

Etica della guerra: alcune critiche a Tommaso d'Aquino. E qualche riflessione morale aggiuntiva

Ethics of War: Some Critics to Thomas Aquinas. And Some Additional Moral Reflections

Giacomo Samek Lodovici

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

DOI: 10.17421/2498-9746-10-12

Riassunto

Dopo aver ricostruito in un precedente articolo il pensiero di Tommaso d'Aquino sull'eticità della guerra, se e quando vengono rispettate alcune condizioni, nel presente articolo critico alcune tesi dello stesso Tommaso, in larga parte applicando il pensiero etico da lui esposto in varie opere, pervenendo, su alcuni punti dell'etica della guerra, a conclusioni diverse dalle sue. Inoltre tento alcune riflessioni morali personali sull'eticità di alcune condotte che si svolgono in guerra.

I temi che tratto sono: i saccheggi commessi dai soldati che combattono una guerra giusta e, in generale, le condotte contro i civili (compresi embarghi e sanzioni); la moralità dei soldati che combattono una guerra ingiusta (per es.: devono disertare/rendersi? Devono farlo anche quando la guerra è in stato avanzato e i civili del loro popolo rischiano il massacro?); la condanna di ogni asserzione falsa in guerra (sostengo che ci sono delle asserzioni false proferite durante le guerre che non sono menzogne); il divieto/liceità per i chierici di combattere.

Parole chiave: Guerra giusta, Tommaso d'Aquino, Condotte contro i civili, Asserzioni false in guerra, Moralità dei soldati che combattono una guerra ingiusta, Chierici che combattono

Abstract

After reconstructing in a previous article the thought of Thomas Aquinas on the morality of the war, if certain conditions are respected, in the present article I critique some of the theses of Thomas himself, in large part by applying the ethical thought he expounded in various works, reaching, on some points of the ethics of war, to different conclusions from his own. In addition I attempt some personal moral reflections on the morality of certain conducts that take place in war.

The themes I deal with are: the looting committed by soldiers fighting a just war and, in general, the actions against civilians (including embargoes and sanctions); the morality of soldiers fighting an unjust war (e.g.: should they desert/surrender? Must they do so even when the war is in an advanced state and the civilians of their people are at risk of massacre?); the condemnation of any false assertion during a war (I argue that there are false assertions uttered in the course of wars that are not lies); the prohibition/permission for clerics to fighting.

Keywords: *Just War, Thomas Aquinas, Actions Against Civilians, False Assertions in War, Morality of Soldiers Fighting an Unjust War, Fighting Clerics*

INDICE

1	La giustificazione di alcuni saccheggi	185
1.1	Gli embarghi e le sanzioni	190
2	La moralità dei soldati che combattono una guerra ingiusta	192
3	La condanna di ogni asserzione falsa in guerra	200
4	Il divieto assoluto ai chierici di combattere	204
5	Conclusione breve	205

Nel mio precedente articolo su *L'etica della guerra (e l'amore ai nemici) in Tommaso d'Aquino* (d'ora in poi *EgT*, pubblicato su «Forum. Supplement to Acta Philosophica», 8 [2022], pp. 201-229, leggibile gratuitamente on line¹, il che mi consente di fare diversi rinvii ad esso senza qui doverne riassumere in modo ampio il contenuto esposto) ho ricostruito — in larga parte — il discorso di Tommaso d'Aquino sull'eticità della guerra, a patto che vengano rispettate alcune condizioni (le quali vanno verificate in concreto in ogni conflitto e, come ivi ho già detto, *sempre più le guerre contemporanee non corrispondono a tali condizioni*, specialmente in caso di armi particolarmente distruttive, fino alla bomba nucleare). In quel mio articolo avevo anticipato che avrei in seguito proseguito il discorso, cosa che faccio adesso, esponendo brevemente e *senza pretesa di esaustività*, delle critiche ad alcune tesi dello stesso Tommaso sull'etica della guerra. Intendo farlo in larga parte applicando al tema *de bello* il pensiero etico che lui ha esposto in vari passi delle sue opere, ma pervenendo, su alcuni punti dell'etica della guerra, a conclusioni diverse da quelle che lui ha espresso: insomma, provo adesso a criticare Tommaso a partire da Tommaso. Inoltre provo a fare anche alcune (poche) riflessioni morali personali su *alcune* condotte che si svolgono in relazione ad una guerra. Nel precedente articolo ho tematizzato, soprattutto (anche se non solo) lo *ius ad bellum*, in questo focalizzo, particolarmente, lo *ius in bello*.

¹Al link <https://forum-phil.pusc.it/article/view/4001/2490>.

1 LA GIUSTIFICAZIONE DI ALCUNI SACCHEGGI

Tommaso è *meritoriamente* sensibile allo *ius in bello* e, in qualche misura, allo *ius post bellum*², tanto da condannare talune azioni compiute da coloro che pur combattono una guerra giusta (l'ho riferito in *EgT*, §9): per esempio concorda con la legge antica, dicendo che essa giustamente «ordinava che [i vincitori] usassero con moderazione della vittoria, risparmiando le donne e i bambini, nonché gli alberi fruttiferi della regione»³.

Però, in *Summa Theologiae*, II-II, q. 66, a. 8, ad 1, egli da un lato condanna sì i saccheggi che vengono commessi da coloro che combattono una guerra ingiusta (come condanna i saccheggi che avvengono durante le esercitazioni militari⁴): «Se [...] quelli che fanno il saccheggio combattono una guerra ingiusta, commettono una rapina e son tenuti alla restituzione». Dall'altro lato, però, ovviamente influenzato da una mentalità plurimillennaria sulla conduzione delle guerre, l'Aquinata giustifica invece chi acquisisce un bottino di guerra se egli sta combattendo o ha combattuto una guerra giusta, purché lo scopo per cui sta combattendo o ha combattuto in tale conflitto non sia/non fosse principalmente il bottino stesso. Come mi pare proprio si possa desumere da un passo tommasiano al riguardo che mi accingo a citare, egli non sta meramente giustificando un esercito che combatta una guerra giusta ed esegua solo un mero approvvigionamento, realizzandolo, quando si trova in territorio nemico, per esempio tramite una requisizione di viveri (tema che già di per sé richiederebbe una disamina morale), né sta parlando di un mero recupero, o di un mero risarcimento, di ciò che il popolo nemico abbia in precedenza ingiustamente rubato. Almeno così mi pare proprio di poter interpretare la sua tesi: «A proposito della preda [*praedam*] di guerra bisogna distinguere. Se coloro che fanno il saccheggio [*depraedantur*] dei nemici conducono una guerra giusta, acquistano la proprietà di quanto ottengono con la violenza. E non si tratta di rapina: cosicché non sono tenuti alla restituzione», anche se «potrebbero peccare di cupidigia per la loro cattiva intenzione, qualora combattessero non per la giustizia, ma principalmente [*principaliter*] per il saccheggio, o la preda». E, aggiungendo subito che «è peccato fare il soldato per il saccheggio» (tesi da lui attribuita ad Agostino⁵), l'Aquinata sembra deplorare solo coloro che,

²Su quest'ultimo tema si legga in particolare M. WALZER, *Sulla guerra*, tr. it. N. Cantatore, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 20-23 e ancora più estesamente ID., *Le conseguenze della guerra. Riflessioni sullo jus post bellum*, tr. it. G. Mattei, Mimesis, Milano 2010, pp. 7-28.

³TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* (d'ora in poi *S. Th.*), I-II, q. 105, a. 3. Salvo dove diversamente specificato, i passi di Tommaso li 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 in precedenza dalla Editrice Salani), Bologna.

⁴*S. Th.*, II-II, q. 40, a. 1, ad 4.

⁵*Sermones suppositi*, 82, 1.

come le compagnie di ventura dei suoi tempi, imbracciano le armi con lo scopo principale di saccheggiare.

Ma, ciò detto, il *principaliter* da lui usato è già in contrasto con quanto Tommaso stesso dice nella *Quaestio de bello*, la q. 40 di *Summa Theologiae*, II-II, dove (come ho ricostruito in *EgT*, §7) egli afferma che l'unico scopo moralmente ammissibile per giustificare una guerra è (a seconda delle due interpretazioni su cui mi sono soffermato nel mio precedente articolo) o (interpretazione improbabile) la punizione dei malvagi che sono impuniti presso un altro popolo oppure (interpretazione più probabile) la difesa del proprio popolo e il recupero/risarcimento di quanto è stato ad esso sottratto, danneggiato, distrutto: dunque se ne desume che non possa essere una giustificazione ammissibile per la guerra lo scopo, nemmeno secondario, di fare un bottino.

In più, sul piano teologico, egli stesso ha citato⁶ (da *Lc* 3, 14) il monito di Gesù ai soldati: «Non fate violenza a nessuno, accontentatevi della vostra paga» e il bottino di guerra è molto più della paga.

Inoltre (come ho riferito in *EgT*, §3), è lo stesso Tommaso a dire che bisogna soccorrere i nemici — il che è l'opposto di saccheggiarli — in casi di assoluta necessità, come per esempio nel caso in cui sia imminente la loro morte per fame⁷.

Probabilmente Tommaso, che esplicitamente prescrive, *a guerra conclusa* (dunque *ius post bellum*), di risparmiare le donne e i bambini, qui specificherebbe — ed è già molto se si considera la mentalità plurimillenaria sulla guerra che si era formata prima di lui — che il saccheggio non deve ridurre allo stremo la popolazione civile, tanto è vero che egli esplicitamente condanna la distruzione degli alberi fruttiferi, come abbiamo visto sopra.

Ma resta il problema che un saccheggio — non solo commesso da chi combatte una guerra ingiusta (nel qual caso Tommaso lo definisce una rapina), ma anche commesso da chi combatte una guerra giusta — è un furto, e il furto anche per l'Aquinate è, ovviamente, un atto malvagio⁸.

Inoltre, a mio parere, *tutti* i civili che non contribuiscono ad attività belliche (chiarirò meglio questo concetto alla fine di questo paragrafo) dovrebbero essere rispettati e danneggiarli e colpirli direttamente è ingiusto⁹. Detto in altri termini,

⁶Nel *sed contra* di *S. Th.*, II-II, q. 40, a. 1.

⁷*S. Th.*, II-II, q. 25, a. 9.

⁸Cfr., per esempio, *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 4; q. 100, a. 5.

⁹Non tutti i danni arrecati ad altri sono ingiusti e immorali e ci sono dei casi in cui gli esseri umani si danneggiano senza essere malvagi: un dirigente che licenzia un dipendente gravemente ladro lo danneggia, ma l'atto del licenziamento — se è giusto — non è un male morale; una squadra che vince una partita danneggia la squadra avversaria, ma non fa niente di ingiusto, se la vittoria è onesta; un'impresa che vince onestamente un appalto pubblico sostituendone un'altra che aveva fino a quel momento ricevuto le commesse dallo Stato la danneggia, ma non in modo ingiusto.

non si dovrebbe mai *direttamente* colpire questi civili¹⁰ ed è perciò sì encomiabile prescrivere di risparmiare la vita alle donne e ai bambini una volta conseguita la vittoria, ma non è moralmente sufficiente e molte altre prescrizioni morali andrebbero aggiunte.

Ho evidenziato che è doveroso non danneggiare direttamente i civili (con tentativi di affamarli, incendiando le città, con bombardamenti, con azioni uccisive, ecc.), cioè non bisogna realizzare un'azione in cui essi siano obiettivo di un attacco di guerra, non bisogna realizzare un'azione che li danneggi né come fine (cioè proprio con lo scopo di danneggiarli) né come mezzo in vista di un fine (per esempio per farli sollevare contro il loro Governo o per demoralizzare il loro esercito); diverso è *tollerare* un danno ai civili che sia un effetto collaterale di un'azione bellica, il che è *a volte* ammissibile a patto però di rispettare i requisiti morali espressi dal principio del duplice effetto, come vedremo meglio fra poco.

Inoltre, se (cfr. *EgT*, §§9-10), come dice lo stesso Tommaso¹¹ senza essere osimorico, bisogna essere «pacifici nel guerreggiare per indurre [...] al bene della pace coloro che devi combattere», come può un saccheggio non provocare, in un popolo che lo subisce, risentimento, spirito di rivalse e desiderio di vendetta, e non certo di pace?

Circa l'uccisione dei civili del popolo aggressore quando una guerra è in corso, non ci sono affermazioni esplicite di Tommaso. Se egli li ritiene non responsabili delle attività aggressive per lui vale il principio «*nullo modo licet occidere innocentem*»¹².

Ma *chissà* (e la sottolineatura è d'obbligo) se invece Tommaso riteneva, come alcuni medievali¹³, che in fondo i civili sostengono il proprio esercito, o, *forse*, di più, come oggigiorno talora si dice, che essi sono le retrovie di un esercito, nel senso che la forza militare di un Paese e la resistenza di un esercito dipendono in larga misura dalla potenza economica e sociale di quel Paese, cosicché può sembrare lecito, per esempio, colpire, per esempio bombardare, direttamente i civili.

In più, almeno oggi si suole spesso dire che, a livello strategico, le morti cagionate al nemico, anche le morti dei civili, possono persuadere un Governo nemico a cessare la guerra, inducendolo cioè a valutare che i costi della continuazione della guerra superano i benefici della prosecuzione.

Ebbene, tali questioni sono esaminate con acume dalla filosofa tomista (quantomeno di ispirazione; è stata anche allieva di Wittgenstein) Elizabeth Anscombe,

¹⁰Quali siano le azioni che colpiscono direttamente i civili è, a volte, questione molto difficile da risolvere.

¹¹*S. Th.*, II-II, q. 40, a. 1, ad 3.

¹²*S. Th.*, II-II, q. 64, a. 6.

¹³Almeno così sembra leggendo G. REICHBERG, *Thomas Aquinas on War and Peace*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, pp. 149, 156.

Docente all'Università di Oxford, dove, nel 1956, insieme a pochi altri, si oppose pubblicamente al conferimento della laurea *honoris causa* al Presidente americano Harry Truman, di cui Anscombe deplorava fermamente l'utilizzo della bomba atomica a scapito appunto dei civili, in Giappone¹⁴.

Su questo tema il presupposto delle seguenti considerazioni di Anscombe coincide con la tesi di Tommaso e con la mia, ed esso è l'erroneità del consequenzialismo¹⁵ (termine coniato proprio dalla Anscombe¹⁶), secondo il quale la valutazione morale delle azioni deve focalizzare *solo* le conseguenze delle azioni (e non *anche* le conseguenze, come sarebbe giusto fare, già per Tommaso¹⁷). Come già anticipato (in *EgT*, §2), il consequenzialismo nega l'esistenza di azioni sempre malvagie e sostiene che gli atti umani non possiedono una qualità morale intrinseca, legata alla loro identità, bensì piuttosto che gli effetti delle azioni, di volta in volta diversi, fanno variare di volta in volta la qualificazione morale delle azioni che li producono. Perciò non sono atti sempre malvagi, per esempio, la schiavizzazione, l'uccisione di un innocente e non aggressore, il genocidio, ecc., perché tutti gli atti umani possono acquisire, caso per caso, una moralità differente a seconda del bilancio positivo/negativo degli effetti che producono. Invece, per la Anscombe e per Tommaso uccidere direttamente l'innocente e (almeno per la Anscombe) non aggressore è sempre malvagio: come abbiamo già visto, «*nullo modo licet occidere innocentem*»¹⁸.

Ciò detto, a partire da *Summa Theologiae*, II-II, q. 64, a 7 è stato ricavato nella storia della filosofia morale il principio del duplice effetto¹⁹, che però Tommaso non tematizza. Tale principio legittima moralmente l'esecuzione di un'azione

¹⁴Le considerazioni che sto per svolgere e altre ancora si trovano in G. E. M. ANSCOMBE, *Scritti di etica*, a cura di S. Cremaschi, Morcelliana, Brescia 2022, pp. 181-223.

¹⁵Ho svolto una critica del consequenzialismo, che qui è impossibile sintetizzare, in G. SAMEK LODOVICI, *L'utilità del bene. Jeremy Bentham, l'utilitarismo e il consequenzialismo*, Vita e Pensiero, Milano 2004, specialmente cap. VI.

¹⁶In G. E. M. ANSCOMBE, *Modern Moral Philosophy*, «Philosophy», 33 (1958), pp. 1-19.

¹⁷Per es., Tommaso, in *S. Th.*, I-II, q. 20, a. 5, si domanda se un evento successivo ad un atto possa accrescere la bontà e la malizia degli atti umani e analizza il peso morale delle conseguenze degli atti umani, distinguendo tra conseguenze previste, per lui sempre moralmente rilevanti, e conseguenze imprevedute: se queste ultime sono dirette e frequenti (rispetto agli atti commessi) allora hanno rilievo morale, se invece sono indirette e sporadiche secondo lui non hanno un peso etico. Cfr. anche, per es., *S. Th.*, II-II, q. 64, a. 7: «un atto che parte da una buona intenzione può diventare illecito, se è sproporzionato al fine»; cfr. anche *S. Th.*, I-II, q. 20, a. 4: «l'atto esterno [comprese le sue conseguenze] aggiunge bontà o malizia alla volizione». Cfr. A. CAMPODONICO, *Bontà e malizia degli atti umani secondo Tommaso d'Aquino* (ST I-II, qq. 18-21), «Salesianum», 68/4 (2006), passim. Un tentativo di sistematizzazione del ruolo delle conseguenze nell'etica delle virtù di ispirazione aristotelica e tommasiana viene esposto da M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*, Armando, Roma 1994, pp. 310-311.

¹⁸*S. Th.*, II-II, q. 64, a. 6.

¹⁹Per una ricostruzione storica di questo principio cfr. J. T. MANGAN, *An Historical Analysis of the Principle of Double Effect*, «Theological Studies», 10 (1949), pp. 41-61.

che ha effetti positivi ma anche negativi, come può accadere per esempio con un bombardamento di una fabbrica di armi che si trovi nei pressi di edifici abitati da civili e dunque comporti la morte dei civili, ma solo a queste condizioni:

1. se l'atto è in se stesso buono: ora, l'azione militare difensiva non è intrinsecamente malvagia e può in certi casi essere buona;
2. se la conseguenza negativa dell'atto non è voluta come fine: dunque la morte dei civili non deve mai essere voluta come fine, non deve essere perseguita *direttamente*, bensì deve essere tollerata come *conseguenza collaterale-indiretta*²⁰ del bombardamento;
3. se la conseguenza negativa non è voluta nemmeno come mezzo per la produzione della conseguenza positiva: dunque la morte dei civili non deve mai essere voluta nemmeno come anello causale, cioè, di nuovo, non deve essere perseguita direttamente, bensì dev'essere solo tollerata come conseguenza collaterale-indiretta del bombardamento;
4. se l'atto con duplice effetto è l'unico a disposizione per ottenere il fine: dunque il bombardamento deve essere l'unico atto militare a disposizione, o quello con meno conseguenze negative collaterali, per raggiungere un certo obiettivo (nel nostro esempio la distruzione della fabbrica che produce armi);
5. se l'atto è compiuto senza eccedere, cioè esso dev'essere compiuto quanto basta per conseguire il fine: dunque se basta sganciare una bomba non bisogna sganciarne due;
6. se c'è una proporzionalità (talora difficilissima, quando non impossibile, da calcolare²¹) tra la conseguenza positiva e quella negativa: dunque deve esserci una proporzionalità, specialmente, tra le vite umane salvate distruggendo la fabbrica di armi e quelle che collateralmente muoiono bombardandola²².

Walzer giustamente dice che, per chi decide e realizza un atto bellico, «il test [morale] cruciale è l'esistenza o meno di una chiara intenzione di evitare, o minimizzare, i danni collaterali», cioè bisogna chiedersi: «Quali misure attive hanno preso le forze che effettuano l'attacco per proteggere le vite dei civili?» (inoltre Walzer aggiunge una cosa su cui ci sarebbe da ragionare a lungo: «e, cosa più importante, quali rischi accettano tali forze al fine di ridurre i rischi per i civili?»)²³.

²⁰Sulla nozione di conseguenza collaterale cfr. G. SAMEK LODOVICI, *L'utilità del bene*, cit., pp. 151-156.

²¹Anche per i diversi fattori da tenere in considerazione nel calcolo, cfr. M. WALZER, *Sulla guerra*, cit., p. 88.

²²Singer, Rachels e altri hanno criticato il principio del duplice effetto. Per una replica cfr. G. SAMEK LODOVICI, *L'utilità del bene*, cit., pp. 183-186.

²³M. WALZER, *Guerre giuste e ingiuste. Un discorso morale con esemplificazioni storiche*, tr. it. F.

Ebbene, per Anscombe, un essere umano può (moralmente parlando) essere *direttamente* colpito da un'azione di guerra soltanto se egli sta violando dei giusti diritti che bisogna difendere e soltanto se non ci sono alternative non militari per difenderli.

Ora, è vero che l'esercito di un Paese aggressore non potrebbe combattere a lungo se alle sue spalle non ci fosse il sostegno economico e sociale di quel Paese, ma ciò non è una giustificazione moralmente accettabile per dire che la popolazione civile può essere un obiettivo militare eticamente legittimo.

Intanto gli esseri umani molto vecchi, o almeno i malati gravi, o almeno i bambini, non stanno sostenendo materialmente l'esercito.

Inoltre, mentre i combattenti di un Paese aggressore stanno compiendo azioni che sono *in sé ingiuste*, perché (e se) stanno violando il diritto alla vita degli aggrediti, o stanno per farlo, viceversa i civili non stanno compiendo azioni ingiuste svolgendo il loro lavoro e svolgendo le loro varie attività o meramente vivendo: le azioni della massa della popolazione civile non sono *in se stesse* ingiuste aggressioni verso il popolo aggredito.

È vero che l'effetto delle loro azioni può essere anche quello di mantenere operativo un esercito, tuttavia *in se stesse* non sono operazioni militari aggressive.

Diverso è il caso delle azioni di quei membri di un Paese aggressore che, per esempio, producono armi, riforniscono di combustibile e di mezzi di combattimento i soldati, ecc., cioè che contribuiscono direttamente alle ingiuste operazioni militari-belliche.

A volte può essere difficile identificare che cosa sia o non sia un contributo diretto alle operazioni belliche, ma, per fare solo un esempio, un giardiniere che cura dei parchi non sta commettendo un'azione ingiusta e non sta fornendo all'esercito dei mezzi di combattimento, quindi è in certi casi giusto bombardare direttamente una fabbrica di armi, non la casa del giardiniere²⁴.

1.1 *Gli embarghi e le sanzioni*

A questo punto è possibile una breve riflessione su un tema contemporaneo che l'Aquinata, ovviamente, non affronta: quello degli embarghi e delle sanzioni²⁵.

Armao, Laterza, Roma-Bari 2009, p. VIII. Cfr. anche, per es., pp. 198, 201, 215-216.

²⁴Per M. WALZER, *Guerre giuste e ingiuste*, cit., p. 186, che si ispira, su questo punto, esplicitamente anche ad Anscombe, «La distinzione rilevante non è quella tra chi lavora per l'economia di guerra e chi no, piuttosto tra coloro che producono ciò di cui i soldati hanno bisogno per combattere e coloro che producono ciò di cui essi hanno bisogno per vivere esattamente come tutti noi [...]. Un esercito, a ben guardare, ha uno stomaco enorme [...], ma non lo stomaco, bensì le armi ne fanno un esercito».

²⁵Considerazioni simili a quelle di questo paragrafo sono svolte in relazione al blocco dei flussi commerciali contro un Paese belligerante in *ivi*, pp. 216-221.

Il punto, come dice Anscombe²⁶, è che questi provvedimenti colpiscono direttamente la popolazione civile del Paese aggressore, colpiscono indiscriminatamente sia i combattenti sia i civili (e tra i civili anche coloro che magari sono contrari alla guerra che il loro Paese sta combattendo), anzi, spesso colpiscono più i civili — compresi anziani, malati gravi e bambini — che i soldati, per esempio perché a favore di questi ultimi il Governo aggressore può deliberare di requisire ai civili il cibo che scarseggia a causa dell'embargo subito. Perciò Anscombe, che pur esecrava il nazismo, criticò il suo Governo, quello della Gran Bretagna, per aver imposto durante la Seconda Guerra Mondiale l'embargo contro la Germania nazista, con l'intenzione di privare la Germania di rifornimenti alimentari.

Come abbiamo già visto sopra, può essere a volte giustificabile colpire un obiettivo militare e produrre *indirettamente*, come effetto collaterale, non voluto né come fine né come mezzo, la morte di alcuni civili. Ma, dice Anscombe, è invece una cosa ben diversa 'sparare nel mucchio' sapendo di colpire *direttamente* sia i civili sia i combattenti, però giustificandosi dicendo di volere solo colpire i soldati: in tal modo, dice la Anscombe, si uccidono direttamente anche dei non combattenti e questo, alla luce della critica del consequenzialismo, è un ingiustificabile omicidio.

Similmente, esprimendosi in termini filosofici, che non richiedono la fede, il *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa* al §507 dice: «non è lecito che per le sanzioni abbiano a soffrire intere popolazioni e specialmente i loro membri più vulnerabili» e le sanzioni «sono uno strumento da utilizzare con grande ponderazione e da sottoporre a rigidi criteri giuridici ed etici». E aggiunge che «L'embargo economico deve essere limitato nel tempo e non può essere giustificato quando gli effetti che produce si rivelano indiscriminati» (e per esempio la Chiesa ha condannato l'embargo degli Stati Uniti nei confronti di Cuba).

Se ne potrebbe dedurre che embarghi e sanzioni possano essere giustificati se riuscissero a essere selettivi (cosa molto difficile), cioè capaci di colpire solo chi è decisore della guerra o chi ha direttamente a che fare con la guerra, e non altri — i civili, compresi gli anziani, i malati gravi, i bambini — o questi ultimi solo molto lievemente e indirettamente.

Anche embarghi e sanzioni selettivi non devono violare la condizione 6 del principio del duplice effetto, quindi non devono cagionare più danni che benefici, come accade per esempio se e quando certe sanzioni scalfiscono ben poco l'apparato bellico degli aggressori e piuttosto danneggiano pesantemente la popolazione civile del Paese aggressore, e come accade anche se e quando esse scalfiscono ben poco la forza militare degli aggressori e però danneggiano gravemente persino le stesse popolazioni dei Paesi che deliberano le sanzioni, per esempio se provocano al loro interno, come contraccolpo, serie crisi economiche (per es. se

²⁶Cfr. G. E. M. ANSCOMBE, *Scritti di etica*, cit., pp. 187-191.

un Governo sanzionante ha vietato alle imprese di avere rapporti commerciali con le aziende del Paese aggressore e ciò porta le imprese al fallimento) ed energetiche (nel caso in cui le sanzioni portino ad alti rincari energetici), con la connessa difficoltà di alimentarsi, di riscaldarsi, ecc.

2 LA MORALITÀ DEI SOLDATI CHE COMBATTONO UNA GUERRA INGIUSTA

Come ho ricostruito in *EgT*, §7, per Tommaso ci sono tre condizioni di *ius ad bellum* da rispettare affinché una guerra sia giusta e cioè la guerra: 1. deve essere deliberata dall'autorità legittima; 2. deve avere come fine il risarcimento-difesa da un grave danno (o la punizione dei malvagi, se fosse giusta l'interpretazione – che ho scartato in *EgT*, §7 – del testo di Tommaso); 3. deve essere combattuta con una intenzione retta, cioè mirando a promuovere il bene e ad evitare il male, senza essere mossi dalla brama di nuocere, dalla crudeltà, dalla ferocia, ecc. Poi, chi combatte una guerra che pur è giusta può commettere durante il suo svolgimento delle azioni ingiuste e finanche esecrabili dal punto di vista dello *ius in bello* (faremo fra poco qualche esempio storico).

Però come bisogna giudicare moralmente i soldati che combattono una guerra ingiusta? L'Aquinata non si esprime esplicitamente su una questione morale che è molto difficile.

Infatti, si può forse dire che i soldati che (nonostante la propaganda di cui sono solitamente vittime) si rendono conto di militare dalla parte moralmente sbagliata (per es. alcuni soldati tedeschi quando Hitler sta per iniziare delle guerre di aggressione o quando Hitler le comincia), che comprendono che la guerra che viene ordinato loro di combattere è ingiusta, *all'inizio di una guerra ingiusta* hanno il *dovere* morale di fare obiezione di coscienza²⁷, se è concessa, altrimenti hanno il dovere di disertare (cosa che può comportare rischi altissimi, fino alla fucilazione, ragion per cui sono molto grandi le attenuanti morali per chi resta in un esercito per timore di queste conseguenze), per non cooperare al male e per cercare di disinnescare l'inizio della guerra ingiusta, e hanno il *diritto* di tentare di rovesciare i cattivi governanti²⁸ (e tale tentativo spesso implica atti moralmente

²⁷Sulle forme giuste/inammissibili di obiezione di coscienza 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. 151-169. Sull'obiezione di coscienza considerata specificamente rispetto alla coscrizione militare alcune argomentazioni (talora condivisibili, talora no) in M. WALZER, *Obligations. Essays on Disobedience, War and Citizenship*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1970, pp. 120-145.

²⁸Il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, che qui si esprime in termini di etica filosofica, al §2243 così specifica: «La resistenza all'oppressione del potere politico non ricorrerà legittimamente alle armi, salvo quando sussistano tutte insieme le seguenti condizioni: 1. in caso di violazioni certe, gravi e prolungate dei diritti fondamentali [e della legge morale naturale]; 2. dopo che si siano tentate tutte le altre vie; 3. senza che si provochino disordini peggiori; 4. qualora vi sia una fondata

eroici)²⁹.

Oppure, se essi non hanno il dovere morale di disertare, hanno almeno il dovere (che anch'esso spesso implica atti eroici) di rifiutarsi di compiere atti di aggressione, uccisioni, ecc. e anche qualsiasi cooperazione *diretta e prossima* a quel male grave che è combattere, uccidere (non per autodifesa), ecc., gli aggrediti³⁰. Ci sono ordini che devono essere trasgrediti³¹ (vs i tanti Eichmann della storia³²).

Come anticipato in *EgT* (§6, §9), per Tommaso i soldati non sono tenuti ad obbedire in cose moralmente inammissibili e inoltre per lui esiste un diritto di resistenza al cattivo governante, che può giustificare finanche la sua uccisione. Inoltre, secondo Tommaso, per chiunque, e dunque anche per i soldati, vige sempre il dovere di applicare nelle proprie azioni il responso sul bene/male formulato dalla propria coscienza³³ (che a volte può essere colpevolmente erronea³⁴, ma questo è un altro discorso³⁵), e la coscienza di un soldato può, a volte, come di fatto talora succede, ritenere che prestare il proprio contributo all'aggressione di un certo popolo sia gravemente malvagio (se invece egli valuta erroneamente che la guerra che egli combatte sia giusta quando piuttosto è malvagia, di nuovo il giudizio morale su di lui dipende dalla colpevolezza/innocenza della sua valutazione erronea, dalla colpevolezza/innocenza della sua ignoranza).

speranza di successo; 5. se è impossibile intravedere ragionevolmente soluzioni migliori».

²⁹Il diritto di resistenza non è sempre anche un dovere: che sia anche un dovere dipende dalle circostanze, soprattutto bisogna vedere se si è in grado di opporre una qualche significativa resistenza e se non si corre il rischio di causare dei danni peggiori, come, per esempio, incrudelire il tiranno senza riuscire a rovesciarlo o causare una guerra civile peggiore del tiranno.

³⁰Oggi il problema morale è complicato dal fatto che, a volte, i soldati, per esempio i piloti, vengono tenuti all'oscuro circa la vera identità dei bersagli che viene loro ordinato di colpire (cfr. M. WALZER, *Guerre giuste e ingiuste*, cit., pp. 388-389): in tal caso la valutazione morale del loro comportamento si complica e si può solo accennare che essi dovrebbero, perlomeno, per quanto possibile, se è possibile (e a volte è materialmente impossibile) cercare di accertare appunto l'identità dei loro bersagli: si può solo accennare che la valutazione morale del loro comportamento dipende, anche, dalla incolpevolezza/colpevolezza della loro ignoranza. Sulle forme di ignoranza invincibile, vincibile, colpevole, incolpevole, ecc., cfr. G. SAMEK LODOVICI, *La coscienza del bene*, cit., pp. 115-136.

³¹Cfr. già FRANCISCO DE VITORIA, *De iure belli*, tr. it., intr. e note a cura di C. Galli, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 45: «se il suddito è certo che la guerra è ingiusta non gli è lecito prendere le armi; nemmeno se il principe glielo comanda. E ciò deriva con chiarezza dal fatto che non è lecito uccidere un innocente, qualunque sia l'autorità che lo ordina». La posizione di Francisco de Vitoria è valorizzata, per es., da E. BERTI, alle pp. 199-205 di *Esiste un'etica della guerra?*, in V. Possenti (a cura di), *Pace e guerra tra le nazioni. Annuario di filosofia 2006*, Guerini e Associati, Milano 2006.

³²Cfr., ovviamente, H. ARENDT, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, tr. it. P. Bernardini, Feltrinelli, Milano 2001.

³³Sulle condizioni della coscienza morale Tommaso si esprime, direttamente o indirettamente, per es., in *S. Th.*, I-II, q. 6; q. 19, aa. 5-6; q. 71, aa. 5-6; q. 73, aa. 6-7; qq. 76-77; *De Malo*, q. 3, a. 8.

³⁴Cfr. G. SAMEK LODOVICI, *La coscienza del bene*, cit., pp. 115-136.

³⁵Nel qual caso cfr. *ibid.*

Ma come valutare la diserzione o la resa dei soldati che militano dalla parte sbagliata quando una guerra è ormai *in stato avanzato* e la propria popolazione civile subisce degli attacchi dall'esercito del popolo aggredito³⁶?

Per esempio, durante la Seconda Guerra Mondiale agisce moralmente bene un soldato tedesco (il quale — sia chiaro — a mio giudizio stava assolutamente dalla parte moralmente sbagliata) che diserta o si arrende quando la guerra è già *in stato avanzato* e il suo Paese viene bombardato? E se diserta/si arrende un soldato italiano quando l'Italia è ancora alleata di Hitler e la guerra è in corso e gli Alleati bombardano le città italiane come bisogna valutarlo?

Come detto, la questione non è semplice ed è uno dei tanti dilemmi prodotti da quel contesto mostruoso che è l'inferno della guerra.

Se egli diserta, con ciò smette di difendere il proprio popolo e i civili del suo popolo molto probabilmente vengono massacrati: come poc'anzi accennato, si pensi, durante la Seconda Guerra Mondiale, ai tanti bombardamenti degli Anglo-Americani contro le città italiane e tedesche (cfr. in particolare i bombardamenti e la distruzione di Dresda, dove è avvenuta l'uccisione di decine di migliaia di civili) e si pensi, già ai tempi di Tommaso (e probabilmente da quando gli esseri umani hanno cominciato a intraprendere guerre), alle tante atrocità inflitte dai soldati ai civili. E, per fare un altro esempio, se un soldato giapponese smette di combattere quando la Seconda Guerra Mondiale è *in stato avanzato*, con ciò non può tentare di difendere i civili dai bombardamenti incendiari a Tokyo e dalla distruzione radicale provocata dagli Stati Uniti usando la bomba nucleare a Hiroshima e Nagasaki. Sembra dunque che, quando una guerra è già *in stato avanzato* e la propria popolazione civile subisce degli attacchi, per un soldato, anche se combatte dalla parte moralmente sbagliata, anche se combatte una guerra ingiusta, sia un dovere morale³⁷ non disertare e piuttosto difendere il suo popolo³⁸, però compiendo *solo azioni che hanno una finalità difensiva e non aggressiva*³⁹.

³⁶Potrebbe capitare — ma non è di questo caso che ragioniamo in questo paragrafo — che in una guerra *in stato avanzato* la popolazione civile del Paese aggressore non subisca attacchi: ipotizziamo, per esempio, che oggi gli Stati Uniti o la Cina invadano San Marino.

³⁷Cfr. per esempio, U. STEINHOFF, *Debate: Jeff McMahan on the Moral Inequality of Combatants*, «The Journal of Political Philosophy», 16/2 (2008), pp. 221-222; S. LAZAR, *Associative Duties and the Ethics of Killing in War*, «Journal of Practical Ethics», 1 (2013), in particolare pp. 5, 8-17, 30, 41-42; una rassegna di alcune posizioni simili in ID., *War*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016, <https://plato.stanford.edu/entries/war/>, §4.2.

³⁸Ci sarebbe anche da ragionare se, almeno in certi casi, un soldato dalla parte moralmente sbagliata abbia il dovere di difendere non solo i civili del suo popolo ma anche i suoi commilitoni, cercando di impedire che vengano massacrati. Lo sostiene S. LAZAR, *Associative Duties and the Ethics of Killing in War*, cit., pp. 5, 8-17.

³⁹Quali atti siano aggressivi e non con una finalità difensiva è a volte estremamente difficile comprenderlo (per es. un attacco può avere finalità difensive), già a mente fredda e a maggior ragione al soldato nella concitazione della guerra, e in certi casi egli è del tutto impossibilitato a capirlo. Ma è ben maggiore la possibilità di riflessione etica dei generali, dei presidenti, e di altre

La mostruosità drammatica della guerra non di rado sembra esigere moralmente al soldato un comportamento eticamente difficilissimo (per cui le attenuanti morali sono molto grandi per chi non riesce ad eseguirlo): non arrendersi e restare nel proprio esercito, ma limitandosi ad atti solo difensivi e non aggressivi, disobbedendo agli ordini riguardo agli atti aggressivi (tale disobbedienza, come già detto sopra in questo paragrafo, può non di rado comportare punizioni durissime, fino alla fucilazione: è anche per questo motivo che le attenuanti morali sono veramente grandi).

Si può rispondere che durante una guerra che si trova in stato già avanzato e in cui la sua popolazione civile subisce degli attacchi un soldato può giustamente arrendersi se ciò fa cessare la guerra e se l'esercito contro cui combatte da quel momento non arrecherà più danni ingiusti al popolo del soldato che si arrende.

Ma, intanto la sua singola resa non fa da sola cessare la guerra e piuttosto bisognerebbe, almeno, sia che si arrenda un grandissimo numero di suoi commilitoni, sia che questo basti a far terminare la guerra.

Inoltre, dopo la cessazione della guerra, i soldati che pur combattono dalla parte moralmente giusta commettono, spesso, sui civili indifesi (compresi anziani, donne e bambini) crimini atroci. Ad esempio⁴⁰, la sacrosanta condanna del nazismo non deve far sottacere che in Germania, dopo la fine delle ostilità, i soldati inglesi e americani commisero un numero spaventosamente enorme di saccheggi, violenze e stupri e si stima che furono almeno 900.000⁴¹ le vittime tedesche di violenze operate dalle truppe alleate alla fine della Seconda Guerra Mondiale e anche negli anni successivi. Quanto ai soldati russi, è stato ricostruito che essi misero in pratica nella Germania orientale diverse atroci operazioni di 'pulizia etnica'⁴².

figure che non stanno combattendo al fronte.

⁴⁰L. GALLESÌ menziona diversi testi storici su queste atrocità in *Stupri e saccheggi degli Alleati in Germania*, «Il Giornale», 26 luglio 2015, <https://www.ilgiornale.it/news/stupri-e-saccheggi-degli-alleati-germania-1155463.html>.

⁴¹Cfr. *ibid.* (la stima è tratta da M. GEBHARDT, *Als die Soldaten kamen. Die Vergewaltigung deutscher Frauen am Ende des Zweiten Weltkriegs*, Deutsche Verlags-Anstalt, München 2015; su Amazon è disponibile un estratto della traduzione inglese, Id., *Crimes Unspoken: The Rape of German Women at the End of the Second World War*).

Quanto all'Italia, nel 1943-1944, avvennero decine di migliaia di crimini, tra violenze sessuali, torture e assassinii ad opera delle truppe coloniali francesi, composte in larga percentuale da marocchini (ragion per cui venne coniato il termine 'marocchinate'), algerini e senegalesi e per il restante da francesi europei, cfr. il sito dell'associazione delle vittime <https://www.marocchinate.org/index.html>. Il film *La Ciociara* (1960) trae spunto anche da queste esecrabili vicende.

⁴²Cfr. L. GALLESÌ, *Stupri e saccheggi degli Alleati in Germania*, cit. Su questo punto vengono citati un testo, T. GOODRICH, *Hellstorm. The Death of Nazi Germany, 1944-1947*, Aberdeen Books, Sheridan (CO) 2010 e uno scioccante documentario della BBC, *The Savage Peace*, <https://www.bbc.co.uk/programmes/b05x30lb>; on line si trovano anche altri documentari simili.

Quindi, di nuovo, come giudicare i soldati che non si arrendono e piuttosto combattono una guerra ingiusta già in stato avanzato in cui la propria popolazione civile subisce degli attacchi? Su un campo di battaglia, un soldato che combatte dalla parte sbagliata agisce moralmente male anche se sta combattendo *solo difendendo* i civili del suo popolo?

Io credo che la valutazione morale della condotta del soldato che combatte dalla parte moralmente ingiusta dipenda dalla situazione.

Nelle situazioni in cui tale soldato è materialmente in grado *immediatamente* (per esempio durante un assalto/bombardamento ad una città da parte dell'altro esercito) di cercare di difendere i civili del suo popolo, direi che egli ha il dovere morale di farlo continuando a combattere.

In altre situazioni, la moralità/immoralità della sua resa dipende da tante variabili⁴³: per esempio (*e senza la minima pretesa di enunciare tutte queste variabili*), il soldato deve cercare di comprendere (nella misura del possibile e a volte è impossibile riuscirci: *ad impossibilia nemo tenetur*) se le conseguenze della sua resa possano accrescere il numero di civili che dalle truppe altrui subiranno violenza o verranno uccisi (qualora la sua resa prevedibilmente faciliti violenze e uccisioni da parte delle truppe altrui), o se le conseguenze della sua resa possano diminuire il numero delle violenze e delle uccisioni (qualora la sua resa — insieme a quella di molti altri commilitoni di cui egli conosca le intenzioni — acceleri davvero la fine della guerra, favorisca l'istaurazione di una pace senza violenze o con poche violenze e accresca il numero dei civili salvati): in questo modo egli protegge il suo popolo⁴⁴.

Sul tema di questo paragrafo Tommaso non si pronuncia esplicitamente (almeno a mia conoscenza), ma alcuni cenni possono far pensare, che, *forse*, per lui combattere dalla parte moralmente sbagliata sia sempre moralmente un male⁴⁵.

Infatti, trattando la questione (che già di per sé sarebbe interessantissima) della moralità del comportamento dell'avvocato che difende un vero criminale, egli dice che se un avvocato *scientemente* difende *una causa ingiusta* egli «*absque dubio graviter peccat*»⁴⁶. Se invece difende tale causa ingiusta senza sapere che lo è, cioè ignorandolo, egli è scusato *se e quando* la sua ignoranza è incolpevole.

⁴³Quindi la presente tesi è diversa da quella, sostenuta per esempio da M. WALZER, *Guerre giuste e ingiuste*, cit., per es. pp. 47, 50-52, 163-164, 175 (e sostanzialmente anche da G. PARSONS, *Public War and the Moral Equality of Combatants*, «Journal of Military Ethics», 11/4 [2012], pp. 299-317) dell'uguaglianza morale di tutti i combattenti di tutti gli eserciti belligeranti finché essi attaccano solo altri combattenti, a prescindere dal motivo per cui essi combattono.

⁴⁴Un accenno in questo senso anche in S. LAZAR, *Associative Duties and the Ethics of Killing in War*, cit., p. 42.

⁴⁵Un'interpretazione del pensiero di Tommaso in parte simile e in parte diversa in G. REICHBERG, *Thomas Aquinas on War and Peace*, cit., pp. 227-240.

⁴⁶*S. Th.*, II-II, q. 71, a. 3.

Inoltre, parlando della pena di morte⁴⁷, egli dice⁴⁸: «In due maniere si può essere condannati a morte. Primo, giustamente. E in tal caso al condannato *non è lecito difendersi*: infatti il giudice *ha il diritto di combatterlo, se fa resistenza*; e quindi da parte del reo si ha *una guerra ingiusta*⁴⁹. Perciò non c'è dubbio che egli pecca» se si difende. «Secondo, 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» (è lecito «a meno [...] che da questo possa nascere un grave turbamento», cioè danni peggiori, cfr. *EgT*, §6).

Alla luce di questi suoi discorsi — sia che si accetti, nell'ermeneutica del pensiero *de bello* di Tommaso, l'interpretazione (da me esposta in *EgT*, §7) difensivarisarcitica della giusta causa dell'inizio di una guerra⁵⁰ giusta, sia (e a maggior ragione) che si accetti l'interpretazione (anch'essa da me esposta, e scartata, in *EgT*, §7) della guerra giusta iniziata come punizione —, se è corretto applicarli per analogia alla guerra, sembra di poterne ricavare che, per Tommaso, agisce sempre moralmente male chi (come il soldato dalla parte sbagliata) resiste-combatte contro chi (come il soldato dalla parte giusta) ha *il diritto di combatterlo*.

Forse, per Tommaso, un soldato che combatte dalla parte sbagliata erra moralmente anche *se e quando* sta combattendo *solo eseguendo degli atti difensivi* dei civili del suo popolo⁵¹.

È vero che (come abbiamo visto sopra al §1) per Tommaso i soldati *vincitori* dalla parte moralmente giusta devono risparmiare la vita delle donne e dei bambini, ma appunto egli si riferisce al doveroso trattamento verso le donne e i bambini quando una guerra è già conclusa e non, almeno non esplicitamente, quando essa è in corso. Se l'Aquinate non avesse fatto questa specificazione sulla guerra già conclusa, riprendendo l'analogia tra soldato e avvocato, se ne potrebbe dedurre che proteggere le donne e i bambini sia una causa giusta da difendere per il soldato che pur milita dalla parte sbagliata, se ne potrebbe dedurre che egli ha il dovere

⁴⁷La discussione di questo controverso tema sarebbe molto lunga e molto difficile e qui è impossibile.

⁴⁸*S. Th.*, II-II, q. 69, a. 4: i corsivi sono aggiunti.

⁴⁹Guerra in senso lato, perché (come visto in *EgT*, §6), per Tommaso la guerra in senso proprio è quella di una moltitudine contro un'altra.

⁵⁰Fermo restando — va ribadito — che chi pur combatte una guerra giusta può poi commettere durante il suo svolgimento degli atti ingiusti ed esecrabili.

⁵¹Ancora, ci sarebbe da interpretare il pensiero di Tommaso su una tesi di Aristotele, relativa a coloro che sono divenuti schiavi dopo una guerra, che Tommaso così riferisce (ma senza commentarla) nel *Commento alla Politica* di Aristotele: «*Illud quod provenit ex principio iniusto, non est simpliciter iustum: sed principium bellorum contingit esse iniustum, puta cum aliquis non habet iustam causam assumendi bellum: ergo servitus quae sequitur ex tali bello non est simpliciter iusta*» e «*Contingit per bellum aliquem superari cui indignum est servire. Sed nullus potest dicere quod ille quem indignum est servire, iuste sit servus: ergo non potest dici quod servitus quae est ex bello simpliciter sit iusta*» (TOMMASO D'AQUINO, *Sententia Politic.*, lib. 1, l. 4, n. 7).

morale di difenderli e che il soldato della parte giusta ha il dovere morale di non colpirli. Comunque (come abbiamo visto sopra nello stesso §1), secondo Tommaso, il soldato della parte sbagliata sembra proprio che le donne e i bambini non debba difenderli dai saccheggi, che i soldati che militano dalla parte giusta hanno, secondo lui, il diritto di commettere (o, probabilmente, il soldato della parte sbagliata deve difenderli solo se gli altri soldati stanno eccedendo nel saccheggio).

Però, resta vero che l'Aquinate non affronta esplicitamente questa questione della moralità del soldato che milita dalla parte sbagliata e l'analogia poc'anzi da me svolta per interpretare il suo possibile pensiero al riguardo potrebbe essere errata. Anche perché Tommaso approva la legittima difesa uccisiva esercitata dal soldato: è vero che per lui «è illecito che un uomo non incaricato a fare ciò dall'autorità] miri direttamente a uccidere per difendere se stesso»⁵², ma «a meno che non abbia un incarico pubblico che a ciò lo autorizzi per il pubblico bene: com'è evidente per il soldato che combatte contro i nemici e per le guardie che affrontano i malviventi»⁵³.

In ogni caso, in Tommaso si può reperire un'argomentazione per poter dire che, a volte, agiscono moralmente bene sia i soldati che combattono dalla parte giusta, sia quelli che combattono dalla parte sbagliata (ed essa è un'argomentazione che forse si potrebbe applicare, *facendo molte specificazioni*, anche all'avvocato che difende un colpevole, senza però giustificare affatto che egli compia azioni intrinsecamente malvagie). E tale argomentazione può anche far ipotizzare che l'Aquinate stesso, se si fosse esplicitamente espresso, avrebbe detto che un soldato che milita dalla parte sbagliata ha il dovere morale di difendere i civili del suo popolo dagli attacchi nemici.

Infatti, in *Summa Theologiae*, I-II, q. 19, a 10, Tommaso discute il seguente problema: che un giudice voglia la morte di un pericolosissimo criminale che la merita è giusto, ma è altresì giusto che la moglie del criminale voglia la morte di suo marito? E risponde: «il giudice quando vuole l'uccisione del brigante ha una volontà buona, perché vuole amministrare la giustizia; però è buona anche la volontà di un'altra persona, mettiamo della moglie o del figlio, che non vuole quell'uccisione».

La prospettiva della sua analisi morale non è quella di 'terza persona' dei consequenzialisti e dei deontologi, bensì quella di prima persona⁵⁴ o del soggetto agente. A partire da tale punto di vista è per lui possibile articolare una dottrina della responsabilità connessa all'*ordo amoris*⁵⁵, cioè una concezione del-

⁵²Tesi tommasiana discutibile, ma che non posso qui affrontare. Cfr. anche M. RICCIARDI, *L'autodifesa in Tommaso d'Aquino*, «Divus Thomas», 2 (2001), pp. 62-89.

⁵³*S. Th.*, II-II, q. 64, a. 7.

⁵⁴Cfr. G. SAMEK LODOVICI, *L'emozione del bene. Alcune idee sulla virtù*, Vita e Pensiero, Milano 2010, per es. pp. 19-20.

⁵⁵Su questo concetto cfr. G. SAMEK LODOVICI, *L'emozione del bene*, cit., pp. 151-176.

la responsabilità in cui quest'ultima deve riflettere la trama delle relazioni che ciascun essere umano intrattiene con gli altri: il rapporto con Dio, i rapporti tra coniugi, i rapporti tra familiari, tra amici, tra concittadini, tra connazionali, ecc., e sono proprio tali rapporti che devono determinare la responsabilità di ognuno e la sua gradazione⁵⁶. Così, dapprima c'è la responsabilità verso Dio, poi quella verso il coniuge, quella verso i figli, i familiari⁵⁷, gli amici, i concittadini, i connazionali⁵⁸, gli stranieri⁵⁹, ecc. Perciò il contributo di un uomo al bene comune consiste, *primariamente*, nell'assolvere le responsabilità specifiche inerenti al suo *status* relazionale.

In generale, si può dire che per Tommaso la responsabilità morale aumenta col potere (anche, sebbene non solo, perché chi detiene una posizione di potere ha molte più informazioni per prendere decisioni) e che quest'ultimo comporta una più diretta focalizzazione sul bene comune. Ad esempio, se *davvero* c'è una situazione di reale siccità il singolo non deve usare l'acqua per scopi superflui (per esempio per lavare l'auto), bensì solo per scopi basilari (per esempio bere, pulire i cibi, lavare i vestiti, ecc.), ma è solo il sindaco che deve disciplinare l'effetto cumulativo di un impiego dell'acqua anche per usi simili da parte di tutti i cittadini, arrivando in certi casi a razionarla. Nell'esempio esaminato da Tommaso, «il giudice ha cura [diretta] del bene comune [...] e per questo vuole l'uccisione del brigante [...] invece la moglie del brigante prende a considerare il bene particolare della famiglia⁶⁰, e in base a questo vuole che il marito brigante non venga ucciso»⁶¹ (questo non autorizza la moglie a compiere degli atti intrinsecamente malvagi per sottrarre il marito al giudice).

Insomma, come è moralmente giusto, simultaneamente ma senza contraddi-

⁵⁶Per un'argomentazione recente a supporto di questa concezione della responsabilità cfr. S. LAZAR, *Associative Duties and the Ethics of Killing in War*, cit.

⁵⁷Per fare solo una citazione tommasiana: «ciascuno in ogni necessità deve soccorrere specialmente le persone congiunte; secondo l'ammonimento dell'Apostolo [1 Tim 5, 8]: "se poi qualcuno non si prende cura dei suoi cari, soprattutto di quelli della sua famiglia, costui ha rinnegato la fede"» (S. Th., II-II, q. 71, a. 1).

⁵⁸Anche qui solo una citazione tommasiana: «è proprio della pietà rendere culto ai genitori e alla patria, dai quali nascemmo e siamo stati allevati» (S. Th., II-II, q. 101, a. 1).

⁵⁹Una sola citazione tommasiana anche su questo punto: «nessuno è in grado di prestare soccorso a tutti gli indigenti. Perciò Agostino [in *De doctrina cristiana*, 1, 28] ammoniva: "Siccome non ti è possibile soccorrere tutti, devi provvedere soprattutto a quelli che ti sono, come in sorte, più strettamente congiunti, secondo le contingenze di luogo e di tempo o di qualsiasi altra circostanza". Egli [Agostino] dice "secondo le contingenze di luogo": perché un uomo non è tenuto a cercare per il mondo gli indigenti da soccorrere, ma basta che faccia opere di misericordia a quelli che incontra» (S. Th., II-II, q. 71, a. 1).

⁶⁰Supponendo che il marito non sia violento in casa, che sia per la famiglia vantaggioso che non venga arrestato, ecc.

⁶¹S. Th., I-II, q. 19, a. 10. Altri aspetti di questo tema in G. SAMEK LODOVICI, *L'utilità del bene*, cit., pp. 273-277.

zione, sia che il giudice voglia l'arresto (e la morte, nell'esempio dell'Aquinate) del criminale, sia che la moglie del criminale voglia il suo non-arresto, così, alla luce del discorso di Tommaso, si può ricavare, contro la sopra ipotizzata (ma che potrebbe essere errata) posizione implicita da me attribuita a Tommaso al riguardo, che, in realtà, anche per lui, i soldati che combattono dalla parte sbagliata possono, *in certi casi*, agire moralmente bene combattendo, perlomeno perché la loro primaria responsabilità morale, in quanto soldati, riguarda il proprio popolo.

3 LA CONDANNA DI OGNI ASSERTIONE FALSA IN GUERRA

In *EgT* ho riferito (al §9) sia che Tommaso legittima moralmente le imboscate eseguite durante una guerra da chi combatte rispettando le tre condizioni della guerra giusta, sia che egli biasima ogni menzogna pronunciata nei confronti del nemico⁶².

Ora, nelle questioni 109-113 della II-II della *Summa*, l'Aquinate affronta il tema della veracità e delle azioni che la calpestano. Ovviamente non è qui possibile affrontare tutto questo interessante tema⁶³ e mi limito a pochi spunti.

La veracità è una virtù, è una propensione-disposizione del carattere a dire la verità e, già per Tommaso (come ho riferito in *EgT*, §9), essa non richiede di dire ad altri ogni cosa, perché ci sono occasioni in cui certe cose possono e devono essere celate⁶⁴.

Precisando, la veracità «soddisfa [...] un debito morale», poiché «un uomo deve la manifestazione della verità all'altro solo per un'esigenza di onestà», ragion per cui «la veracità è una parte della [virtù della] giustizia». Per la precisione, «per natura un uomo deve all'altro ciò che è indispensabile per la conservazione della società umana. Ora, gli uomini non potrebbero convivere senza credersi reciprocamente⁶⁵, dicendo l'uno la verità all'altro. Quindi anche la virtù della veracità a suo modo ha di mira un debito»⁶⁶.

Tommaso condanna qualsiasi asserzione falsa anche quando giova a evitare la morte di qualcuno⁶⁷ (certo egli in questo caso la considera un atto poco vizioso,

⁶²*S. Th.*, II-II, q. 40, a. 3.

⁶³Una rassegna storiografica sulla menzogna in M. BETTETINI, *Breve storia della bugia. Da Ulisse a Pinocchio*, Raffaello Cortina, Milano 2001. Per un'analisi della menzogna cfr. G. FARO, *Giustizia e veracità: un problema risolto? Commento ad una tesi del filosofo Millán Puelles*, «Acta Philosophica», 8 (1999), pp. 97-110. Cfr. anche A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi*, vol. III, *Morale speciale*, Edusc, Roma 2008, pp. 93-103.

⁶⁴*S. Th.*, II-II, q. 109, a. 1.

⁶⁵Cfr. anche, in chiave anti-utilitarista, D. H. HODGSON, *Consequences of Utilitarianism*, Clarendon Press, Oxford 1967, specialmente cap. II.

⁶⁶*S. Th.*, II-II, q. 109, a. 3.

⁶⁷*S. Th.*, II-II, q. 110, a. 2 e a. 3, ad 4.

in quanto «la colpevolezza della menzogna diminuisce in proporzione inversa al valore dei beni conseguiti»⁶⁸).

Ciò detto, consideriamo il tema dell'asserzione falsa solo in relazione all'etica della guerra.

Ora, una cosa, deplorabile, è non mantenere delle promesse fatte durante una guerra (è deplorabile se è materialmente possibile mantenerle: come già detto nel §2, *ad impossibilia nemo tenetur*): è deplorabile, per esempio, trasgredire degli accordi e delle promesse di pace, tradire delle (reciprocamente accettate) proposte di negoziazione, infrangere delle promesse di resa come quelle⁶⁹ comunicate sventolando la bandiera bianca o frodare il nemico promettendo una resa con un cessate il fuoco ma in realtà approfittare del cessate il fuoco per riarmarsi, per recuperare da una situazione di svantaggio militare e poi riprendere a combattere. Giustamente Tommaso converge con Ambrogio⁷⁰ dicendo che «anche tra nemici si devono rispettare i patti e certe norme di guerra»⁷¹. E giustamente Tommaso dice⁷², con Cicerone⁷³, che «si deve rispettare la parola data anche col nemico».

Un'altra cosa invece è considerare menzogna *qualsiasi* affermazione falsa, qualsiasi falsiloquio.

Prima di procedere va tenuto presente che, secondo la teoria dell'azione di Tommaso⁷⁴, per comprendere l'identità di un'azione che coinvolge il corpo umano, bisogna distinguere l'aspetto fisico-corporeo di ciò che un uomo fa e l'azione vera e propria che un uomo compie. Per comprendere l'identità di un'azione bisogna cioè individuare il fine immediato (chiamato da alcuni autori *finis operis* e «oggetto d'azione»⁷⁵) voluto dalla volontà del soggetto agente, che è diverso dal fine ulteriore. Per esempio, quando chiedo la parola in un'assemblea, o do il segnale di partenza di una gara, o voto in un'assemblea, o faccio il saluto nazista,

⁶⁸S. Th., II-II, q. 110, a. 2.

⁶⁹Almeno odierne: non so quale fosse l'analogo ai tempi di Tommaso.

⁷⁰AMBROGIO, *De officiis*, 1, 29.

⁷¹S. Th., II-II, q. 40, a. 3.

⁷²S. Th., II-II, q. 71, a. 3, ad 3.

⁷³CICERONE, *De officiis*, 3, 29.

⁷⁴Cfr. M. RHONHEIMER, *Legge naturale e ragion pratica. Una visione tomista dell'autonomia morale*, tr. it. E. Babini, Armando, Roma 2001, pp. 387-496; ID., *La prospettiva della morale*, cit., pp. 310-311; ID., «*Intrinsically evil Acts*» and the moral Viewpoint: Clarifying a central Teaching of «*Veritatis splendor*», «The Thomist», 58 (1994), pp. 1-39; ID., *Intentional Objects and the Meaning of Objects: a Reply to Richard McCormick*, «The Thomist», 59 (1995), pp. 279-311; ID., *The Moral Object of human Acts and the Role of Reason According to Aquinas. A Restatement and Defense of My View*, «Josephinum Journal of Theology», 18/2 (2011), pp. 404-506; ID., *The Perspective of Morality Revisited. Response to Steven J. Jensen*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 87/1 (2013), pp. 165-196; E. COLOM, A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi*, Apollinare Studi, Roma 1999, vol. 1, *Morale fondamentale*, pp. 173-224.

⁷⁵Da non confondere con quell'«oggetto di un'azione» che rientra tra le circostanze dell'azione stessa.

ecc., faccio sempre la stessa cosa dal punto di vista fisico-corporeo, ma l'identità dell'azione che compio è molto diversa. Il che significa che siamo in grado di comprendere l'identità di un'azione solo se e quando la descrizione di un evento fisico-corporeo di cui un uomo è il soggetto consapevole e volontario risponde alla domanda «perché quell'uomo ha fatto X?», cioè solo quando la descrizione incorpora il (vero) fine *immediato* voluto dalla sua volontà.

Il fine immediato della volontà non è una cosa (un libro, una mela, ecc.), ma appunto un'azione («comprare un libro», «mangiare una mela»): è l'azione che la volontà vuole compiere mediante un certo movimento fisico.

Il fine immediato di un'azione va distinto dal suo eventuale fine ulteriore, che è un fine che si aggiunge a quello immediato (chiamato *finis operantis* da alcuni autori; potremmo chiamarlo anche intenzione o movente, ma, sfortunatamente, questi termini vengono a volte intesi con significati diversi da quello del nostro discorso), e consiste in un'altra azione: ad esempio, l'azione «rubare (un'arma)» può avere come fine ulteriore l'azione «assassinare X (con l'arma rubata)», l'azione «rubare (dei soldi)» può avere come fine ulteriore l'azione «fare beneficenza (coi soldi rubati)», e l'azione «comprare (un libro)» può avere come fine ulteriore l'azione «regalare (il libro comprato)» oppure l'azione «leggere (il libro comprato)».

Ciò detto, torniamo alla questione della guerra e della menzogna. Rhonheimer, che è un autore tomista o comunque certamente di ispirazione tomista, senza menzionare (a mia conoscenza) la condanna tommasiana di ogni affermazione falsa pronunciata in guerra, diverge dalla tesi di Tommaso esponendo il seguente ragionamento, che parte dalla poc'anzi riportata nozione tommasiana di veracità come parte della giustizia.

A differenza di Tommaso e di Kant⁷⁶ (il quale giunge, in sostanza, a sostenere il principio poi eloquentemente espresso da Fichte: «non devi mentire neanche se per questo il mondo ne dovesse cadere a pezzi»⁷⁷), per Rhonheimer è moralmente lecito, in certi casi, dire una cosa falsa, pronunciare un *falsiloquium*, ed è possibile farlo senza mentire. In questo caso si tratta di realizzare una corretta identificazione dell'azione che viene compiuta.

Infatti, secondo Rhonheimer⁷⁸, la menzogna va correttamente identificata quale azione ingannevole sul piano della comunicazione (tra interlocutori della

⁷⁶I. KANT, *Su un presunto diritto di mentire per amore dell'umanità*, in Id., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, UTET, Torino 1965², pp. 359-365.

⁷⁷J. G. FICHTE, *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, in Id., *Werke*, vol. v, Walter de Gruyter, Berlin 1971, pp. 185-186. In precedenza Kant aveva trattato il tema in modo parzialmente diverso, cfr. I. KANT, *Lezioni di etica*, tr. it. A. Guerra, Laterza, Roma-Bari 1984, pp. 258-261, specialmente p. 260: «in nessun caso può essere ammessa la menzogna per necessità, a meno che non si tratti di una dichiarazione estortami e io sia convinto che l'altro ne vuol fare un uso indebito».

⁷⁸M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, cit., pp. 288-293.

comunicazione intersoggettiva che siano sufficientemente razionali in atto: non lo sono i bambini piccoli, i pazzi, ecc.), quale infrazione di quell'aspetto della virtù della giustizia che si chiama veracità (come abbiamo visto sopra con Tommaso), ed essa consiste in un'asserzione:

1. volutamente ingannevole;
2. pronunciata all'interno di un contesto comunicativo.

Dunque, posto che un'asserzione falsa o *falsiloquium* è un atto linguistico in cui le parole del parlante sono: a) difformi dalla realtà su cui egli si esprime e/o b) non esprimono il pensiero del parlante stesso, ne segue che non è menzogna qualsiasi falsa asserzione o *falsiloquium*, ancorché una menzogna (dico l'ora sbagliata volutamente) e un *falsiloquium* (dico la stessa ora sbagliata in buona fede, per errore) dal punto di vista fisico siano identici, perché sono due atti linguistici identici.

Così, per esempio, il *falsiloquium* non è una menzogna:

1. quando al parlante manca la volontà di ingannare, come accade per esempio quando tento di esprimermi in una lingua straniera che non padroneggio e perciò le parole che pronuncio non manifestano al mio interlocutore il mio pensiero interiore, sebbene sia proprio il mio intento manifestarlo, oppure quando pronuncio un'affermazione falsa ritenendo in buona fede che il suo contenuto sia vero (per es., dico a x l'ora sbagliata perché il mio orologio è guasto), ignorando che il suo contenuto è falso⁷⁹;
2. quando manca il contesto comunicativo, cioè (per esempio⁸⁰) quando il destinatario della mia asserzione non ha ragione di supporre che le parole siano usate per comunicargli la verità⁸¹, ad esempio quando un'asserzione falsa viene pronunciata durante un gioco in cui dire il falso rientra proprio fra le regole del gioco stesso: la difformità tra il mio pensiero interiore e le mie parole è da me voluta, ma non mi trovo in un contesto comunicativo; similmente, raccontare fiabe inventando vicende irreali non significa mentire, perché il destinatario comprende che i fatti narrati non sono reali⁸².

Ora, dice Rhonheimer, il *falsiloquium* in un contesto di guerra si svolge in una situazione dove appunto non sussiste un contesto di comunicazione, dato che la guerra è proprio l'interruzione radicale della base comunicativa della vita inter-

⁷⁹Poi, come ho già detto più volte nel presente articolo, una ignoranza può essere moralmente colpevole o incolpevole, ma questo è un altro discorso.

⁸⁰C'è un altro caso di contesto non comunicativo menzionato Rhonheimer nei suoi testi sopra citati, ma qui non ci interessa.

⁸¹M. RHONHEIMER, *The Perspective of Morality Revisited*, cit., p. 192.

⁸²R. SPAEMANN, *La responsabilità personale e il suo fondamento*, in *Etica teleologica o etica deontologica? Un dibattito al centro della teologia morale odierna*, «Documenti CRIS», nn. 49-50, Roma 1983, p. 20.

soggettiva, quindi non avviene un'infrazione della base comunicativa dell'umana vita associata nel caso di depistaggio del nemico, nel caso della comunicazione di informazioni volutamente false sui propri piani, ecc.

Ciò detto, come dice giustamente Tommaso, va ribadito che anche durante una guerra esistono degli atti che servono a ristabilire la comunità di comunicazione, come le proposte di negoziazione, l'esposizione della bandiera bianca, ecc., dunque in rapporto a queste attività il *falsiloquium* è anche una menzogna.

4 IL DIVIETO ASSOLUTO AI CHIERICI DI COMBATTERE

Discutiamo infine un ultimo punto. Per l'Aquinate possono meritoriamente esistere degli ordini religiosi militari composti di laici che combattono⁸³, ma, per quanto riguarda i chierici, in *S. Th.*, II-II, q. 40, a. 2, egli dice che ogni loro combattimento con le armi è *semper* deplorabile.

Le ragioni di questa sua tesi per lui sono due.

La prima ragione esposta dall'Aquinate è questa: le azioni belliche implicano gravi turbamenti, sconvolgimenti interiori e quindi distolgono l'animo del chierico dalla contemplazione delle cose divine, dalla lode a Dio e dalla preghiera per il popolo, tutte cose che sono doveri degli ecclesiastici. Pertanto (così aggiungono l'ad 1 e l'ad 2 della medesima *quaestio* 40) i prelati e i chierici in generale devono sì resistere ai nemici del popolo che lo opprimono materialmente, ma non con armi materiali bensì solo con quelle spirituali, portando conforto spirituale e sacramentale ai combattenti, con preghiere, con ammonizioni ai nemici, con scomuniche, ecc.

Ora, però, si può replicare osservando ciò che lo stesso Tommaso dice nell'articolo 4 della stessa q. 40: come l'osservanza delle feste religiose non deve precludere la possibilità di combattere il nemico, se è necessario farlo in una simile giornata, perché così «si impediscono uccisioni molteplici e innumerevoli danni temporali e spirituali», così, per analogia, non si deve precludere ad un chierico di usare le armi, *quando sia proprio necessario* che anche lui lo faccia per la difesa dei deboli, dei poveri, degli indifesi, ecc.

La seconda ragione addotta dall'Aquinate è questa: «Tutti gli ordini sacri [...] sono ordinati al servizio dell'altare, in cui si rappresenta sacramentalmente la passione di Cristo. [...] Perciò [*propter hoc*] ai chierici non si addice l'uccidere o lo spargere sangue; ma [piuttosto] *l'essere pronti a spargere il proprio sangue per Cristo*⁸⁴, per imitare con i fatti ciò che essi compiono nel sacro ministero».

Tuttavia, si può rispondere che il *propter hoc* non è stringente: non è stringente che la ri-attualizzazione incruenta e sacramentale dello spargimento del

⁸³*S. Th.*, II-II, q. 188, a. 3.

⁸⁴Corsivo aggiunto.

sangue di Cristo impedisca loro, per salvare i deboli e gli indifesi, di spargere il sangue non già di Cristo bensì di un aggressore.

Se poi questo suo argomento va specificato come Tommaso fa in *S. Th.*, II-II, q. 64 a. 4, dove egli dice che i chierici devono imitare Cristo, il quale si è lasciato uccidere, si può rispondere sul piano teologico (solo accennando ad un tema immenso) che per la teologia cattolica Cristo si è lasciato uccidere perché da questa sua uccisione dipendeva la salvezza degli esseri umani, e, allora, il chierico dovrebbe poter lecitamente combattere, *se necessario*, in casi particolari, proprio per imitare Cristo, *come minimo* nei casi in cui può cercare di ottenere almeno la salvezza della vita di alcuni esseri umani. Dico come minimo perché, come ho anticipato in *EgT* (§8) interpretando il «porgere l'altra guancia», chi sceglie di non difendersi, si conforma ad un consiglio evangelico non obbligatorio, non a un precetto obbligatorio, quindi al chierico dovrebbe essere lecita anche la propria autodifesa.

Inoltre, i chierici possono essere «pronti a spargere il proprio sangue per Cristo», per suo amore, anche proprio mettendo a rischio la propria vita combattendo per difendere gli indifesi e gli oppressi. Infatti, come ho riferito in *EgT* (§3), per Tommaso la carità ama gli altri per amore di Dio.

Così, se Tommaso nel ad 4 (sempre di *S. Th.*, II-II, q. 40, a. 4) aggiunge che combattere è sì, a volte meritorio, ma non lo è per i chierici perché sono obbligati ad un bene maggiore, cioè sono obbligati a eseguire le attività del loro ministero che svolgono per amore di Dio, si può replicare all'Aquinate che ai chierici non è però richiesto che ininterrottamente esercitino queste attività (né sarebbe possibile richiederlo ininterrottamente, non foss'altro, banalmente, perché tutti hanno bisogno perlomeno di dormire).

E si può inoltre rispondere a Tommaso che egli stesso dice che l'amore a Dio si esercita anche attraverso l'amore per il prossimo. Ora, Tommaso stesso — commentando la sentenza del Vangelo che dice che «Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici»⁸⁵ — afferma a sua volta: «affrontare la morte per gli amici [...] è segno del più grande amore»⁸⁶.

5 CONCLUSIONE BREVE

Per concludere molto brevemente, le sopra esposte critiche ad alcuni aspetti dell'etica della guerra di Tommaso d'Aquino, aspetti in cui egli è influenzato, in certi casi, da una mentalità plurimillennaria o comunque dalla mentalità del suo tempo,

⁸⁵Gv 15, 13.

⁸⁶TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Vangelo secondo Giovanni*, ESD, Bologna 2019, vol. II, p. 765. Cfr. anche per esempio, *S. Th.*, II-II, q. 182, a. 2, ad 3: la perfezione della carità verso il prossimo si manifesta in vari modi, tra cui che «l'uomo arrivi [per amore del prossimo] a disprezzare [...] persino la [propria] morte».

ammesso che siano critiche valide, non tolgono la sua grandezza teologica e filosofica nemmeno sul tema *de bello*: anche su questo tema le sue riflessioni morali sono in gran parte condivisibili (cfr. quanto da me esposto in *EgT*) e sono state spesso nei secoli successivi un influentissimo punto di riferimento, o almeno di confronto, contribuendo⁸⁷ ad alimentare alcune fondamentali conquiste per l'etica della guerra stessa e per il diritto internazionale umanitario. Si potrebbe dunque concludere che *quandoque bonus dormitat Homerus*.

© 2024 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](#)

⁸⁷Per le trattazioni sulla guerra dopo Tommaso in de Vitoria, Suárez, Molina, Grozio e svariati altri autori, cfr. G. REICHBERG, *Thomas Aquinas on War and Peace*, cit., per es. pp. 155-171, 204-281.