

# L'etica della guerra (e l'amore ai nemici) in Tommaso d'Aquino

Ethics of War (and Love for Enemies) in Thomas Aquinas

*Giacomo Samek Lodovici*

Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano  
giacomo.sameklodovici@unicatt.it

DOI: [10.17421/2498-9746-08-11](https://doi.org/10.17421/2498-9746-08-11)

## Riassunto

*Lo scopo del presente contributo è ricostruire e analizzare il pensiero di Tommaso d'Aquino sulla moralità/immoralità sia della scelta di combattere una guerra, sia (in misura minore) di alcune condotte che si svolgono durante le guerre (imboscate, diffusione di informazioni false per depistare il nemico, azioni che danneggiano i civili, ecc.). Tommaso espone tre condizioni che rendono giusta una certa guerra (autorità legittima, giusta finalità, retta intenzione nel combattere) e allora la teoria della guerra giusta va conciliata con la condanna tommasiana dell'assassinio, con il precetto di amare i nemici e col precetto di porgere l'altra guancia. Infine, il saggio individua altre condizioni della guerra giusta che sono accennate o esplicitabili nei testi dell'Aquinate. Una critica ad alcune tesi di Tommaso è rimandata ad un successivo articolo.*

**Parole chiave:** Guerra giusta, Intrinsece mala, Amore per i nemici, Porgere l'altra guancia, Moralità durante una guerra

## Abstract

*The purpose of this essay is to reconstruct and analyze Thomas Aquinas' thought on the morality/immorality of the choice to fight a war and (to a lesser degree) of certain conducts that happen during wars (ambushes, spreading false information to mislead the enemy, actions that harm civilians, etc.). Thomas lays out three conditions of the just war (legitimate authority, just purpose, righteous intention in fighting), and then the theory of just war must be reconciled with the Aquinas's condemnation of murder, with the precept to love one's enemies, and with the precept to turn the other cheek. Finally, the essay identifies other conditions of just war that are hinted at or explicable in Aquinas' texts. A critique of some of Thomas' theses is deferred to a later article.*

**Keywords:** Just War, Intrinsece mala, Love for Enemies, Turn the other Cheek, Morality during a War

## INDICE

1	Le fonti e il contesto storico e familiare di Tommaso . . . . .	203
2	La deplorazione degli <i>intrinsicse mala</i> e la guerra . . . . .	204
3	L'amore per i nemici . . . . .	205
4	Il contesto della <i>Quaestio de bello</i> : la carità (e non la giustizia) . . . . .	210
5	Le condizioni della guerra giusta . . . . .	212
6	Prima condizione: l'autorità legittima . . . . .	213
7	Seconda condizione: la giusta causa . . . . .	215
8	Porgere l'altra guancia? . . . . .	220
9	Terza condizione e spunti sullo <i>ius in bello</i> . . . . .	223
10	Risposta alle obiezioni . . . . .	226
11	Altre accennate o esplicitabili condizioni della guerra giusta . . . . .	227

L'Aquinate ha esposto la sua etica della guerra nella *Quaestio de bello*, in *Summa Theologiae*<sup>1</sup>, II-II, q. 40 (e non nelle altre opere), scritta probabilmente intorno al 1270<sup>2</sup>, comunque nel periodo della maturità. È una *quaestio* che adopera sia il registro teologico (dovendo egli da teologo confrontarsi con alcuni passi evangelici che sembrano condannare ogni guerra e con il dovere evangelico di amare i nemici), sia quello etico-filosofico. Ne ricostruirò qui di seguito le tesi, aggiungendo dei riferimenti ad altri brevissimi spunti tommasiani sulla guerra che si trovano disseminati in altri passi e connettendo il discorso sulla guerra ad altri temi, sviluppati da Tommaso in varie opere, che possono essere connessi, in qualche modo, con l'etica della guerra.

In un successivo articolo muoverò a Tommaso alcune critiche (qui è impossibile farlo per motivi di spazio), in larga parte applicando al tema della guerra il pensiero etico che lui ha esposto in vari luoghi delle sue opere, applicandolo alla guerra in una maniera che mi sembra coerente con le sue stesse premesse, ma pervenendo, su alcuni punti dell'etica della guerra, a conclusioni diverse da quelle che lui ha espresso. Insomma, proverò a criticare Tommaso a partire da Tommaso.

<sup>1</sup>In nota designata con l'abbreviazione *S. Th.* Salvo dove diversamente specificato, o tradurrò io, oppure le traduzioni delle opere di Tommaso che userò sono quelle, svolte a partire dal testo latino dell'edizione della Commissione Leonina, pubblicate dalle Edizioni Studio Domenicano (e già editate dalla Editrice Salani), Bologna 1990.

<sup>2</sup>T. Reichberg, *Thomas Aquinas on War and Peace*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, p. 13.

## 1 LE FONTI E IL CONTESTO STORICO E FAMILIARE DI TOMMASO

In ambito teologico sulla questione della guerra c'è stata un'evoluzione<sup>3</sup> e Tommaso, per l'articolazione del suo pensiero sulla guerra, ha varie fonti a cui attingere o almeno ha diversi termini di riferimento: per esempio lo stoicismo attraverso Cicerone<sup>4</sup>, Agostino<sup>5</sup>, Graziano e il suo *Decretum*, Enrico da Susa detto l'Ostienese e la sua *Summa Aurea*, Papa Innocenzo IV, Alessandro di Hales, Raimondo di Peñafort e altri<sup>6</sup>.

Non mancano però svariati aspetti di originalità: per fare solo un esempio, Agostino sembra focalizzarsi precipuamente sulle condizioni dello *ius ad bellum* e solo marginalmente sui requisiti morali dello *ius in bello*<sup>7</sup>, requisiti che invece (come vedremo) ricevono maggiore attenzione da parte di Tommaso.

Sul piano storico va tenuto presente che l'Europa del suo tempo fu travagliata da svariate guerre e, sul piano biografico, va ricordato che egli conosceva quasi direttamente il mestiere delle armi, sia perché nella sua epoca era molto diffuso, a causa appunto delle molto frequenti guerre<sup>8</sup>, sia perché suo padre e almeno due suoi fratelli erano cavalieri<sup>9</sup> (uno di loro nel 1229 aveva partecipato con Federico II alla crociata, era stato catturato, poi tenuto prigioniero e infine riscattato).

D'altra parte, non bisogna ritenere che Tommaso potesse essere influenzato nel suo giudizio sulla guerra dal pensiero dei suoi familiari, con cui anzi egli era già venuto radicalmente in contrasto quando aveva voluto entrare nell'ordine domenicano: era stato da loro totalmente osteggiato e, mentre era in viaggio verso la comunità domenicana di Parigi, essi organizzarono una schiera di armati, guidati probabilmente proprio dai due fratelli cavalieri, per rapirlo e poi tenerlo quasi segregato per mesi, per cercare di farlo deflettere dal suo proposito. Insomma,

<sup>3</sup>Cfr. per esempio già M. D. Chenu, *L'évolution de la théologie de la guerre*, «Lumière et vie», 7 (1958), pp. 76-97.

<sup>4</sup>G. Pirola, *La teologia della guerra di Tommaso d'Aquino*, in M. Scattola (a cura di), *Figure della guerra: la riflessione su pace, conflitto e giustizia tra Medioevo e prima età moderna*, FrancoAngeli, Milano 2003, pp. 53-54.

<sup>5</sup>Cfr. per esempio S. Simonetta, *Uccidere per amore? Tommaso e Agostino sulla guerra giusta*, in A. Rodolfi (a cura di), «*Ratio practica*» e «*ratio civilis*». *Studi di etica e politica medievali per Giancarlo Garfagnini*, ETS, Pisa 2016, pp. 43-62, con una nutrita bibliografia sul tema della guerra in Agostino alla nota 30 di p. 51. Secondo Simonetta, l'Ipponate non ha articolato una vera e propria trattazione della guerra bensì ha disseminato alcuni pensieri al riguardo in alcuni suoi testi, cfr. in particolare ivi, p. 62.

<sup>6</sup>T. Reichberg, *Thomas Aquinas on War and Peace*, cit., pp. 27-34.

<sup>7</sup>Cfr. S. Simonetta, *Uccidere per amore?*, cit., pp. 56-60.

<sup>8</sup>Altri elementi sul contesto storico in M. A. Ribeiro, *The Double Effect Doctrine in Thomas Aquinas' Just War*, «*Mirabilia Journal*», 31/2 (2020), pp. 771-775.

<sup>9</sup>E. A. Synan, *St. Thomas Aquinas and the Profession of Arms*, «*Mediaeval Studies*», 50/1 (1988), pp. 404-437.

pur essendo il più piccolo di sette fratelli, Tommaso aveva una sua considerevole autonomia di giudizio anche rispetto a tutti i suoi familiari.

## 2 LA DEPLORAZIONE DEGLI *INTRINSECE MALA* E LA GUERRA

La questione morale suscitata dai conflitti e dalle azioni che si svolgono durante i conflitti ha in Tommaso come premessa la sua netta affermazione di un'etica per così dire 'intrinsecista', cioè non consequenzialista<sup>10</sup>, e dunque che afferma sia che la qualificazione morale degli atti umani risiede anzitutto nella loro identità, sia che ci sono alcuni atti che sono degli *intrinsece mala*<sup>11</sup>, cioè che sono sempre malvagi appunto a causa della loro identità, quali che siano le loro conseguenze: Tommaso menziona, per esempio, la falsa testimonianza, l'ingiuria, la bestemmia, lo spergiuro, l'adulterio, il furto, l'assassinio<sup>12</sup>.

Ciò detto, per Tommaso (al contrario di ciò che afferma una vera etica deontologica) anche le conseguenze delle azioni sono moralmente rilevanti<sup>13</sup> (per esempio, vedremo al § 6 che le prevedibili conseguenze rovinose di una rivolta contro un tiranno possono rendere ingiusto resistergli): esse possono a volte rendere cattiva un'azione che non è in sé intrinsecamente malvagia (per es., prestare una cosa a qualcuno non è un'azione solitamente malvagia, anzi usualmente è un'azione buona, ma prestare un'arma da fuoco ad un manifesto assassino è un'azione malvagia proprio a causa delle conseguenze del prestito).

E, inoltre, per Tommaso le conseguenze delle azioni sono moralmente rilevanti anche rispetto agli atti intrinsecamente malvagi: solo che esse possono sì attenuare, o a volte anche accrescere, la malvagità di tali atti, ma non la possono rimuovere o addirittura capovolgere.

Ora, tra gli *intrinsece mala* per Tommaso rientra certamente l'assassinio<sup>14</sup>, a cui egli dedica l'intera *Quaestio de homicidio* (in *Summa Theologiae*, II-II, q. 64),

<sup>10</sup> Assumo il termine consequenzialismo nell'accezione data da chi lo ha coniato, cioè E. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, «Philosophy», 33 (1958), pp. 1-19.

<sup>11</sup> Cfr., per esempio, Tommaso, *Commento alla Lettera ai Romani*, cap. 13, lez. 2, 1052, *S. Th.*, I-II, q. 100, II-II, q. 33, a. 2 e q. 88, a. 2.

<sup>12</sup> Adulterio, furto e assassinio sono gli esempi di azioni sempre malvagie menzionate anche da Aristotele in *Etica Nicomachea*, 1107a 9-11. In *Etica Eudemia*, 1221b 20-24 egli menziona anche la prepotenza.

<sup>13</sup> In *S. Th.*, I, q. 100, a. 9, e nel *Commento all'Etica Nicomachea*, L. II, cap. 4, n. 283, Tommaso afferma che l'atto virtuoso deve soddisfare tre condizioni. Primo, deve essere compiuto coscientemente, e anzi chi agisce inconsapevolmente o per caso, propriamente parlando non compie nemmeno una vera azione. Secondo, bisogna che sia eseguito volontariamente e non per costrizione. Terzo, bisogna che sia compiuto (ove le condizioni esteriori lo consentono) con fermezza, costanza ed efficacia, cioè all'atto virtuoso concorre anche l'efficace esecuzione esteriore e quindi anche le sue conseguenze: l'efficacia di un atto si misura anche in relazione ai suoi effetti. Infatti, i buoni propositi interiori e le buone decisioni prese tra sé e sé dal soggetto debbono essere messi in pratica.

<sup>14</sup> *S. Th.*, II-II, q. 64, a. 6: «*nullo modo licet occidere innocentem*».

dunque la valutazione morale della guerra e delle azioni che essa comporta deve essere conciliabile con la condanna dell'assassinio, stante che la guerra comporta inevitabilmente moltissime uccisioni di esseri umani.

Anticipiamo subito sia che (per motivi che vedremo) secondo Tommaso combattere *alcune* guerre non entra in contrasto con la deplorazione dell'assassinio, sia che egli inserisce la *Quaestio de bello* all'interno della trattazione dei vizi e delle azioni contrari alla carità (e non all'interno della trattazione sulla giustizia, come uno avrebbe potuto aspettarsi), semantizzandola anche nel confronto con lo scisma, la rissa e la sedizione: ma mentre scisma, rissa e sedizione vengono da lui considerati sempre contrari alla carità verso il prossimo, per Tommaso alcune guerre contribuiscono allo stesso amore verso il prossimo, sia pur indirettamente.

### 3 L'AMORE PER I NEMICI

Il problema si complica considerato che Tommaso recepisce (in modo sia teologico, sia filosofico) dal Vangelo il dovere di amare persino i nemici e, allora, sorge la domanda: amare i nemici non è in contrasto col combattere una guerra contro di loro?

Ora, in primo luogo, che cosa significa amare? E, in secondo luogo, che cosa significa amare i propri nemici<sup>15</sup>? Per esempio, dobbiamo desiderare in guerra il loro trionfo a nostre spese e in generale, nella vita, ogni loro successo?

Circa la prima domanda<sup>16</sup> Tommaso riprende in parte Aristotele<sup>17</sup> e afferma che, inizialmente, l'amore si esplica nell'espressione dell'*amor complacentiae*, durante la quale siamo fondamentalmente passivi: è una reazione emotivo-affettiva di meraviglia-commozione-stupore per l'esserci dell'altro e/o di attrazione psicofisica.

Poi, esso si esplica anche come atto della volontà, da noi esercitato appunto attivamente, e, in questa seconda espressione, amare significa volere-desiderare del bene a qualcuno (il sé o qualcun altro), «*amare est velle alicui bonum*»<sup>18</sup>.

Dopodiché l'*amor*, di solito, si prodiga anche fattivamente per procurare il bene della persona amata<sup>19</sup> (il sé o qualcun altro), cerca concretamente di agire nel modo bene-volente che concretizza il desiderio di bene per qualcuno.

Veniamo adesso alla seconda domanda, cioè all'amore per i nemici. Per l'Aquinate i nemici vanno amati sempre con quell'espressione dell'*amor* che è la carità,

<sup>15</sup>Qualche indicazione in G. Pirola, *La teologia della guerra di Tommaso d'Aquino*, cit., pp. 45-46.

<sup>16</sup>E rimandando per un'estesa trattazione della concezione tommasiana dell'*amor* a G. Samek Lodovici, *La felicità del bene. Una rilettura di Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 39-88.

<sup>17</sup>Aristotele, *Etica Nicomachea*, libri VIII-IX, e *Reticorica*, 2, 4.

<sup>18</sup>*S. Th.*, I-II, q. 26, a. 4.

<sup>19</sup>Cfr. per esempio: *S. Th.*, I-II, q. 28, a. 2, II-II, q. 25, a. 7.

cioè a motivo dell'amore verso Dio, e solo in certi frangenti particolari vanno amati anche con la poc'anzi menzionata concretizzazione fattiva dell'*amor*.

Precisiamo. La carità è un amore di «amicizia dell'uomo con Dio»<sup>20</sup> e «Dio ne è l'oggetto principale, mentre il prossimo è amato per amore di Dio»<sup>21</sup>, nel senso che — come chiarisce Tommaso nel *De caritate* — quando noi amiamo qualcuno, «amiamo anche tutti i suoi famigliari, consanguinei, amici in quanto sono congiunti a lui» e pertanto la carità ama Dio e, inoltre, «a motivo di lui ama tutti gli altri in quanto a lui sono ordinati» e dunque ama l'altro «perché in lui c'è [la comunione con Dio] o affinché in lui ci sia, [la comunione con] Dio»<sup>22</sup>: infatti per il prossimo dobbiamo volere-amare «il suo inserimento in Dio»<sup>23</sup> («ut in Deo sit»). E ciò, come dice anche la *Summa*, vale anche per i nemici: «l'amicizia della carità si estende anche ai nemici, i quali sono da noi amati [devono essere amati] per carità in ordine a Dio»<sup>24</sup>. E dunque «è stretto dovere non escludere i nemici dalle preghiere generali che facciamo per gli altri»<sup>25</sup> (riguardo alle preghiere particolari per loro torniamo alla fine di questo paragrafo).

Ciò detto, nel *De caritate* Tommaso specifica che in generale «ci è comandato di amare il prossimo [ogni altro essere umano] come noi stessi, non però quanto noi stessi. Non [...] allo stesso modo»<sup>26</sup>, cioè dobbiamo desiderare per il prossimo, nemico incluso, alcune 'cose' che vogliamo per noi stessi, cioè «a tutti [nemici inclusi] dobbiamo volere lo stesso bene, ossia la vita eterna»<sup>27</sup>, ma non con la stessa intensità: «se anche a tutti vogliamo [dobbiamo volere] lo stesso bene, ossia la vita eterna, non amiamo [non dobbiamo amare] però tutti allo stesso grado»<sup>28</sup>.

Forse il passo tommasiano più completo al riguardo si trova nel *Commento alla Lettera ai Romani*<sup>29</sup>: quando Paolo, sulla scorta dell'Antico Testamento e del Vangelo, dice anch'egli «[ama il prossimo tuo] come te stesso», per Tommaso questa sua espressione «non è da riferirsi all'uguaglianza dell'amore, in modo tale che si sia tenuti ad amare il prossimo in modo uguale a se stessi: ciò infatti andrebbe contro l'ordine della carità»<sup>30</sup>, per cui si deve curare la propria salvezza prima di quella degli altri»<sup>31</sup>, bensì «deve essere invece riferito alla similitudine

<sup>20</sup> *S. Th.*, II-II, q. 23, a. 1.

<sup>21</sup> *S. Th.*, II-II, q. 23, a. 5, ad 1.

<sup>22</sup> Tommaso, *De caritate* (d'ora in poi *De car.*), a. 4.

<sup>23</sup> *S. Th.*, II-II, q. 25, a. 1.

<sup>24</sup> *S. Th.*, II-II, q. 23, a. 1, ad 2.

<sup>25</sup> *S. Th.*, II-II, q. 83, a. 9.

<sup>26</sup> *De car.*, a. 9, ad 9.

<sup>27</sup> *De car.*, a. 9, ad 8.

<sup>28</sup> *De car.*, a. 9, ad 10.

<sup>29</sup> Tommaso, *Commento alla Lettera ai Romani*, cap. 13, lez. 2, 1057.

<sup>30</sup> Su cui cfr. per esempio *S. Th.*, II-II, q. 26.

<sup>31</sup> *S. Th.*, II-II, q. 26, a. 2.

dell'amore, cosicché amiamo il prossimo in modo simile all'amore che abbiamo verso noi stessi». E questa somiglianza va esplicata in tre modi: «in un primo, quanto al fine dell'amore, in quanto amiamo noi e il prossimo per [*propter*] Dio. In un secondo modo, in quanto alla forma dell'amore, in modo che, come uno ama se stesso volendo per sé il bene, così ama il prossimo volendo il suo bene. [...] In un terzo modo, quanto all'effetto dell'amore, nel senso di sovvenire alle necessità del prossimo».

Ma sovvenire alle necessità del prossimo non è doveroso in ogni circostanza: compiere degli atti concreti di bene-volenza (di *amor amicitiae*<sup>32</sup>) verso il prossimo e verso i nemici, procurare loro fattivamente dei beni concreti, non è doveroso e piuttosto appartiene alla perfezione della carità (perfezione non moralmente obbligatoria: è dunque un 'consiglio' evangelico supererogatorio, non un precetto doveroso<sup>33</sup>), tranne in certi frangenti, cioè tranne in casi di assoluta necessità (per esempio l'imminente morte per fame)<sup>34</sup>. E, similmente, «non siamo tenuti [...] a dare particolari [concreti] segni e gesti di affetto a colui che non ci è congiunto da nessun altro legame, a meno che [...] egli, secondo il tempo e il luogo non si trovi in una necessità nella quale possa essere soccorso solo da noi»<sup>35</sup>. Insomma, nel dovere dell'amore al prossimo come se stessi il «come se stessi» non va inteso per Tommaso in termini egualitari<sup>36</sup>.

Ancora, Tommaso nel *De caritate* chiarisce sì che «odiare il nemico è [...] contro la carità»<sup>37</sup>, ma nello stesso tempo precisa che «Nel nemico dobbiamo odiare che egli ci odi e amare che egli ci ami»<sup>38</sup>.

Noi non dobbiamo amare che il nemico ci odi e dobbiamo amare che egli ci ami:

- sia perché ognuno ha non solo il dovere morale di amare gli altri ma anche il dovere di amare (in modo non egoistico) se stesso<sup>39</sup> e di conseguire<sup>40</sup> quel

<sup>32</sup>Su cui cfr., per esempio, *S. Th.*, I-II, q. 28, a. 1.

<sup>33</sup>Cfr. *De car.*, a. 8: «l'amore verso i nemici sotto un certo aspetto cade sotto l'obbligo del precetto e sotto un altro è suggerito in vista della perfezione dei consigli evangelici».

<sup>34</sup>*S. Th.*, II-II, q. 25, a. 9.

<sup>35</sup>*De car.*, a. 8.

<sup>36</sup>Cfr. anche M. Panero, *Ordo rationis, virtù e legge. Studio sulla morale tomista della Summa Theologiae*, LAS, Roma 2017, pp. 243-248.

<sup>37</sup>*De car.*, a. 8.

<sup>38</sup>*De car.*, a. 8, ad 6.

<sup>39</sup>Per Tommaso «l'amore verso se stessi è incluso nell'amore di Dio e del prossimo» e i precetti sull'amore a Dio e al prossimo sono quelli più importanti (come stiamo per vedere citando fra poco, in nota, *S. Th.*, I-II, q. 99, a. 1, ad 2), quindi lo è anche quello dell'amore verso se stessi che è in essi incluso, *S. Th.*, I-II, q. 100, a. 5; ancora, «Nel precetto dell'amore del prossimo si dice: "Ama il prossimo tuo come te stesso", e in ciò è evidentemente incluso anche l'amore di noi stessi», *De car.*, a. 7, ad 10.

<sup>40</sup>Anche se non con qualunque azione: ma questo è un altro discorso.

bene che è la propria autoconservazione<sup>41</sup>, la salute, la stima di sé<sup>42</sup>, cose che l'odio altrui nei propri riguardi può mettere (più o meno) a repentaglio e che invece l'amore altrui può favorire;

- sia perché amare gli altri è per tutti gli esseri umani (dunque anche per i nemici) l'espressione quasi più alta della moralità (dopo l'amore verso Dio)<sup>43</sup>, quindi volere il bene di qualcuno (nemico incluso), cioè amarlo, vuol dire specialmente volere che egli stesso eserciti l'amore, anche verso di noi;
- sia perché l'odio è il diretto contrario dell'amore<sup>44</sup>, dunque esso vuole il male dell'altro e lo vuole solo perché tale male danneggia l'altro e lo affligge<sup>45</sup>, pertanto amare che egli ci odi vorrebbe dire amare un sentimento, un atteggiamento e un conseguente comportamento che sono sempre malvagi<sup>46</sup> se diretti verso una persona (non se diretti verso un comportamento),

<sup>41</sup>S. Th., I-II, q. 94, a. 2: è il celebre passo sulla *lex naturalis* in rapporto alle umane *inclinationes*.

<sup>42</sup>In Tommaso, come dice F. Botturi, *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*, Vita e Pensiero, Milano 2009, p. 360, «i beni esistentivi e vitali sono qualificati e interpretati da quelli razionali», cioè «i beni specificamente umani – in quanto beni della ragione, forma sostanziale dell'intero antropologico e capacità intenzionale onnicomprensiva – qualificano interiormente tutti gli altri beni e li umanizzano in radice, mentre questi costituiscono un vasto ambito di specificazione o di “incarnazione” della vita razionale». Per questo motivo, «il bene dell'autoconservazione nell'uomo significa non solo amore spontaneo di sé e ricerca di tutto ciò che è necessario al vivere, ma anche autostima, senso della propria irriducibile dignità, ecc.».

Sui beni oggetto delle inclinazioni in Tommaso, cfr. recentemente, D. Simoncelli, *Legge naturale e bonum commune. Per una rilettura di Tommaso d'Aquino*, «Divus Thomas», 122 (2019), specialmente pp. 70-92 e (con anche un confronto tra la concezione dell'Aquinata e quella di Finnis e Grisez) A. Petagine, *Individuare i beni umani fondamentali. La proposta «neoclassica» e il suo rapporto con Tommaso d'Aquino*, «Divus Thomas», 122 (2019), pp. 221-242.

<sup>43</sup>S. Th., I-II, q. 99, a. 1, ad 2: tutta la legge naturale «ha lo scopo di promuovere l'amicizia degli uomini tra loro e l'amicizia dell'uomo con Dio» e i principi «ama il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore» e «ama il prossimo tuo come te stesso», contengono tutti gli altri precetti (cfr. anche S. Th., I-II, q. 100, a. 11). Tali principi sono i più importanti precetti della legge naturale (dunque tali precetti, che sono il cuore dell'insegnamento evangelico [cfr. Lc 10, 27], per Tommaso sono anche precetti accessibili con la ragione), S. Th., I-II, q. 100, a. 3, ad. 1 e a. 5.

<sup>44</sup>S. Th., II-II, q. 34, a. 3.

<sup>45</sup>Cfr. S. Th., I-II, q. 29, a. 1 e II-II, q. 108, a. 1. Volere un male dell'altro, volere qualcosa che lo affligga, non equivale sempre a odiarlo: sinteticamente potremmo dire che odiare significa volere un male di X solo perché tale male lo danneggia e solo perché lo affligge e non (per esempio) perché da tale danno di X o da una sua afflizione può derivare un bene, per lui stesso e per altri.

<sup>46</sup>S. Th., II-II, q. 34, a. 3. Per la precisione, per l'ultimo Tommaso nessun sentimento-affetto-passione è in sé malvagio, ma lo è la volontà dell'uomo che lo coltiva, lo alimenta, ecc., cfr. S. Th., I-II, q. 24, a. 1 e *De malo*, q. 1, a. 5 e q. 2, a. 3: «*malum culpae est in actu voluntatis*». Sul ruolo della volontà nel pensiero maturo dell'Aquinata cfr. almeno: L. Tromboni, «*Malum culpae est in actu voluntatis*». *Il ruolo della volontà nell'azione umana nelle Quaestiones disputatae De malo di Tommaso d'Aquino*, «Revista Portuguesa de filosofia», 64 (2008), pp. 409-436; A. Acerbi, *Sull'aspetto di esercizio della volontà. A partire da S. Tommaso, Quaestio 6 De Malo*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 103/2 (2011), pp. 257-272; A. Petagine, *Tra pensare e fare. Tommaso d'Aquino e Duns Scoto a proposito dell'irrazionalità pratica*, in P. Graziani, G. Grimald, M. Sangoi (a cura di), *Animali razionali. Studi*

ed è invece giusto odiare un altrui atteggiamento-comportamento malvagio. Insomma non si può amare che il nemico ci odi, mentre bisogna amare che il nemico ci ami, che voglia il nostro (vero) bene.

Ancora, a tutti, nemici inclusi, «dobbiamo volere lo stesso bene, ossia la vita eterna»<sup>47</sup> e (cosa che vale anche per una prospettiva che non ammetta un'escatologia) la vita moralmente buona: è incompatibile con l'intera etica tommasiana desiderare la malvagità altrui e anzi «nei peccatori dobbiamo odiare che siano peccatori»<sup>48</sup>, cioè dobbiamo odiare che si comportino in modo malvagio, cosicché è deplorabile sia il desiderio di procurare a qualcuno un bene ontologico, sia l'esecuzione di atti per procurarlo, se questo bene è sì un bene ontologico ma non morale (per esempio il denaro è un bene ontologico, ma procurarlo a X rapinando Y è un male morale).

Infatti, la nozione di bene ha diversi significati<sup>49</sup> (che si desumono dai suoi effetti<sup>50</sup>) e c'è una distinzione, pur con delle connessioni, tra beni ontologici e beni morali. Il bene ontologico è una cosa/situazione-stato del mondo/azione/carattere/persona amabile e/o ammirabile e/o desiderabile<sup>51</sup>, mentre il bene-bontà morale è una proprietà-qualità non già delle cose esistenti *in rerum natura*, bensì degli atti umani, specialmente degli atti della volontà<sup>52</sup>.

Così, volere il bene di qualcuno significa anzitutto volere il suo bene morale o, che è lo stesso, «volere [in modo eticamente buono] il bene di una persona e odiarne il male [morale] sono la stessa cosa»<sup>53</sup> e quindi non bisogna mai prodigarsi per procurare a qualcuno un bene ontologico che costituisca un male morale.

È insomma in questo modo che dobbiamo amare anche i nemici, cioè volendo sempre per loro la vita eterna e la vita moralmente buona e solo in certe situazioni particolari volendo per loro anche dei beni ontologici concreti. E «anche pregare in modo speciale per essi è di consiglio e non di precetto, salvo casi particolari»<sup>54</sup>.

Parimenti, «a coloro che amiamo [con amore] di carità possiamo [...] arrecare un qualche male materiale» e possiamo farlo, per esempio, sia «per salvare

*sui confini e sulle possibilità della razionalità*, «Isonomia – Epistemologica» 8 (2015), pp. 203-228.

<sup>47</sup>*De car.*, a. 9, ad 8.

<sup>48</sup>*S. Th.*, II-II, q. 25, a. 6.

<sup>49</sup>Sulla polivocità del bene in Aristotele, che è il principale riferimento di Tommaso al riguardo, cfr., recentemente, I. Yarza, *Ma in che modo si dice il bene? Sull'omonimia – analogia del bene in EN I, 4*, «Acta Philosophica», 26/1 (2017), pp. 123-146.

<sup>50</sup>Tommaso, *Commento all'Etica Nicomachea*, L. I, cap. 1, n. 9 e ss. Cfr. anche G.M. Carbone, *Il bene della bioetica e il bene in bioetica*, «Divus Thomas», 118 (2015), p. 113.

<sup>51</sup>Per un approfondimento e un'argomentazione di questa tesi cfr. G. Samek Lodovici, *The Good (some Elements)*, «Philosophical Inquiries», 7/1 (2019), pp. 9-28.

<sup>52</sup>Tommaso, *De malo*, q. 2, aa. 2-3.

<sup>53</sup>*S. Th.*, II-II, q. 34, a. 3.

<sup>54</sup>*S. Th.*, II-II, q. 83, a. 9.

l'ordine della giustizia divina»<sup>55</sup>, sia per la loro correzione, cosicché per Tommaso la carità è compatibile col desiderio che un nemico malvagio subisca, per esempio, una giusta pena, purché questo desiderio della giusta pena sia non già un desiderio della sua mera afflizione, bensì un desiderio del suo bene (per esempio il suo riscatto che la pena può procurare; riparleremo della pena al § 7) e un desiderio di realizzazione della giustizia. Pertanto, «è lecito chiedere nella preghiera per essi [i nemici] dei mali temporali perché si ravvedano»<sup>56</sup>.

#### 4 IL CONTESTO DELLA *QUAESTIO DE BELLO*: LA CARITÀ (E NON LA GIUSTIZIA)

Ma, tornando al discorso solo accennato sopra (al § 2): perché Tommaso inserisce la *Quaestio de bello* nel contesto dei vizi contro la carità? Come abbiamo sopra anticipato, ci si potrebbe aspettare che la trattazione tommasiana dell'etica della guerra sia inserita tra le questioni che lui ha dedicato alla giustizia, visto che per lui (come vedremo) combattere certe guerre in alcuni casi risponde alle esigenze della giustizia.

Abbiamo già però guadagnato alcuni elementi per rispondere a tale domanda, perché abbiamo visto che la guerra sembra essere assolutamente in antitesi con l'amore verso il nemico e quindi questo è già un primo motivo per cui bisogna affrontare la questione della guerra in connessione con la trattazione della carità.

Inoltre, la guerra, come lo scisma, la sedizione e la rissa, è una delle cose che distruggono la pace<sup>57</sup>, che è frutto dell'amore. Infatti<sup>58</sup>, per il *doctor communis* la pace è sì un effetto della giustizia, ma solo indirettamente, in quanto la giustizia rimuove gli ostacoli alla pace<sup>59</sup>, mentre è direttamente frutto dell'amore, che è un principio di concordia pacifica, in quanto è una «*vis unitiva*», come dice già Dionigi l'Areopagita<sup>60</sup>, seguito da Tommaso<sup>61</sup>.

Infatti, lo scisma è una divisione che distrugge l'unità della Chiesa<sup>62</sup>, la rissa è uno scontro tra privati (tra due o più persone<sup>63</sup>) che si contrappongono tra

<sup>55</sup>*De car.*, a. 8, ad 10.

<sup>56</sup>*S. Th.*, II-II, q. 83, a. 9, ad 3.

<sup>57</sup>*S. Th.*, II-II, q. 39, prologo.

<sup>58</sup>Lo metteva in luce (mentre era in corso la Prima Guerra Mondiale) già A. Masnovo, *La pace secondo S. Tommaso*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 10/4 (1918), pp. 349-357. Più recentemente cfr. T. Reichberg, *Thomas Aquinas on War and Peace*, cit., per es. pp. 9, 17, 20, 26, 38-40. Sul tema della pace secondo l'Aquinata cfr. F. Truini, *La pace in Tommaso*, Città Nuova, Roma 2008.

<sup>59</sup>*S. Th.*, II-II, q. 29, a. 3 ad 3.

<sup>60</sup>Dionigi, *De divinis nominibus*, IV, 712 A.

<sup>61</sup>Tommaso, *In De divinis nominibus expositio*, C. IV, l. XI, nn. 444-450, e *S. Th.*, II-II, q. 29, a. 3 ad 3.

<sup>62</sup>*S. Th.*, II-II, q. 39, a. 1.

<sup>63</sup>*S. Th.*, II-II, q. 42, a. 1.

loro anche tramite violenze fisiche<sup>64</sup>, la sedizione è una dis-unione e uno scontro tra intere parti di un popolo<sup>65</sup>, a volte fino alla guerra civile, mentre la guerra si svolge «propriamente contro i nemici e gli stranieri, e si svolge tra popolo e popolo»<sup>66</sup>.

Ho detto poc' anzi che per l'Aquinate l'amore è un principio di concordia pacifica. Adesso si tratta di precisare che per Tommaso quando vige la pace c'è anche la concordia-accordo, ma ci sono dei casi di sussistenza della concordia-accordo senza la pace<sup>67</sup>. Infatti, nell'intimo dell'uomo c'è la pace quando non c'è la guerra interiore, cioè quando un uomo interiormente non sperimenta il conflitto-guerra tra desideri che si contrappongono tra loro<sup>68</sup>. E c'è la concordia-accordo quando la volontà di due o più persone converge verso alcune cose. Ma, a volte, un uomo X si accorda-concorda su qualcosa con Y perché è costretto a farlo, dunque nel suo intimo non c'è la pace, perché da un lato X vuole-desidera qualcosa che ha concordato con Y, ma dall'altro vuole-desidera altro: pensiamo al caso di un contratto che sia stato accettato da X e dunque in parte da lui voluto, ma a malincuore, cosicché quanto è previsto da tale contratto in parte è voluto e in parte è non voluto da X, cioè in parte è malvoluto e sopportato a malincuore da una delle parti<sup>69</sup>, specialmente quando una delle parti sta subendo un'ingiustizia (per esempio quando un lavoratore per non essere licenziato accetta degli orari di lavoro abnormi e ingiusti, imposti dal datore di lavoro).

Così, ciò che Tommaso chiama pace tra gli uomini non è la mera assenza di conflitto, bensì è un ben accetto accordo tra due o più persone, le cui volontà e desideri sono volentieri convergenti-concordi verso qualcosa, e interiormente non desiderano altro e perciò in loro non c'è contrasto interiore tra desideri, bensì c'è appunto la pace<sup>70</sup>.

Insomma, la pace di cui parla l'Aquinate è anzitutto una condizione interiore dell'uomo che, poi, in quanto include anche la concordia tra le varie persone, si concretizza in comportamenti e fatti esteriori, in una pace *anche* materiale. Pertanto, una situazione sociale di assenza di conflitto, in sé da molti voluta, ma che è

<sup>64</sup> S. Th., II-II, q. 41, a. 1.

<sup>65</sup> S. Th., II-II, q. 42, a. 1.

<sup>66</sup> S. Th., II-II, q. 42, a. 1.

<sup>67</sup> S. Th., II-II, q. 29, a. 1.

<sup>68</sup> Aristotele in *Etica Nicomachea*, 1166b 19 (testo che non viene citato da Tommaso qui nella *Summa*, ma viene da lui parafrasato nel *Commento all'Etica Nicomachea*, L. IX, cap. 4, n. 1816), dice (senza distinguere pace e concordia) che nell'anima dei malvagi «c'è la guerra civile, e una parte, per la sua perversità, soffre quando si astiene da certe azioni, mentre l'altra ne gode, e una parte tira in un senso, l'altra in un altro, come per farli a pezzi. E se non proprio nello stesso tempo, perché non è possibile soffrire e godere nello stesso tempo, ma almeno poco tempo dopo soffre perché ha goduto, e vorrebbe che non gli fossero risultate piacevoli le cose di cui ha goduto».

<sup>69</sup> S. Th., II-II, q. 29, a. 1, ad 1.

<sup>70</sup> S. Th., II-II, q. 29, a. 1.

costellata di ingiustizie, che ovviamente da molti sono non volute interiormente, e che magari è imposta col terrore, da molti detestato, non è ciò che Tommaso intende pienamente col termine pace: potremmo dire che è per lui una ‘cattiva pace’. Per esempio, sotto un totalitarismo di solito vige la pace sociale e, similmente, dopo la conclusione di una guerra di conquista vige la pace sociale tra il popolo aggressore e il popolo aggredito che ormai è assoggettato, che non si difende ormai più e si sottomette alle imposizioni dei vincitori.

Quanto alla genesi delle guerre, essa dipende specialmente dall’odio e questo nasce sia dall’invidia<sup>71</sup>, sia da una forte discordia<sup>72</sup> tra varie persone, sia dalla contesa-scontro verbale<sup>73</sup>.

Possiamo allora concludere la risposta alla domanda sopra esposta: perché l’Aquinata inserisce la trattazione morale della guerra nelle questioni relative alla carità ed ai vizi e alle condotte che ad essa si contrappongono? Perché la pace è specialmente frutto dell’amore: ora, da un lato un *bellum iniustum* è una grave distruzione della pace, sia interiore sia materiale, distrugge quell’unione tra persone e popoli che è frutto della carità, e, dall’altro lato, un *bellum iustum* può ripristinare la giustizia che (come abbiamo anticipato sopra) rimuove gli ostacoli alla pace, può combattere l’ingiustizia, la quale preclude la (buona e vera) pace: così, coloro che combattono delle guerre giuste «hanno di mira la pace [interiore e materiale]. Perciò essi sono contrari solo alla pace cattiva»<sup>74</sup>.

Più avanti (§ 8) affronteremo la questione del dovere evangelico di «porgere l’altra guancia» in rapporto alla giustificazione di alcune guerre.

## 5 LE CONDIZIONI DELLA GUERRA GIUSTA

Dopo la lunga preparazione fin qui svolta, è adesso possibile ripercorrere le condizioni della guerra giusta menzionate da Tommaso in *Summa Theologiae*, II-II, q. 40.

All’articolo 1, Tommaso comincia la trattazione riferendo la seguente tesi pacifista: combattere una guerra è sempre malvagio [peccatum].

Ed espone alcune possibili considerazioni a supporto di tale tesi.

1. Il Vangelo (*Mt* 26, 42) dice che «tutti coloro che prenderanno la spada periranno di spada», per castigo divino.
2. Sempre il Vangelo (*Mt* 5, 39) afferma: «io vi dico di non fare resistenza al malvagio» e san Paolo (*Rm* 12, 19) scrive: «non vendicatevi da voi stessi, o carissimi, ma lasciate fare all’ira divina».

<sup>71</sup>S. Th., II-II, q. 34, a. 6.

<sup>72</sup>S. Th., II-II, q. 37, a. 1.

<sup>73</sup>S. Th., II-II, q. 38.

<sup>74</sup>S. Th., II-II, q. 40, a. 1, ad 3.

3. Sul piano etico il peccato è inconciliabile con le virtù, ma la disposizione alla pace è una virtù, dunque combattere una guerra è sempre malvagio.
4. Inoltre, gli esercizi bellici che si praticano nei tornei sono vietati dalla Chiesa.

L'Aquinate risponde al punto 3 sostanzialmente lungo tutta la q. 40, e nei confronti degli argomenti 1, 2 e 4 risponde dapprima in generale (lo vediamo subito) e poi nella risoluzione delle difficoltà (lo vedremo più avanti, al § 10).

In generale, l'Aquinate riprende Agostino<sup>75</sup> e nel *sed contra* dell'a. 1 risponde: se il Cristianesimo condannasse tutte le guerre, allora Giovanni, ai soldati che gli chiedevano come salvarsi, avrebbe risposto di abbandonare per sempre le armi e il mestiere del militare, mentre invece egli dice loro (*Lc* 3, 14) «Non fate violenza a nessuno, accontentatevi della vostra paga». Dal Vangelo «Non viene quindi proibito il mestiere del soldato a coloro a cui viene comandato [solo] di accontentarsi della paga». E ciò non credo che per Tommaso significhi che un soldato non possa negoziare una giusta paga col datore di lavoro (perché non dovrebbe, perlomeno quando essa è ingiusta?), bensì (almeno così interpreto io) che il soldato non deve accrescere il proprio guadagno espropriando beni e ricchezza al popolo.

Poi, nel corpo dell'articolo 1, Tommaso espone tre condizioni che rendono giusta una certa qual guerra.

## 6 PRIMA CONDIZIONE: L'AUTORITÀ LEGITTIMA

La prima condizione affinché una guerra sia giusta esposta all'articolo 1 della q. 40 è che venga proclamata da un'autorità legittima, perché «una persona privata non ha il [legittimo] potere per fare la guerra» e piuttosto «può difendere il proprio diritto ricorrendo al giudizio [all'autorità] del suo superiore» (inoltre, materialmente parlando, Tommaso aggiunge che una persona privata non è in grado di radunare a raccolta una moltitudine di soldati, cosa indispensabile per combattere una guerra).

Piuttosto, «la cura della cosa pubblica», la tutela del bene comune, «è riservata ai principi», dunque «spetta ad essi difendere il bene pubblico della città, del regno o della provincia a cui presiedono». Ora, come essi «lo difendono lecitamente con la spada contro i perturbatori interni [i delinquenti] quando puniscono i malfattori», in linea anche con quanto afferma san Paolo (*Rm* 13, 4), che dice che «non invano l'autorità porta la spada, è infatti al servizio di Dio per la giusta condanna di chi opera il male», così «spetta ad essi difendere lo Stato dai nemici esterni con la spada di guerra».

Per la precisione, tutti i cittadini devono agire per la promozione del bene comune, ma ciascuno lo fa principalmente svolgendo i propri compiti. Al contrario,

<sup>75</sup>Agostino, *Epistula* 138 ad Marcellinum, 2.

le decisioni su questioni che hanno un impatto sull'intera comunità spettano a coloro ai quali è stata affidata la supervisione maggiore e diretta del bene comune; in primo luogo e, soprattutto, questo ruolo spetta ai principi, termine impiegato da Tommaso per indicare le persone che detengono il potere politico esecutivo.

Come si ricava da *S. Th.*, I-II, q. 19, a. 10<sup>76</sup>, per Tommaso la responsabilità sociale di una persona aumenta col potere politico da essa detenuto e, quanto più quest'ultimo è grande, tanto maggiormente comporta per il detentore del potere una più diretta responsabilità verso il bene comune. Ad esempio, in tempi di reale siccità ognuno deve evitare di impiegare l'acqua per scopi superflui (per es. per lavare l'auto), ma è lo Stato che deve disciplinare l'effetto cumulativo di un impiego dell'acqua per usi normali (per esempio pulire i cibi, lavare i vestiti, ecc.), e nel caso razionarla in certi orari della giornata.

Del resto, in generale, Tommaso giustifica la divisione del lavoro, ritenendola utile sia perché «le cose umane si svolgono con più ordine, se ciascuno ha il compito di provvedere a qualche cosa mediante la propria industria: mentre sarebbe un disordine se tutti indistintamente provvedessero a ogni singola cosa»<sup>77</sup>, sia perché mediante la specializzazione lavorativa ognuno può più efficacemente non solo imparare un certo lavoro ma anche più efficacemente svolgerlo, a vantaggio di tutti.

D'altra parte, per Tommaso, in mancanza di un'autorità legittima è possibile difendersi uccidendo: è possibile perlomeno uccidere il tiranno. Sul tirannicidio nel pensiero etico di Tommaso c'è stata una evoluzione<sup>78</sup> e il tema è correlato con quello dell'affermazione/negazione del diritto di resistenza in Tommaso e al riguardo sono significativi alcuni passi. Tommaso dapprima, nel *Commento alle sentenze*, afferma che se una persona «si impadronisce del potere con la violenza, contro la volontà dei sudditi, oppure forzandoli al consenso, [...] allora certamente colui che per liberare la Patria uccide il tiranno è lodato e riceve un premio»<sup>79</sup>, e tale affermazione tommasiana sembra limitare la giustificazione dell'uccisione del tiranno al caso in cui egli abbia preso il potere mediante usurpazione; però, in seguito, nel *De Regno*, Tommaso allarga questa giustificazione anche ai casi di governanti che sono sì legittimi ma dominano tirannicamente e danneggiano molto gravemente il bene comune: «il re istituito secondo il diritto può essere deposto o il suo potere frenato dalla comunità stessa, se adopera tirannicamente la sua potestà»<sup>80</sup>; ancora più chiaramente, nella *Summa Theologiae*, Tommaso dice: «il regime tirannico non è giusto perché non è ordinato al bene comune, ma

<sup>76</sup>Cfr. G. Samek Lodovici, *L'utilità del bene. Jeremy Bentham, l'utilitarismo e il consequenzialismo*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 272-277.

<sup>77</sup>*S. Th.*, I-II, q. 66, a. 2.

<sup>78</sup>Su cui cfr. Reichberg, *Thomas Aquinas on War and Peace*, cit., pp. 122-127.

<sup>79</sup>Tommaso, *In II Sent.*, d. 44, q. 2, a. 2, ad 5.

<sup>80</sup>Tommaso, *De Regno*, I, VII.

al bene personale di chi governa [...]. Perciò scuotere tale regime non ha natura di sedizione [se avesse la natura della sedizione sarebbe illecito]», anche se col tirannicidio bisogna evitare di «procurare al popolo un danno maggiore di quello sofferto col regime tirannico»<sup>81</sup>. Ancora: «uno può essere condannato ingiustamente. E codesta sentenza è simile alla violenza dei briganti [...]. Perciò, come è lecito resistere ai briganti, così è lecito resistere in tal caso ai cattivi governanti: a meno che [...] da questo possa nascere un [più] grave turbamento [sociale]»<sup>82</sup>.

Di fatto, Tommaso sembra proprio ammettere il diritto di resistenza e raccomanda di tollerare il tiranno solo quando una sollevazione fosse più dannosa che restargli sottomessi.

## 7 SECONDA CONDIZIONE: LA GIUSTA CAUSA

La seconda condizione della guerra giusta esposta da Tommaso in II-II, q. 40, a. 1 è la presenza di «una giusta causa» per combatterla «e cioè una colpa [aliquam culpam] da parte di coloro contro cui si fa la guerra. Scrive perciò S. Agostino<sup>83</sup>: “si sogliono definire giuste le guerre che vendicano delle ingiustizie [ulciscuntur iniurias]: cioè nel caso in cui si tratti debellare un popolo o una città che hanno trascurato di punire i delitti dei loro sudditi, o [nel caso in cui si tratti] di rendere ciò che era stato tolto ingiustamente”».

Ora, atteso che la vendetta delle ingiustizie non va intesa nel senso italiano corrente del termine vendetta, perché questa vuole il male di qualcuno e ne gode in se stesso<sup>84</sup> e Tommaso condanna questo atteggiamento (come abbiamo già visto al § 3 e come vedremo di nuovo al § 9 parlando della terza condizione della guerra giusta), nondimeno su questa seconda condizione del *bellum iustum* la questione interpretativa è ardua.

Infatti, c'è un'interpretazione in senso punitivo<sup>85</sup>, secondo cui per Tommaso una guerra è giusta se è una punizione per coloro che all'interno di altri popoli hanno commesso delitti rimasti impuniti e presuppone una colpa morale da parte dei nemici. Tale tesi è discutibile per varie ragioni: per esempio perché comminare una pena, per di più spesso una pena come la morte (visto che durante la guerra molti nemici vengono uccisi), esige di celebrare prima un regolare processo e semmai la punizione dei crimini fa parte dello *ius post bellum*, va messa in pratica (senza processare solo gli sconfitti, bensì anche i vincitori...) dopo la fine di una guerra.

<sup>81</sup>S. Th., II-II, q. 42, a. 2, ad 3.

<sup>82</sup>S. Th., II-II, q. 69, a. 4.

<sup>83</sup>Agostino, *Quaestiones in Heptateuchum*, 6, q. 10.

<sup>84</sup>S. Th., II-II, q. 108, a. 1.

<sup>85</sup>Sostenuta per esempio già da H. Gmür, *Thomas von Aquino und der Krieg*, Teubner, Leipzig and Berlin 1933 e più recentemente da S. Simonetta, *Uccidere per amore?*, cit., p. 48.

Inoltre<sup>86</sup>, questa concezione implicherebbe che si possa combattere contro una moltitudine solo se questa è soggettivamente colpevole dal punto vista morale e dunque implicherebbe che il popolo X non debba combattere contro un esercito Y che ha sì cagionato un gravissimo danno a X (per esempio invadendolo e devastandolo), ma lo ha fatto credendo in buona fede di agire giustamente e in forza di un'ignoranza invincibile e incolpevole<sup>87</sup>.

C'è però un'altra interpretazione della seconda condizione della guerra giusta, quella risarcitiva-difensiva, promossa specialmente da Reichberg, che scarta l'interpretazione precedente con vari argomenti.

Come abbiamo visto (§ 4), per Tommaso la guerra giusta è un'attività che reagisce alla violazione della pace.

Ancora (come abbiamo del resto già riferito al § 6 parlando della prima condizione del *bellum iustum*<sup>88</sup>), nel *respondeo* della q. 40, a. 1 Tommaso usa la terminologia della difesa dicendo che per fare guerra e «difendere il proprio diritto» bisogna rivolgersi al principe, quale autorità superiore, dicendo che «la cura della cosa pubblica», la tutela del bene comune, «è riservata ai principi», cioè «spetta ad essi difendere [*tueri*] il bene pubblico della città, del regno o della provincia cui presiedono. E come [i principi] lo difendono [*defendunt*] lecitamente con la spada contro i perturbatori interni, col punire i malfattori, [...] così spetta ad essi difendere lo stato [*republicam tueri*] dai nemici esterni con la spada di guerra».

Inoltre, per Haggemacher<sup>89</sup> (nel solco di Regout<sup>90</sup>), avvalorato da Reichberg<sup>91</sup>, nella *Quaestio de bello*, art. 1. la terminologia della retribuzione compare sì varie volte nelle citazioni che l'Aquinate prende da san Paolo e da Agostino, ma, quando invece Tommaso si esprime in proprio, la usa molto parsimoniosamente. Nell'unica occasione in cui, nell'articolo 1, Tommaso utilizza il termine «punire» di sua iniziativa (anche se per allusione a *Rm* 13, 4) per giustificare l'uso della forza armata, egli — dice Reichberg — si riferisce all'amministrazione delle sanzioni penali all'interno di un paese, ma non sta espressamente applicando questo verbo alla forza militare che le autorità civili impiegarono contro i nemici esterni.

Inoltre, l'uso da parte dell'Aquinate di citazioni di san Paolo e Agostino va interpretato nell'economia del discorso che sta svolgendo Tommaso. Ora, prosegue

<sup>86</sup>Come nota anche J. McMahan, *Just Cause of War*, «Ethics and International Affairs», 19/3 (2005), p. 7.

<sup>87</sup>Sulla nozione di ignoranza invincibile e incolpevole in Tommaso cfr. G. Samek Lodovici, *La coscienza del bene. La voce etica interiore, le sue deroghe alle norme, l'imputabilità morale, l'obiezione alle leggi*, ETS, Pisa 2020, pp. 115-126.

<sup>88</sup>Per quanto riguarda Reichberg, cfr. *Thomas Aquinas on War and Peace*, cit., p. 130.

<sup>89</sup>P. Haggemacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, Presses Universitaires de France, Paris 1983, pp. 417-420.

<sup>90</sup>R. Regout, *La doctrine de la guerre juste de Saint Augustin à nos jours: d'après les théologiens et les canonistes catholiques*, Pédone, Paris 1935, pp. 25-37, 83-84, 144-146, 184-185.

<sup>91</sup>G. Reichberg, *Thomas Aquinas on War and Peace*, cit., pp. 150-155.

Reichberg, «per esempio, quando l'Aquinate citava l'affermazione di Sant'Agostino secondo la quale “sono solitamente definite giuste quelle guerre che hanno come fine la vendetta delle ingiustizie...”, la sua attenzione sembra essere stata rivolta non a questa affermazione, ma a quella [di Agostino] che segue immediatamente, che enumera due offese che possono dare origine alla giusta causa». In altri termini, «l'intento dell'Aquinate era quello di fornire un breve elenco (per nulla esaustivo) di quali tipi di torti possano giustificare il ricorso alle armi, in modo da dare una specificazione alla nozione di giusta causa. In altre parole, il “vendicare i torti” di cui parla Sant'Agostino nella prima affermazione della frase [...] è stato citato dall'Aquinate semplicemente per introdurre la seconda affermazione»<sup>92</sup>.

Per Reichberg la punizione viene qui menzionata dall'Aquinate «solo come illustrazione o istanziazione (presumibilmente una tra le tante) delle azioni di forza che possono essere esercitate dal principe ad intra. Infatti, quando egli applica l'analogia ad extra, all'uso della spada da parte del principe nei confronti di altre popolazioni, non fa riferimento alla punizione; l'enfasi [anche ad intra, nella comunità presieduta dal principe] è piuttosto sull'azione protettiva, sul “soccorrere i poveri” e sul “liberare i bisognosi” (citando il *Salmo* 81, 4)<sup>93</sup>. Ora, «Questa lettura è confermata da un testo parallelo<sup>94</sup> in cui Tommaso distingue la violenza giustificabile che è (1) diretta contro i nemici esterni e (2) la violenza [giustificabile] che viene esercitata contro i criminali interni allo Stato. Questi ultimi sono i soli bersagli della “punizione”, mentre dei primi si dice semplicemente che devono essere “combattuti”»<sup>95</sup>.

In più, aggiungo io, la stessa citazione, tratta da Agostino<sup>96</sup>, fatta da Tommaso dice che le guerre giuste o 1) debellano un popolo o una città che hanno trascurato di punire i delitti dei loro sudditi, e questo è un fine punitivo, o 2) devono «*reddere quod per iniuriam ablatum est*», che non è impossibile tradurre come «restituire ciò che è stato ingiustamente tolto» e questa affermazione può, forse, designare anche un fine difensivo-risarcitivo della guerra, nel senso che la guerra ha lo scopo di recuperare ciò che è stato ingiustamente tolto, per es. un territorio invaso. Peraltro, Agostino sta parlando di Giosuè che combatte contro la città di Ai e

<sup>92</sup>G. Reichberg, *Thomas Aquinas on War and Peace*, cit., p. 151.

<sup>93</sup>Rileggiamo di nuovo *S. Th.*, II-II, q. 40, a. 1: «siccome la cura della cosa pubblica è riservata ai principi, spetta ad essi difendere il bene pubblico della città, del regno o della provincia cui presiedono. E come lo difendono lecitamente con la spada contro i perturbatori interni, col punire i malfattori, [...] così spetta ad essi difendere lo stato dai nemici esterni con la spada di guerra. Ecco perché ai principi vien detto nel *Salmo* (81, 4): “Salvate il povero, e l'indigente dalle mani dell'empio liberate”».

<sup>94</sup>*S. Th.*, II-II, q. 66, a. 8: «*Principibus vero publica potestas committitur ad hoc quod sint iustitiae custodes. Et ideo non licet eis violentia et coactione uti nisi secundum iustitiae tenorem, et hoc vel contra hostes pugnando, vel contra cives malefactores puniendo*».

<sup>95</sup>G. Reichberg, *Thomas Aquinas on War and Peace*, cit., pp. 151-152.

<sup>96</sup>Agostino, *Quaestiones in Heptateuchum*, 6, q. 10.

dalle pagine bibliche (*Libro di Giosuè*, capp. 7 e 8) non mi pare di ravvisare che ci fossero dei motivi per punirla (ma qui il discorso richiederebbe una lunga esegesi).

E anche la successiva frase dall'Aquinate attribuita (sia pur durante l'esposizione della terza condizione della guerra giusta) ad Agostino<sup>97</sup>, e da lui condivisa, dice che le guerre giuste hanno il fine sia di «reprimere i malvagi», sia di «soccorrere i buoni» e soccorrere è un'azione difensiva.

Inoltre, ancora, nell'articolo 4 della q. 40, Tommaso usa un'altra espressione di senso difensivo dicendo che «si deve promuovere la salvezza della patria, con la quale si impediscono uccisioni molteplici e innumerevoli danni temporali e spirituali».

Tornando a Reichberg, egli nota, ancora, che quando Tommaso dice, in II-II, q. 40, a. 1, che per combattere una guerra giusta «*requiritur causa iusta, ut scilicet illi qui impugnantur propter aliquam culpam impugnationem mereantur*», il termine «*impugnatio*» – cioè combattere, attaccare – che l'Aquinate utilizza per designare l'azione del giusto belligerante, «è sorprendentemente neutrale. Se l'Aquinate avesse davvero voluto sottolineare che la guerra giusta è una sanzione, una forma di punizione, perché non ha parlato invece di *vindicta*, *punitio*, o *poena*?»<sup>98</sup>. Per questo motivo, Haggenmacher dice che in Tommaso il «vero bersaglio della guerra» non è «l'ingiustizia colpevole, ma la colpa dell'ingiustizia»<sup>99</sup>.

Soprattutto, dopo aver steso la q. 40 *de bello* della II-II, Tommaso affronta nella q. 108 della II-II proprio il tema della punizione (*De vindicatione*, da non intendersi, come abbiamo già varie volte detto sopra, nel senso italiano corrente del termine vendetta). Ora, come aveva fatto nella q. 40 *de bello*, anche in tale q. 108, nell'art. 1, ad 1, egli richiama *Rm* 13, 4: l'autorità civile «è al servizio di Dio e vindice nell'ira divina per chi fa il male», ma nonostante ciò, la guerra giusta non viene affatto da lui menzionata nella q. 108. Dunque, «Se la connessione tra la giusta punizione e la guerra giusta è [in Tommaso] così stretta come si sostiene, perché san Tommaso non l'ha nemmeno accennata quando gli è stata offerta una chiara occasione nella q. 108?»<sup>100</sup>. Insomma, quando Tommaso tratta direttamente la questione della pena, la guerra non viene per nulla menzionata come una delle esemplificazioni della pena.

Una similare mancata menzione della guerra come punizione si trova anche in *Summa Contra Gentiles*, III, c. 146. È vero che in quest'opera Tommaso non affronta il tema della guerra, ad ogni modo qui l'Aquinate affronta la questione della pena legittimamente comminata dalle autorità civili e cita anche in questo caso *Rm* 13, 4. L'Aquinate dice che «il reggitore dello Stato ha di mira la pace»,

<sup>97</sup>Il passo è stato attribuito ad Agostino da Graziano, da cui lo riprende Tommaso, ma secondo S. Simonetta, *Uccidere per amore?*, cit., p. 48, nota 20, non trova riscontro nei testi dell'Ipponate.

<sup>98</sup>G. Reichberg, *Thomas Aquinas on War and Peace*, cit., p. 152.

<sup>99</sup>P. Haggenmacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, cit., p. 420.

<sup>100</sup>G. Reichberg, *Thomas Aquinas on War and Peace*, cit., p. 40 e p. 152.

la quale è «l'ordinata concordia dei cittadini»<sup>101</sup>, e questa è assicurata, tra l'altro, dalla tempestiva amministrazione delle pene per le malefatte dei cittadini. Ora, Tommaso, pur parlando abbondantemente della pena capitale che giustifica le uccisioni, pur parlando del fine della pace, non menziona in alcun modo il caso speciale della guerra<sup>102</sup>, durante la quale, se essa è (a volte) giusta, sono per lui giustificabili le uccisioni di uomini che appunto perturbano la pace.

Infine, aggiungo io tornando alla *Summa Theologiae*, in II-II, q. 40, a. 2, nel *videtur quod* 1 Tommaso dice: «Le guerre, come abbiamo detto<sup>103</sup> [nell'articolo 1 della medesima *quaestio*], in tanto sono lecite e giuste, in quanto difendono [*tuentur*] i poveri e tutto lo stato dai soprusi dei nemici». Ora, nella soluzione della questione, nell'*ad* 1, Tommaso non smentisce questa tesi: del resto è lui stesso che afferma che questa tesi sulla finalità difensiva della guerra è quella che lui ha già anticipato (nell'articolo 1).

E in un'altra *quaestio* della II-II, la q. 64, Tommaso applica proprio alla guerra l'espressione «legittima difesa»: se non si usa «maggiore violenza del necessario» per l'Aquinato «è lecito respingere la violenza con la violenza nei limiti della legittima difesa», come fa «il soldato che combatte contro i nemici», designato dall'autorità legittima<sup>104</sup>.

In ogni caso, da entrambe le interpretazioni sulla causa giusta e necessaria per giustificare una guerra risulta comunque, nuovamente, quanto abbiamo sopra (al § 3) anticipato: per Tommaso si può lecitamente, a volte, volere-augurarsi il danno di qualcuno (per es. il nemico), si può anche, a volte, persino volere la sua morte. Ciò che non si deve mai volere-augurarsi è la malvagità altrui.

Del resto, non tutti i danni inflitti agli altri sono immorali: per es. una squadra che vince una partita danneggia la squadra avversaria, ma non fa niente di cattivo (se la vittoria è onesta).

Ma, ancora, come si concilia la giustificazione dell'uccisione in guerra (o della pena di morte) con la convinzione sull'intrinseca malvagità dell'assassinio e con il V comandamento del Decalogo?

La risposta di Tommaso è che nella legge mosaica si dice sì di «non uccidere», ma «si aggiunge anche “non lasciar vivere i malfattori” (*Es* 22, 18). Facendo così comprendere che è proibita [solo] l'uccisione ingiusta degli uomini»<sup>105</sup>. In altri

<sup>101</sup>Tommaso, *Summa Contra Gentiles*, III, c. 146, 5.

<sup>102</sup>Cfr. G. Reichberg, *Thomas Aquinas on War and Peace*, cit., p. 152, nota 40. Qui Reichberg interpreta un passo, in contrasto con l'interpretazione non punitiva della guerra da lui proposta, che si trova nel tommasiano *Commento a Giobbe*.

<sup>103</sup>Corsivo aggiunto.

<sup>104</sup>*S. Th.*, II-II, q. 64, a. 7.

<sup>105</sup>Tommaso, *Summa Contra Gentiles*, III, c. 146, 5. Nel Decalogo mosaico, nel quinto comandamento viene usato il verbo «rasah», che vuol dire assassinare, non meramente uccidere.

termini, è intrinsecamente malvagio ogni assassinio, non qualsiasi uccisione di uomo, per esempio per legittima e proporzionata difesa<sup>106</sup>.

Infatti, per la teoria dell'azione di Tommaso<sup>107</sup>, «È possibile [...] che un atto, identico nella sua specie fisica, sia ordinato dalla volontà a fini diversi: l'uccisione di un uomo, p. es., che fisicamente è sempre di una medesima specie, può essere ordinata sia all'esecuzione della giustizia [pena di morte<sup>108</sup>]», o (come abbiamo visto sopra) alla difesa di un popolo, «sia all'appagamento dell'ira [vendetta]». Pertanto ci saranno «atti specificamente diversi nell'ordine morale: poiché nel primo caso si avrà un atto di virtù, e nel secondo un atto peccaminoso. [...] Niente perciò impedisce che atti specificamente identici nell'ordine fisico, siano diversi nell'ordine morale, e viceversa»<sup>109</sup>. Ancora, e anche questo esempio è di Tommaso, dal punto di vista fisico l'adulterio e l'atto coniugale sono atti identici, ma non lo sono dal punto di vista morale<sup>110</sup>.

## 8 PORGERE L'ALTRA GUANCIA?

Come sopra anticipato (al § 4), c'è da affrontare la questione del dovere evangelico di «porgere l'altra guancia» in rapporto alla giustificazione (in certi casi) della guerra.

Abbiamo già riferito sopra (al § 5) la menzione tommasiana dell'evangelico (Mt 5, 39) «non resistere al male/all'ingiuria/al malvagio» da lui esposta all'inizio della q. 40 della II-II e vedremo (al § 10) quale sia in questa *quaestio* la sua sintetica risposta.

Più estesamente, nel quasi coevo *Commento a Matteo* (1269-1270<sup>111</sup>) Tommaso

<sup>106</sup>Per mancanza di spazio non tratterò la questione ermeneutica della valutazione morale di un'uccisione di un aggressore avvenuta con lo scopo intenzionale di ucciderlo, che sembra proprio (discutibilmente) condannata da Tommaso in *S. Th.*, II-II, q. 64, a 7 (testo da cui è stato ricavato il 'principio del duplice effetto'), dove egli afferma sì la liceità, per il cittadino privato, di difendersi uccidendo qualcuno senza prefiggerselo, cioè durante una colluttazione, ecc., ma non ammette (a meno di convenire con la secondo me non persuasiva esegesi di G. Reichberg, *Thomas Aquinas on War and Peace*, cit., pp. 173-200) in nessuna situazione la liceità per un cittadino privato di uccidere qualcuno volutamente, sia per pur per difendersi.

<sup>107</sup>Cfr., soprattutto, i lavori di M. Rhonheimer, per esempio *Legge naturale e ragion pratica. Una visione tomista dell'autonomia morale*, tr. it. Armando, Roma 2001, pp. 387-496 e *The Perspective of Morality Revisited. Response to Steven J. Jensen*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 87/1 (2013), pp. 165-196.

<sup>108</sup>Sulla pena di morte cfr. *S. Th.*, II, q. 64, aa. 2-3. Per mancanza di spazio non tratterò la discussione di questo controverso tema.

<sup>109</sup>*S. Th.*, I-II, q. 1, a. 3, ad 3.

<sup>110</sup>*S. Th.*, I-II, q. 18, a. 5.

<sup>111</sup>R. Coggi, *Introduzione a: Tommaso d'Aquino, Commento al Vangelo secondo Matteo*, ESD, Bologna 2018, p. 5.

spiega<sup>112</sup> che tale affermazione evangelica prescrive di rigettare l'atteggiamento vendicativo della legge del taglione e si riferisce all'intenzione interiore dell'agredito, nel senso che egli non deve respingere il male con l'intenzione interiore di vendicarsi e di fare il male in quanto male all'offensore.

Ciò detto, quando il male è arrecato ad un singolo, egli: primo, può lecitamente farsi difendere dai soldati, come fece san Paolo (*At* 23, 12-35) per proteggersi dai giudei; secondo, può lecitamente correggere l'offensore, come ha fatto Gesù con chi lo aveva schiaffeggiato nel Getsemani (*Gv* 18, 23); terzo, se il male è molto grande, e se non è possibile difendersi in altro modo, o fuggendo, può lecitamente difendersi con le armi e perciò chi, al contrario, sceglie di non difendersi, si conforma ad un consiglio evangelico non obbligatorio, non a un precetto obbligatorio (è un precetto obbligatorio solo per i chierici, per Tommaso: ne riparlerò, e lo discuterò, nel mio prossimo articolo, insieme alla sua tesi sui saccheggi di guerra<sup>113</sup>).

Però Tommaso specifica che, quando un male è arrecato al bene comune, esso va respinto per comando del principe. Già in un opuscolo precedente, *Contro gli avversari del culto divino e della vita religiosa* (1256 circa<sup>114</sup>), Tommaso scriveva che «nei casi in cui è in causa un danno comune, sia pure temporale, non è più un atto di perfezione ma di negligenza, o di pusillanimità, subire tali ingiustizie»<sup>115</sup>.

Tornando alla *Summa Theologiae*, Tommaso dice che perdonare le ingiurie che uno ha subito e non reagire rientra nella perfezione (non doverosa) cristiana, ma tollerare senza reagire le ingiurie e i mali subiti *da altri* è un'imperfezione o anche un peccato, se chi tollera sarebbe in grado di reagire, perciò l'Aquinate riprende Ambrogio<sup>116</sup>: «La fortezza che in guerra difende la patria dagli stranieri, e in tempo di pace difende i deboli, o salva i familiari dai briganti, è la perfezione della giustizia» e se, per esempio, un aggredito può non rivendicare indietro ciò che a lui è stato sottratto se egli decide con generosità di lasciare ciò a chi glielo ha tolto, «tuttavia se uno non rivendicasse la roba degli altri [anche una porzione di territorio invasa, chioso io] quando ha il dovere di farlo [perché è materialmente in grado di farlo e perché farlo fa parte del suo compito], commetterebbe peccato. Un uomo infatti è da lodarsi se elargisce ciò che è suo, non già se dona la roba altrui»<sup>117</sup>.

<sup>112</sup>Tommaso, *Commento al Vangelo secondo Matteo*, cit., pp. 499-500.

<sup>113</sup>S. Th., II-II, q. 66, a. 8, ad 1.

<sup>114</sup>Cfr. A. Selva, T. S. Centi, *Introduzione a Tommaso, Contro gli avversari del culto divino e della vita religiosa*, in san Tommaso d'Aquino, *Compendio di teologia e altri scritti*, UTET, Torino 2001, p. 364.

<sup>115</sup>Tommaso, *Contro gli avversari del culto divino e della vita religiosa*, cap. 15, § 3, p. 573.

<sup>116</sup>Ambrogio, *De Officiis* 1, 7.

<sup>117</sup>S. Th., II-II, q. 188, a. 3, ad 1.

Circa il «porgere l'altra guancia» (*Mt*, 5, 39), per Tommaso «ciò si addiceva agli Apostoli per quel tempo: infatti, dato che stavano per fondare la Chiesa, [Gesù] volle che essi dovessero sopportare i primi assalti dei persecutori, così che gli uomini, vedendo la loro pazienza, si convertissero alla fede»<sup>118</sup>. Ma il «porgere l'altra guancia» non va preso alla lettera, tanto che — come abbiamo visto poco fa — lo stesso Gesù non ha offerto la guancia che non gli era stata colpita, bensì ha risposto allo schiaffeggiatore.

Piuttosto, il porgere l'altra guancia esige ad un singolo di «essere pronto a sopportare di più»<sup>119</sup>: che cosa vuol dire precisamente? Vediamolo dove il tema viene ripreso da Tommaso, cioè nel di poco successivo *Commento a Giovanni* (1270<sup>120</sup>). Porgere l'altra guancia per Tommaso<sup>121</sup> vuol dire quanto segue: «le affermazioni e i precetti della Sacra Scrittura vanno interpretati e compresi in base al comportamento dei santi; poiché è identico lo Spirito Santo che ha ispirato i profeti e gli altri autori della Scrittura Sacra e lo Spirito che ha spinto i santi ad agire. [...] Perciò la Sacra Scrittura va intesa nel modo in cui hanno agito Cristo e gli altri santi. Ora, Cristo non offrì a costui [al servo del Sommo Sacerdote che lo percosse] l'altra guancia; e neppure lo fece Paolo (*At* 16, 22<sup>122</sup>). Perciò non si deve pensare che Cristo abbia comandato di offrire materialmente, alla lettera, l'altra guancia a chi ci percuote, ma ciò va inteso come disposizione d'animo, cosicché, *se fosse necessario*»<sup>123</sup>, uno deve avere la disposizione d'animo che lo rende capace sia di «non turbarsi [con odio? con sconvolgente amarezza?<sup>124</sup>] contro chi lo percuote», sia di «essere pronto a subire un altro affronto consimile e anche più grave», se ciò fosse necessario, ribadiamolo. «E questo il Signore lo fece, poiché [poco dopo quelle percosse] offrì il suo corpo all'uccisione [in Croce]», cosa che

<sup>118</sup>Tommaso, *Commento al Vangelo secondo Matteo*, cit., p. 500.

<sup>119</sup>Ivi, p. 497.

<sup>120</sup>T. S. Centi, *Introduzione a: Tommaso d'Aquino, Commento al Vangelo secondo Giovanni*, ESD, Bologna 2019, p. 15.

<sup>121</sup>Tommaso, *Commento al Vangelo secondo Giovanni*, cit., p. 1097. Cfr. anche J. Pieper, *Sulla forza*, Morcelliana, tr. it. Brescia 1965<sup>2</sup>, pp. 48-49.

<sup>122</sup>In *At* 16, 22 e ss., Paolo viene percosso dal Sinedrio, sopporta ciò con forza, ma non porge l'altra sua guancia rimanendo in silenzio e tacendo, bensì replica: «Dio colpirà te, muro imbiancato». Poi Paolo ripensa la sua risposta, ma probabilmente perché viene a sapere che chi ha dato l'ordine di percuoterlo è il Sommo Sacerdote Anania, di cui non vuol parlare ingiuriosamente, chiamandolo «muro imbiancato», per non sminuire la sua autorità di fronte al popolo. Oppure, per Agostino, *Lettera* 138, 2, Paolo usa il sarcasmo: «[Paolo] Rispose infatti: "Non sapevo, o fratelli, ch'egli fosse il sommo sacerdote, poiché sta scritto: "Non maledire il principe del tuo popolo", mentre — prosegue Agostino — senza dubbio Paolo, cresciuto in mezzo a quel popolo ed istruito colà secondo la Legge, non poteva ignorare che il sommo sacerdote era quello, e a coloro ai quali [Anania] era tanto noto non poteva in alcun modo dare a intendere che egli non lo sapesse».

<sup>123</sup>Corsivo aggiunto.

<sup>124</sup>Così J. Pieper, *Sulla forza*, cit., p. 49, traduce la frase di Tommaso: «*hoc debet intelligi quantum ad praeparationem animi, quod si necesse fuerit, ita debet esse dispositus ut non turbetur animo contra percutientem*».

era necessario che lui facesse, come comincia a dire parzialmente già Agostino<sup>125</sup>. Così, come dice Agostino, «beato colui che», quando subisce un'ingiustizia, «può dire con verità: *il mio cuore è pronto, Dio, il mio cuore è pronto*»<sup>126</sup>.

Ho evidenziato in corsivo il tommasiano «se fosse necessario» per segnalare che, secondo Tommaso, bisogna a volte evitare di reagire fattivamente al male se reagire non è fecondo: a Paolo non era materialmente possibile reagire, in quanto era prigioniero, comunque per lui era necessario riuscire a sopportare con forza; invece a Gesù, in forza della sua onnipotenza, era materialmente possibile reagire al processo e alla condanna, ma era necessario che egli offrisse la sua vita per la salvezza del mondo.

Già nel *Contro gli avversari del culto divino e della vita religiosa*, Tommaso aveva scritto che, prendendo esempio dal comportamento tenuto da Paolo e da Cristo quando furono percossi, si ricava che i moniti evangelici che dicono di non resistere al male e di porgere l'altra guancia significano, come dice Agostino<sup>127</sup>, che uno deve «avere la predisposizione d'animo non solo a ricevere schiaffi, ma a soffrire qualsiasi altro tormento per la verità, conservando la carità verso quelli che ci percuotono» e «non già che letteralmente uno deve presentare l'altra guancia a chi ci percuote». Insomma, tali moniti significano questo: «piuttosto che mancare di verità o di carità» uno deve avere «la preparazione d'animo a subire qualsiasi danno temporale»<sup>128</sup>.

## 9 TERZA CONDIZIONE E SPUNTI SULLO IUS IN BELLO

È anche alla luce dei cenni di teoria dell'azione esposti sopra (al § 7) che si può comprendere la terza condizione per la guerra giusta enunciata da Tommaso nella q. 40, a. 1: affinché una guerra sia giusta «si richiede che l'intenzione di chi combatte sia retta: e cioè che si miri a promuovere il bene e ad evitare il male. Ecco perciò quanto scrive S. Agostino<sup>129</sup>: “Presso i veri adoratori di Dio son pacifiche anche le guerre, le quali non si fanno per cupidigia o per crudeltà, ma per amore della pace, ossia per reprimere i malvagi e per soccorrere i buoni”. Infatti può capitare che, pur essendo giusta la causa e legittima l'autorità di chi dichiara la guerra, tuttavia la guerra sia resa illecita da una cattiva intenzione. Dice perciò S. Agostino<sup>130</sup>: “La brama di nuocere, la crudeltà nel vendicarsi, lo sdegno implacabile, la ferocia nel guerreggiare, la smania di sopraffare, e altre cose del genere sono giustamente riprovate nella guerra”».

<sup>125</sup>Agostino, *Commento al Vangelo di Giovanni*, 113, 4.

<sup>126</sup>*Ibidem*.

<sup>127</sup>Agostino, *De mendacio*, 27.

<sup>128</sup>Tommaso, *Contro gli avversari del culto divino e della vita religiosa*, cap. 15, § 4, pp. 575-576.

<sup>129</sup>Su questa attribuzione ad Agostino cfr. sopra, nota 97.

<sup>130</sup>Agostino, *Contra Faustum*, 22, 74.

Insomma, gli stessi atti militari fisicamente identici diventano buoni/malvagi in rapporto al fine immediato che perseguono e dunque chi combatte una guerra giusta può combattere in modo ingiusto<sup>131</sup>.

In più, questo passo di Tommaso espone non solo una terza condizione necessaria per legittimare l'inizio di una guerra, ma anche alcuni requisiti morali dello *ius in bello*, del comportamento da tenere nel corso di una guerra pur giustamente iniziata. Infatti, la brama di nuocere (cioè l'odio, da intendere nel senso già da noi chiarito al § 3), la crudeltà, la ferocia, ecc., a volte caratterizzano sia i desideri dei decisori della guerra sia quelli dei soldati che combattono una guerra, sono spesso caratteristiche esecrabili delle azioni che si svolgono durante una guerra.

Peraltro, ciò non toglie che l'ira, anche quella espressa durante la guerra, possa essere sì a volte un vizio, ma a volte anche una virtù<sup>132</sup>.

Ora, rispettando le tre condizioni esposte, per Tommaso, combattere è moralmente meritorio e virtuoso ed esistono molte virtù che si esercitano combattendo: la già citata ira, la saggezza militare<sup>133</sup>, la fermezza<sup>134</sup>-coraggio (che ha una declinazione specifica: il coraggio militare<sup>135</sup>), la speranza<sup>136</sup>, l'obbedienza, ecc.

Un accenno sull'obbedienza: «un soldato, nel difendere l'accampamento del proprio re, compie un atto di fermezza, in quanto rischia il proprio bene affrontando dei pericoli» e questo è un atto appunto di obbedienza perché il soldato esegue gli ordini, ed egli «è tenuto a ubbidire al capo dell'esercito nelle cose relative alla guerra»<sup>137</sup>, ma non deve ubbidire né «in cose [moralmente] inammissibili»<sup>138</sup> (come i tanti Eichmann della storia), né eseguendo meramente alla lettera ordini che in quel momento sono dannosi e che anche il generale direbbe di trasgredire se fosse presente. In quest'ultimo caso il soldato esercita la virtù dell'epicheia (che non va interpretata in modo consequenzialista<sup>139</sup>): se il legislatore ha stabilito come legge che bisogna, a turno, presidiare la porta della città per difenderla,

<sup>131</sup>Cfr. A. Moseley, *Just War Theory*, «Internet Encyclopedia of Philosophy», <https://iep.utm.edu/justwar/>, § 3.

<sup>132</sup>Sull'ira malvagia e sull'ira buona in Tommaso cfr. G. Samek Lodovici, *L'ira secondo Tommaso d'Aquino*, «Rivista teologica di Lugano», 16/1 (2011), pp. 23-44.

<sup>133</sup>Su cui cfr. G. Reichberg, *Thomas Aquinas on War and Peace*, cit., pp. 67-81.

<sup>134</sup>Cfr. in particolare *S. Th.*, II-II, q. 123, a. 5

<sup>135</sup>Cfr. G. Reichberg, *Thomas Aquinas on War and Peace*, cit., soprattutto pp. 82-83, 88, 91.

<sup>136</sup>Sulla fermezza (con particolare riguardo a Tommaso) e sulla speranza (anche in riferimento a Tommaso), cfr. G. Samek Lodovici *Resistenza e lotta: la fermezza (morale)*, «Divus Thomas», 122/2 (2019), pp. 296-324 e Id., *La speranza e l'albeggiare del davanti-a-noi*, in S. Langella, M.S. Vaccarezza, M. Croce, *Virtù, legge e fioritura umana. Saggi in onore di Angelo Campodonico*, Mimesis, Milano 2022, pp. 453-466.

<sup>137</sup>*S. Th.*, II-II, q. 104, a. 2 e a. 5. Anche da questi due passi tommasiani G. Parsons (*Public War and The Moral Equality of Combatants*, «Journal of Militar Ethics», 11/4 (2012), pp. 299-317) ricava (discutibilmente) la totale *moral equality* dei belligeranti su entrambi i fronti della guerra.

<sup>138</sup>*S. Th.*, II-II, q. 104, a. 2.

<sup>139</sup>Cfr. G. Samek Lodovici, *La coscienza del bene*, cit., pp. 139-143.

quando il nemico è già entrato nella città, per difendere la città bisogna smettere di fare la guardia alla porta della città e andare a combattere contro il nemico stesso<sup>140</sup>, cioè la legge in questione va trasgredita nella sua lettera, per conformarsi allo spirito-fine della legge, che è la difesa della città.

Inoltre, ancora circa lo *ius in bello*, per Tommaso la legge antica giustamente «ordinava che [i vincitori] usassero con moderazione della vittoria, risparmiando le donne e i bambini, nonché gli alberi fruttiferi della regione»<sup>141</sup>.

E, ancora, nell'a. 3 della q. 40 Tommaso argomenta che in guerra è moralmente ammissibile preparare delle imboscate.

Infatti, una cosa è ingannare gli altri con delle affermazioni false, e tale cosa è a suo giudizio moralmente sbagliata sempre, anche in guerra (discuterò nel mio prossimo articolo questa tesi); come è sbagliato, anche in guerra, non mantenere delle promesse<sup>142</sup> (se è materialmente possibile mantenerle), cioè è deplorabile (esemplifico io) trasgredire delle promesse di accordo e di pace, delle promesse di proposta di dialogo e di resa come quelle<sup>143</sup> comunicate sventolando la bandiera bianca. Per Tommaso, Ambrogio giustamente dice che «anche tra nemici si devono rispettare i patti e certe norme di guerra»<sup>144</sup>.

Un'altra cosa, per Tommaso, è invece ciò che accade quando uno è «ingannato dal nostro parlare, o dal nostro agire, perché noi [senza dirgli cose false] non gli mostriamo il nostro proposito e le nostre idee»: ebbene, «non sempre siamo tenuti [a fare] questo», per esempio — spiega — non bisogna dare le perle ai porci e dunque nell'insegnamento sacro alcune cose non si devono comunicare. «Perciò a maggior ragione si devono nascondere al nemico i preparativi per combatterlo». E, semmai, «sarebbe disordinato il volere di uno il quale pretendesse che gli altri non gli nascondessero nulla».

Infine, è moralmente possibile combattere nei giorni festivi? Nell'articolo 4 della q. 40 Tommaso risponde che l'osservanza delle feste religiose non vieta le attività che sono finalizzate alla salvezza anche fisica dell'uomo. Del resto, anche Gesù ha operato una guarigione di sabato<sup>145</sup>. E, come giustamente i medici possono curare i malati nei giorni festivi, così «con maggiore impegno si deve promuovere la salvezza della patria, con la quale si impediscono uccisioni molteplici e innumerevoli danni temporali e spirituali». Se è necessario combattere anche nei giorni festivi, «sarebbe un tentare Dio astenersi dal combattere». Non

<sup>140</sup> S. Th., I-II, q. 100, a. 8 e Id., *Commento all'Etica Nicomachea*, L. V, cap. 16, nn. 1078-1089.

<sup>141</sup> S. Th., I-II, q. 105, a. 3.

<sup>142</sup> Cfr. anche S. Th., II-II, q. 71, a. 3, ad 3, dove Tommaso aggiunge che, come dice anche Cicerone (*De officiis*, 3, 29), «si deve rispettare la parola data anche col nemico».

<sup>143</sup> Almeno odierne: non so quale fosse l'analogo ai tempi di Tommaso.

<sup>144</sup> Ambrogio, *De officiis*, 1, 29.

<sup>145</sup> Lc, 14, 1-6, Gv, 5, 9 e ss., Gv, 7, 23.

è lecito combattere nei giorni festivi solo quando non c'è la necessità di farlo<sup>146</sup>.

Tralascio qui (e lo affronterò nel mio prossimo articolo) per ragioni di spazio l'articolo 2 della *Quaestio de bello*, in cui Tommaso dice (discutibilmente) che i chierici non devono *mai* combattere.

## 10 RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

Quanto alle tesi (sopra riportate al § 5) che sostengono l'intrinseca perversità di ogni guerra, Tommaso risponde nella soluzione delle difficoltà (II-II, q. 40, a. 1, ad 1-4) come segue.

Ad 1, che il menzionato divieto evangelico di impugnare la spada riguarda solo chi la usa senza aver ricevuto il comando o il permesso di un potere legittimo, mentre non va deplorato chi invece usa la spada con l'autorizzazione o il comando di chi detiene un potere legittimo superiore, sia che ricorra alle armi un cittadino privato che riceve il comando dal governante o dal giudice (quest'ultimo può deliberare finanche la pena di morte), sia che ricorra alle armi un governante o un giudice che, con l'autorità che gli viene da Dio, vuole difendere la giustizia.

Ad 2, cioè circa i precetti del Vangelo e di san Paolo sopra menzionati (§ 5), Tommaso risponde, con Agostino<sup>147</sup>, che tali precetti si riferiscono alla disposizione interiore che sempre si deve avere, nel senso che uno deve essere sempre disposto a non resistere o a non difendersi dal malvagio nei casi in cui ciò fosse doveroso. Ma talora bisogna agire diversamente e dunque resistere, sia per il bene comune, sia per il bene stesso di coloro che vengono combattuti, dato che, come dice già Agostino<sup>148</sup>, «per colui al quale viene tolta la libertà di peccare è un bene essere sconfitto: poiché niente è più infelice dell'infelicità di chi pecca»<sup>149</sup>, anche perché eseguendo le sue malvagità la sua cattiva volontà «si rafforza come un nemico domestico», cioè interiore al malvagio stesso.

Ad 3, circa la contraddizione che secondo alcuni sussisterebbe tra combattere una guerra e quella virtù che è la disposizione alla pace, l'Aquinate replica (come abbiamo sopra anticipato soprattutto ai §§ 4 e 7) che coloro che combattono delle guerre giuste hanno di mira la pace e sono in contrasto solo con la pace cattiva. E, del resto, Tommaso fa sue le parole di Agostino<sup>150</sup>: «si fa la guerra [si dovrebbe combattere la guerra] per avere la pace», dal che deriva la conseguente

<sup>146</sup>Dopo il Medioevo sembra impensabile che ci siano giorni festivi in cui non sia necessario combattere. Eppure durante la Prima Guerra Mondiale ci fu la (certo eccezionale) tregua di Natale del 1914, cfr. [https://www.storicang.it/a/natale-1914-tregua-sul-fronte-occidentale\\_15945](https://www.storicang.it/a/natale-1914-tregua-sul-fronte-occidentale_15945).

<sup>147</sup>Agostino, *De Sermone Domini in monte*, 1, 19.

<sup>148</sup>Agostino, *Epistula* 137, 2.

<sup>149</sup>Sulla infelice-felicità dell'uomo in preda al vizio cfr. anche S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, in Id., *Opere*, Sansoni, Firenze 1972, pp. 641-642.

<sup>150</sup>Agostino, *Epistula* 189 ad Bonifacium.

indicazione di *ius in bello*, solo apparentemente ossimorica: «nel guerreggiare sii [...] pacifico» come disposizione interiore, cioè non devi essere interiormente un guerrafondaio e devi evitare (come anticipato al § 9) un uso sproporzionato della forza, devi evitare di compiere soprusi, ecc., «per indurre con la vittoria al bene della pace coloro che devi combattere».

Inoltre, sul piano teologico, Tommaso aggiunge che lo stesso Gesù ha detto (Mt, 10, 34) di non essere venuto nel mondo per portare una pace funestata da ingiustizie: «Non pensate che io sia venuto a portar la pace sulla terra; non son venuto a portare la pace, ma la spada».

Ad 4, cioè circa la condanna ecclesiale delle esercitazioni militari eseguite durante i tornei, Tommaso risponde che le esercitazioni militari non sono (e non devono essere) tutte vietate dalla Chiesa: sono condannate solo quelle pericolose, che conducono a uccidere e depredare.

## 11 ALTRE ACCENNATE O ESPLICITABILI CONDIZIONI DELLA GUERRA GIUSTA

Quelle sopra esposte sono le condizioni della guerra giusta enunciate da Tommaso. Ovviamente sono condizioni che vanno verificate in concreto, guerra per guerra, e sempre più le guerre contemporanee non corrispondono a tali condizioni (specialmente in caso di armi particolarmente distruttive, fino alla bomba nucleare).

Ad ogni modo, oggigiorno — ma lo accenno proprio *brevissimamente* — le condizioni *per iniziare* una guerra giusta che, da non pochi autori<sup>151</sup>, sono ritenute imprescindibili, tutte o almeno in parte, sono le seguenti<sup>152</sup>:

1. L'*unico fine* che giustifica una guerra è la proporzionata e legittima difesa.
2. Solo le autorità legittime possono deliberare di combattere una tale guerra di difesa.
3. Il Governo belligerante deve avere solo tale intenzione difensiva nel fare guerra.
4. Bisogna che il danno causato dall'aggressore a una nazione o alla comunità delle nazioni sia grave e acclarato con certezza.
5. È necessario tentare prima tutte le alternative non militari per difendere gli aggrediti, esplorando indefessamente tutte le possibilità diplomatiche, in modo che la guerra sia l'*extrema ratio*.

<sup>151</sup>Una rassegna per esempio in A. Moseley, *Just War Theory*, cit., e in S. Lazar, *War*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), 2016, <https://plato.stanford.edu/entries/war/>.

<sup>152</sup>Questo elenco completo di condizioni si trova in G. E. M. Anscombe, *Un esame della giustizia della guerra in corso*, (1939), in Ead., *Scritti di etica*, a cura di S. Cremaschi, Morcelliana, Brescia 2022, pp. 182-183; cfr., in termini molto simili, anche il *Catechismo della Chiesa Cattolica* (§§ 2264 e ss., 2306 e ss.), che si esprime su questa tema in modo non confessionale.

6. Bisogna che l'inevitabile e doloroso spargimento di sangue non sia prevedibilmente inutile, come quando si prevede che il proprio intervento armato sarà inefficace e non riuscirà a ostacolare il nemico, per di più facendolo incrudelire.
7. Bisogna che il ricorso alle armi non provochi mali più gravi del male da eliminare (e nella valutazione di questa condizione oggi ha una grandissima incidenza la potenza dei moderni mezzi di distruzione e molto spesso è estremamente difficile fare una stima delle conseguenze a breve e, soprattutto, a lungo termine, di un conflitto, che talora può iniziare in un territorio ristretto e poi deflagrare molto più ampiamente).

Poi, una volta che una guerra giusta è iniziata, i civili non devono essere colpiti *direttamente*: sul possibile pensiero di Tommaso su questo punto tornerò nel mio prossimo articolo, ma nella q. 40 *de bello* egli non ne parla.

In Tommaso troviamo la condizione 1 (almeno se è corretta l'interpretazione del suo pensiero sopra esposta al § 7), troviamo le condizioni 2 e 3 e un accenno alla 4<sup>153</sup>, e possiamo altresì rinvenire un accenno brevissimo che *potrebbe* essere sviluppato in direzione della 5 (anche se l'Aquinate si riferisce ad una guerra già iniziata) in I-II, q. 105, a. 3, dove Tommaso dice che la legge antica giustamente «stabiliva ragionevoli precetti riguardo ai rapporti di guerra con gli stranieri. Infatti prima di tutto stabiliva che la guerra si facesse per giusti motivi: nel *Deuteronomio* (20, 10), p. es., si comanda che quando si accingevano ad espugnare una città, da prima le offerissero la pace».

Infine, sono esplicitabili in Tommaso anche le condizioni 6 e 7 visto che (come detto al § 2) per l'Aquinate in generale sono moralmente rilevanti anche le conseguenze delle azioni umane e visto che, per fare un esempio in particolare, non bisogna combattere un certo male (per es. la tirannia, cfr. § 6) se si rischia di provocare danni peggiori di quelli che si vogliono contrastare. Facendo qui un altro esempio, l'Aquinate scrive, nel *Commento all'Etica Nicomachea*, che, a volte, i legislatori fanno bene a essere permissivi e a sorvolare sulla giustizia, tralasciando di comminare talune pene «al fine di non suscitare una spaccatura tra i cittadini»<sup>154</sup>, quando quest'ultima è più dannosa che essere permissivi, in quanto essa insidia la concordia sociale, che è più importante.

Inoltre, ancora circa la condizione 6, a Tommaso era nota<sup>155</sup> la seguente considerazione evangelica<sup>156</sup>: «quale re, partendo in guerra contro un altro re, non sie-

<sup>153</sup>Abbiamo visto (al § 7) che Tommaso, in *S. Th.*, II-II, q. 40, a. 4, dice che con la guerra «si impediscono uccisioni molteplici e innumerevoli danni».

<sup>154</sup>Tommaso, *Commento all'Etica Nicomachea*, L. VIII, cap. 1, n. 1542.

<sup>155</sup>Cfr. Tommaso, *Catena aurea in Lc.*, cap. 14, v. 31.

<sup>156</sup>Che ha un significato spirituale, ma anche letterale.

de prima a esaminare se può affrontare con diecimila uomini chi gli viene incontro con ventimila?»<sup>157</sup>.

Per concludere molto brevemente: la *Quaestio de bello* affronta solo alcune delle innumerevoli questioni etiche sollevate dalle guerre, ma le riflessioni di Tommaso sono state spesso nei secoli successivi un influentissimo punto di riferimento, o almeno di confronto (fino a Anscombe, Maritain, Finnis e tanti altri), innanzi tutto per Suarez e De Vitoria, due pensatori spesso annoverati tra i fondatori del diritto internazionale, che frequentemente si richiamano alle sue tesi<sup>158</sup>.

---

© 2022 Giacomo Samek Lodovici & Forum. Supplement to Acta Philosophica



Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](#).

[Testo completo della licenza](#)

<sup>157</sup>Lc, 14, 31.

<sup>158</sup>Per le trattazioni sulla guerra dopo Tommaso in De Vitoria, Suarez, Molina, Grozio e svariati altri autori, cfr. G. Reichberg, *Thomas Aquinas on War and Peace*, cit., per es. pp. 155-171, 204-281.

