni sorta e tirato in tutte le direzioni. Ascoltai il messaggio del sogno dalla posizione di un uomo in croce, perdendo il riferimento alla punta della lancia.

Da allora, Gesù è passato oltre; la sua importanza universale non riveste più un significato personale, nonostante

l'interesse di lunga data (dai tempi dell'università) per i testi del cristianesimo. L'attrattiva di Gesù in quella fase della mia analisi mi sembra oggi dovuta alla sua funzione consolatoria per la sofferenza nevrotica, perché nobilitava la passività con l'identificazione megalomane in Cristo; un po' quello che accadde a molti scrittori, come Nietzsche, Lawrence e Gibbon, i quali si accanirono tanto contro il cristianesimo, quasi che soltanto attaccandolo potessero liberarsi dalla propria soggezione ad esso. Insomma, potrei ridurre il "rinneamento di Cristo" attuato nel presente capitolo a una compensazione controfobica per la mia precedente attrazione.

Diventa più importante, ora, a causa di questo libro, la punta della lancia. Quel sogno uccideva una figura divina e la mia "imitatio Christi" con l'arma di un altro dio, la lancia di Marte. La lancia, presso i Nuer, per esempio, è un'arma iniziatica, considerata l'estensione della mano destra [Evans-Pritchard]. Il senso del sogno era la lancia, che segnava il mio passaggio dal culto di Gesù, quale veniva presentato allora da alcuni junghiani, a quello di Marte. Ma io non lo colsi. Né mi resi conto, fino a questo momento, di essere stato catturato da un mito centrale del cristianesimo: non la visibile crocifissione, ma la presenza latente di Marte dentro la vittima ferita e sofferente. L'agnello sacrificale, in tutta innocenza, nasconde nella sua passività il ferro aggressivo della lancia. Quel sogno denunciava l'ipocrisia passivo-aggressiva del mio atteggiamento.

L'impegno a vedere la punta dal di dentro è diventato questo libro, l'emergere propulsivo di Marte da dentro il mio corpo, dalla mia mano destra, la rabbia ulcerante per i miei compromessi con la convenzione cristiana, sicché questo capitolo potrebbe essere intitolato, parafrasando Kierkegaard, "Attacco al cristianesimo".

I fatti sono chiari: le guerre occidentali sono appoggiate dal Dio cristiano, e alla sua chiamata alle armi non ci possiamo sottrarre perché siamo tutti cristiani, indipendentemente dalla fede che seguiamo, dalla chiesa che frequentiamo o anche dalla nostra professione di ateismo. Puoi essere ebreo oppure musulmano, puoi rivolgerti al tuo dio con i riti della Santeria, puoi fare parte della Wicca, ma se vivi nel mondo occidentale, psicologicamente sei cristiano, marchiato indelebilmente con il segno della croce nel cuore e nella mente e in ogni fibra del corpo. Il cristianesimo è dappertutto, nelle parole che usiamo, nelle bestemmie che pronunciamo, nelle rimozioni che rafforziamo, nello stordimento che cerchiamo, nella eredità di assassini religiosi della nostra storia: l'assassinio degli ebrei, l'assassinio dei cattolici, l'assassinio dei protestanti, dei mormoni, degli eretici, dei dissidenti, dei liberi pensatori... Se pensi che la tua anima personale sia distinta dal mondo esterno e che consapevolezza e coscienza morale siano localizzate in quell'anima (e non nel mondo esterno) e che perfino il gene egoista sia individualizzato nella tua persona, allora, psicologicamente, sei cristiano. Se la tua prima reazione a un sogno, a una notizia, a un'idea è di operare immediatamente una divisione tra bene e male morali, allora, psicologicamente, sei cristiano. Se associ il peccato alla carne e ai suoi impulsi, ancora una volta, psicologicamente sei cristiano. Se noti quando un presentimento si realizza, se prendi le sviste come segnali e credi nei sogni, ma poi ti affretti a liquidare queste intuizioni come "superstizione", sei cristiano, perché quella religione mette al bando ogni forma di comunicazione con l'invisibile che non sia Gesù. Quando volti le spalle ai libri e allo studio, per cercare nei tuoi sentimenti intimi risposte semplici a problemi complessi, sei cristiano, perché il cristianesimo dice che il Regno di Dio e la voce del Suo vero Verbo sono nell'interiorità. Se la tua teoria psicologica designa certi stati dell'anima con espressioni come ambivalenza, io

debole, scissione, crollo, confini incerti, e ne ha paura considerandoli malattie, allora sei cristiano, perché quei concetti esprimono l'adesione a un'autorità centrale, unica e potente. Se pensi che i dati apparentemente casuali della storia abbiano una finalità, segnino in qualche modo un'evoluzione, e che la speranza sia una virtù e non un'illusione, allora sei cristiano. E sei cristiano quando credi che alla fine del tunnel delle umane disgrazie ci attenda la risurrezione della luce invece che la tragedia irrimediabile o il caso o la sfortuna. E, in particolare, sei un cristiano americano quando idealizzi una "tabula rasa" di innocenza infantile come se fosse la condizione più vicina a Dio. Non possiamo eludere duemila anni di storia, perché noi siamo la storia incarnata, ciascuno di noi è stato gettato sulle spiagge occidentali dello "hic et nunc" dalle mareggiate di tanto tempo fa.

Possiamo disconoscere la presa del cristianesimo sulla nostra psiche, ma che altro è l'inconscio collettivo se non gli schemi emotivi inveterati e i pensieri non pensati che ci riempiono di pregiudizi che ci piace chiamare scelte? Siamo cristiani fino al midollo. Nelle nostre distinzioni si nasconde san Tommaso, alle nostre buone azioni presiede san Francesco, e migliaia di missionari protestanti di ogni setta immaginabile concorrono nel darci l'innata certezza di essere superiori a tutti e capaci di aiutare gli altri a vedere la luce.

DIGRESSIONE

Cristianesimo marziale

Come è accaduto? Quando la nostra psiche cristianizzata è diventata così bellicosa? Bisogna risalire ai primi anni dell'era cristiana. Le guerre di religione di cui siamo eredi e che

ancora vanno avanti ebbero inizio con la battaglia di Ponte Milvio (312 d.C.), quando Costantino, nella lotta per diventare imperatore a Roma, fece iscrivere sugli scudi dei suoi soldati, prima dell'attacco, la croce e la frase: "In hoc signo vinces". Le truppe avevano bisogno di un nome divino per il quale combattere e dal quale essere ispirati [John Holland Smith]. Costantino decise per la croce di Cristo dopo una visione o un sogno avuti la notte prima. L'esercito ispirato dalla croce vinse la battaglia; Costantino si convertì al cristianesimo, seguito di lì a poco da tutto l'impero. Il resto è storia, la nostra storia.

Già da prima, tuttavia, il dio che ha ispirato queste pagine e che dominava a Roma era andato impregnando dall'interno il cristianesimo con il suo spirito. E all'insediarsi del nuovo dio, Marte non andò in esilio; sì convertì. La conquista degli antichi dèi mediterranei da parte del cristianesimo consistette nell'incorporazione inglobante di molti in uno. Decine di studi hanno dimostrato con abbondanza di particolari come gli dèi antichi venissero integrati nella figura di Gesù. Nel culto del nuovo dio furono incorporati il "Sol Invictus", il dio sole che invincibile risorge ogni giorno [Afföldi]; la passione e il vino di Dioniso e le estasi dei suoi seguaci; le virtù guaritrici di Esculapio; la dolce ferita e la morte precoce di Adone e di Attis; l'infanzia a rischio di Zeus, di Dioniso, di Eracle; l'illuminazione e la poesia di Apollo e di Orfeo; la forza trionfante di Mitra e di Eracle; Horus, il figlio divino, in grembo alla madre. E, naturalmente, "Venus Victrix", ora con una croce ad adornare la sua bella gola o il suo scudo.

I primi cristiani non furono soltanto vittime mansuete; si definivano soldati di Cristo (2 Timoteo 2, 3; Filippesi 2, 25), e san Cipriano (200 ca. - 258) usò il termine "militia" per descrivere l'attività del cristiano contro il mondo. Nei secoli successivi, quello spirito marziale contribuì a portare a compimento l'opera di appropriazione degli antichi dèi, dei loro culti, dei loro templi, delle loro immagini, dei loro devoti.

"Ogni pensiero lo facciamo prigioniero di Cristo" scrisse Gregorio Nazianzeno (ca. 329-390), uno dei grandi Padri della Chiesa, riferendosi alla trasmutazione della filosofia greca in apologetica cristiana. I maestri cristiani ridussero i miti degli antichi dèi a infioresciture della vita di personaggi storici, secondo la tecnica dell'evemerismo: "Coloro davanti ai quali vi prostrate furono un tempo uomini come voi" scrisse Clemente Alessandrino (150-212), uno dei Padri della Chiesa greca.

All'inizio del Rinascimento si diffusero molte raccolte di miti classici, con la conseguenza, però, secondo Jean Seznec, il quale ha seguito le tracce degli antichi dèi nella cultura occidentale, che il mondo pagano diventò "libresco e barbarico ... e gli dèi furono ricacciati nella matrice dell'allegoria". In seguito, i gesuiti perfezionarono nelle loro scuole il metodo di usare gli dèi e le loro leggende per insegnare i dogmi cristiani e in particolare una morale di precetti e divieti.

Alla base di questa evoluzione bruciava un fuoco fanatico simile a quello che secoli prima aveva pervaso il popolo di Mosè e che secoli dopo animerà i seguaci di Maometto, un fuoco che trasformò tanta parte del globo. Un'analisi critica, anzi antagonistica, della ascesa al potere dei cristiani è contenuta nel libro di Gibbon, "Storia della decadenza e caduta dell'Impero romano" (1776-1788). Secondo Gibbon, Roma, e con essa il mondo classico, tramontarono non per la novità e verità della nuova Legge, bensì per il fervore aggressivo del cristianesimo. Gibbon attacca i martiri argomentando che cercavano la persecuzione con atti provocatori; attacca i monaci e il clero: "... uno stuolo di fanatici insensibili a ogni paura, ragione e umanità", temuti dalle truppe romane più delle orde di barbari alle frontiere. Ironizza sulle infinite controversie tra le varie sette e sulla loro intolleranza, dovuta al difetto congenito della nuova religione,

il fanatismo; e osserva che "il grado di odio dottrinale più che dall'importanza dei contenuti dipende dallo spirito bellicoso" [in McCloy]. Oltretutto, la teologia fideistica del cristianesimo, i cui dogmi poggiano sulla rivelazione, sul mistero (per Gibbon, sulla superstizione) e sulla testimonianza personale, pretende di sottrarsi all'arma classica del dibattito razionale.

Benché la sua ponderosa opera sia infetta del medesimo fanatismo contro cui si scaglia, da quel sentimento Gibbon trae la forza di portare avanti le sue argomentazioni senza lasciarsi intimidire dall'avversario. Egli scrive con lo spirito indipendente dei liberi pensatori del suo tempo. Come in quegli stessi anni i coloni americani sfidavano l'impero britannico e il popolo di Parigi la corte francese, così Gibbon attaccava il cristianesimo.

A bruciare di cristiano zelo e a provocare carneficine cristiane in difesa della cultura cristiana non era solo l'avversario diretto di Gibbon, la Chiesa cattolica. Ci sono anche Cromwell alla testa dei suoi "Roundhead"; Zwingli, il riformatore svizzero, ucciso mentre combatteva contro le forze dei cantoni cattolici; i protestanti svedesi scatenati fin nel cuore dell'Europa; gli olandesi, i principi tedeschi; e c'è Calvino, da cui discende gran parte della religiosità americana, il quale mise al rogo, dopo avergli strappato la lingua, il dissidente Serveto, perché aveva dichiarato onestamente che la Terra Santa era un deserto e non già una terra di latte e miele come pretendevano i letteralisti. Per quella benemerita azione, Calvino ricevette i complimenti di Melantone, umanista e pedagogista seguace di Lutero. Quanto a Lutero, dal 1517, quando aveva trentaquattro anni, non conobbe riposo [Lohse]. Si definiva messaggero di Dio, un dio molto simile a Marte, evidentemente, giacché Lutero "aveva un pessimo carattere e, per sua stessa ammissione, dava il meglio di sé, negli scritti e a voce, quando era al colmo dell'ira: 'Nelle preghiere, nei sermoni, negli scritti, non sono mai tanto

efficace quanto nei momenti in cui sono in preda all'ira. Perché l'ira mi raffredda il sangue, mi affila la mente e rintuzza gli assalti della critica" [Chapiro]. *L'ira asseconda la psicologia monoteistica perché cancella le altre voci e mantiene le persone angustamente fissate nella propria personale intolleranza.*

Quando Lutero giustifica le uccisioni in guerra, a quale dio si riferisce, a Cristo o a Marte? "Il fatto stesso che la spada sia stata stabilita da Dio per punire i malvagi, proteggere i buoni e preservare la pace [Romani 13, 1-4; 1 Pietro 2, 13] dimostra in modo incontestabile e sufficiente che la guerra e l'uccisione, insieme a tutte le misure che accompagnano il tempo di guerra e la legge marziale, sono state istituite da Dio" [Lohse].

Marte continua a infondere fervore fondamentalista nella fede cristiana. Quel dio è rinato nel 1920, quando un gruppo di protestanti evangelici si propone come milizia disposta a combattere "all'ultimo sangue" in nome dei "fondamenti" della fede cristiana [Almond e coll.]. Tanti bravi ragazzi americani, provenienti da timorate famiglie luterane, congregazionaliste, metodiste, battiste, che ammazzano stranieri nei Caraibi, nelle Filippine, "semper fideles", dalla reggia di Montezuma fino alle spiagge di Tripoli. "I marine per Cristo" [Ibid.]. Arrivano i nostri, tra rulli di tamburi. Diffondete la buona novella: stiamo arrivando. A fare piazza pulita.

Il cielo solcato dalle bombe... E' la prova che la nostra bandiera sventola sempre. Le parole che diventarono l'inno nazionale americano nacquero al modo delle profezie oracolari quasi due secoli or sono (nel 1814); un altro inno militare americano, "The Battle Hymn of the Republic", venne in mente come per miracolo a Julia Ward Howe, una mattina del 1862 alle prime luci dell'alba [Silber], completo di cinque strofe piene di slancio religioso e guerriero; per esempio: "Ho letto il focoso vangelo iscritto in parole di acciaio brunito ... Egli ha suonato la tromba che mai comanderà la ritirata ... Il

nostro Dio è in marcia...". Parole profetiche, ispirate dal "daimon" dell'anima collettiva americana.

Me la prendo tanto con il cristianesimo americano in particolare perché gli Stati Uniti sono la nazione militarmente più potente e insieme la più cristiana. Se la religione è guerra, allora gli Stati Uniti rappresentano oggi la riprova esemplare della mia tesi. E non solo oggi, in verità. Violenza dilagante e settarismo religioso vanno di pari passo lungo tutta la loro storia e rendono palese il loro destino fin dai primi coloni, i quali non erano tutti pii pellegrini e gentiluomini in parrucca della Virginia e del Massachusetts. Fondatori di questa nazione furono anche i "felons", i condannati per delitti gravissimi: "Dal 1619 al 1640, tutti i "felons" graziati furono spediti [dall'Inghilterra] in Virginia. Dal 1661 al 1700, furono inviati nelle colonie oltre quattromilacinquecento galeotti" [Osboro]. Successivamente, ne furono insediati nel Maryland altri otto o novemila. Altri ancora approdarono ai nostri lidi per sottrarsi alla legge inglese, per un totale di quasi trecento reati punibili con l'impiccagione, e i criminali graziati si diressero nelle nuove terre della libertà senza restrizioni che poi divennero il Tennessee, l'Arkansas e il Texas. I primi a occupare i territori selvaggi furono "i peggiori rappresentanti della società dei bianchi". Intorno al 1812, un contemporaneo osservava: "Negli Stati Uniti del nuovo mondo, la classe inferiore dei bianchi è, se possibile, più selvaggia degli indiani color del rame" [Ibid.].

Chissà se Martin Luther King, quando disse: "Il più grande fornitore di violenza oggi nel mondo ... è la mia stessa nazione", avrà messo in relazione questo dato con la sua fede religiosa? Il coraggio dimostrato nel porsi alla guida di un movimento nonviolento, di fronte ai fantasmi dei criminali ancestrali rinati come razzisti bianchi, non si è spinto fino ad affrontare l'incubo connaturato della violenza insita nella

nazione americana: quello zelo religioso che caratterizza tutte le parti allo stesso modo.

La violenza dipenderà bensì dagli strumenti per implementarla (Arendt), ma, prima, ci vuole l'impulso a porre mano a tali strumenti. La fede è il Motore Primo (Russell). Marte è carico e pronto, aspetta solo l'innesco. Il compito del cristiano (e siamo tutti cristiani) è quello di scavare sotto la coltre di ipocrisie per esporre alla vista i denti del drago. Non possiamo più dare la colpa agli altri: ai "loro" libri sacri, ai "loro" preti istigatori di violenza, alla "loro" storia di belligeranza. Dopo l'avvento della psicoanalisi, la società stessa è chiamata a fare quello che fanno i pazienti: riappropriarsi della colpa che è così facile proiettare all'esterno, alla ricerca, più difficile, della colpa dentro di sé. Ciò che fornisce l'innesco motivazionale delle guerre non è la "loro" religione, bensì la religione monoteistica letteralistica in quanto tale, ovunque sia praticata.

Osiamo immaginare la storia della nazione violenta del reverendo King come il caso clinico di un popolo solitario, psicologicamente isolato fin dai tempi delle prime colonie, quando era spaurito dal sublime di una natura selvaggia e circondato da popolazioni fatte schiave, intento a sognare, da solo, il sogno americano, sincero credente e insieme serial killer? In quale altro modo, se non in virtù dell'ipocrisia, si può vivere la croce schiacciante del paradosso cristiano: intolleranza arrogante e repressione crudele nel mentre si professano buona volontà, carità e salvezza da parte di un Signore misericordioso?

L'ipocrisia in America non è un peccato, ma una necessità e uno stile di vita. L'ipocrisia rende possibile la proliferazione di armamenti di distruzione di massa fianco a fianco con la proliferazione di chiese, culti ed enti di beneficenza. L'ipocrisia tiene insieme la nazione, affinché possa continuare a predicare bene e a razzolare male.

Una delle basi di questa ipocrisia è esposta nell'ultimo libro del Nuovo Testamento, la Rivelazione, dove cadono i veli ("apokalypsis") che nascondono la verità finale. E la verità finale è l'ira terrificante dell'Agnello divino (Apocalisse 6, 16), il quale causa la distruzione del mondo in una conflagrazione che "deve il suo fuoco e la sua energia alla passione dell'odio che la percorre" [Scott, in Turner]. Eserciti, cavalieri, trombe, spade, scettri di ferro, stragi su stragi. La terra è bruciata, pezzo per pezzo ("un terzo della terra fu arso, un terzo degli alberi andò bruciato e ogni erba verde si seccò", Apocalisse 8, 7). Grandine, stelle cadenti, laghi di fuoco. Flagelli di insetti mostruosi dalla coda di scorpione per torturare i nemici del Signore (Apocalisse 9, 7-10). Battaglie su battaglie. L'Armageddon. Poi, il cantico dell'Agnello (Apocalisse 15, 3-4):

"Grandi e mirabili, sono le tue opere,
o Signore Dio onnipotente;
giuste e veraci le tue vie

Poiché tu solo sei santo.
Tutte le genti verranno
e si prostreranno davanti a te,
perché i tuoi giusti giudizi
si sono manifestati".

Altre scene di orrore, uccelli invitati a mangiare "le carni di tutti gli uomini, liberi e schiavi, piccoli e grandi" (Apocalisse 19, 18). L'Agnello diventa un Cavaliere vendicatore (una eco dei cavalli fiammeggianti dell'"Inno ad Ares"); Cristo stesso come Verbo di Dio, la tunica bianca intrisa del sangue dei suoi nemici, in un passo che "esprime sentimenti così feroci e rancorosi da risultare repulsivi per molti dei lettori cristiani" [Turner].

E offensivi per i "mullah", i quali altrove studiano con attenzione i testi canonici che spesso i cristiani di casa nostra trascurano. In questo passo infatti è esplicitato il piano di distruzione totale - totalitaria - in vista di "un nuovo cielo e una nuova terra ... e la nuova Gerusalemme" (Apocalisse 21, 1-2), una Gerusalemme cristiana.

Non possiamo non leggere una sconsolata ironia nella domanda di Blake alla tigre nelle foreste della notte: "Chi l'agnello creò creò anche te?". Blake aveva elogiato "le tigri dell'ira" in uno dei Proverbi infernali e certamente riconosceva nell'Agnello dell'"Apocalisse" una forza sterminatrice della terra, anche quando si traveste da agnellino di peluche. La "agghiacciante simmetria" di Tigre e Agnello, Ira e Amore, Satana e Cristo, Vendetta e Giustizia, Violenza e Redenzione diventa ipocrisia se viene adorato soltanto l'Agnello, mentre la sua Ira è ignorata. Che è ciò che avviene. Richiesti di indicare la caratteristica che meglio descrive il loro Dio, sette americani su dieci scelgono "l'amore" [Kurs]. L'ipocrisia dell'ignoranza volontaria ratifica la violenza innocente e l'innocenza violenta. Agnelli di terribile amore pieni di ira.

In una civiltà cristiana, la cruda realtà della guerra ricomponne l'immagine completa dell'Agnello, che include la sua Ira, rendendo la guerra ancora più intollerabile per i cristiani, perché essa rivela la presenza di Ares al fondo della loro fede. L'"Apocalisse" offre la ricomposizione dell'immagine completa "prima" che scoppi la guerra, "prima" della profetizzata fine del mondo; ed è questo il tema che il presente capitolo vuole sviluppare. Con tutta la sua spietatezza, questo capitolo è un gesto di prevenzione, un tentativo di shockterapia. Il compito è quello di immaginare il reale.

E' ancora possibile una terapia? Sei americani su dieci "credono che gli eventi dell'"Apocalisse" si avvereranno" [McAlister]. Credono che questo mitico annuncio di carneficina sia la verità sulla fine della nostra cultura. Se l'atto

del credere pone in essere il suo oggetto (Husserl), allora le nostre vite e le nostre opere e tutto il pianeta saranno ridotti in cenere semplicemente dalla forza di questo atto di fede. Per alcuni è visione profetica; per altri la "centesima scimmia"; per altri ancora pensiero magico ovvero realizzazione del desiderio da parte di coloro che non sanno immaginare in modo più produttivo e meno nichilistico. Se l'atto del credere ci mette in moto, allora la spinta all'annichilimento è già in corso.

Anche in altri miti ricorre la visione della fine del mondo: nel Corano, nel Ragnarok degli scandinavi, nel mito del Diluvio, dell'inverno nucleare, dei buchi neri. Ma dove altro è così fortemente creduto, legittimato dalle istituzioni ed espresso con tale perversa precisione di particolari? Il mito, sia grazie agli dèi, non è il fato né è profezia di un destino. Nel nostro caso, tuttavia, poiché così tante persone nella nostra cultura accettano l'Armageddon non come mito ma come la parola del Signore, anziché immaginato, esso è creduto.

"Il massimo male" scriveva Seneca nel "De ira", "deriva dalla eccessiva credulità". "Ho letto il libro dell'"Apocalisse" e, sì, credo che il mondo finirà (per una qualche catastrofe naturale, voglio sperare), ma ogni giorno penso che il tempo stia per scadere". Questo lo disse l'ex segretario alla difesa Weinberger, l'uomo che deteneva (1982) il controllo del nostro arsenale di armi di distruzione di massa. "Non so su quante generazioni possiamo contare ancora, prima del ritorno del Signore" disse il ministro degli Interni di Reagan; e il presidente stesso ebbe a dire: "A volte penso che in questo momento stiamo muovendo molto rapidamente verso l'Armageddon" [in Lifton e Humphrey]. Anche i presidenti Carter, Clinton e Bush sono tutti ferventi seguaci della fede cristiana, pregano, vanno in chiesa e leggono la Bibbia. Ma fino a che punto Ares è riconosciuto come elemento determinante di quella fede?

Sul rapporto tra la religione dell'agnello e la furia della guerra Mark Twain scrisse un lungo poema narrativo, che non volle venisse pubblicato durante la sua vita. Temeva magari che fosse troppo forte, troppo rivelatore, per gli agnelli ai quali era rivolto?

L'opera inizia descrivendo il clima di esaltazione patriottica del tempo di guerra che pervade anche le chiese. Durante la solenne funzione di commiato alle truppe, il pastore invoca la vittoria e chiede la protezione di un dio amorevole per i volontari dalle giovani facce radiose, in procinto di partire per il fronte. Improvvisamente si fa strada lungo la navata una figura spettrale (che richiama un po' il vecchio marinaio di Coleridge), che si presenta come messaggero della verità del Signore e spiega come ogni preghiera abbia sempre un'altra faccia, contenga, inespressa, un'altra preghiera. Quindi elenca a una a una davanti ai fedeli le conseguenze non dette della loro innocente supplica, mettendo a nudo tutta la portata delle preghiere di guerra: ogni invocazione di vittoria e di benedizione dei patriottici soldati di una nazione implicitamente chiede al dio di amore di consacrare e ispirare i terribili atti della guerra:

"Signore Dio nostro,
aiutaci
a ridurre i loro soldati
in brandelli sanguinolenti
con le nostre bombe;
aiutaci
a ricoprire i loro campi ridenti
con le sagome pallide
dei loro patriottici morti;
aiutaci
a sopraffare il tuono
dei cannoni

con le urla
dei loro feriti
agonizzanti;
aiutaci
a radere al suolo
le loro umili case
con una tempesta di fuoco..."
[Mark Twain, "La preghiera di guerra"].

Rimane sempre, alla fine di ogni guerra, il desiderio che "tutto questo non abbia a succedere mai più": "mai più guerre". Sappiamo, da ciò che abbiamo letto sulla storia della guerra e sulla natura del combattimento, come questo desiderio sia solo un desiderio, come la guerra sia al fondamento dell'essere, così come la morte e l'amore, la bellezza e il terrore, che nella guerra trovano un momento culminante; e sappiamo che il nostro pensiero e la nostra legge si basano sulla guerra, così come le fedi che ne alimentano l'incessante continuazione.

Che fare, allora? Non è possibile ignorare il desiderio che non ci siano più guerre, e neppure è possibile, né forse ci è lecito, soddisfarlo. Il desiderio di fermare la guerra è come ogni altro autentico bisogno psicologico: non può essere soddisfatto, non può essere rimosso, non scompare da sé. Scrive Jeremy Black a chiusura del suo accurato studio, "Why Wars Happen": "Talune crisi possono essere gestite con le tecniche della diplomazia, ma altre riflettono una disponibilità, una vera e propria voglia, a volte, di uccidere ed essere uccisi, che non possiamo ignorare". Ares è sempre presente; fa parte dello schema delle cose.

C'è un antico metodo terapeutico, secondo il quale per trovare la cura a un problema si deve cercare nel problema stesso. La potenza che apporta una malattia è la stessa che la può allontanare. "Similia similibus curantur": il simile, non già l'opposto, cura il simile. Poiché Ares/Marte porta la guerra in

mezzo a noi, chiediamo sollievo alla stessa fonte. Per capire in che modo Ares può essere di aiuto, ci rivolgiamo al più antico testo in cui sono descritte le caratteristiche specifiche di dèi e dee, la raccolta convenzionalmente chiamata "Inni omerici", benché l'attribuzione a un personaggio storico a nome Omero sia soltanto una utile semplificazione. Ciò che conta non è l'autore, ma il contenuto. E nel contenuto dell'"Inno ad Ares" cogliamo spunti su come si possa "curare" la guerra (20).

"Ares, superior force,
Ares, chariot rider,
Ares wears gold helmet,
Ares has mighty heart,
Ares, shield-bearer,
Ares, guardian of city,
Ares has armor of bronze,
Ares has powerful arms,
Ares never gets tired,
Ares, hard with spear,
Ares, rampart of Olympos,
Ares, father of Victory
who herself delights in war,
Ares, helper of Justice,
Ares overcomes other side,
Ares leader of most just men,
Ares carries staff of manhood,
Ares turns his fiery bright cycle
among the Seven-signed tracks
of the aether, where flaming chargers
bear him forever
over the third orbit!
Hear me,
helper of mankind,
dispenser of youth's sweet courage,

beam down from up there
your gentle tight
on our lives,
and your martial power,
so that I can shake off
cruel cowardice
from my head,
and diminish that deceptive rush
of my spirit, and restrain
that shrill voice in my heart
that provokes me
to enter the chilling din of battle.
You, happy god,
give me courage,
let me linger
in the safe laws of peace,
and thus escape
from battles with enemies
and the fate of a violent death".

[Ares, forza superiore, / Ares sul carro da guerra, / Ares
indossa l'elmo d'oro, / Ares ha il cuore intrepido, / Ares
portatore di scudo, / Ares, guardiano della città, / Ares è
coperto di bronzo, / Ares ha braccia possenti, / Ares mai si
stanca, / Ares, duro con la lancia, / Ares, baluardo dell'Olimpo,
/ Ares, padre di Vittoria / la quale ama la guerra, / Ares, ausilio
di Giustizia, / Ares sconfigge l'altro campo, / Ares, guida degli
uomini giusti, / Ares porta l'insegna della virilità, / Ares ruota
la sua sfera fiammeggiante / tra le vie dai Sette segni /
dell'etere, dove cavalli fiammeggianti / lo portano in eterno /
lungo la terza orbita! / Ascoltami, / soccorritore dell'umanità, /
dispensatore del dolce coraggio della gioventù, / irradia di lassù
/ la tua mite luce / sopra le nostre vite, / e la tua forza guerriera,
/ così che io possa scacciare / dalla mia testa / l'odiosa viltà / e

frenare quello slancio fallace / del mio animo, e trattenere / quella stridula voce nel mio cuore / che mi provoca / a gettarmi nella mischia agghiacciante. / Tu, o beato, / donami il coraggio, / lasciami indugiare / al sicuro nelle leggi della pace, / e sfuggire così / allo scontro con i nemici / e al destino di una morte violenta]

Questo inno, che si rivolge in maniera diretta al desiderio di sfuggire al combattimento e alla morte violenta, ha diverse cose fondamentali da insegnarci. La prima: occorre rendere innanzitutto onore al fenomeno, si tratti pure del terribile dio della guerra. Rendere lode e grazie ad Ares "soccorritore dell'umanità", come è qui definito senza traccia di ironia. Come abbiamo detto all'inizio del libro, il primo passo psicologico da compiere se ci si vuole dare una ragione di un fenomeno, per odioso che sia, consiste nell'applicarvi immaginazione e comprensione, e questo inno, con il suo catalogo delle qualità del dio, offre utili suggerimenti.

Quindi, secondo, individuare ciò che Ares offre, dove è di aiuto. Con il suo scudo, dalle mura, egli difende la città, la civiltà stessa. Lotta per la giustizia, infonde coraggio, è intrepido, instancabile, "duro con la lancia", cioè punta con vigore dritto al cuore del problema.

Inoltre, come spiega Rant, lo spirito marziale costruisce la civiltà, in quanto promuove il dissenso interno, il conflitto tra le parti: "Il mezzo di cui la natura si serve per portare a compimento lo sviluppo di tutte le sue disposizioni è il loro "antagonismo" nella società, in quanto esso divenga infine la causa di un ordine legittimo"; "L'uomo vuole la concordia; ma la natura conosce meglio ciò che è buono per il suo genere: essa vuole discordia" (21).

Queste considerazioni sono state scritte da colui che è forse il più benevolo e il più mite dei filosofi che mai siano penetrati col pensiero al cuore delle cose.

La guerra difende la civiltà, ma non per il fatto che una guerra sia dichiarata giusta o sia giustificata. La giusta causa non sta nel fine (vincere il male, respingere i barbari, proteggere gli innocenti), ma nel fatto che l'entrata in guerra e la condotta della guerra mantengono vive le virtù della rettitudine, sulle quali si effonde la "mite luce" di Ares.

A chi cerca l'aiuto di Marte, conviene essere coraggiosamente onesto; essere lucidamente consapevole della storia, e fragilità, del processo di incivilimento; avere della giustizia una conoscenza che va oltre la lettera della legge; esporre le ragioni in favore della guerra non con slogan e insinuazioni ma con argomentazioni dirette e forti. E non abbiamo forse tutto il diritto di pretendere che coloro che guidano le nazioni alla guerra nel nome del bene dell'umanità non si limitino allo studio delle astute strategie di Machiavelli e di Mao, ma riflettano anche sulle espressioni oracolari che descrivono l'archetipo stesso della guerra?

Terzo, come "baluardo dell'Olimpo", Ares difende gli altri dèi e le altre dee. Le altre divinità non sono immaginate come nemici, rivali, opposti. La sua è la tolleranza archetipica del politeismo: ciascun dio, ciascuna dea, ne implica un altro o un'altra. Sono tutti avviluppati insieme nel grande letto del mito e la tolleranza è essenziale alla loro natura. Quando invece lo spirito marziale è confinato in una fede monolitica, il risultato è la prevaricazione, l'intolleranza, la repressione di altri modi di essere, ed eccoci a patire l'orrore della guerra da cui cerchiamo scampo.

Quarto, nell'inno omerico possiamo trovare un altro insegnamento, ancora più sottile: a Marte ci si rivolge per frenare "lo slancio fallace" che spinge a correre alla guerra. Più che il fermare la guerra dopo che è cominciata, rientra nelle funzioni di Marte il prevenirla, il fare in modo che non debba iniziare. L'inno risponde all'antica domanda: come iniziano le guerre? Esse hanno inizio nella "stridula voce" nel cuore del

popolo, la propaganda della stampa, dei capi che vedono "nemici" ovunque e cercano pretesti per combattere. Slancio fallace e ondate di falsità si promuovono a vicenda, sicché siamo ingannati da un senso di urgenza e ci giustifichiamo con l'ipocrisia di nobili proclami.

Contro le ondate di falsità metteva in guardia con ironia, nel momento di massima espansione del cristianesimo, Erasmo da Rotterdam (1469-1536), il grande umanista amante della pace: "Basta guardare le ragioni che spingono i cristiani a prendere le armi; non c'è offesa, per quanto insignificante, che non sembri loro pretesto sufficiente per cominciare una guerra" [in Chapiro]. "Essi reprimono e nascondono tutto ciò che potrebbe conservare la Pace; esagerano ed esasperano tutto ciò che possa dare inizio a una guerra" [Ibid.]. "Questi signori invocano la religione cristiana e addirittura si vantano di estendere con tali mezzi il regno di Cristo! Che crudele mostruosità, il credere che non si sia mai così utili alla causa cristiana come quando si provocano immani distruzioni" [Ibid.].

Dopo cinquecento anni, questo antesignano della vocazione terapeutica tanto più merita ascolto in quanto era un cristiano fervente, che dai suoi fratelli di fede pretendeva più che la fede. Curatore di una edizione filologica del Nuovo Testamento, Erasmo portò alla religione uno sguardo insieme critico ed estetico: "Amava la religione nell'interesse delle lettere più che amare le lettere nell'interesse della religione" [Fairbairn]. Usò il sapere, l'ironia e un'intelligenza affilata per conservare onesta l'anima in mezzo all'ipocrisia, dilagante allora come oggi. Anziché abbandonare l'ovile, si sforzò, con i suoi attacchi, di risvegliare i cristiani alla loro essenza.

In un'altra versione (di Evelyn-White), il passo dell'"Inno ad Ares" in questione è interpretato così: "affinché io possa scacciare dalla mia mente la viltà odiosa e soffocare gli impulsi ingannatori della mia anima". Inganno, viltà e il gettarsi a capofitto nella guerra vanno insieme, costituiscono una

costellazione archetipica, che vediamo all'opera anche troppo chiaramente quando sta per cominciare una guerra. Nessuno ha il coraggio di tirarsi indietro dal baratro; tutti temono di apparire vili. La nebbia della guerra cala sulla mente, stordendo, desensibilizzando, ben prima che si inizi combattere. Si veda il libro della Tuchman, "La marcia della follia. Dal cavallo di Troia alla guerra in Vietnam"; si veda il libro di Taylor, "How Wars Begin". Si vedano "gli impulsi ingannatori" dell'anima dai quali la nazione americana fu spinta alla guerra contro il Messico, contro la , Spagna e oggi all'invasione dell'Iraq.

Mark Twain avrebbe smascherato così i falchi: "... dopo di che, i politici inventeranno volgari bugie, dando tutte le colpe alla nazione da attaccare, e ognuno sarà grato di queste falsità, che gli mettono in pace la coscienza, e le studierà diligentemente, mentre rifiuterà di prendere in considerazione qualsiasi argomentazione contraria; e in questo modo di lì a poco si convincerà che la guerra è giusta e ringrazierà Dio dei sonni tranquilli che questo processo di grottesco autoinganno gli garantisce" (22). "Il popolo può sempre essere piegato al volere dei capi" dichiarò Hermann Göring al processo di Norimberga. "E' facile: basta dire alla gente che la nazione è sotto attacco e accusare i pacifisti di scarso patriottismo e di mettere in pericolo il paese. Funziona nello stesso modo in tutte le nazioni".

Chi avrebbe mai immaginato che ciò che Marte ha da offrire fosse l'autocontrollo, il freno della consapevolezza nel momento iniziale, il freno prodotto da un'intelligenza così sensibile da avvertire lo slancio che spinge alla mischia; e capace di resistere alla possessione divina e alle urla stridule che reclamano l'azione. Alle quali ci si può opporre con il coraggio di "indugiare", di ritardare l'azione e di "non perdere la testa quando intorno a te / tutti la perdono ... / senza stancarti

nell'attesa". Anche Kipling, in "Se", descrive questo tipo di coraggio come un segno di virilità.

Un tale coraggio paziente appartiene anche al cristianesimo: l'"Inno ad Ares" può essere ascoltato con orecchio cristiano. C'è, nella tradizione cristiana, e riecheggia nei secoli, una lentezza profonda, la quale, simile alle note tenute del basso continuo all'organo, fa risuonare, contro ogni panico e isteria di massa, una pacata fermezza dell'anima. I secolari dibattiti teologici, l'esame meticoloso delle prove di presunti miracoli o apparizioni, i dogmi irremovibili, le assemblee di decani, le gerarchie, il ritmo dei calendari liturgici e le decisioni sul linguaggio: il tutto in nome della lentezza, da cui l'impaziente deve rinascere se vuole essere libero. L'antichità e la ponderosità della religione istituzionalizzata e il fardello inconscio della Caduta possono ingentilire i destrieri selvaggi che vogliono gettarsi nella mischia. E sono briglie applicate non dalla ragione, bensì da qualcosa che è presente nell'anima cristiana in quanto tale: l'esitazione del dubbio, gli scrupoli della coscienza, la responsabilità davanti alla voce ammonitrice del proprio "daimon".

Se non possiamo fermare la guerra, potremmo almeno differirne l'inizio. L'"Inno ad Ares" suggerisce come: le stesse virtù necessarie per combattere servono anche per tenere a freno.

La ragione si rifiuta di accostare in Marte il feroce guerriero e la forza moderatrice. Ma la guerra non è un prodotto della ragione e alla ragione non cede. Nel decennio successivo alla prima guerra mondiale, la ragione incarnata nei trattati ridusse gli armamenti e rafforzò le convenzioni razionali sul trattamento dei prigionieri di guerra e dei civili non combattenti e sull'uso dei gas, nel tentativo di segnare dei limiti all'inumanità della guerra. Successivamente, l'attenzione fu rivolta a contenere una follia ben maggiore: la proliferazione delle armi nucleari, il loro numero, la loro potenza. Centri di

studi sulla pace, trattati di non proliferazione, facoltà universitarie apposite: eppure le guerre hanno continuato a massacrare vittime e a produrre orrori, come sempre.

Marte non si lascia trattenere da patti razionali espressi nel linguaggio della ragione. Clausewitz e Eisenhower hanno detto entrambi che non c'è limite alla forza della guerra. La guerra continua, amplia la sua portata, trova sempre nuovi oggetti di ostilità. Poi, come la sindrome maniacale, si esaurisce: i soldati al fronte si rifiutano di uscire all'attacco, il pubblico in patria si stanca della guerra. Ma è un processo che nella popolazione civile non può essere accelerato. Le fattorie incendiate della Shenandoah Valley e le devastazioni in Georgia durante la guerra di secessione e in Russia e in Ucraina nella seconda guerra mondiale, e i feroci bombardamenti di Amburgo, di Dresda e di Tokyo non fecero che rafforzare la resistenza dei civili. Salvo che per una battaglia decisiva e il crollo di una delle parti, il processo di esaurimento della guerra è lento. Apatia diffusa in patria; sempre più frequenti episodi di diserzione fra le truppe: non si tratta di resa al nemico, né di disfatta e nemmeno del placarsi dell'appetito ingordo che la guerra ha di carne umana; semplicemente, il suo impeto feroce si è affievolito, è defluito nelle sabbie del tempo.

Autocontrollo, misura, prudenza: sono tratti che si ritrovano raramente nel carattere americano. Se, come facevano gli antichi romani, gli americani dovessero erigere statue alle caratteristiche personificate che motivano la condotta nazionale e sono virtù idealizzate, una di esse sarebbe sicuramente dedicata a Precipitazione, alla dea della Fretta. L'Impaziente, la Veloce, l'Istantanea, la Divampante, Risparmia tempo, Battuta lampo, Mordi e fuggi sono alcuni dei suoi epiteti. E' la figura che ci induce ad agire prima di pensare e fa sì che sia l'azione a determinare il pensiero; quando si verifica un problema, è Fretta che strilla: "Presto, bisogna intervenire!".

"Prudence" un tempo era un nome comune per le bambine; ora la Prudenza non compare più tra le sante del calendario americano. I quaccheri, i metodisti e i calvinisti si prendevano tutto il tempo per riflettere e il loro stile laconico e compassato continuò a trovare una rappresentazione eroica in divi del cinema come Gary Cooper, John Wayne, Charles Bronson, Alan Ladd, Clint Eastwood, Harrison Ford, Sylvester Stallone, Bruce Willis, Sean Connery, finché anche il protagonista dei film si è dovuto adeguare ai veicoli superveloci e alle pirotecniche esplosioni tra cui è collocato. La velocità amfetaminica dell'armamentario marziale si ripercuote sui personaggi dei film di azione: anche da vecchi, devono correre sempre più veloci. L'emozione ha cambiato oggetto; poche bambine oggi vengono chiamate Constance, Honor, Modesty, Patience, Sweet Charity.

La prudenza è andata in soffitta. Nella fornitura di nuove attrezzature, dalle quali dipende la vita dei soldati, l'accuratezza dei collaudi passa in secondo piano rispetto all'imperativo della pronta consegna. Ci muoviamo da una decisione avventata all'altra in una sorta di gara per "arrivare primi e più numerosi" (secondo la famosa frase del generale Nathan Bedford Forrest), e poco male se sono rimasti dei "problemini" irrisolti. Poi, dopo il disastro, apriamo un'inchiesta; lentamente, faticosamente e con grande dispendio raccogliamo tutti i cocci provocati dalla dea Fretta. (Mi torna in mente un'osservazione di Aldous Huxley: ai tradizionali sette peccati capitali, gli uomini moderni sono riusciti ad aggiungerne uno solo nuovo, la fretta). Un peccato che scontiamo con l'inevitabile ritardo per dover spazzare le macerie, riparare i guasti e contare le vittime, mentre la meta si sposta in avanti: "Al diavolo le torpedini! Avanti tutta", come esclamò l'ammiraglio Farragut nella baia di Mobile.

L'invasione dell'Afghanistan e quella dell'Iraq sono un tributo alla dea Precipitazione. Invadi, conquista, ma poi, a

rallentarti, arrivano le complessità che non si piegano alla fretta. Anzi, per l'Iraq la guerra è cominciata nel momento in cui il governo degli Stati Uniti l'ha dichiarata finita, perché Fretta con la sua promessa di vittoria lampo era stata scacciata dagli spiriti incancreniti della vendetta, dell'orgoglio ferito e dell'odio furibondo. Possiamo rivestire la statua di Precipitazione con il manto di Audacia e additare a esempio la incredibile rapidità del generale Patton nello spostare un esercito intero conquistando la vittoria nella battaglia delle Ardenne (inverno 1944), ma un colpo da maestro fulmineo che salva le sorti di una battaglia non serve da regola generale per la conduzione di una guerra. Questo tipo di audacia spericolata può vincere una battaglia e innescare la mobilitazione patriottica, ma la guerra semina una messe tale di denti di drago che il raccolto costa giorni e giorni e giorni di morte.

Dunque non è la guerra che occorre curare, ma la sua fretta, lo stridulo grido suscitato nel cuore dalla furia di Marte. Nel medesimo cuore, per fortuna, parla anche un'altra voce, una voce moderatrice: "Venus Victrix".

Si potrebbe pensare che la ripugnanza causata dalle devastazioni della guerra e insieme la compassione per le vittime, le vedove e gli orfani freneranno lo slancio fallace alla guerra, che Afrodite, dea dell'amore restia alla battaglia, esiterà sulla soglia. Ma questa conclusione è una volta ancora un pensare per opposti, un cercare un antidoto alla guerra nell'amore.

No, non è l'amore la soluzione. L'amore non è una strategia, non può essere decretato per legge. Quando l'amore è dichiarato, è una questione privata. L'amore sarà pure la più grande delle virtù, da praticarsi porgendo l'altra guancia, con la pazienza della sofferenza prolungata e con il perdono a chi ha peccato contro di te, ma il suo impiego per porre fine alla violenza, come fecero i seguaci minori di Gandhi e di Martin Luther King, trasforma l'amore in uno strumento, efficace

magari; ma è amore, questo? Il presidente Carter sarà andato a Camp David con spirito di amore, ma aveva con sé un piano da presentare. Begin e Sadat costruirono un accordo, ma si lasciarono con sentimenti di amore?

C'è un'idea nebulosa di amore che tende a candeggiare lo spirito in un bagno di innocenza. L'amore diventa un rimedio buono per tutto che ti toglie dai guai e garantisce il lieto fine. L'amore come salvazione. Un simile amore non è che una paroletta facile, che riempie la bocca e mantiene semplice la mente, senza mordente e senza nerbo. Questa non è certo Venere: per lei l'amore è l'inizio dei guai, l'illusione necessaria che impedisce di vedere le conseguenze.

Perciò il documentato e appassionato libro di Chris Hedges sulla guerra alla fine fallisce il suo scopo, perché termina con il solito inno cristiano all'amore: "La sopravvivenza come esseri umani è possibile soltanto attraverso l'amore ... L'amore soltanto ci conferisce un senso duraturo ... L'amore ha la forza sia di resistere agli aspetti della nostra natura a cui sappiamo di dover resistere, sia di affermare gli aspetti che sappiamo di dover affermare. E l'amore, come ci ricordano i poeti, è eterno". Hedges fa ricorso alla medesima classica coppia di opposti risuscitata da Freud: Eros contro Thanatos, l'Amore contro la Morte (contro la Guerra) : laddove io ho cercato di mostrare che l'amore può essere trovato dentro la guerra (quella "philía" che Shay mette in rilievo nel suo libro, altrettanto documentato e appassionato) , ed è un amore del tipo più profondo. E anche del tipo più orrendo: necrofilia, sadismo, assassinio entusiastico, libidine morbosa. Inoltre, ho tenuto a sottolineare come la guerra, per essere compresa, vada abbracciata con una immaginazione piena di amore. Altrimenti, siamo in guerra nel nostro stesso approccio alla guerra, in guerra all'interno delle nostre stesse interpretazioni, e strumentalizziamo l'amore per debellare la guerra. Nelle mani dell'innocenza, l'amore è altri guai in vista.

Il rifugiarsi nell'amore elude la domanda di fondo che tutti noi, come cristiani, dobbiamo porre: come mai il cristianesimo, che ha fatto il suo ingresso nel mondo come religione e si è distinto dalle altre religioni universali per il messaggio d'amore del suo fondatore e dei suoi apostoli e per la testimonianza dei suoi martiri e dei suoi santi, è anche così marziale? La sua idea di amore non ha convertito il dio della guerra, anzi, la cultura cristiana ha ispirato la più grande e duratura macchina bellica mai conosciuta nelle altre culture in ogni altra parte del mondo. Questo dato non esige forse dalla nostra mente di cristiani colti un esame più acuto dell'amore cristiano?

Non l'amore, dunque, ma "Venus Victrix", la quale apporta una passione e una furia dei sensi a stento distinguibili da quelle di Marte. Questa coppia divina rappresenta un'unione non già di opposti, bensì di uguali, il che suggerisce che alla guerra può porre un freno la passione estetica, e con questo non si intende semplicemente la salvaguardia di cattedrali e biblioteche. Coventry, Lovanio, Colonia, Lipsia, Montecassino, Bamian, Hué furono distrutte dopo debita riflessione. No, non lo scudo del valore estetico, ma la furia del coinvolgimento estetico.

Le testimonianze del diciottesimo secolo (quando alla fede si andava sostituendo il libero pensiero) riportate da Nef, di cui abbiamo parlato nel capitolo precedente, indicano che la passione estetica pone un freno alla guerra. Tutte le arti e le scienze e le espressioni più intime della conversazione, degli scambi epistolari e della diaristica vivevano della lentezza e dei suoi piaceri. Non mi riferisco all'indolenza perdigiorno delle classi agiate, ma alla lenta esperienza della bottega artigiana, dello studio di pittura, dell'azienda agricola, del giardinaggio e del laboratorio scientifico che addomestica la fretta ma non la passione. "Venus Victrix" vuole vincere e dominare il compito assegnato. L'intensità estetica attira Marte su un sentiero parallelo.

Il detto: "Ne uccide più la penna della spada" mente, fa parte delle illusioni dello scrittore. Chiedetelo a Lorca o a Ovidio, a Giordano Bruno o a Walter Benjamin o alla moltitudine di intellettuali assassinati nel solo secolo scorso in tutto il mondo, dalla Russia stalinista alla Cambogia di Pol Pot. E tuttavia quel detto cerca di stabilire un'equivalenza e riconosce come la cultura sia un'arte marziale, che richiede impegno infaticabile, la punta affilata della lancia nelle budella della grettezza ignorante, e il coraggio di resistere alla tentazione della mistificazione.

Non opere d'arte in risposta alla guerra: "Niente di nuovo sul fronte occidentale"; la "Ouverture 1812"; "Guernica". No, non opere d'arte; piuttosto, la concentrazione sul processo del fare artistico. "Natura naturans", come chiamavano i filosofi il processo creativo della natura, invece di "natura naturata", il prodotto finito e finale.

Il processo del fare artistico chiama metafore marziali: darci dentro e tenere duro; tagliare, rompere, stracciare, cancellare; soffrire ferite e sconfitte; rabbia incontrollabile davanti agli ostacoli. Notti insonni. Immagini, forme, frasi che balenano nel buio come davanti ai picchetti di guardia la notte. Sull'orlo della follia. La perdita di sé nell'avventurarsi nella terra di nessuno.

L'intensità estetica offre un equivalente della guerra, perché propone un nemico irriducibile (l'immagine, il materiale, l'ideale) da attaccare, sottomettere, convertire. La passione afroditica offre anche erotismo, il sacrificio, una devozione non ideologica, un gruppo di compagni fraterni dediti alla medesima ricerca del sublime. Come la guerra è al di là della ragione e come la fede religiosa è al di là della ragione, così deve essere l'equivalente estetico della guerra.

Benché per l'individuo queste idee romantiche ed eroiche dell'impresa estetica siano così impellenti e spingano a rischiare il tutto per tutto, la civiltà che mobilita le guerre non è

mossa dalla medesima passione estetica. L'arte è un'attività del tempo libero, un diversivo non essenziale; Venere ridotta a ragazza pon pon, a propaganda per la cosa che conta, la guerra.

Invece di isolare con un cordone sanitario il potere magico di creare bellezza culturale, la civiltà può trovare modi dimostrativi di realizzare la passione di Venere. In un momento in cui catastrofi accidentali e intenzionali incombono sulla nostra testa e sul pianeta stesso, dobbiamo immaginare altre modalità in cui la civiltà possa normalizzare la furia marziale, dare legittimo spazio all'inumano autonomo e apertura al sublime. O la civiltà è dedita alla rimozione al punto da temere un'eruzione di cultura? Immaginate una nazione la cui prima linea di difesa sia l'investimento estetico di ciascun cittadino in qualche forma culturale. Ecco allora che il dispendioso "stress" si converte in intensità culturale: tutta la diabolica inventività, l'ossessività intollerante, la pulsione della conquista irresistibilmente incanalate verso la cultura. La guerra non perderebbe così un po' della sua fascinazione? La cultura germoglia dagli eccessi dell'immaginazione, mentre la riduttiva messa a fuoco di Marte sull'idea di vittoria l'immaginazione la paralizza.

Se non saremo capaci di lasciare che la fantasia individuale giochi con idee inverosimili alla ricerca di equivalenti della passione guerresca, la civiltà rimarrà consegnata alla repressiva regolarità del consueto, che essa venera come "ordine". Insomma, la passione estetica di Venere può scompaginare una delle fonti della guerra, la monotonia del tempo di pace, "in cui non succede niente" (come rileva Gray), che non conferisce vero "senso" (come dice Hedges), che promuove "l'ottundimento psichico" (come teme Lifton). La passione estetica fornisce molteplici campi di confronto con l'inumano e il sublime sicuramente meno catastrofici dei campi di battaglia.

Non esiste una soluzione pratica alla guerra perché la guerra non è un problema risolvibile con la mente pratica, la quale è più attrezzata per la sua conduzione che per la sua elusione o conclusione. La guerra appartiene alla nostra anima come verità archetipica del cosmo. E' un'opera umana e un orrore inumano, e un amore che nessun altro amore è riuscito a vincere. Possiamo aprire gli occhi su questa terribile verità e, prendendone coscienza, dedicare tutta la nostra appassionata intensità a minare la messa in atto della guerra, forti del coraggio che la cultura possiede, anche nei secoli bui, di continuare a cantare mentre resiste alla guerra. Possiamo comprenderla meglio, differirla più a lungo, lavorare per sottrarla via via al sostegno di una religione ipocrita. Ma la guerra in quanto tale rimarrà finché gli dèi stessi non se ne andranno.

Quest'ultimo capitolo ha cercato di dimostrare che la religione non vuole che la guerra si fermi e che la fede non vuole un risveglio psicologico. Con la fede puoi eludere le realtà della guerra, puoi continuare a dormire. Puoi raccontarti di avere risolto il problema della guerra facendoti forte dell'una o dell'altra delle tre enunciazioni sviluppate nei capitoli precedenti.

La guerra è normale: dunque è sempre esistita e sempre esisterà, indipendentemente dal nostro intervento.

La guerra è inumana: dunque dobbiamo contrastarla con le strutture umane dell'amore e della ragione.

La guerra è sublime: dunque dobbiamo riconoscere la sua trascendenza liberatoria e ubbidire alla sacralità della sua chiamata.

Ciascuno dei ragionamenti citati, in quanto trae conseguenze pratiche da una singola premessa, impedisce di aprire gli occhi sulla realtà. E la realtà, la verità della guerra, è l'insolubile mistero che emerge dai tre capitoli "insieme", che obbliga la mente a immergersi nella guerra in sé, a immaginare

e a comprendere filosoficamente, psicologicamente, teologicamente. "Semplificare artificiosamente le teorie della guerra eliminandone le contraddizioni è disfunzionale, irrealistico e controproducente" osserva Handel a conclusione del suo esaustivo studio sul pensiero di Sun Tzu e di Clausewitz. Immaginando il reale e ponendoci dentro il conflitto provocato dalla sua complessità, in uno stato di volontaria sospensione dell'impulso pratico, forse ci risveglieremo. Dai tempi di Eraclito e di Socrate, il risveglio della psiche profonda continua a essere lo scopo principale e il principale piacere dell'indagine psicologica.

L'indagine psicologica impone condizioni particolari. La validità delle sue conclusioni dipende dall'esposizione del caso "e insieme" dall'esporsi dell'indagatore. Per soddisfare tale condizione, questo libro ha fatto ricorso a digressioni personali che mettono allo scoperto spezzoni di vita dell'autore con le torsioni da essi lasciate. Il moto a ritroso dentro la soggettività strabica su cui poggia l'occhio dell'osservatore oggettivo è interiorizzazione della consapevolezza, un metodo scoperto da Freud durante la sua autoanalisi che poi la critica postmoderna ha esteso all'analisi culturale. La rivelazione degli dèi non arriva soltanto dall'esterno e dall'alto, ma anche da dentro i punti di vista dell'osservatore.

Nel processo psicoanalitico, una persona può rinnegare la consapevolezza facendo proiezioni sugli altri, nel mondo esterno. E' tanto più comodo vedere la pagliuzza nell'occhio altrui invece della trave nel proprio (Luca 6, 41). Analogamente, un'intera cultura può preferire la cecità su di sé, perché in tal modo non deve mettere in discussione la propria visione del mondo. Quanto più è priva di chiaroscuri la sua visione e quanto più sono netti i suoi giudizi, e quanto più se li conferma in base a ciò che vede in altri popoli e in altre religioni, tanto più quella cultura è esterna a se stessa e immersa nel sonno.

Il conforto di dormire abbracciati all'orsacchiotto dell'innocenza è precisamente ciò a cui la guerra ci strappa, e a cui ci risveglia. Perciò questo libro ha cercato di imitare l'urlo e lo scuotimento del dio della guerra. Ha preso deliberatamente di mira la psicologia monoteistica della nostra cultura e il cristianesimo che la sorregge, anziché cercare di dimostrare la propria tesi con esempi di altri che noi non possiamo interiorizzare o con generalizzazioni su tutti i tipi di guerre in tutte le parti del mondo. Altre guerre, con dèi chiamati con altri nomi, presso altri popoli, non sono meno tremende, ma le nostre sono le nostre. Il nostro libro della guerra non può rinnegare il proprio contesto, quel contesto religioso che sia la nostra cultura sia chi scrive hanno interiorizzato.

Ho cercato di mettere a nudo la forza non riconosciuta di Ares/Marte presente nel cristianesimo fin dalle origini. E' necessario riconoscere la verità storica e psicologica, altrimenti l'ipocrisia annidata al fondo del cristianesimo manterrà i suoi credenti ignari dell'ira dell'Agnello in cui ripongono la loro fiducia. Soltanto una contrita presa di coscienza dell'ipocrisia del cristianesimo sul tema della pace e della guerra potrebbe dare il via a una nuova èra, a una nuova riforma atta a liberare la religione monoteistica dalle sue radici nella guerra e la guerra dalle sue radici nel monoteismo.

Squilla la tromba. Svegliatevi, disse Paul Revere; e Marx ai proletari di tutto il mondo: "Non avete nulla da perdere fuorché le vostre catene". "Svegliati, svegliati, rivestiti di forza" esortava Isaia (51, 9). "Svegliatevi, pastori!". Sveglia, disse Platone; siamo tutti in una caverna, guardiamo le ombre sulla parete e le prendiamo per la realtà. Ma Socrate fu messo a tacere dai civili guardiani della caverna.

A che serve un'ennesima esortazione al risveglio? L'abbiamo udita ripetere da ogni pulpito, da ogni tribuna e dopo ciascuna catastrofe, anno dopo anno. Connivenza, apatia, accidia, diffidenza, rassegnazione: ombre sulla parete

anch'esse, illusioni contro le quali si scagliano gli allarmisti. Dietro sta il vero satanico seduttore: "avidya", come chiamano gli indù l'ignoranza intenzionale, la stupidità arrogante; la fuga del vile dalla consapevolezza. Il richiamo a svegliarsi rimane inascoltato e così "la maggior parte degli uomini conduce una vita di silenziosa disperazione" (Thoreau). Perché? Semplicemente per la loro fede semplicistica. La maggior parte delle persone, la stragrande maggioranza, anzi tutte: tutti noi siamo cristiani dalla testa ai piedi, completamente immersi nella speranza. Inconsciamente, ci siamo lasciati convertire all'illusione della speranza. Ma la speranza si trasforma in ciò che essa copre, nella sua fedele compagna notturna, la disperazione, e a noi hanno insegnato, ingannandoci, soltanto la metà superiore di questa verità: In alto i cuori, sta per nascere un nuovo giorno!

"Di certo qualche rivelazione è vicina" scriveva Yeats in quella grande poesia profetica che è "Il Secondo Avvento"; ma poi conclude: "Le tenebre scendono ancora". Il futuro della religione è il futuro di un'illusione, scrisse Freud. Un nuovo giorno? Nuove guerre! Ancora uccisioni "a fin di bene", ancora terrore, ancora spoliazioni della terra in nome della nazione, del capo, della causa, del dio. E ancora preghiere. Le guerre continueranno; non cesseranno e non cambieranno. I morti cadranno come sempre. Ma almeno saremo in grado di immaginare e dunque di capire... non tutto, ma abbastanza da non cadere nelle illusioni deliranti della speranza, dell'amore, della pace e della ragione.

Squilla la tromba; ma troppe volte abbiamo sentito intonare la Sveglia. Al suo posto, le poche note penetranti del Silenzio. E' la melodia giusta, vi si sente l'eco di Hobbes: "e la vita dell'uomo è solitaria, povera, odiosa, brutale e breve"; di Arnold: "e noi siamo qui come su una pianura buia ... dove eserciti ignari cozzano la notte". E di Hernández: "E la gioventù? / Nella bara, laggiù".

RINGRAZIAMENTI

Ringrazio Diane Hassin, che ha messo in bella copia le pagine disordinate del manoscritto, Meredith Blum, per la pazienza mostrata nella revisione del libro durante la sua lavorazione, e Kate Gorczynski insieme al solerte e intelligente personale della Thompson Public Library.

BIBLIOGRAFIA.

Alföldi, Andreas, *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, trad. ingl. [dal manoscritto tedesco] di H. Mattingly, Clarendon Press, Oxford, England, 1969 (*Costantino tra paganesimo e cristianesimo*, trad. it. dall'ingl. di A. Frascchetti, Laterza, Roma-Bari, 1976).

Almond, Gabriel A., Appleby, R. Scott, e Sivan, Emmanuel, *Strong Religion. The Rise of Fundamentalism around the World*, University of Chicago Press, Chicago, 2003.

Ambrose, Stephen E., *Band of Brothers. E Company, 506th Regiment, 101st Airborne from Normandy to Hitler's Eagle's Nest*, Simon & Schuster, New York, 1992, nuova ediz., ivi, 2001 (*Banda di fratelli*, trad. it. di S. Mancini, Mondolibri, Milano, 2000).

Anderson, Jon Lee, *Ill Winds*, "The NewYorker", 7 aprile 2003, p. 39.

Angell, Roger, *Late Review*, "The NewYorker", 19 gennaio 2004.

Arendt, Hannah, *On Violence*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1970 (*Sulla violenza*, trad. it. di A. Chiaruttini, Mondadori, Milano, 1971).

Aron, Raymond, *On War*, trad. ingl. di T. Kilmartin, Doubleday, New York, 1958 (ed. orig. *Espoir et peur du siècle*, Calmann-Lévy, Paris, 1957).

Art, Robert J., e Waltz, Kenneth N., a cura di, *The Use of Force, International Politics and Foreign Policy*, seconda ediz., University Press of America, Lanham, M.D., 1983.

Bachelard, Gaston, *Earth and Reveries of Will. An Essay on the Imagination of Matter*, trad. ingl. di Kenneth Haltman, The Dallas Institute Publications, Dallas, 2002 (ed. orig. *La Terre et les rêveries de la volonté*, Corti, Paris, 1948; *La terra e le forze, le immagini della volontà*, trad. it. di A. C. Peduzzi e M. Citterio, Red, Como, 1989).

--, *La Terre et les rêveries du repos*, Corti, Paris, 1977 (*La terra e il riposo*, trad. it. di M. Citterio e A.C. Peduzzi, Red, Como, 1994).

--, *Le nouvel esprit scientifique* (1934), decima ediz., Presses Universitaires de France, Paris, 1968 (*Il nuovo spirito scientifico*, trad. it. di L. Geymonat e P. Redondi, Laterza, Roma-Bari, 1978).

--, *On Poetic Imagination and Reverie*, trad. ingl. di C. Gaudin, Spring Publications, Dallas, 1987.

Baldick, Robert, *The Duel. A History of Duelling*, Chapman & Hall, London, 1965.

Bayles, Martha, *Portraits of Mars* (sui film di guerra di Hollywood), "Wilson Quarterly", estate 2003, pp. 12-19.

Beevor, Antony, *The Spanish Civil War*, Penguin, New York, 2001.

Bell, Catherine, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford University Press, New York, 1992.

Bettini, Maurizio, *Il ritratto dell'amante*, Einaudi, Torino, 1992 (*The Portrait of the Lover*, trad. ingl. di L. Gibbs, University of California Press, Berkeley, CA, 1999).

Black, Jeremy, *Why Wars Happen*, New York University Press, New York, 1998.

Blumenson, Martin, *The Patton Papers, 1885-1940, e 1940-1945*, 2 voll., Houghton Mifflin, Boston, 1972.

--, *Patton. The Man Behind the Legend, 1885-1945*, William Morrow, New York, 1985.

Bobbitt, Philip, *The Shield of Achilles*, Knopf, New York, 2002.

Boer, Charles, a cura di, *The Homeric Hymns*, Spring Publications, Dallas, 1987 (conf. *Inni omerici*, a cura di F. Cassola, Mondadori, Milano, 1975).

Boer, Charles, a cura di, *Ovid's Metamorphoses*, Spring Publications, Dallas, 1989 (conf. *Ovidio, Metamorfosi*, trad. it. di M. Ramous, Garzanti, Milano, 1992).

Bowers, John, *Chickamauga and Chattanooga. The Battles That Doomed the Confederacy*, Avon, New York, 1995.

Brockelmann, Carl, *History of the Islamic Peoples*, Routledge & Kegan Paul, London, 1949 (ed. orig. *Geschichte der islamischer Völker und Staaten*, Berlin, München, 1939).

Brown, Norman O., *The Apocalypse of Islam*, in *Facing Apocalypse*, a cura di V. Andrews, R. Bosnak e K.W. Goodwin, Spring Publications, Dallas, 1987.

Brown, Peter Harry, e Abel, Daniel G., *Outgunned. Up Against the N.R.A.*, Free Press, New York, 2003.

Brownmiller, Susan, *Against Our Will. Men, Women and Rape*, Bantam, New York, 1976.

Burkert, Walter, *Greek Religion*, trad. ingl. di J. Raffan, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1985 (ed. orig. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln, 1977; *La religione greca di epoca arcaica e classica*, seconda ediz. it. con aggiunte dell'autore a cura di G. Arrigoni, Jaca Book, Milano 2003).

--, *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, trad. ingl. di Peter Bing, University of California Press, Berkeley, 1983 (ed. orig. *Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, de Gruyter, Berlin, 1972; *Homo Necans*, trad. it. di F. Bertolini, Boringhieri, Torino, 1981).

Burnet, John, *Early Greek Philosophy*, Adam & Charles Black, London, 1948.

Caputo, Philip, *A Rumor of War*, Henry Holt, New York, 1996 (*La voce del Vietnam*, trad. it. di A. Carena, Piemme, Casale Monferrato, 2004).

Chang, Iris, *The Rape of Nanking. The Forgotten Holocaust of World War II*, Penguin, New York, 1998 (*Lo stupro di Nanchino. L'olocausto dimenticato della seconda guerra mondiale*, trad. it. di S. D. Altieri, Corbaccio, Milano, 2000).

Chapiro, José, *Erasmus and Our Struggle for Peace*, Beacon, Boston, 1950.

Clausewitz, Carl von, *On War*, a cura di M. Howard e P. Paret, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1984 (ed. orig. *Vom Kriege*, 1832-1837; *Della guerra*, trad. it. di A. Bollati e E. Canevari, Mondadori, Milano, 1970).

Cleary, Thomas, *The Japanese art of War*, Shambhala, Boston-London, 1991 (*L'arte giapponese della guerra*, trad. it. di P. Pierani, Mondadori, Milano, 1993).

Cohen, Eliot A., e Gooch, John, *Military Misfortunes. The Anatomy of Fatture in War*, Free Press, New York, 1990.

Creasy, Edward, *The Fifteen Decisive Battles of the World. From Marathon to Waterloo*, Richard Bentley, London, 1851 (*Le quindici battaglie decisive nella storia del mondo*, trad. it. D. Scenna, Società editrice laziale, Roma, 1901).

Cunliffe, Barry, *TheAncient Celts*, Oxford University Press, New York, 1997.

Davis, William C, *The Battlefields of the Civil War*, University of Oklahoma Press, Norman, 1996.

Dawkins, Richard, *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford, 1989 (*Il gene egoista*, trad. it. di G. Corte e A. Serra, Mondadori, Milano, 1992).

Dawood, N. J., a cura di, *The Koran*, terza ediz. riv., Penguin, Middlesex, England, 1968 (conf. *Il Corano*, a cura di A. Bausani, Rizzoli, Milano, 1978).

De Landa, Manuel, *War in the Age of Intelligent Machines*, Zone Books, New York, 1991 (*La guerra nell'era delle*

macchine intelligenti, trad. it. di G. Pannofino, Feltrinelli, Milano, 1996).

Dean, Eric X, junior, Shook Over Hell. Post-Traumatic Stress, Vietnam, and the Civil War, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1999.

DeMause, Lloyd, a cura di, History of Childhood, P. Bedrick Books, New York, 1988 (Storia dell'infanzia, ed. it. a cura di G. Cusatelli, Emme, Milano, 1983).

Dennet, Daniel C, The Bright Stuff, "New York Ximes", Op-Ed, 12 luglio 2003, p. A23.

Dumézil, Georges, Archaic Roman Religion, 2 voll., trad. ingl. di P. Krapp, University of Chicago Press, Chicago, 1970 (ed. orig. La religion romain archaïque, Payot, Paris, 1966; La religione romana arcaica, ed. it. a cura di F. Jesi, Rizzoli, Milano, 1977).

Durand, Gilbert, Psyche's View, in "Spring 1981", Spring Publication, Dallas, 1981.

Ehrenreich, Barbara, Blood Rites. Origins and History of the Passions of War, Henry Holt, New York, 1977 (Riti di sangue. All'origine della passione della guerra, trad. it. di A. Bottini, Milano, Feltrinelli, 1998).

Eksteins, Modris, Rites of Spring. The Great War and the Birth of the Modern Age, Doubleday, New York, 1990.

Evans-Pritchard, E. E., Nuer Religion, Clarendon, Oxford, 1956.

Evelyn-White, Hugh, a cura di, *To Ares*, in *Hesiod, the Homeric Hymns, and, Homerica*, Loeb Classical Library, London-Cambridge, MA, 1936 (conf. *Inni omerici*, a cura di F. Cassola, Mondadori, Milano, 1975).

Fairbairn, A.M., *Tendencies of European Thought in the Age of the Reformation*, in *The Cambridge Modern History*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge, England, 1903.

Farnell, Lewis Richard, *The Cults of the Greek States*, vol. 5, Caratzas Bros., New Rochelle, N.Y., 1977.

Ferguson, Brian R., in "Natural History", luglio-agosto 2003.

Ferguson, Frances, in *Encyclopedia of Aesthetics*, vol. 4, a cura di M. Kelly, Oxford University Press, New York-Oxford, 1998, p.p. 326-31.

Fornari, Franco, *Psicanalisi della guerra*, Feltrinelli, Milano, 1966 (*The Psychoanalysis of War*, trad. ingl. di A. Pfeifer, Anchor, New York, 1974).

Foucault. Michel, *Power. Essential Works of Foucault, 1954-1984*, vol. 3, a cura di J.D. Faubion, New Press, New York, 2000 (conf. *La verità e le forme giuridiche* [1973], ed. it. a cura di L. D'Alessandro, *La città del sole*, Napoli, 1994).

Freedman, Jonathan L., *Media Violence and Its Effect of Aggression. Assessing the Scientific Evidence*, University of Toronto Press, Xoronto, 2002.

Freud, Sigmund, *Thoughts for the Times on War and Death* (1915), in *Collected Papers*, vol. 4, Hogarth, London, 1949 (*Considerazioni attuali sulla guerra e la morte*, in *Opere*, ed. it. a cura di C. Musatti, vol. 8, Boringhieri, Torino, 1976).

--, *Why War?* (1932), in *Collected Papers*, vol. 5, Hogarth, London, 1950 (*Perché la guerra?*, in *Opere*, cit., vol. 11, 1979).

Friedrich, Paul, *The Meaning of Aphrodite*, University of Chicago Press, Chicago-London, 1978.

Fussell, Paul, *The Great War and Modern Memory*, Oxford University Press, New York, 1977 (*La grande guerra e la memoria moderna*, il Mulino, Bologna, 1984).

Gadamer, Hans-Georg, *Philosophical Hermeneutics*, a cura di D.E. Linge, University of California, Berkeley-Los Angeles, 1977.

Gaffney, Patrick D., *Fundamentalist Preaching and Islamic Militancy in Upper Egypt*, in *Spokesmen for the Despised. Fundamentalist Leaders of the Middle East*, a cura di R. Scott Appleby, University of Chicago Press, Chicago, 1997.

Gilje, Paul A., *Rioting in America*, Indiana University Press, Bloomington, 1999.

Girard, René, *Violence and the Sacred*, trad. ingl. di P. Gregory, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, M.D., 1979 (ed. orig. *La Violence e le sacré*, Grasset, Paris, 1972; *La violenza e il sacro*, trad. it. di O. Fatica e E. Czerkl, Adelphi, Milano, 1980).

Gray, J. Glenn, *The Warrior. Reflections on Men in Battle*, Harper & Row, New York, 1970.

Griffin, Susan, *A Chorus of Stones. The Private Life of War*, Doubleday, New York, 1992.

Grimal, Pierre, *Love in Ancient Rome*, trad. ingl. di A. Trainor, University of Oklahoma Press, Norman, 1986 (ed. orig. *L'Amour à Rome*, Hachette, Paris, 1963; *L'amore a Roma*, trad. it. di D. Interlandi, Martello, Milano, 1964).

Guénon, René, *The Reign of Quantity & the Signs of the Times*, trad. ingl. di Lord Northbourne, Luzac & Company, London, 1953 (ed. orig. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, Gallimard, Paris, 1945; *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*, trad. it. di T. Masera e P. Nutrizio, Adelphi, Milano, 1982).

Hall, Nor, *Irons in the Fire*, Station Hill, Barrytown, N.Y., 2002.

Handel, Michael I., *Masters of War. Classical Strategic Thought*, Frank Chase, London, 2001.

Hanson, Victor Davis, *Carnage and Culture. Landmark Battles in the Rise of Western Power*, Doubleday, New York, 2001 (*Massacri e cultura. Le battaglie che hanno portato la civiltà occidentale a dominare il mondo*, trad. it. di S. Minacci, Garzanti, Milano, 2002).

Harnly, Caroline, *Agent Orange and Vietnam. An Annotated Bibliography*, Scarecrow Press, Metuchen, NJ, 1988.

Harris, John, *The Gallant Six Hundred. A Tragedy of Obsessions*, Mason & Lipscomb, New York, 1974.

Hedges, Chris, *War Is a Force That Gives Us Meaning*, Public Affairs, New York, 2002 (Il fascino oscuro della guerra, trad. it. di M.G. Cavallo, Laterza, Roma-Bari, 2004).

Heraclitus, *Fragments. The Collected Wisdom of Heraclitus*, trad. ingl. di B. Haxton, Viking, New York, 2001 (conf. G. Colli, *La sapienza greca. 3: Eraclito*, Adelphi, Milano, 1980).

Hernández, Miguel, *Selected Poems*, White Pine Press, Buffalo, N.Y., 1989 (conf. *Poesie*, a cura di D. Puccini, Feltrinelli, Milano, 1970).

Hersh, James, *From "Ethnos" to "Polis". The Furies and Apollo*, in "Spring 1985", Spring Publications, Dallas, 1985.

Hillman, James, *The Dream and the Underworld*, Harper & Row, New York, 1979 (Il sogno e il mondo infero, trad. it. di A. Bottini, Adelphi, Milano, 2003).

--, *Horses and Heroes*, in *Dream Animals*, a cura di J. Hillman e M. McLean, Chronicle Books, San Francisco, 1997.

Hobbes, Thomas, *Leviathan, or the Matter, Forme & Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall and Civill*, a cura di A.R. Waller, Cambridge University Press, Cambridge, England, 1904 (conf. *Leviatano*, testo inglese del 1651 a fronte, testo latino del 1668 in nota, a cura di R. Santi, Bompiani, Milano, 2001).

Hochschild, Adam, *King Leopold's Ghost. A Story of Greed, Terror, and Heroism in Colonial Africa*, Mariner, New York, 1999 (Gli spettri del Congo, trad. it. di R. Zuppet, Rizzoli, Milano, 2001).

Homer, *The Odyssey of Homer*, trad. ingl. di R. Lattimore, Harper & Row, New York, 1968 (conf. *Odissea*, trad. it. di R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino, 1963).

Howard, Michael, *The Invention of Peace. Reflections on War and International Order*, Yale University Press, New Haven, 2000 (*L'invenzione della pace. Guerre e relazioni internazionali*, il Mulino, Bologna, 2002).

Hultkrantz, Ake, *Soul and Native Americans*, Spring Publications, Woodstock, C.T., 1997.

Husserl, Edmund, *Ideas*, trad. ingl. di W.R. Boyce Gibson, George Allen & Unwin, London, 1952 (ed. orig. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 3 voll., Nijhoff, Den Haag, 1950-52; *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, ed. it. a cura di E. Filippini, seconda ediz., Einaudi, Torino, 1965).

James, William, *The Varieties of Religious Experience*, Longmans, Green, London, 1902 (*Le varie forme dell'esperienza religiosa*, trad. it. di P. Paoletti, Morcelliana, Brescia, 1998).

--, *The Will to Believe and other essays in popular philosophy e Human Immortality* (due libri rilegati in uno), Dover, New York, 1956 (*La volontà di credere*, trad. it. di P. Bairati, Rizzoli, Milano, 1984).

Jung, C.G., *The Collected Works*, vol. 13, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1967 (*Opere*, vol. 13: *Studi sull'alchimia*, Boringhieri, Torino, 1988).

Kagan, Donald, *On the Origins of War and the Preservation of Peace*, Doubleday, New York, 1995.

Kant, Immanuel, *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Intent* (1784), quarta tesi, in *Perpetual Peace and Other Essays on Politics, History, and Morals*, trad. ingl. di T. Humphrey, Hackett, Indianapolis, 1983 (conf. *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolita*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari, 1995, quarta tesi, p.p. 33-34).

--, *Perpetual Peace and Other Essays on Politics, History, and Morals*, trad. ingl. di T. Humphrey, Hackett, Indianapolis, 1983 (conf. *Per la pace perpetua*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, cit.).

Kaplan, Robert D., *Warrior Politics. Why Leadership Demands a Pagan Ethos*, Vintage, New York, 2002.

Keeganjohn, *The Face of Battle*, Penguin, New York, 1978 (*Il volto della battaglia*, ed. it. a cura di F. Saba Sardi, Mondadori, Milano, 1978; nuova ediz. Il Saggiatore, Milano, 2001).

--, *The First World War*, Alfred A. Knopf, New York, 1999 (*La prima guerra mondiale*, trad. it. di F. Maiello, Carocci, Roma, 2000).

Keegan, John, e Holmes, Richard, *Soldiers. A History of Men in Battle*, Elisabeth Sifton, New York, 1986.

Kerényi, Carl, *The Gods of the Greeks*, a cura di J. Campbell, trad. ingl. di Norman Cameron, Thames & Hudson, London, 1951 (ed. orig. *Die Mythologie der Griechen*, Rhein-Verlag, Zürich, 1951; conf. *Gli dei e gli eroi della Grecia*, trad. it. di V. Tedeschi, Il Saggiatore, Milano, 2002).

Kittel, G., a cura di, "Apokalypto", in Theological Dictionary of the New Testament, vol. 3, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1965.

Kristof, Nicholas D., Believe It, or Not, "New York Times", Op-Ed, 15 agosto 2003, p. A29.

Kugelman, Robert, Hammering Metaphor from Metal. A Psychology of Stress, in "Spring 1982", Spring Publications, Dallas, 1982, p.p. 253-61.

Kulka, Richard A., et al., Trauma and the Vietnam War Generation, Brunner/Mazel, New York, 1990.

Kurs, Katherine, Snapshots from Our National Poll, in Spiritually & Health, in "Spring 2001", p. 28. Laffin,

John, Rhetoric and Reality. The Arab Mind Considered, Taplinger, New York, 1975.

LeBlanc, Steven, con Register, Katherine E., Constant Battles. The Myth of the Peaceful Noble Savage, St. Martin's Press, New York, 2003.

Lévinas, Emmanuel, Noms Propres, Fata Morgana, Montpellier, 1976 (Nomi propri, ed. it. a cura di F.P. Ciglia, Marietti, Casale Monferrato, 1984).

---, Totality and Infinity, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1979 (ed. orig. Totalité et infini, Nijhoff, La Haye, 1961; Totalità e infinito, trad. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano, 1980).

Lifton, Robert J., e Falk, Richard, *Indefensible Weapons. The Political and Psychological Case Against Nuclearism*, Basic, New York, 1982.

Lifton, Robert J., e Humphrey, Nicholas, a cura di, *In a Dark Time*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1984.

Lincoln, Bruce, *Holy Terrors. Thinking about Religion after September 11*, University of Chicago Press, Chicago, 2003.

Lind, Millard C, *Yahweh Is a Warrior. The Theology of Warfare in Ancient Israel*, Herald Press, Scottdale, PA, e Kitchener, Ont., 1980.

Linderman, Gerald E, *The World Within War. America's Combat Experience in World War II*, Free Press, New York, 1997.

Lingis, Alphonso, *Abuses*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1995 (Abusi, trad. it. di R. Festa, Pratiche, Milano, 1997).

Lippmann, Walter, *American Inquisitors* (1928), Transaction, New Brunswick, N.J., 1993.

--, *A Preface to Morals*, Time Inc., New York, 1964.

Lohse, Bernhard, *Martin Luther*, trad. ingl. di M.C. Schults, Fortress, Philadelphia, 1986 (ed. orig. Martin Luther, seconda ediz. riv., Beck, München, 1982).

Longinus, *On the Sublime*, in *Classical Literary Criticism*, a cura di P. Murray, Penguin, New York, 2000 (conf. Pseudo-Longino, *Del sublime*, a cura di F. Donadi, Rizzoli, Milano, 1991).

Lopez-Pedraza, Rafael, *Hermes and His Children*, Spring Publications, Zürich, 1977 (poi *Hermes y sus hijos*, Anthropos, Barcelona, 1991; *Erme e i suoi figli*, ed. it. a cura di F. Donfrancesco, trad. it. di P. Donfrancesco, Edizioni di Comunità, Milano, 1983; poi Moretti, Milano, 2003).

Loyd, Anthony, *My War Gone By, I Miss It So*, Penguin, New York, 2001 (*Apocalisse criminale*, trad. it. di L. Debo, Piemme, Casale Monferrato, 2004).

Luttwak, Edward N., *A Battle of Words over Military Intelligence*, "New York Times", 22 novembre 2003, p. A19.

Lynn-Jones, Sean M., e Miller, Steven E., a cura di, *Global Danger. Changing Dimensions of International Security*, MIT Press, Cambridge, MA, 1995.

Maass, Peter, *Love Thy Neighbor. A Story of War*, Alfred A. Knopf, New York, 1996.

Machiavelli, Niccolò, *Il principe* (1513), in *Tutte le opere di Niccolò Machiavelli*, 2 voll., a cura di F. Flora e C. Cordiè, Mondadori, Milano, 1949, vol. 1 (trad. ingl. *The Prince*, a cura di L. Arthur Burd, Clarendon, Oxford, 1968).

Marshall, S.L.A. *Men Against Fire. The Problem of Battle Command in Future Wars*, William Morrow, New York, 1947.
--, *The River and the Gauntlet*, Morrow, New York, 1953.

McAlister, Melani, recensione a *Armageddon* (di Tim LaHaye e J.B. Jenkins), "The Nation", 22 settembre 2003, p. 33.

McCloy, Shelby T., *Gibbon's Antagonism to Christianity* (1933), Burt Franklin, New York, s.d.

McEvelley, Thomas, *Turned Upside Down and Torn Apart*, in *Sticky Sublime*, a cura di B. Beckley, Allworth, New York, 2001.

Merivale, Patricia, *Pan the Goat-God. His Myth in Modern Times*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1969.

Middlebrook, Martin. *First Day on the Somme - 1 July 1916*, Norton, New York 1972.

Mumford, Lewis, *The Myth of the Machine*, Harcourt, Brace and World, New York, 1967 (Il mito della macchina, trad. it. di E. Capriolo, Il Saggiatore, Milano, 1969).

National Vietnam Veterans Readjustment Study, *Trauma and the Vietnam War Generation*, Brunner/Mazel, New York, 1990.

Nef, John U., *War and Human Progress. An Essay on the Rise of Industrial Civilization*, Norton, New York, 1968.

Nelson, Keith L., e Olin, Spencer C., junior, *Why War? Ideology, Theory, and History*, University of California Press, Berkeley, 1980.

New York Times. *Hiroshima Plus 20*, introduzione di John W. Finney, Delacorte, New York, 1985.

Nicolson, Harold, *The Age of Reason (1700-1789)*, Constable and Co., London, 1961.

Nicolson, Marjorie Hope, "Sublime in External Nature", in Dictionary of the History of Ideas, vol. 4, Scribner's, New York, 1973.

Niebuhr, H. Richard, The Meaning of Revelation (1941), Macmillan, New York, 1960.

Osborn, William M., The Wild Frontier. Atrocities during the American-Indian War from Jamestown Colony to Wounded Knee, Random House, New York, 2000.

Painter, George D., Proust, vol. 2: The Later Years, Little, Brown, Boston, 1965, p. 223 (Marcel Proust, trad. it. di E. Vaccari Spagnol e V. Di Giuro, Feltrinelli, Milano, 1965).

Patai, Raphael, The Arab Mind, Scribner's, New York, 1973.

Patton, George S., The Secret of Victory, 1926.

Patton, George S., junior, War as I Knew It, The Riverside Press, Cambridge, MA, 1947 (Come ho visto la guerra, trad. it. di M. Lamberti, Baldini & Castoldi, Milano, 1968).

Pelikan, Oswald, e Lehman, a cura di, Luther's Works, vol. 46, Fortress, Philadelphia, 1957, p. 95.

Perrin, Noel, Giving Up the Gun. Japan's Reversion to the Sword, 1543-1879, David R. Godine, Boston, 1999.

Province, C.M., The Unknown Patton, Hippocrene, New York, 1983.

Pyle, Ernie, Ernie Pyle in England, Robert M. McBride, New York, 1941.

Qiao Liang e Wang Xiangsui, *Unrestricted Warfare*, PLA Literature and Arts Publishing House, s.l., 1999.

Roe, Frank Gilbert, *The North American Buffalo*, University of Toronto Press, Toronto, 1972.

Ropp, Theodore, "War and Militarism", in *Dictionary of the History of Ideas*, vol. 4, Scribner's, New York, 1973.

Roscher, W.A. *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, vol. 7, Georg Olms, Hildesheim, 1965.

Roth, Philip, *The Human Stain*, Houghton Mifflin, New York, 2000 (*La macchia umana*, trad. it. di V. Mantovani, Einaudi, Torino, 2001).

Rumscheidt, H.M., *Revelation and Theology. The Barth-Harnack Correspondence*, Cambridge University Press, Cambridge, MA, 1972, p. 32.

Russell, Bertrand, *The Analysis of Mind*, George Allen & Unwin, London, 1924 (*Analisi della mente*, trad. it. di B. Della Volpe Longo, Editrice universitaria, Firenze, 1955).

Russel, Dick, *The Man Who Knew Too Much*, Carroll & Graf, New York, 1992.

Said, Edward W., *Orientalism*, Vintage, New York, 1979 (*Orientalismo*, trad. it. di S. Galli, Bollati Boringhieri, Torino, 1991; poi Feltrinelli, Milano, 1999).

Sandburg, Carl, *The Complete Poems of Carl Sandburg*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1970.

--, *Cornhuskers*, Holt, Rinehart & Winston, New York, 1946.

Sandlin, Lee, *Losing the War*, "Chicago Reader", 14 marzo 1997.

Santoli, Al, *To Bear Any Burden - The Vietnam War and Its Aftermath in the Words of Americans and Southeast Asians*, Indiana University Press, Bloomington, 1999.

Schwartz, Regina M., *The Curse of Cain. The Violent Legacy of Monotheism*, University of Chicago Press, Chicago, 1997.

Scott, E.F., *The Book of Revelation*, Scribner's, New York, 1940, p. 88f.

Semerano, Giovanni, *The Origins of European Culture*, Olschki, Firenze, 1996 (trad. ingl. dell'introduzione al voi. 2: *Dizionari etimologici. Basi semitiche delle lingue indoeuropee di Le origini della cultura europea*, 2 voll., Ol-schki, Firenze, 1984 e 1994).

Semmes, Harry H., *Portrait of Patton*, Appleton-Century-Crofts, New York, 1955.

Sereny, Gitta, *Into That Darkness*, Vintage, New York, 1983 (In quelle tenebre, trad. it. di A. Bianchi, Adelphi, Milano, 1975).

Seznec, Jean, *The Survival of the Pagan Gods*, trad. ingl. di B.F. Sessions, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1972 (ed. orig. *La Survivance des dieux antiques* (1939), Flammarion, Paris, 1980; *La sopravvivenza degli antichi dei*,

trad. it. di G. Niccoli e P. Gonnelli Niccoli, Bollati Boringhieri, Torino, 1990).

Shakespeare, William, Complete Works, Oxford University Press, London, 1952 (conf. Teatro completo di William Shakespeare, 9 voll., a cura di G. Melchiori, I Meridiani, Mondadori, Milano).

Shay, Jonathan, Achilles in Vietnam, Combat Trauma and the Undoing of Character, Atheneum, New York, 1994.

Silber, Irwin, a cura di, Songs of the Civil War, Dover, New York, 1995.

Smith, John Holland, The Death of Classical Paganism, Camelot, Southampton, England, 1976.

Smith, John L. 118th PA Infantry, lettera alla madre, 15 aprile 1865 (Courtesy Appomattox Courthouse National Historic Park).

Sontag, Susan, Looking at War, "The New Yorker", 9 dicembre 2002, p. 98.

--, Regarding the Pain of Others, Hamish Hamilton, London, 2003 (Davanti al dolore degli altri, trad. it. di P. Dilonardo, Mondadori, Milano, 2003).

Stafford, Emma, Worshipping Virtues. Personification and the Divine in Ancient Greece, Duckworth, London, 2000.

Stark, Rodney, One True God. Historical Consequences of Monotheism, Princeton University Press, Princeton, N.J., 2001.

Stein, Murray, Hephaistos. A Pattern of Introversion, in "Spring 1973", Spring Publication, New York, 1973.

Sun Tzu, The Art of War, trad. ingl di T. Cleary, Shambhala, Boston, 1988 (conf. L'arte della guerra, a cura del Gruppo di traduzione Denma, trad. dall'ingl. di M. Rossi, Mondadori, Milano, 2003).

Taylor, A.J.P., How Wars Begin, Atheneum, New York, 1979.

Terkel, Studs, My American Century, New Press, London, 1998.

Thass-Thienemann, Theodore, The Interpretation of Language, vol. 1, Jason Aronson, New York, 1973.

Thompson, Mark, The Boykin Affair, "Time", 3 novembre 2003, p. 31.

Tocqueville, Alexis de, Democracy in America, edizione ridotta a cura di R.D. Heffner, New American Library, New York, 2001 (conf. La democrazia in America, a cura di N. Matteucci, UTET, Torino, 1973).

Tolstoy, Leo, War and Peace, trad. ingl. di C. Garnett, Heinemann, London, 1971 (conf. Guerra e pace, trad. it. di E. Carafa d'Andria, Torino, Einaudi, 1942).

Trotsky, Leon, Military Writings, Pathfinder, New York, 2001 (conf. Scritti militari, trad. it. dal francese di G. D'Avino, Feltrinelli, Milano, 1971).

Tuchman, Barbara W., *The March of Folly. From Troy to Vietnam*, Ballantine, New York, 1985 (*La marcia della follia. Dal cavallo di Troia alla guerra del Vietnam*, Mondadori, Milano, 1985).

Turner, Nigel, "Revelation", in *Peake's Commentary on the Bible*, a cura di M. Black e H.H. Rowley, Nelson, London, 1962.

Twain, Mark, *The Mysterious Stranger*, in *The Portable Mark Twain*, a cura di B. DeVoto, Viking, New York, 1946 (*Lo straniero misterioso e altri scritti*, trad. it. di E. Prodon, Einaudi, Torino, 1993).

--, *The War Prayer* (1923), St. Crispin Press, Harper & Row, New York, 1951 (senza numerazione delle pagine) (conf. *La preghiera della guerra*, in *Alla persona che siede nelle tenebre*, a cura di A. Portelli, Spartaco, Santa Maria Capua Vetere, 2003).

Vernant, Jean-Pierre, *Mortals and Immortals. Collected Essays*, a cura di F.I. Zeitlin, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1991.

Villanueva, Jari A., "24 Notes That Tap Deep Emotions", <http://www.west-point.org/taps/taps.html>.

Waltz, Kenneth N., *Man, the State and War*, Columbia University Press, New York, 1959 (*L'uomo, lo Stato e la guerra*, trad. it. di N. Stoppino, Giuffrè, Milano, 1998).

Walzer, Michael, *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations*, seconda ediz., Basic Books, New York, 1992 (*Guerre giuste e ingiuste. Un discorso morale con esemplificazioni storiche*, Liguori, Napoli, 1990).

Wigley, Russel F., *The American Way of War. A History of United States Military Strategy and Policy*, Indiana University Press, Bloomington, 1977.

Whitehead, Alfred North, *Modes of Thought*, Capricorn, New York, 1958 (I modi del pensiero, ed. it. a cura di P.A. Rovatti, Il Saggiatore, Milano, 1972).

Whiting, Charles, Patton, Ballantine, New York, 1970.

Wiener, Jon, *Fire at Will*, "The Nation", 4 novembre 2002, p.p. 28-32.

Wiley, Bell Irvin, *The Life of Billy Yank. The Common Soldier of the Union*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1993.

Willetts, R.F., *Cretan Cults and Festival?*, Routledge & Kegan Paul, London, 1962.

Wind, Edgar, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, Peregrine Books, Harmondsworth, England, 1967 (Misteri pagani nel Rinascimento, trad. it. di P. Bertolucci, Adelphi, Milano, 1971, nuova ediz. riv., 1985).

Wintle, Justin, a cura di, *The Dictionary of War Quotations*, Free Press, New York, 1989.

Witkop, Philipp, a cura di, *German Students' War Letters*, trad. ingl. di A.F. Wedd, Pine Street, Philadelphia, 2002 (ed. orig. *Kriegsbriefe gefallener Studenten*, Müller, München, 1928).

Wright, Evan, The Killer Elite, "Rolling Stone", § 927, 24 luglio 2003.

Zeldin, Theodore, An Intimate History of Humanity, Harper-Collins, New York, 1994 (Storia intima dell'umanità, trad. it. di B. Lazzaro, Donzelli, Roma, 1999).

Ziegler, Alfred, Archetypal Medicine, seconda ediz., Spring Publications, Putnam, C.T., 2000.

Zinn, Howard, Terrorism and War, a cura di A. Arnove, Seven Stories, Toronto, 2002 (Non in nostro nome. Gli Stati Uniti e la guerra, Il Saggiatore, Milano, 2003).

NOTE

- N. 1. Kant, "Per la pace perpetua", p. 53 [N.d.T.].
- N. 2. Sun Tzu (quarto-terzo sec. a.C.), in Handel, p. 77.
- N. 3. T. S. Eliot, "Poesie" (1905-1920), a cura di M. Bacigalupo, Newton & Compton, Roma, 1995 [N.d.T.].
- N. 4. "Giulio Cesare", trad. it di S. Perosa, III, i, 263-73 [N.d.T.].
- N. 5. Wolfgang Neuss (1923-1989), cabarettista tedesco [N.d.T.].
- N. 6. Conf. John Keats, "Ode a un usignolo", v. 52 [N.d.T.].
- N. 7. Norman Rockwell (1895-1978), illustratore delle copertine del "Saturday Evening Post" [N.d.T.].
- N. 8. Conf. A. Camus, "Jonas ou l'Artiste au travail, in "L'Exil et le Royaume" (1957) [N.d.T.].
- N. 9. "Onward Christian soldiers" (1864), testo di Sabine Baring-Gould (1834-1924), musica di Arthur S. Sullivan (1842-1900) [N.d.T.].
- N. 10. Eisenhower, 12 gennaio 1955, in Walzer, p. 23.
- N. 11. Conf. "The Killer Elite", parte terza: "The Battle of Baghdad", "Rolling Stone", 925, 13 giugno 2003 [N.d.T.].
- N. 12. Trad. it. di E. Carafa d'Andria (modificata), Einaudi, Torino, 1990, p. 956 [N.d.T.].
- N. 13. Tommaso d'Aquino, "Summa Theologica", prima questione, 5, 1.
- N. 14. McEvilley, p. 58 [conf. Saffo, frammento 31 Lobel-Page].

N. 15. Fussell, p. 153 [David Jones, 1895-1974, "In Parenthesis" (1937), part 7].

N. 16. Eksteins, p. 193 [conf. Rilke, "Cinque canti", III, 12-13].

N. 17. Eschilo, "Eumenidi", II, 155-61 [trad. it. A. Tonelli, Marsilio, Venezia, 2000].

N. 18. In Kristof, "New York Times", 15 agosto 2003.

N. 20. Poiché il testo contiene riferimenti puntuali alla versione inglese di Charles Boer dell'"Inno ad Ares", si è scelto di proporla anche al lettore italiano [N.d.T.].

N. 21. Kant, "Idea per una storia universale", quarta tesi [trad. it. p.p. 33, 34].

N. 22. Twain, "The Mysterious Stranger", p.p. 726-27.