Alcune riflessioni filosofiche sul problema della guerra

Indice

1. Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, IIa. IIae., q. 40, 1265 - 1274
2. Erasmo da Rotterdam, *Dulce bellum inexpertis,* in *Adagia,* 1515
3. Francisco de Vitoria, *De iure belli,* 1539
4. Immanuel Kant, *Per la pace perpetua*, 1739
5. Karl von Clausewitz, *Della guerra,* 1832
6. Sigmund Freud, *Perché la guerra? (carteggio con Einstein),* 1932
7. Hans Kelsen, *La pace attraverso il diritto,* 1944
8. Günther Anders, *Tesi sull'età atomica*, 1960

S. TOMMASO D'AQUINO

LA SOMMA TEOLOGICA

Traduzione a cura della Redazione delle ESD

Seconda sezione della Seconda parte - 1
(Secunda Secundae - 1)

La fede - La speranza - La carità
La prudenza - La giustizia

EDIZIONI STUDIO DOMENICANO

Divisione latina	LA SOMMA TEOLOGICA	Edizione Italiana
PARTI	SCHEMA DELL'OPERA	VOLUMI
I	**DIO IN SE STESSO** A. Nell'unità della natura B. Nella trinità delle Persone **DIO RISPETTO ALLE CREATURE** **A. Dio come causa efficiente** 1. La creazione in generale 2. Le diverse creature 3. Il governo divino	1
I-II	**B. Dio come causa finale** 1. Dio fine ultimo e beatitudine suprema dell'uomo 2. Gli atti umani come via per raggiungere il fine a. in generale	2
II-II	b. in particolare le virtù teologali *- fede* *- speranza* *- carità* le virtù cardinali: *- prudenza* *- giustizia*	3
	- virtù connesse con la giustizia *- fortezza* *- temperanza* i carismi; i generi e gli stati di vita	4
III	**C. Dio come causa della Redenzione** 1. Gesù Cristo Salvatore 2. I sacramenti a. battesimo, cresima, eucaristia, penitenza *(1ª parte)*	5
Suppl.	b. penitenza *(2ª parte)*, unzione degli infermi, ordine, matrimonio 3. Le realtà future	6

SCHEMA DEL VOLUME 3

LE VIRTÙ TEOLOGALI

A. La fede

1. La fede in se stessa (qq. 1-7; pp. 10-69)
2. I doni corrispondenti (qq. 8-9; pp. 70-84)
3. I vizi opposti (qq. 10-15; pp. 85-128)
4. I precetti (q. 16; pp. 129-132)

B. La speranza

1. La speranza in se stessa (qq. 17-18; pp. 133-146)
2. Il dono del timore (q. 19; pp. 147-162)
3. I vizi opposti (qq. 20-21; pp. 163-173)
4. I precetti (q. 22; pp. 174-176)

C. La carità

1. La carità in se stessa (qq. 23-24; pp. 177-205)
2. L'oggetto della carità (qq. 25-26; pp. 206-237)
3. Gli atti della carità (qq. 27-33; pp. 238-296)
4. I vizi opposti (qq. 34-43; pp. 297-351)
5. I precetti (q. 44; pp. 352-361)
6. Il dono della sapienza (qq. 45-46; pp. 362-372)

LE VIRTÙ CARDINALI (Prima parte)

A. La prudenza

1. La prudenza in se stessa (q. 47; pp. 373-391)
2. Le parti della prudenza (qq. 48-51; pp. 392-414)
3. Il dono del consiglio (q. 52; pp. 415-419)
4. I vizi opposti (qq. 53-55; pp. 420-431)
5. I precetti (q. 56; pp. 432-441)

B. La giustizia (Prima parte)

1. La giustizia in se stessa (qq. 56-60; pp. 442-479)
2. Le parti soggettive, cioè le specie, della giustizia (qq. 61-62; pp. 480-497)
3. I vizi opposti (qq. 63-78; pp. 498-601)
4. Le parti quasi integrali della giustizia (q. 79; pp. 602-607)

QUESTIONE 40
LA GUERRA

Passiamo così a considerare la guerra.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se ci sia una guerra lecita; 2. Se ai chierici sia lecito combattere; 3. Se sia lecito ai belligeranti tendere delle insidie; 4. Se sia lecito combattere nei giorni festivi.

Articolo 1

Se fare la guerra sia sempre un peccato

SEMBRA che fare la guerra sia sempre un peccato. Infatti:

1. Il castigo è inflitto solo per un peccato. Ma il Signore minaccia un castigo a chi combatte [*Mt* 26, 52]: «Tutti quelli che mettono mano alla spada periranno di spada». Perciò qualsiasi guerra è illecita.

2. Quanto si oppone ai precetti di Dio è peccato. Ma combattere è contrario a un precetto di Dio, poiché sta scritto [*Mt* 5, 39]: «Io invece vi dico di non opporvi al malvagio»; e altrove [*Rm* 12, 19]: «Non fatevi giustizia da voi stessi, carissimi, ma lasciate fare all'ira divina». Perciò la guerra è sempre un peccato.

3. Nulla è incompatibile con l'atto di una virtù all'infuori del peccato. Ma la guerra è incompatibile con la pace. Quindi la guerra è sempre un peccato.

4. L'esercitarsi in qualsiasi cosa lecita è sempre lecito: come è evidente nelle esercitazioni scientifiche. Invece gli esercizi bellici che si fanno nei tornei sono proibiti dalla Chiesa: poiché chi muore in tali esercizi viene privato della sepoltura ecclesiastica. Quindi la guerra sembra essere un peccato puramente e semplicemente.

IN CONTRARIO: Scrive S. Agostino [*Epist.* 138]: «Se la religione cristiana condannasse totalmente le guerre, nel Vangelo, ai soldati che chiedevano un consiglio di salvezza, si sarebbe dato quello di abbandonare le armi e di fuggire la milizia. Invece fu loro detto [*Lc* 3, 14]: "Non fate violenza a nessuno; accontentatevi delle vostre paghe". Non viene quindi proibito il mestiere del soldato a coloro a cui viene comandato di accontentarsi della paga».

RISPONDO: Perché una guerra sia giusta si richiedono tre cose. Primo, l'autorità del principe, per ordine del quale la guerra deve essere proclamata. Infatti una persona privata non ha il potere di fare la guerra: poiché essa può difendere il proprio diritto ricorrendo al giudizio del suo superiore. E anche perché non appartiene a una persona privata il raccogliere la moltitudine, cosa indispensabile nelle guerre. Siccome invece la cura della cosa pubblica è riservata ai principi, spetta ad essi difendere il bene pubblico della città, del regno o della provincia a cui presiedono. E come lo difendono lecitamente con la spada contro i perturbaturi interni quando puniscono i malfattori, secondo le parole dell'Apostolo [*Rm* 13, 4]: «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 della guerra. Per cui ai principi viene anche detto nei *Salmi* [81, 4]: «Salvate il debole e l'indigente, liberatelo dalle mani dell'empio». Per cui S. Agostino [*Contra Faustum* 22, 75] scrive: «L'ordine naturale, adattato alla pace dei mortali, esige che risieda presso i principi l'autorità e la deliberazione di ricorrere alla guerra».

Secondo, si richiede una causa giusta: cioè una colpa da parte di coloro contro cui si fa la guerra. Scrive perciò S. Agostino [*Quaest. in Iosue* 10]: «Si sogliono definire giuste le guerre che vendicano delle ingiustizie: cioè nel caso in cui si tratti di debellare un popolo o una città che hanno trascurato di punire i delitti dei loro sudditi, o di restituire ciò che era stato tolto ingiustamente».

Terzo, si richiede che l'intenzione di chi combatte sia retta: cioè che si miri a promuovere il bene e a evitare il male. Per cui scrive ancora S. Agostino [*De civ. Dei* 19, 12]: «Presso i veri adoratori di Dio sono pacifiche anche le guerre, che vengono fatte non per cupidigia o per crudeltà, ma per amore della pace, ossia per reprimere i malvagi e soccorrere i buoni». Può infatti 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 [*Contra Faustum* 22, 74]: «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».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Come dice S. Agostino [*Contra Faustum* 22, 70], «prende la spada colui che si arma per versare il sangue di qualcuno senza il comando o il permesso di alcun potere superiore o legittimo». Chi invece usa la spada con l'autorità del principe o del giudice, se è una persona privata, oppure per zelo della giustizia e quindi con l'autorità di Dio, se è una persona pubblica, non prende da se stesso la spada, ma ne usa per incarico di altri. Quindi non merita una pena. - Tuttavia anche quelli che usano la spada in modo peccaminoso non sempre sono uccisi di spada. Essi però periscono sempre per la loro spada: perché se non si pentono sono puniti del peccato di spada per tutta l'eternità.

2. Come nota S. Agostino [*De Serm. Dom. in monte* 1, 19], tali precetti devono essere osservati sempre con le disposizioni interne: in modo cioè che uno sia sempre disposto a non resistere o a non difendersi quando ciò fosse doveroso. Ma talora bisogna agire diversamente per il bene comune, e per il bene stesso di quelli contro cui si combatte. S. Agostino [*Epist.* 137, 2] infatti scriveva: «Spesso bisogna adoperarsi non poco presso gli avversari per piegarli con benevola asprezza. Infatti per colui al quale viene tolta la libertà di peccare è un bene essere sconfitto: poiché nulla è più infelice della felicità di chi pecca, la quale accresce un'iniquità degna di pena, mentre la cattiva volontà si rafforza come un nemico interiore».

3. Quelli che fanno delle guerre giuste hanno di mira la pace. Essi perciò sono contrari solo alla pace cattiva, che il Signore «non è venuto a portare sulla terra», come dice il Vangelo [*Mt* 10, 34]. Per cui scriveva S. Agostino a Bonifacio [*Epist.* 189]: «Non si cerca la pace per fare la guerra, ma si fa la guerra per avere la pace. Sii dunque pacifico nel guerreggiare, per indurre con la vittoria al bene della pace coloro che devi combattere».

4. Non tutti gli esercizi di guerra sono proibiti, ma solo quelli disordinati e pericolosi, che portano a uccidere e a depredare. Ora, presso gli antichi le esercitazioni di guerra erano scevre da questi pericoli: perciò esse venivano chiamate «preparazioni di armi», oppure «guerre incruente», come risulta da San Girolamo in una delle sue lettere.

Articolo 2

Se ai chierici e ai vescovi sia lecito combattere

SEMBRA che ai chierici e ai vescovi sia lecito combattere. Infatti:

1. Le guerre, come si è detto [a. prec.], in tanto sono lecite e giuste in quanto difendono i poveri e tutto lo stato dai soprusi dei nemici. Ma ciò sembra appartenere soprattutto ai prelati, come dice San Gregorio [*In Evang.* hom. 14]: «Le pecore sono visitate dal lupo quando un qualsiasi iniquo rapinatore opprime i fedeli e gli umili. Ma colui che sembrava pastore e non lo era abbandona le pecore e fugge: poiché temendone un pericolo per sé, non osa resistere alla sua ingiustizia». Quindi ai prelati e ai chierici è lecito combattere.

2. Il Papa Leone [IV] scriveva [*Decr.* di Graz. 2, 23, 8, 7]: «Arrivando spesso dalle parti dei Saraceni notizie allarmanti, alcuni affermavano che i Saraceni sarebbero sbarcati di nascosto al porto di Roma. Per questo comandammo di radunare il nostro popolo e di scendere sul lido del mare». Perciò ai vescovi è lecito partecipare alle guerre.

3. Ha lo stesso valore morale fare una cosa e approvare chi la fa, poiché sta scritto [*Rm* 1, 32]: «È degno di morte non solo chi fa tali cose, ma anche quanti approvano chi le fa». Ora, la massima approvazione consiste nell'indurre gli altri a fare qualcosa. Ma ai vescovi e ai chierici è lecito indurre gli altri a combattere, poiché si legge nei Canoni [l. cit., c. 10] che «in seguito alle esortazioni e alle preghiere di Adriano, Vescovo della città di Roma, Carlo intraprese la guerra contro i Longobardi». Quindi ad essi è lecito combattere.

4. Ciò che in se stesso è onesto e meritorio non può essere illecito ai prelati e ai chierici. Ma combattere può essere onesto e meritorio: nei Canoni [ib., c. 9] infatti si legge che «se uno muore per la salvezza della patria e per la difesa dei Cristiani avrà da Dio il premio celeste». Perciò ai vescovi e ai chierici è lecito combattere.

IN CONTRARIO: A Pietro, che rappresentava i vescovi e i chierici, il Signore [*Mt* 26, 52] disse: «Rimetti la spada nel fodero». Quindi ad essi non è lecito combattere.

RISPONDO: Il bene dell'umana società richiede molte cose. Ora, mansioni diverse sono esercitate da persone diverse meglio e più agevolmente che da una sola, come spiega il Filosofo [*Polit.* 1, 1]. E alcune mansioni sono così incompatibili fra di loro che non è possibile esercitarle assieme come si conviene. Perciò a coloro che sono incaricati delle mansioni più alte vengono proibite le più umili: come secondo le leggi umane viene proibita la mercatura ai soldati che sono destinati agli esercizi guerreschi. Ora, **gli esercizi guerreschi sono quanto mai incompatibili**

con gli uffici dei vescovi e dei chierici per due motivi. Primo, per un motivo generale: poiché essi implicano gravissimi turbamenti, e quindi distolgono troppo l'animo dalla contemplazione delle realtà divine, dalla lode di Dio e dalla preghiera per il popolo, tutte cose che appartengono all'ufficio dei chierici. Come quindi è proibita ai chierici la mercatura, poiché assorbe troppo l'animo, così è loro interdetto l'esercizio delle armi, in base all'ammonimento di S. Paolo [*2 Tm* 2, 4]: «Nessuno che militi per Dio s'immischia nelle faccende del secolo».

Secondo, per un motivo speciale. Tutti gli ordini sacri infatti sono ordinati al servizio dell'altare, in cui si rappresenta sacramentalmente la passione di Cristo, come dice S. Paolo [*1 Cor* 11, 26]: «Ogni volta che mangiate di questo pane e bevete di questo calice, voi annunziate la morte del Signore finché egli venga». Perciò ai chierici non si addice l'uccidere o lo spargere sangue, ma piuttosto l'essere pronti a spargere il proprio sangue per Cristo, per imitare con i fatti ciò che essi compiono nel sacro ministero. E per questo fu stabilito che coloro i quali, anche senza peccato, spargono il sangue, contraggano irregolarità. Ora, a chiunque abbia un ufficio è illecito ciò che lo rende incapace di esercitarlo. E così ai chierici è assolutamente illecito prendere parte alla guerra, che è ordinata allo spargimento del sangue.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. I prelati devono resistere non soltanto ai lupi che uccidono il gregge spiritualmente, ma anche ai rapinatori e ai tiranni che lo opprimono materialmente: non però usando personalmente le armi materiali, bensì con le armi spirituali, secondo le parole dell'Apostolo [*2 Cor* 10, 4]: «Le armi della nostra battaglia non sono carnali, ma spirituali». Esse cioè consistono in salutari ammonizioni, devote preghiere e contro gli ostinati sentenze di scomunica.

2. I prelati e i chierici possono partecipare alle guerre, col permesso dei superiori, non per combattere di propria mano, ma per assistere spiritualmente i combattenti con le esortazioni, le assoluzioni e altri soccorsi spirituali. Come anche nell'antica legge era prescritto [*Gs* 6, 4] che i sacerdoti nella battaglia suonassero le trombe. E per questo fu concesso originariamente ai vescovi e ai chierici di prendere parte alla guerra. Il fatto poi che alcuni combattano personalmente è un abuso.

3. Come già si disse [q. 23, a. 4, ad 2], qualsiasi potenza, arte, o virtù che abbia per oggetto il fine, deve regolare i mezzi ad esso ordinati. Ora, le guerre carnali nel popolo cristiano devono avere come fine il bene spirituale e divino al quale i chierici sono deputati. Spetta quindi ai chierici disporre ed esortare gli altri a combattere delle guerre giuste. È infatti loro proibito di combattere non perché sia peccato, ma perché tale funzione non si addice alla loro persona.

4. Sebbene combattere una guerra giusta sia meritorio, tuttavia la cosa non è permessa ai chierici, poiché essi sono incaricati di opere ancora più meritorie. Come l'atto del matrimonio può essere meritorio, e tuttavia esso è riprovevole in coloro che hanno fatto il voto di verginità, dato che essi si sono obbligati a un bene più grande.

Articolo 3

Se nelle guerre si possano tendere insidie

SEMBRA che nelle guerre non si possano tendere insidie. Infatti:

1. Nel *Deuteronomio* [16, 20] si legge: «Tu compirai con giustizia ciò che è giusto». Ma le insidie, essendo come delle frodi, sembra che appartengano all'ingiustizia. Perciò nelle guerre, anche se giuste, esse non vanno usate.

2. Le insidie e le frodi si contrappongono, come anche le bugie, alla fedeltà. Ora, essendo noi tenuti a non mancare di fedeltà a nessuno, non dobbiamo dire bugie a nessuno, come insegna S. Agostino [*Contra mendacium* 15]. E poiché, come dice lo stesso Santo [*Epist.* 189], anche «ai nemici si deve fedeltà», sembra che non si debbano usare insidie contro i nemici.

3. Sta scritto [*Mt* 7, 12]: «Tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro»; e ciò va osservato verso tutti i prossimi. Ma anche i nemici sono nostri prossimi. Siccome quindi nessuno desidera che gli si tendano insidie, o inganni, è chiaro che nessuno deve fare la guerra ricorrendo a tali cose.

IN CONTRARIO: S. Agostino [*Quaest. in Iosue* 10] afferma: «Quando si intraprende una guerra giusta, non interessa nulla alla giustizia che uno combatta apertamente o con insidie». E lo dimostra con l'autorità del Signore, il quale comandò a Giosuè [8, 2] di preparare un'imboscata agli abitanti di Ai.

RISPONDO: Un'insidia o imboscata è ordinata a ingannare i nemici. Ora, uno può essere ingannato dal comportamento o dalle parole di un altro in due modi. Primo, **per il fatto che gli viene detto il falso, oppure si manca alla promessa.** E questo è sempre illecito. Quindi **nessuno deve ingannare i nemici in questo modo:** come dice infatti S. Ambrogio [*De off.* 1, 29], anche tra i nemici vanno rispettati i patti e certe norme di guerra.

Secondo, uno può essere ingannato dal nostro parlare o dal nostro agire **perché noi non gli mostriamo il nostro proposito e le nostre idee.** Ora, non sempre siamo tenuti a questo: poiché anche nell'insegnamento sacro diverse cose vanno tenute nascoste, specialmente agli increduli, perché non le deridano, come dice il Vangelo [*Mt* 7, 6]: «Non date le cose sante ai cani». Perciò a maggior ragione vanno nascosti al nemico i preparativi per combatterlo. Quindi fra tutte le altre norme dell'arte militare si mette al primo posto la precauzione di tener segrete le decisioni perché non arrivino al nemico, come si rileva dal libro di Frontino [*Stratag.* 1]. E **questa segretezza appartiene alle insidie di cui è lecito servirsi nelle guerre giuste.** - Insidie che non possono propriamente essere dette inganni, e neppure sono in contrasto con la giustizia o con il retto volere: sarebbe infatti disordinato il volere di chi pretendesse che gli altri non gli nascondano nulla.

Sono così risolte anche le difficoltà.

Articolo 4

Se sia lecito combattere nei giorni festivi

SEMBRA che non sia lecito combattere nei giorni festivi. Infatti:

1. Le feste sono state fissate perché ci occupiamo delle cose di Dio: per cui sono incluse nell'osservanza del riposo sabbatico, imposta da Dio nell'*Esodo* [20, 8 ss.]: *sabato* infatti significa *riposo*. Ma le guerre implicano le più gravi agitazioni. Quindi in nessun modo è lecito combattere nei giorni di festa.

2. In Isaia [58, 3 s.] vengono ripresi alcuni perché nei giorni di digiuno «curavano i propri affari e si davano ai litigi e agli alterchi, colpendo con pugni iniqui». A maggior ragione, quindi, nei giorni festivi è proibito combattere.

3. Non si deve mai fare un'azione disordinata per evitare un danno temporale. Ma combattere in giorno di festa è di per sé un'azione disordinata. Quindi uno non deve combattere in un giorno di festa per la necessità di evitare un danno temporale.

IN CONTRARIO: Nella Scrittura [*1 Mac* 2, 41] si legge che i «Giudei a ragione presero questa decisione: "Noi combatteremo contro chiunque venga a darci battaglia in giorno di sabato"».

RISPONDO: L'osservanza delle feste non impedisce le cose che sono ordinate alla salvezza anche fisica dell'uomo. Per cui il Signore [*Gv* 7, 23] rimproverava i Giudei dicendo: «Voi vi sdegnate contro di me perché ho guarito interamente un uomo di sabato?». E così i medici possono curare gli uomini in giorno di festa. Ora, si deve promuovere con maggiore impegno la salvezza della patria, con la quale si impediscono uccisioni molteplici e innumerevoli danni temporali e spirituali, che la salute corporale di un uomo. Quindi **per la salvezza della patria è lecito ai fedeli combattere le guerre giuste nei giorni di festa, se però la necessità lo richiede:** trovandosi infatti in tale necessità, sarebbe un tentare Dio astenersi dal combattere. Se però la necessità viene a mancare non è lecito combattere nei giorni festivi, per i motivi indicati.

Sono così risolte anche le difficoltà.

re continovamente pagato, e non avendo sudditi da potere valersene, ed uno piccol numero non dava loro riputazione, si volsono a tenere cavagli: perché dugento o trecento cavagli che erano pagati ad uno condottiere, lo mantenevano riputato; ed il pagamento non era tale, che dagli uomini che tenevono stato non potesse essere adempiuto. E perché questo seguisse più facilmente, e per mantenersi più in riputazione, levarono tutta l'affezione[10] e la riputazione da' fanti, e ridussonla in quelli loro cavagli: e in tanto crebbono in questo disordine, che in qualunque grossissimo esercito era una minima parte di fanteria. La quale usanza fece in modo debole, insieme con molti altri disordini che si mescolarono con quella, questa milizia italiana, che questa provincia è stata facilmente calpesta da tutti gli oltramontani. [...]

[10] *affezione*: stima.

II

Erasmo da Rotterdam

1466-1536

DULCE BELLUM INEXPERTIS

[*Dulce bellum inexpertis* (1515), in Id., *Contro la guerra*, Japadre, L'Aquila 1968, *passim* (trad. di F. Gaeta)].

La guerra è molto diffusa, ma del tutto estranea all'indole dell'uomo, che Dio e la natura hanno creato pacifico, privo di mezzi di offesa e incline all'amicizia, alla socievolezza e alla cultura. La guerra è la negazione di tutto ciò: è una corruzione della vita che si riproduce continuamente. L'uomo con la guerra degenera e diventa più malvagio di quanto sarebbe se la natura lo avesse predisposto al male (il che non è).

Le cause della guerra sono riconducibili all'assuefazione degli uomini primitivi a uccidere e a mangiare i grossi animali. Dalla caccia si è poi passati al duello, e da questo alla guerra indiscriminata, mediante il continuo perfezionamento di armi di difesa e di offesa. La civiltà umana si sviluppa insieme alle armi come continua lotta cruenta per il potere e per la sopraffazione.

La pace invece è confacente all'uomo e, consentendogli di sviluppare le sue qualità naturali in modo retto e non pervertito, lo rende non solo felice ma anche migliore.

Contraria alla natura dell'uomo, la guerra lo è ancora di più agli insegnamenti di Cristo, fondati sulla carità più ancora che sull'amicizia. La guerra dentro il popolo cristiano nasce dalle dispute teologiche e dalla contaminazione del suo messaggio d'amore con le filosofie pagane.

Anche le cause più generalmente ammesse per condurre una guerra giusta – punire un'aggressione, rivendicare un proprio diritto – producono danni superiori a quelli a cui vogliono porre rimedio.

❑ ❑ ❑

Se tra le cose del mondo ce n'è una che bisogna intraprendere con riflessione e prudenza, che anzi occorre in tutti i modi evitare,

allontanare, respingere, questa è la guerra di cui nulla è più empio, nulla è più calamitoso, nulla è più gravemente rovinoso, nulla è più pervicacemente tenace, nulla è più orrido e più completamente indegno dell'uomo e – a maggior ragione – dell'uomo cristiano.

Eppure, è sbalorditivo vedere con quanta facilità e con quanta leggerezza ai nostri giorni si intraprende la guerra e con quanta crudeltà e con quanta ferocia la si combatte, non soltanto dagli infedeli, ma anche dai cristiani; e non solo dai laici ma anche dai sacerdoti e dai vescovi; né soltanto dai giovani e inesperti, ma anche dagli anziani che tante volte ne hanno fatto esperienza; né solamente dalla plebe e dal volgo, che sono per natura volubili, ma soprattutto dai principi il cui compito, una volta, era quello di frenare con la loro saggezza e con la loro razionalità i moti temerarî della sciocca moltitudine. E non mancano neppure giureconsulti e teologi che attizzano questo fuoco nefando e che – come si dice – lo spruzzano d'acqua fredda. Così, oggi, la guerra è diventata un fenomeno tanto comune che ci si meraviglia che vi sia qualcuno cui essa non piaccia; e la guerra è tanto pacificamente ammessa che è considerata opinione empia e, vorrei dire, eretica disapprovare questa cosa che è la più scellerata e la più miserevole di tutte.

Quanto più giusto sarebbe meravigliarsi e chiedersi quale cattivo genio, quale flagello, quale calamità, quale furia abbia per prima instillato nella mente dell'uomo un'esigenza, sino allora soltanto animalesca, che ha spinto questo essere pacifico, generato dalla natura per la pace e per l'amicizia, questo essere che la natura unico ha prodotto per la salvezza di tutti, a precipitarsi con tanto bestiale follia e con tanto pazzesca violenza al massacro reciproco! E di ciò si meraviglierà più ancora chiunque, staccandosi dalle opinioni accolte dal volgo, volgerà il pensiero a considerare la natura e l'essenza delle cose e ne trarrà da una parte l'immagine dell'uomo e dall'altra la rappresentazione della guerra, considerandole un po' con l'occhio del filosofo.

Se si considera, in primo luogo, la figura e la forma del corpo umano, non ci si rende forse subito conto che la natura, o meglio Dio, non ha creato questo essere per la guerra, ma piuttosto per l'amicizia; non per la rovina, ma per la salvezza; non per operare l'ingiustizia, ma per operare il bene? La natura, infatti, ha dotato ogni altro essere vivente di armi particolari. All'impetuoso slancio dei tori ha dato le corna, alla furia del leone ha dato gli artigli, ai cinghiali

ha fornito denti micidiali, agli elefanti ha provveduto dotandoli, oltre che di una pelle robusta e di una mole massiccia, anche della proboscide; ha munito il coccodrillo delle scaglie, ha assicurato protezione ai delfini armandoli delle pinne, agli istrici armandoli di aculei; al gallo ha messo alla zampa lo sperone; altri animali ancora ha protetti quali col guscio, quali col cuoio, quali con un involucro. Ve ne sono di quelli alla cui incolumità ha provveduto dotandoli di velocità e altri cui ha dato come arma il veleno, mentre ad altri ancora ha dato orrendo e feroce l'aspetto, minacciosi gli occhi, stridula la voce, e ha procurato una qualche istintiva repugnanza. Solo l'uomo è stato creato nudo, debole, morbido, inerme, con una carne molle ed una pelle liscia: nulla nelle sue membra che possa parere destinato al combattimento ed all'esercizio della violenza. Per non parlare poi del fatto che tutti gli altri esseri viventi sono in grado di provvedere da sé alla propria esistenza quasi dal momento in cui nascono, mentre soltanto l'uomo viene alla vita in tale condizione da dover per lungo tempo dipendere completamente dall'aiuto di altri: non sa né parlare, né camminare, né mangiare; è solo capace di vagire per implorare assistenza. Si può dunque congetturare che solo l'uomo nasce unicamente per l'amicizia che si annoda e si rafforza soprattutto con il reciproco aiuto. [...]

Non contenta di ciò, la natura solo all'uomo ha riservato l'uso della parola e della ragione, che serve prima di tutto a creare e a nutrire l'amicizia, proprio perché tra gli uomini nulla accadesse in funzione della pura violenza. [...]

La natura ha poi concesso all'uomo il gusto delle discipline liberali e l'amore per il sapere: cose che ad un tempo tengono lontano il suo ingegno da ogni barbarie e hanno particolare forza per far nascere rapporti d'amicizia, poiché né la parentela né la consanguineità stringe gli animi con più stretti e più saldi legami d'amicizia di quanto non faccia la comunanza degli studi liberali. Inoltre, la natura ha distribuito tra i mortali le doti spirituali e fisiche con tale mirabile varietà che ciascuno potesse trovare negli altri qualcosa o da amare o da sostenere per la sua eccellenza o da desiderare e adottare per la propria necessità e per il proprio bisogno.

Infine, la natura ha messo nell'uomo una piccola scintilla dello spirito divino, sicché a lui piace di per se stesso recare beneficio agli altri, anche senza la prospettiva d'una ricompensa: è infatti qualità propria di Dio provvedere a tutti per sua propria soddisfazione. [...]

Questa, in breve, l'immagine dell'uomo. Ora cerchiamo di comporre in sua contrapposizione l'immagine della guerra. Ecco: già vediamo barbare schiere orrende nell'aspetto e nella voce; qua e là uomini coperti di ferro schierati a battaglia, strepito pauroso e balenare di armi, agitarsi ripugnante d'una massa di gente, occhi minacciosi, roco suono di corni e terrificante squillare di trombe, tuoni di bombarde non meno paurosi, ma più dannosi di quelli che scoppiano in cielo, clamore folle e accorrere furioso: uno strazio immane, un alterno colpirsi e cadere, un ammucchiarsi di cadaveri, e coperti i campi d'un mare di sangue, e di sangue arrossati i fiumi. Accade che il fratello si trovi di fronte al fratello, il parente al parente, l'amico all'amico, e che nello scatenamento del comune furore affondi il ferro nelle viscere di uno dal quale mai era stato offeso neppure a parole. È una tragedia che reca con sé una tale quantità di sciagure e di mali che il cuore umano si rifiuta persino di richiamarla alla memoria. E non è poi il caso di ricordare i mali minori e consueti: messi calpestate ovunque, fattorie bruciate, villaggi dati alle fiamme, greggi depredate, vergini violentate, vecchi trascinati in prigionia, chiese saccheggiate: e dappertutto ladrocinii, depredazioni e violenza.

Egualmente tacerò di tutte le conseguenze che di solito si porta con sé una guerra anche giusta e vittoriosa: le classi più umili spogliate dalle tasse, i ricchi gravati dalle imposte, tanti vecchi orbati dei figli o uccisi assieme a loro più miserevolmente che se il nemico assieme alla vita avesse lor tolto la capacità di soffrire, tante vecchie lasciate senza mezzi di sussistenza ed uccise così più crudelmente che con le armi, e tante donne vedove, tanti figli orfani, tante case piene di lutto, tanti ricchi ridotti in miseria. E che senso ha poi parlare del sovvertimento dei costumi, dal momento che nessuno ignora che tutta la corruzione della vita proviene unicamente dalla guerra? È dalla guerra che deriva il disprezzo della rettitudine, la noncuranza delle leggi, la disposizione a osare qualunque delitto; è la guerra che produce la così numerosa folla di rapinatori, di ladri, di sacrileghi, di assassini prezzolati. E questa funesta peste – ed è il suo aspetto più grave – non è capace di contenersi entro i suoi propri limiti; ma, nata in un qualsiasi angolo della terra, non solo invade come un contagio le regioni vicine, ma raggiunge anche le più lontane e le coinvolge nel disordine e nel turbamento generale o a causa degli interessi economici o in virtù di un patto d'amicizia o d'un trattato di alleanza. La guerra è generata dalla guerra: da una guerra finta nasce una

guerra vera e da una guerra locale una guerra generale: non di rado succede a proposito della guerra ciò che le leggende raccontano dell'idra di Lerna. [...]

La maggior parte degli animali non ragionevoli, nell'ambito della propria specie, vivono in concordia e in armonia; si spostano assieme, si aiutano l'un l'altro; neppure gli animali che vivono allo stato selvaggio combattono tutti (ce ne sono infatti di innocui come i daini e le lepri), ma solo i più feroci come i leoni, i lupi, le tigri. E neppur questi, poi, si fanno guerra tra simili come facciamo noi: il cane non mangia la carne di cane, i feroci leoni non si assalgono tra loro; il drago è in pace col drago; tra le bestie velenose, le relazioni sono pacifiche.

Per l'uomo – invece – nessuna fiera è più pericolosa e dannosa dell'uomo. Almeno, gli animali selvaggi, quando combattono, combattono con le loro armi naturali; noi invece, violando l'ordine della natura, armiamo gli uomini a danno l'uno dell'altro, con le armi escogitate dall'arte di geni malefici. Gli animali selvaggi non incrudeliscono per una qualsiasi ragione, ma o perché la fame li rende rabbiosi o perché si vedono assaliti o perché temono per i loro nati; noi invece – o Dio immortale! – per quanto frivoli motivi, quali tragedie di guerra non provochiamo! Per inutilissimi titoli di dominio, per qualche impeto d'ira fanciullesco, per una donnetta che ci viene portata via e per cagioni anche più ridicole di queste.

Inoltre, le fiere si affrontano tra loro una alla volta in una lotta brevissima, e, per quanto sia sanguinoso il combattimento, una volta che una delle due sia ferita, si dividono. Quando mai si è sentito dire che centomila belve sono morte in seguito a una comune carneficina, come gli uomini fanno abitualmente? Aggiungi che alcune bestie feroci hanno una naturale avversione contro altre di specie diversa e, corrispondentemente, una propensione innata e ferma verso altre; ma l'uomo ha con l'uomo, e ogni singolo col singolo, guerra continua e tra gli uomini non v'è alcun patto sufficientemente saldo: a tal punto tutto ciò che si discosta dalla propria legge di natura degenera in una specie peggiore che se la natura le avesse inculcato la predisposizione al male. [...]

Dal momento che l'uomo è stato creato come s'è detto e che la guerra è quella cosa che troppo spesso abbiamo provata, non ci si può chiedere senza gran meraviglia quale dio, quale sciagurata combinazione, quale caso abbia per la prima volta generato nel cuore

dell'uomo il desiderio di immergere un ferro mortifero nelle viscere d'un altro essere umano. A questo grado di pazzia si deve esser arrivati per molti gradi. [...]

Quale atto atroce osarono commettere gli uomini primitivi? Essi non ebbero riguardo di nutrirsi dei cadaveri delle bestie uccise, di fare a pezzi coi denti la carne morta, di berne il sangue, di succhiarne l'umore, e – come dice Ovidio – di «immettere nelle proprie viscere altre viscere». [...]

Abituatosi ad uccidere con queste prime prove, l'uomo fu spinto dall'ira ad assalire i suoi simili, col pugno, col sasso, con la clava. Con queste armi – credo – si combatteva allora, e già s'era appreso, a forza di uccidere animali, che anche l'uomo poteva essere abbattuto con poca fatica. Questa crudeltà per lungo tempo fu contenuta però nella forma del duello: le guerre si risolvevano col sacrificio d'uno dei contendenti; qualche volta gli avversari cadevano entrambi, tutti e due immeritevoli di vivere. Togliere di mezzo il nemico aveva poi un'apparenza di equità: si cominciò a lodare chi avesse ucciso qualche uomo violento e nocivo (come dicono che fossero Caco e Busiride) e avesse liberato la terra da simili mostri; così, vediamo figurare questi titoli negli elogi di Ercole. In un secondo tempo ci si unì in gruppi a seconda della parentela, della vicinanza, dell'amicizia, e ciò che ora si chiama assalto brigantesco fu allora la guerra. Si combatteva con sassi e con bastoni aguzzati col fuoco, e un fiumiciattolo da guadare, una rupe da superare o un qualunque ostacolo mettevano fine alla lotta.

Ma poco a poco, mentre la ferocia cresceva con l'abitudine e l'ira acquistava sempre maggior forza e l'ambizione s'infiammava sempre più, gli uomini armarono con la propria intelligenza il loro furore. Si inventarono armi d'ogni genere per difendersi e armi d'offesa per uccidere i nemici. Gli uomini cominciarono a scontrarsi in armi di qua e di là e in bande sempre più numerose; e a questa manifesta pazzia non mancò il debito onore: la chiamarono guerra e decretarono che il coraggio consisteva nel respingere, rischiando la vita, la violenza esercitata dal nemico contro i propri figli, la propria moglie, il proprio gregge, la propria dimora.

E così, un passo alla volta, l'arte delle armi si sviluppò assieme alla civiltà e una città cominciò a dichiarare guerra a un'altra città, una regione a un'altra regione, un regno a un altro regno. Tuttavia, sia pure in un'attività in sé e per sé crudelissima, era ancora superstite

qualche traccia dell'antica umanità: si chiedeva soddisfazione per mezzo di un araldo, si chiamavano a testimoni gli dei, si preludeva alla guerra con qualche scaramuccia e si combatteva poi con armi comuni e col coraggio, non con l'inganno. Assalire il nemico senza aver prima dato il segno del combattimento costituiva sacrilegio; non era lecito combattere quando il comandante avesse fatto suonare la ritirata; e, infine, il desiderio di combattere per mostrare il proprio valore e per conquistare gloria era più forte della brama d'uccidere. E poi, non si prendevano le armi se non contro gli stranieri, che perciò venivano chiamati *hostes* come *hospites*.

Si formarono così gli imperi: e nessuno di essi, in nessuna nazione, sorse se non a prezzo di molto sangue umano. Da questo momento cominciò un'assidua vicenda di guerre; alternativamente ognuno caccia un altro dal potere e lo rivendica per sé. Poi, quando il potere cadde in mano dei più scellerati, le armi furono volte contro chiunque, a proprio piacimento, e i più esposti ai pericoli della guerra non furono più i più malvagi, ma quelli che erano stati maggiormente favoriti dalla fortuna, e lo scopo della guerra non fu più la gloria, ma il sordido lucro o qualche cosa anche di peggiore. Non dubito che appunto a ciò alludesse quel sapientissimo uomo che fu Pitagora quando nel suo insegnamento filosofico cercò di distogliere la moltitudine inesperta dall'uccidere gli animali: egli prevedeva che colui che si fosse abituato a spargere il sangue di animali inoffensivi, senza aver ricevuto alcun danno, non avrebbe esitato, spinto dall'ira e provocato dall'offesa, a uccidere un essere umano. E la guerra cos'altro è se non un assassinio plurimo e reciproco, ed un atto di banditismo tanto più scellerato quanto più è praticato su vasta scala? [...]

Come abbiamo paragonato l'uomo con la guerra – cioè l'essere più pacifico con la cosa più brutale che ci sia – perché ne risultasse più chiara tutta l'atrocità, così ora metteremo a paragone la guerra con la pace, vale a dire la cosa più miseranda e scellerata con la cosa più felice e più buona, in modo che risulterà evidente quanto sia pazzesco cercare ad ogni costo la guerra a prezzo di tanto disordine, di tante fatiche, di tante spese, di tanti pericoli, di tante sventure mentre costerebbe molto meno comperare la concordia.

Per cominciare: che cosa c'è al mondo di più bello e di più dolce dell'amicizia? Nulla, sicuramente. E che cos'è mai la pace se non la reciproca amicizia tra un gran numero di persone? La guerra – al

contrario – non è altro che un'avversione generale. La caratteristica delle cose buone è che più esse si diffondono, più vantaggi esse recano: se dunque l'amicizia tra i singoli è una cosa tanto dolce e tanto salutare, in qual felice condizione non vivrebbe mai il mondo se i regni fossero legati ai regni e le nazioni alle nazioni dal vincolo dell'amicizia! All'opposto, la caratteristica delle cose malvagie è che più esse si diffondono, più malvagie sono: se perciò è una scelleratezza che un uomo combatta contro un altro uomo con le armi, quanto maggior calamità e quanto più turpe scelleratezza sarà che a combattere siano tante migliaia di uomini! Con la concordia le cose piccole crescono e con la discordia anche le grandi vanno in rovina. La pace è madre e nutrice di tutti i beni; la guerra annienta, estingue, cancella ogni gioia e ogni bellezza e rovescia nella vita degli uomini tutta una cloaca di mali. In tempo di pace è come se sul mondo brillasse una stupenda primavera: i campi sono coltivati, i giardini fioriscono, le greggi pascolano pingui, si edificano fattorie, si costruiscono città, si restaurano gli edifici caduti in rovina e si ampliano e si abbelliscono gli altri, aumentano le ricchezze, si moltiplicano i piaceri, le leggi hanno vigore, fiorisce il senso civico, lo spirito religioso è fervente, prevale la giustizia, trionfa la cortesia, si sviluppano le arti manuali, si fanno più alti i guadagni dei poveri e più splendida l'opulenza dei ricchi; e poi, si dilata la cultura, la gioventù studia, i vecchi godono d'un tranquillo riposo, le ragazze vanno a nozze sotto fausti auspici, «le madri hanno lode d'aver generato figli che assomigliano ai mariti», la gente onesta prospera e i disonesti commettono meno imbrogli. [...]

Ammettiamo pure che a questa follia[1] i pagani possano esser stati trascinati, o dalla stoltezza, o dall'ira, o dall'ambizione, o dall'avarizia, o dalla crudeltà o magari (come credo più probabile) dalle Furie scatenate dall'inferno; ma come accade che un cristiano brandisce un ferro avido di sangue contro un altro cristiano? Se un fratello uccide un fratello, è un fratricidio. E se un cristiano che è più unito agli altri cristiani di quanto non siano tra loro dei fratelli di sangue (a meno che i legami della natura non siano meno solidi di quelli del Cristo)... Quanto è assurdo che combattano quasi continuamente tra loro quelli che una sola casa – la Chiesa – accomuna; che – membri di un medesimo corpo – si gloriano di un capo comune,

[1] La guerra.

cioè di Cristo; che hanno un padre comune nei cieli; che sono vivificati da un medesimo spirito, iniziati agli stessi misteri, riscattati dallo stesso sangue, rinati in virtù dello stesso battesimo, nutriti dai medesimi sacramenti, al servizio del medesimo capo, alimentati dallo stesso pane, partecipi del medesimo calice, con uno stesso nemico comune che è il diavolo, ed infine chiamati tutti a godere della stessa eredità! Dove altro son mai tanto numerosi impegni di perfetta concordia e tanto numerosi insegnamenti di pace? Un solo precetto Cristo ha definito come specificamente suo: il precetto della carità. E cosa c'è mai di più opposto alla carità che la guerra? Cristo saluta i suoi seguaci col felice augurio della pace; ai suoi discepoli non dona altro e altro non lascia se non la pace; nella sua santa preghiera pregò il Padre soprattutto perché, come egli era una sola e identica cosa con lui, così i suoi, cioè i cristiani, fossero una sola e identica cosa con sé. È qualcosa di più della pace, di più dell'amicizia, di più della concordia. [...]

Donde dunque si è diffuso questo contagio in seno al popolo cristiano? Probabilmente anche questo male – come la maggior parte degli altri – è stato contratto un poco alla volta da gente incauta: tutti i mali si insinuano in questo modo nella vita degli uomini ovvero vi si introducono sotto l'apparenza del bene. Così, dapprima s'insinuò l'erudizione come mezzo idoneo a confutare gli eretici ch'erano armati di cultura filosofica, poetica ed oratoria. In un primo momento, in verità, i cristiani non imparavano queste cose, ma coloro che le avevano apprese prima di conoscere Cristo impiegavano tali loro cognizioni per uno scopo giusto. Venne poi l'eloquenza, dapprima dissimulata più che disprezzata, poi apertamente ammessa. In seguito, sotto il pretesto di debellare gli eretici, s'insinuò la smania vanagloriosa delle dispute che procurò alla Chiesa non lievi sciagure. Infine si arrivò a recepire tutto quanto Aristotele sin nel centro della speculazione teologica, e a recepirlo in modo tale che la sua autorità oggi è quasi più sacra di quella di Cristo, giacché, se egli ha affermato qualcosa che poco si confà alla nostra concezione della vita, si ritiene lecito distorcerne il senso attraverso un'opportuna interpretazione e viene immediatamente zittito chi osa criticare anche lievemente gli oracoli aristotelici. Da Aristotele abbiamo imparato che la felicità dell'uomo non è completa se non si hanno i beni del corpo e della fortuna; da Aristotele abbiamo anche appreso che non può essere fiorente uno Stato in cui tutto sia in comune. E cerchia-

mo di mettere d'accordo tutte le sue affermazioni con la dottrina di Cristo, ch'è come voler mescolare l'acqua col fuoco.

Abbiamo anche recepito non poche cose dalle leggi romane, per l'equità di cui esse fanno mostra; e, perché la concordanza fosse più stretta, abbiamo distorto, fin dove è stato possibile, la dottrina evangelica verso il loro spirito. Ma le leggi romane permettono di respingere la violenza con la violenza, di far valere ciascuno il proprio diritto, approvano i traffici, consentono di praticare l'usura sia pure entro certi limiti, esaltano la guerra come una azione eccellente purché si tratti di una guerra giusta – ma definiscono giusto ciò che è stato ordinato dal principe, anche se questi è un ragazzo o uno stolto. Tutto l'insegnamento di Cristo è insomma talmente contaminato dalle idee dei dialettici, dei sofisti, dei matematici, degli oratori, dei poeti, dei filosofi e dei giureconsulti pagani, che bisogna trascorrere la maggior parte della nostra vita prima di poter aver agio di meditare le sacre scritture; e una volta che si arriva a meditarle, ci si arriva corrotti da tante opinioni profane che i precetti di Cristo o sono motivo di scandalo o vengono interpretati distorcendoli secondo il senso delle loro massime. [...]

Ma – dicono – è pur lecito mandare al supplizio un individuo; dunque è lecito punire una città con la guerra. Cosa si può rispondere? Replicare sarebbe troppo lungo. Dirò solo che c'è questa differenza: che nel giudizio viene condannato alla pena prevista dalla legge colui che è stato riconosciuto colpevole, mentre in guerra ognuna delle due parti contendenti ritiene colpevole l'altra; nel primo caso la pena ricade su chi ha commesso la colpa, nel secondo la maggior parte dei mali ricade su chi meno se lo merita, cioè sui contadini, sui vecchi, sulle donne, sui bambini, sulle ragazze. D'altronde, se da quella ch'è la cosa peggiore di tutte può trarsi qualche vantaggio, questo va tutto a favore di alcuni scellerati banditi: ai mercenari, ai malandrini risoluti, a pochi capi di bande dalle cui arti è stata appunto per questo provocata la guerra e che in nessuna circostanza si trovano più a loro agio come nel dissolvimento completo della cosa pubblica. Nei processi in tribunale non si risparmia il singolo per provvedere alla salvezza generale; nella guerra, per far le vendette di pochi o magari di uno solo, si colpiscono crudelmente migliaia di uomini innocenti. È preferibile lasciare impunita la colpa di alcuni, piuttosto che, reclamando la punizione incerta di questo o di quello, condurre in un sicuro pericolo i nostri amici e i nostri nemici (così li chiamiamo) che ci sono vicini e non ci disturbano; una ferita che non si può medicare senza grave danno di tutto il corpo, è meglio lasciarla stare. Se qualcuno protesta affermando che non è giusto che chi ha sbagliato non sia punito, rispondo che è molto meno giusto coinvolgere nella suprema delle sciagure tante migliaia d'innocenti che non se lo meritano.

Purtuttavia, ai nostri giorni, vediamo nascere quasi tutte le guerre da non si sa quali vantati diritti e dalle ambiziose alleanze dei principi: pur di rivendicare al proprio dominio una qualsiasi piccola città, essi riducono alla situazione più critica tutto lo stato, e poi quella stessa città, che è stata rivendicata a prezzo di tanto sangue, la rivendono o la donano. Dirà qualcuno: allora, un principe non deve far valere il proprio diritto? So bene che non compete a persone come me discorrere troppo liberamente degli affari dei principi: il discorso – ammesso che non sia pericoloso – è comunque troppo lungo per svilupparlo in questa sede. Dirò soltanto una cosa: se un qualunque diritto è considerato motivo sufficiente a intraprendere una guerra, nelle presenti grandi vicende, nelle attuali grandi trasformazioni del mondo, a nessuno può mancare un diritto da far valere. Quale popolo non è stato almeno una volta scacciato dal proprio paese e non ha almeno una volta cacciato un altro dal suo? Quante volte non si sono registrati movimenti di popolazione da un luogo all'altro? Quante volte gli imperi non sono stati trasferiti di qua e di là o per concorso di circostanze o per effetto di trattati?

III

Francisco de Vitoria

1483(?)-1546

IL DIRITTO DELLA GUERRA

[*De Indis, sive de jure belli Hispanorum in barbaros, relectio posterior* (1539), Carnegie Institution, Washington 1917, *passim* (trad. di C. Galli)].

È lecito ai cristiani fare la guerra: lo consentono la Scrittura, la natura, la ragione, il diritto romano. La guerra giusta è difensiva, ma anche offensiva, al fine di punire i torti e le ingiustizie.

La guerra può essere dichiarata e condotta dalle pubbliche autorità. I privati hanno solo il diritto di autodifesa. Le comunità politiche che possono fare lecitamente la guerra sono solo le comunità perfette, autosufficienti.

Fra le cause della guerra giusta non ci sono le differenze di religione, né la conquista, né la gloria o il vantaggio dei sovrani; l'unica causa di guerra giusta è la difesa dalle offese e la loro punizione, purché si tratti di offese abbastanza gravi.

In una guerra giusta è lecito tutto ciò che è necessario alla difesa del bene pubblico: restituzione del maltolto, riparazioni di guerra, distruzioni di fortezze, presa di ostaggi, punizione dei colpevoli della guerra.

Perché una guerra sia giusta non è sufficiente essere convinti di avere una giusta causa: è necessario ricorrere alle opinioni dei sapienti ed esaminare anche le ragioni degli avversari. I sudditi, poi, non devono prendere le armi se a loro la guerra risulta ingiusta. Ma mentre i ceti dirigenti e i consiglieri del sovrano sono obbligati a valutare la liceità della guerra, il popolo minuto può astenersene e obbedire alle autorità, tranne nei casi in cui l'ingiustizia della guerra sia assolutamente evidente.

La guerra non può essere giusta da entrambe le parti, tranne che in caso di ignoranza scusabile (cioè in buona fede e irrimediabile) del sovrano o del popolo sulla liceità della guerra che stanno conducendo.

In una guerra giusta non si possono uccidere innocenti, se non incidentalmente, quando non vi è altro modo di colpire obiettivi leciti. I nemici combattenti, una volta vinti, possono essere uccisi, purché abbiano

combattuto consapevolmente una guerra ingiusta. In una guerra giusta contro gli infedeli questi, una volta sconfitti, possono essere uccisi tutti, poiché sono un costante pericolo, ma in una guerra fra cristiani no, perché i soldati nemici spesso hanno combattuto in buona fede.

❑ ❑ ❑

[...] Tratterò quattro questioni principali. La prima è se in generale sia lecito ai cristiani fare la guerra. La seconda è chi abbia l'autorità di condurre e di dichiarare la guerra. La terza è quali possano e debbano essere le cause di una guerra giusta. La quarta è che cosa, e fino a che punto, sia lecito, in una guerra giusta, contro i nemici.

Quanto alla prima questione, potrebbe sembrare che le guerre siano del tutto interdette ai cristiani, poiché ad essi sembra sia proibito difendersi, secondo il detto di Paolo (*Rom.* 12) «non vendicatevi, carissimi, ma lasciate che agisca la collera divina»; e il Signore nel Vangelo dice «se qualcuno ti percuote nella guancia destra, porgigli anche l'altra» e «io vi dico: non resistete al male» (*Matt.* 5); e inoltre «tutti quelli che prenderanno la spada periranno di spada» (*Matt.* 26). E non sembra per nulla sufficiente rispondere che tutti questi non sono comandamenti ma esortazioni; sarebbe infatti già troppo disdicevole che tutte le guerre intraprese dai cristiani siano contrarie alle esortazioni di Dio. L'opinione di tutti i dottori è contraria, e così anche la consuetudine della Chiesa.

Per chiarire la questione si deve notare che, mentre fra i cattolici c'è consenso al riguardo, tuttavia Lutero – che corrompe tutto – nega che ai cristiani sia lecito prendere le armi, anche contro i turchi; egli si fonda sui passi della Scrittura sopra citati e anche sul fatto che se i turchi fanno guerra alla cristianità è questa la volontà di Dio, a cui non si può resistere. Ma su questo punto non è stato in grado di farsi obbedire, come invece gli è riuscito per le altre sue opinioni, dai tedeschi, uomini nati per le armi. Anche Tertulliano sembra non essere molto distante da questo parere, dato che egli nel suo libro *De corona militis* si chiede «se il servizio militare si adatti pienamente ai cristiani» e su questo punto pare sostenere che esso è vietato al cristiano, al quale, egli dice, «non è lecito neppure litigare».

1. Ma, lasciate da parte le opinioni stravaganti, la risposta alla questione è univoca: ai cristiani è lecito prestare servizio militare e

fare la guerra. Questa conclusione è anche quella di Agostino, in molti passi [...].

In secondo luogo, è una conclusione suffragata dalla ragione (Tommaso, *Secunda secundae*, XL, 1). È lecito impugnare la spada e usare le armi all'interno contro i delinquenti e i cittadini sediziosi, secondo il detto di Paolo (*Rom.* 13) «l'autorità pubblica non per nulla porta la spada: essendo ministra di Dio deve punire chi opera il male»; quindi è anche lecito servirsi della spada e delle armi contro i nemici esterni [...].

In terzo luogo, la guerra è sempre stata lecita secondo la legge di natura, come dimostra Abramo che combatté contro quattro re (*Gen.* 14), e anche secondo la legge delle Scritture, come dimostrano Davide e i Maccabei. E la legge del Vangelo non vieta nulla che sia ammesso dalla legge naturale, come spiega con eleganza Tommaso (*Summa, Prima secundae*, CVII, ultimo articolo); è per questo che è definita «legge della libertà» (*Iac.* 1 e 2). Quindi ciò che era lecito nella legge naturale e nella legge scritta è lecito anche nella legge evangelica.

In quarto luogo, poiché non si può dubitare della liceità della guerra difensiva – dato che è lecito respingere la violenza con la violenza (*Dig.* I, 1, 3) – lo stesso si può dimostrare vero anche a proposito della guerra offensiva, cioè di quella guerra nella quale non soltanto si difendono i propri beni, o si cerca di recuperarli, ma si cerca anche vendetta di un'offesa in precedenza ricevuta. Lo dimostra l'autorità di Agostino (*Liber 83 quaestionum*) [...].

In quinto luogo, che la guerra offensiva sia lecita è dimostrato dal fatto che non è conveniente condurre solo guerre difensive, se anche non si punissero i nemici che hanno arrecato offesa, o che l'hanno tentata. Se infatti non fossero distolti dal fare nuovamente offesa dal timore di una sanzione, i nemici diventerebbero sempre più baldanzosi e propensi ad un secondo attacco.

In sesto luogo, lo dimostra il fatto che il fine della guerra è la pace e la sicurezza della comunità politica, come afferma Agostino (*De verbis Domini*; *ad Bonifacium*). Ma non ci può essere sicurezza nella comunità politica se i nemici non sono costretti, dalla paura della guerra, a non recare offesa. Sarebbe infatti una condizione assai iniqua per una comunità politica ingiustamente invasa dai nemici, che le fosse lecito soltanto respingerli, e non potesse proseguire ulteriormente le ostilità.

La settima dimostrazione deriva dalla finalità e dal bene di tutto il mondo. Infatti, il mondo non potrebbe avere alcuna condizione di felicità – e anzi si troverebbe in gravissima miseria – se i tiranni, i briganti, i saccheggiatori, potessero impunemente arrecare le proprie offese e opprimere i buoni e gli innocenti, e se non fosse lecito a questi ultimi prendersi vendetta degli offensori.

Infine, l'ottava dimostrazione deriva dal fatto che negli argomenti morali una prova importantissima è data dall'autorità e dagli esempi di uomini santi e buoni, i quali non solo hanno tutelato la propria patria e i propri beni con una guerra difensiva, ma hanno perseguito anche con una guerra offensiva le offese ricevute o tentate dai nemici [...].

2. Seconda questione: chi abbia l'autorità di fare o di dichiarare la guerra.

3. A questo riguardo, la prima tesi è la seguente: chiunque, anche un privato, può intraprendere e condurre una guerra difensiva. Ciò è evidente: infatti, è lecito respingere la violenza con la violenza (*Dig.* I, 1, 3). Pertanto, chiunque può condurre una guerra siffatta, senza aver bisogno dell'autorizzazione di chicchessia, per difendere non solo la propria persona, ma anche i propri averi e i propri beni.

5. Seconda tesi: ogni comunità politica ha l'autorità di dichiarare e di condurre la guerra. Nel dimostrare ciò è da notarsi che su tal punto c'è differenza fra la persona privata e la comunità politica. Infatti il privato ha certo il diritto di difendere se stesso e i propri beni, come si è detto, ma non ha il diritto di vendicare le offese e neppure di riprendersi, dopo che è trascorso un certo lasso di tempo, le cose rubate. Ed è necessario che la difesa venga fatta contro un pericolo in atto – ossia, come dicono i giuristi, *in continenti* –; pertanto, passata la necessità della difesa, cessa anche il diritto, per un privato, di condurre la guerra [...]. Ma la comunità politica ha l'autorità non solo di difendersi, sì anche di vendicare sé e i propri cittadini, e di perseguire le offese. E ciò è dimostrato dal fatto che, come dice Aristotele (*Politica*, III), la comunità politica deve essere autosufficiente; ma non potrebbe adeguatamente salvaguardare il bene pubblico e la propria situazione politica se non potesse vendicare le offese e prendere misure contro i nemici; i quali, come si è già detto, diventerebbero ancora più pronti al male e più audaci alle offese, se potessero agire impunemente. È quindi necessario, per un adeguato governo delle cose umane, che questa autorità sia concessa alla comunità politica.

6. Terza tesi: a questo riguardo un principe ha la medesima autorità di una comunità politica. Questo è il parere di Agostino (*Contra Faustum*) [...] ed è anche dimostrato dalla ragione, poiché un principe ha origine da una scelta operata dalla comunità politica, e quindi fa le veci di quella e agisce per sua autorizzazione; pertanto, se i principi sono legittimi, l'autorità si trova interamente presso di loro, né senza di loro si può condurre alcun affare pubblico, di guerra o di pace.

7. Ma tutta la difficoltà sta nell'interrogativo: che cosa è «comunità politica» e chi ne è propriamente «principe»? A ciò in breve si risponde che «comunità politica» è una comunità perfetta. E a tal fine si noti che perfetto è ciò che costituisce una totalità: si definisce imperfetto ciò a cui manca qualcosa, e perfetto, al contrario, ciò a cui nulla manca. Quindi è una comunità politica, o una comunità perfetta, quella che è in se stessa una totalità, ossia che non è parte di un'altra comunità politica ma ha invece proprie leggi, un proprio consiglio e proprie magistrature, come ad esempio i regni di Castiglia e Aragona, la repubblica di Venezia, e altre simili. E nulla osta a che esistano parecchi principati e comunità politiche perfette sotto un unico principe. Solo a siffatte comunità politiche, o ai loro principi, spetta l'autorità di dichiarare la guerra.

8. Certo, a tale riguardo si può giustamente avere il dubbio se, quando vi sono parecchi principati o comunità politiche siffatte – che cioè hanno un signore o un principe comune –, esse abbiano in se stesse il diritto di fare la guerra, senza l'autorizzazione del principe superiore. E rispondo che certamente la possono fare, proprio come i re, che sono soggetti all'imperatore, possono farsi guerra tra di loro, senza attendere l'autorizzazione dell'imperatore. Poiché, come si è già detto, una comunità politica deve essere sufficiente a se stessa, e, priva di tale facoltà, non lo sarebbe.

10. La terza questione è quale possa essere la ragione e la causa di una guerra giusta, questione particolarmente necessaria per comprendere la controversia sui barbari indiani. A questo proposito, la prima tesi è questa: la differenza di religione non è causa di guerra giusta. Ciò è stato distesamente dimostrato nella prima *Relectio*, nella quale si è criticato il presunto titolo di possesso da parte di un re cristiano delle terre dei barbari, che cioè questi respingono la fede

cristiana. E questo è anche il parere di San Tommaso (*Secunda Secundae*, LXVI, 8), nonché opinione diffusa dei dottori; e non conosco chi pensi in modo contrario.

11. Seconda tesi: non è giusta causa di guerra l'ingrandimento del dominio. Ciò è troppo noto perché ci sia bisogno di dimostrarlo; in caso contrario, infatti, entrambi i contendenti avrebbero ugualmente una giusta causa di guerra, e così sarebbero tutti innocenti. E ne conseguirebbe che non sarebbe lecito ucciderli, il che implicherebbe contraddizione, poiché si tratta di una guerra giusta.

12. Terza tesi: non è giusta causa di guerra neppure la gloria del principe, o un'altra forma di vantaggio che egli ne possa trarre. Anche ciò è noto: il principe deve indirizzare la guerra e la pace al bene comune della comunità politica, e non può spendere le pubbliche entrate per la propria gloria e il proprio vantaggio, né tanto meno per i medesimi motivi può esporre al pericolo i propri cittadini. Infatti, la differenza che intercorre fra un re legittimo e un tiranno è che quest'ultimo orienta il governo al proprio guadagno e vantaggio privato, mentre il primo lo rivolge al pubblico bene, come dice Aristotele (*Politica*, IV, 10); trae infatti la propria autorità dalla comunità politica, e quindi deve servirsene per il bene di essa. Parimenti, le leggi debbono essere informate «non al vantaggio di alcun privato ma alla utilità comune dei cittadini» (Isidoro, *Etymologie*, V, 21). Quindi anche le leggi della guerra devono essere rivolte all'utile comune, e non a quello del principe. E per questo gli uomini liberi sono diversi dagli schiavi, come Aristotele afferma (*Politica*, I, 3 e 4) poiché i padroni si servono degli schiavi per l'utilità propria e non di quelli, mentre invece gli uomini liberi non esistono per altri, ma per sé. Di conseguenza, che i principi abusino dei cittadini, costringendoli a prestare il servizio militare e a contribuire con denaro alla guerra, se la guerra non è per il bene pubblico ma per il vantaggio privato dei principi, significa che i cittadini vengono trasformati in schiavi.

13. Quarta tesi: l'unica e sola giusta causa per dichiarare guerra è aver ricevuto un'offesa. Ciò è provato in primo luogo dall'autorità di Agostino (*Liber 83 quaestionum*), ed è una conclusione di San Tommaso (*Secunda secundae*, XL, 1) e di tutti i dottori. Parimenti, la guerra offensiva, come si è detto, è rivolta a vendicare le offese e a prendere misure contro i nemici; ma non può esserci vendetta se prima non ci sono state colpa e offesa. Pertanto, la tesi è dimostrata. Al-

lo stesso modo, il principe non ha sugli stranieri un'autorità maggiore di quella che ha sui suoi sudditi; ma contro questi non può impugnare la spada, se non hanno arrecato offesa; e quindi neppure lo può contro gli stranieri. [...] Da ciò risulta che non è lecito impugnare le armi contro chi non ci arreca danno, poiché uccidere gli innocenti è proibito dalla legge naturale. Tralascio l'ipotesi che Dio eventualmente comandi in modo speciale qualcosa d'altro; Egli è infatti signore della vita e della morte, e può a pieno diritto disporre altrimenti.

14. Quinta tesi: non qualsivoglia offesa, né di qualsivoglia entità, è sufficiente a far dichiarare una guerra. Ciò è dimostrato dal fatto che anche contro i concittadini e i connazionali non possono essere applicate per qualsivoglia colpa le pene più dure, come la morte, l'esilio e la confisca dei beni. E poiché ciò che si fa in guerra è sempre grave e duro – stragi, incendi, devastazioni – non è lecito perseguire con la guerra chi è responsabile di offese lievi, dato che la modalità delle punizioni deve essere commisurata alla gravità del delitto.

15. La quarta questione è intorno alla legge di guerra, ossia che cosa sia lecito in una guerra giusta, e in quale intensità. Su ciò la prima tesi è questa: in guerra è lecito fare tutto ciò che è necessario alla difesa del pubblico bene. È già nota, dato che il fine della guerra è difendere e conservare la comunità politica. Del resto, ciò è lecito al privato in difesa di se stesso, come si è dimostrato. E quindi a maggior ragione è lecito alle comunità politiche e ai principi.

16. Seconda tesi: è lecito recuperare tutte le cose rubate, o una loro parte. E anche ciò è troppo noto per aver bisogno di dimostrazione. È infatti questo il motivo per cui una guerra viene cominciata o intrapresa.

17. Terza tesi: è lecito impadronirsi dei beni del nemico per le spese di guerra e per tutti i danni ingiustamente arrecati dai nemici. Quindi il principe può prendersi tutte queste cose, ed esigerle con la guerra. [...]

18. Quarta tesi: non soltanto sono lecite queste cose, ma il principe che conduce una guerra giusta può spingersi anche oltre, ossia fin dove è necessario per procurarsi la pace e la sicurezza dai nemici; ad esempio, distruggere le fortificazioni dei nemici e costruirne di sue sul loro territorio, se ciò è necessario per evitare che il nemico torni ad essere pericoloso. Lo dimostra il fatto che, come si è detto,

il fine della guerra è la pace e la sicurezza. [...] Da ciò risulta evidente che, una volta raggiunta la vittoria e recuperati i propri beni, è lecito esigere dal nemico ostaggi, navi, armi, e le altre cose che, in buona fede e senza animo fraudolento, sono necessarie a far sì che il nemico osservi i propri doveri e ad evitare che sia ancora fonte di pericolo.

19. Quinta tesi: non solo sono lecite tutte queste cose, ma – una volta ottenuta la vittoria, recuperati i beni, stabilita la pace e la sicurezza – è anche lecito vendicare l'offesa ricevuta dai nemici, e prendere provvedimenti contro i nemici e punirli per le loro malefatte. [...] E certamente i principi possono punire i nemici che hanno recato offesa alla comunità politica; dopo che una guerra giusta è stata intrapresa secondo le norme, i nemici colpevoli si trovano, davanti al principe vittorioso, come davanti al proprio giudice. Ciò è dimostrato dal fatto che, in verità, né la pace né la tranquillità – i fini della guerra – possono essere ottenuti altrimenti che colpendo con punizioni dure e dolorose i nemici, che ne siano spaventati e distolti dal commettere nuovamente tali delitti. [...]

20. Da tutto ciò che è stato detto finora nascono molti dubbi. Il primo riguarda la liceità della guerra, se cioè perché la guerra sia giusta sia sufficiente che il principe creda di avere una giusta causa. A questo dubbio, rispondo con questa tesi: non sempre ciò è sufficiente. E lo dimostra, in primo luogo, il fatto che in altre cause minori non è sufficiente – com'è noto – né al principe né ai privati credere di essere dalla parte del giusto: possono infatti errare, in modo dimostrabile e deliberatamente. Per rendere buona un'azione non basta il parere di qualcuno, ma si deve ricorrere alle opinioni dei sapienti (Aristotele, *Etica*, II). Inoltre, in caso contrario ne conseguirebbe che in molti casi la guerra sarebbe giusta da entrambe le parti. Infatti, di solito non capita che i principi facciano guerra in malafede, ma credendo di avere una giusta causa. E così tutti i contendenti sarebbero senza colpa, e di conseguenza in quelle guerre non sarebbe lecito uccidere. Così anche le guerre dei turchi e dei saraceni contro i cristiani sarebbero giuste; anch'essi infatti credono di obbedire a Dio.

21. Seconda tesi: è necessario, perché una guerra sia giusta, molta attenzione nell'esaminare la liceità delle cause della guerra, ed ascoltare anche le ragioni degli avversari, se questi vogliono discutere della giustizia e della bontà delle cause di guerra. [...] Infatti nel-

le questioni morali è difficile attingere il vero e il giusto, e se queste discussioni vengono condotte con negligenza sarà facile cadere in errore; e gli autori non potranno esserne scusati, soprattutto data l'importanza dell'argomento, che implica pericolo e calamità per molti uomini, che sono il nostro prossimo e che dobbiamo amare come noi stessi.

22. Il secondo dubbio è se i sudditi siano tenuti ad esaminare la causa della guerra, o se invece possano prestare servizio in armi senza preoccuparsene [...]. Intorno a questo dubbio la prima tesi è questa: se al suddito consta che la guerra è ingiusta non gli è lecito prendere le armi, anche 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. [...] E parimenti il principe, in quel caso, pecca se dichiara guerra. Ma «non solo quelli che fanno il male, sì anche quelli che li assecondano, sono degni di morte» (*Rom.* 1); quindi, i soldati che combattono in mala fede, sapendo che la guerra è ingiusta, non sono innocenti [...].

23. Ne segue come corollario che i sudditi, quando siano consapevoli che la guerra è ingiusta, non possono prendervi parte, che si sbaglino o no [...].

24. Seconda tesi: i senatori e i principi minori e in generale tutti coloro che sono ammessi (o sono convocati, o vi giungono volontari) al consiglio pubblico o al consiglio del principe, sono strettamente tenuti a esaminare la causa di una guerra non giusta. E ciò è chiaro, dato che chiunque possa impedire il pericolo e il danno del prossimo, è obbligato a farlo, soprattutto quando si tratta di una guerra, che comporta pericolo di morte e dei più grandi mali. [...] Parimenti, non basta che il principe da solo esamini le cause della guerra; è infatti verisimile che possa sbagliarsi, con grande danno e rovina per molti uomini. Quindi, la guerra deve essere fatta sulla base del parere non del solo principe, ma anche di una pluralità di uomini sapienti e probi.

25. Terza tesi: il popolo minuto, che non è né ammesso né ascoltato presso il principe o presso il consiglio pubblico, non è tenuto ad esaminare le cause della guerra, ma gli è lecito prendere le armi sulla base della fiducia nelle autorità superiori. [...]

26. Quarta tesi: nondimeno, ci possono essere tali dimostrazioni e indizi che la guerra è ingiusta, che la loro ignoranza non può essere scusata neppure presso i sudditi di grado inferiore, costretti alla

guerra. E ciò è chiaro dal fatto che tale ignoranza potrebbe essere deliberata, e coltivata per volontà malvagia nei confronti dei nemici. In caso contrario gli infedeli sarebbero scusati nel seguire i loro principi nelle guerre contro i cristiani, e non sarebbe lecito ucciderli, poiché è certo che credono di avere una giusta causa di guerra [...].

32. Il quarto dubbio è se una guerra possa essere giusta da entrambe le parti; e la prima tesi con cui si risponde è che, a parte i casi di ignoranza, è manifestamente impossibile, dato che se ci fossero buon diritto e giusta causa da entrambe le parti non si potrebbe fare la guerra, né offensiva né difensiva, contro l'avversario. Seconda tesi: assumendosi una dimostrabile ignoranza dei fatti o della legge, si potrebbe dare il caso che la guerra sia giusta in sé, dalla parte che sta con la vera giustizia, ma che anche dall'altra parte si combatta una guerra giusta, cioè una guerra la cui peccaminosità è scusata dalla buona fede (dato che un'invincibile ignoranza scusa da ogni cosa). Anzi, ciò può accadere molto spesso ai sudditi; posto infatti che il principe che conduce una guerra ingiusta sia consapevole dell'ingiustizia della propria azione, tuttavia, come si è detto, i sudditi possono seguire in buona fede il loro principe, e così da entrambe le parti si combatterebbe legittimamente.

34. Anche circa l'altra questione, cioè che cosa sia lecito in una guerra giusta, vi sono molti dubbi. Il primo è se sia lecito uccidere innocenti. Sembra di sì, poiché dapprima i figli di Israele hanno ucciso i bambini a Gerico (*Giosuè*, 6) e poi anche Saul ha ucciso i fanciulli in Amalec (*I Re*, 15), in entrambi i casi per autorità e comando di Dio [...]. Quindi anche ora, se la guerra è giusta, è lecito uccidere innocenti.

35. Intorno a questo dubbio, la prima tesi è questa: in sé non è mai lecito uccidere intenzionalmente un innocente. Lo dimostra dapprima l'*Esodo* (23): «tu non ucciderai l'innocente e il giusto». In secondo luogo, come si è detto prima, il fondamento di una guerra giusta è l'offesa; ma questa non viene da chi è innocente; e quindi non è lecito far guerra contro quello. [...] È chiara anche la conseguenza, che gli innocenti possono certamente difendersi contro chiunque tenti di ucciderli [...].

36. Ne consegue che anche nella guerra contro i turchi non è lecito uccidere i fanciulli; è chiaro, infatti, che sono innocenti. E quindi neppure è lecito uccidere le donne, fra gli infedeli; è chiaro, infatti, che per quanto riguarda la guerra è da presumersi siano innocenti, tranne che non ci sia la certezza che qualche donna è colpevole [...].

37. Seconda tesi: tuttavia incidentalmente, anche se consapevolmente, è lecito uccidere innocenti, ad esempio quando, nel corso di una guerra giusta, si assedia una rocca o una città nella quale si sa che ci sono molti innocenti, e i cannoni non possono essere scaricati, né si possono lanciare proiettili o appiccare il fuoco agli edifici, senza che così facendo si uccidano anche degli innocenti. Ciò è dimostrato dal fatto che in caso contrario non si potrebbe far guerra contro gli stessi colpevoli, e sarebbe impedita la guerra giusta [...]. E tuttavia bisogna considerare [...] che dalla guerra non derivino mali superiori a quelli che la guerra vuole evitare. Infatti, se ai fini della vittoria finale poco importa espugnare una rocca o una fortezza in cui sta un presidio di nemici ma anche molti innocenti, allora non sembra lecito per sconfiggere pochi colpevoli uccidere molti innocenti, appiccando il fuoco o sparando i cannoni, o in altro modo che colpisca indifferentemente innocenti e colpevoli. Inoltre, non pare mai lecito uccidere innocenti, neppure incidentalmente e inintenzionalmente, se non quando la guerra giusta non può essere condotta e gestita in altro modo [...].

44. Quinto dubbio: se almeno nella guerra giusta sia lecito uccidere tutti i colpevoli [...].

45. [...] Prima tesi: durante il conflitto, in battaglia o nella presa e nella difesa di una città è lecito uccidere indifferentemente tutti i nemici combattenti [...].

46. Seconda tesi: raggiunta la vittoria e messa al sicuro la situazione, è lecito uccidere tutti i colpevoli. Lo dimostra il fatto che, come si è detto, la guerra ha come proprio fine non solo di recuperare i beni ma anche di punire le offese. Quindi è lecito uccidere i responsabili dell'offesa passata [...].

47. Se il fine è solo quello di punire le offese non sempre è lecito uccidere tutti i colpevoli. Lo dimostra il fatto che anche fra i cittadini – se fosse commesso un delitto da un'intera città o provincia – non sarebbe lecito uccidere tutti coloro che se ne sono macchiati, e che neppure nel caso di una ribellione di massa è lecito uccidere e distruggere un intero popolo [...].

48. Quarta tesi: in alcuni casi è anche lecito, e anzi è opportuno, uccidere tutti i colpevoli. Lo dimostra il fatto che la guerra è condotta perché ne scaturiscano come risultato la pace e la sicurezza.

Ma in certi casi la sicurezza non può essere ottenuta se non attraverso l'eliminazione di tutti i nemici, e ciò sembra essere soprattutto il caso degli infedeli, dai quali non si può mai sperare una pace equa, a nessuna condizione. E pertanto l'unico rimedio è eliminare tutti quelli che possono portare le armi, purché si siano macchiati di colpa. È così che deve essere interpretato il precetto di *Deuteronomio* 20. Ma nel caso contrario di una guerra fra cristiani non credo che ciò sia lecito; essendo infatti necessario che si producano scandali (*Matt.* 18) e guerre fra i principi, se il vincitore uccidesse sempre tutti gli avversari ciò sarebbe dannoso per il genere umano e per la religione cristiana e presto tutto il mondo sarebbe ridotto a un deserto, e le guerre risulterebbero non condotte per il pubblico bene ma per la pubblica calamità e rovina. Occorre dunque che l'entità delle pene sia commisurata alla colpa, e che la vendetta non si spinga troppo oltre; anzi, a questo riguardo si deve riflettere e considerare che – come si è detto sopra – i sudditi né sono tenuti né hanno il diritto di dare un giudizio sulle cause della guerra, ma anzi possono seguire il loro principe alla guerra, accontentandosi dell'autorità sua e del consiglio pubblico. Quindi per la maggioranza dei combattenti anche se la guerra è ingiusta sotto un altro profilo nondimeno i soldati che vengono alla guerra e vi combattono, o che difendono oppure assalgono le città, sono innocenti dall'una e dall'altra parte. E quindi, quando sono vinti e non sono più fonte di pericolo, credo che non possano essere uccisi; e non solo non possono essere uccisi tutti, ma neppure uno solo, se si presume che abbiano fatto guerra in buona fede.

60. Da tutto ciò si possono derivare sinteticamente alcuni pochi canoni, o regole di guerra. Primo canone: posto che un principe abbia l'autorità di dichiarare e condurre una guerra, in primo luogo non deve cercare occasioni e cause di guerra, ma «se è possibile deve stare in pace con tutti gli uomini», come insegna Paolo (*Rom.* 12). Deve inoltre considerare che gli altri sono il suo prossimo, che siamo tenuti ad amare come noi stessi, e che tutti abbiamo un solo comune Signore davanti al cui tribunale siamo obbligati a rendere ragione dei nostri atti. È infatti manifestazione di estrema barbarie cercare motivi – e godere che ve ne siano – per uccidere e distruggere gli uomini che Dio ha creato e per i quali Cristo è morto. È bene che un principe giunga alla guerra suo malgrado e spinto dalla necessità. Secondo canone: quando ormai è esplosa una guerra per una giusta causa la si deve condurre al fine non tanto di danneggiare il popolo contro cui si combatte ma di conseguire il proprio diritto e di difendere la propria patria e la propria comunità politica, così che da quella guerra escano una buona volta la pace e la sicurezza. Terzo canone: ottenuta la vittoria e portata a termine la guerra, è necessario moderarsi e approfittare della vittoria con cristiana modestia; è inoltre necessario che il vincitore si ponga come un giudice fra le due comunità politiche – quella che subì l'offesa e quella che la fece – e che giunga a emanare una sentenza non come accusatore ma appunto come giudice. È inoltre necessario che tale sentenza soddisfi la comunità politica lesa ma, per quanto è possibile, col minimo di danno e di rovina della comunità politica colpevole, e che i responsabili siano castigati secondo il lecito. Uno speciale motivo per ciò è che in linea di massima fra i cristiani tutta la responsabilità è dei principi; infatti i sudditi combattono in buona fede per i principi, ed è quindi molto ingiusto, come dice il poeta, che «delle follie dei re subiscano le conseguenze i popoli».

VIII

Immanuel Kant

1724-1804

PER LA PACE PERPETUA. UN PROGETTO FILOSOFICO

[I. Kant, *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico* (1795), in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 1995, *passim* (trad. di F. Gonnelli)].

La guerra fra Stati sovrani è determinata da una serie di circostanze negative, che vanno rimosse e che discendono tutte dalla sovranità particolare, egoistica e dispotica di ciascun singolo Stato; la sovranità fa sì che lo Stato consideri la guerra uno strumento normale di autoconservazione e di potenza e ogni altro Stato come potenziale nemico e oggetto di conquista o di manipolazione.

La pace va costruita col rimuovere le logiche della sovranità esclusiva e unilaterale dei singoli Stati; all'interno, la costituzione deve essere repubblicana, tale cioè da assicurare a tutti i cittadini libertà e uguaglianza all'interno di uno Stato di diritto. Questa costituzione – in quanto coinvolge nella politica in modo consapevole tutti i cittadini, che si presume non amino la guerra – è intrinsecamente pacifica e quindi allontana il rischio di guerra. All'esterno, la sovranità esclusiva di ciascuno Stato deve aprirsi alla libera federazione di Stati, e in prospettiva di popoli; così la scena internazionale cessa di essere il dominio della forza e la pace, anziché essere la momentanea cessazione delle guerre, viene assicurata attraverso il diritto internazionale. Infine, i rapporti fra cittadini dei singoli Stati devono essere paritari e fondarsi sul diritto di visita, cioè su una permanenza temporanea presso gli stranieri, per evitare ogni forma di colonialismo.

La guerra nella storia umana ha avuto anche il significato positivo di spargere gli uomini su tutta la terra, obbligandoli a ingegnarsi per vivere

ovunque. La guerra è quindi parte del carattere naturale dell'uomo, inteso come classe animale. Ma la natura attraverso la minaccia della guerra spinge anche i popoli a costituirsi in Stati, che sono necessariamente fondati sul diritto interno e sono costretti dalla loro stessa pluralità a comportarsi in modo progressivamente sempre più equilibrato e pacifico. Anche lo spirito commerciale contribuisce alla pace.

❑ ❑ ❑

Prima sezione, che contiene gli articoli preliminari per la pace perpetua tra Stati

1. «Nessun trattato di pace che sia stato fatto con la segreta riserva di materia per guerre future può valere come tale».

Infatti tale trattato sarebbe non più che una semplice tregua (interruzione delle ostilità), non *pace*, che comporta la fine di ogni ostilità, e a cui aggiungere l'aggettivo *perpetua* costituisce già un pleonasmo sospetto. Le cause attuali di una guerra futura, anche se magari ancora sconosciute per coloro che stanno per fare la pace, sono tutte annullate dal trattato di pace, fossero anche scovate in documenti d'archivio con la più sottile abilità d'indagine. – La riserva (*reservatio mentalis*) di antiche pretese da escogitarsi non appena possibile in futuro, pretese che nessuna delle parti può menzionare al momento giacché entrambe sono troppo esaurite per proseguire la guerra, con la malvagia volontà di utilizzare a questo fine la prima occasione favorevole, appartiene al casuismo gesuitico ed è al di sotto della dignità dei reggenti, così com'è al di sotto della dignità di un loro ministro la condiscendenza verso simili deduzioni, se si giudica la cosa per come è.

Se però, secondo gli illuminati concetti della prudenza politica, il vero onore dello Stato viene posto nel costante aumento della potenza (quali che ne siano i mezzi), allora tale giudizio apparirà di certo accademico e pedante.

2. «Nessuno Stato indipendente (piccolo o grande, qui è lo stesso) deve poter essere acquistato da un altro Stato per eredità, scambio, compera o donazione».

Uno Stato infatti non è (come ad esempio il suolo sul quale esso ha sede) un bene (*patrimonium*). È una società di uomini, sulla quale nessun altro ha facoltà di comandare e disporre se non lo Stato stesso. Annetterlo, come fosse un innesto, ad un altro Stato, mentre esso, come ceppo, aveva la sua propria radice, significa sopprimere la sua esistenza come persona morale e farne una cosa; e dunque contraddice all'idea del contratto originario, senza il quale non si può pensare alcun diritto su un popolo. È noto a chiunque in quale pericolo il falso concetto di questa modalità d'acquisto, secondo cui anche gli Stati si possono sposare tra loro, abbia condotto nei nostri tempi, sino ai più recenti, l'Europa (infatti gli altri continenti non ne hanno mai saputo nulla): sia come una nuova sorta di industria per rendersi strapotenti senza dispendio di forze, attraverso legami familiari, sia anche per ampliare in tal modo il possesso territoriale. – Anche la concessione di truppe di uno Stato ad un altro contro un nemico che non è comune è da classificarsi allo stesso modo; perché con ciò i sudditi, come cose di cui si dispone a piacimento, vengono usati e consumati.

3. «Gli eserciti permanenti (*miles perpetuus*) devono col tempo scomparire del tutto».

Infatti essi minacciano incessantemente di guerra altri Stati con l'addestramento, onde mostrarsi sempre armati per essa; li incitano a superarsi a vicenda nel numero degli armati, che non conosce limiti, e dato che con le spese che vi sono dedicate la pace diventa infine ancora più opprimente di una breve guerra, per liberarsi da questo peso sono essi stessi causa di guerre d'aggressione; si aggiunga che venir assoldati per uccidere o venire uccisi sembra implicare un uso di uomini come semplici macchine e strumenti nelle mani di un altro (lo Stato), ciò che non si accorda affatto con il diritto dell'umanità nella nostra persona. Del tutto diverso è l'esercizio volontario, intrapreso periodicamente, del cittadino in armi, per garantire così sé e la sua patria da aggressioni esterne. – Con l'accumulazione di un tesoro andrebbe allo stesso modo, in quanto esso, considerato dagli altri Stati come una minaccia di guerra, costringerebbe ad aggressioni preventive (perché dei tre poteri, il *potere militare*, il *potere delle alleanze* e il *potere finanziario*, l'ultimo potrebbe ben essere lo stru-

mento di guerra più affidabile), quando non vi si opponesse la difficoltà di scoprirne la grandezza.

4. «Non devono essere contratti debiti pubblici per le relazioni esterne dello Stato».

Per cercare sostegno fuori o dentro lo Stato ai fini dell'economia del paese (ai fini del miglioramento delle vie di comunicazione, di nuovi insediamenti, della creazione di magazzini per le annate di carestia, ecc.), questa risorsa non desta sospetti. Ma come strumento delle potenze per opporsi l'una all'altra, un sistema di credito costruito su debiti che aumentino indefinitamente e che però siano sempre al sicuro dalla riscossione immediata (perché essa non verrà certo richiesta da tutti i creditori in una sola volta) – ingegnosa invenzione, in questo secolo, di un popolo dedito al commercio – costituisce un pericoloso potere finanziario, e cioè un tesoro per la conduzione della guerra che supera i tesori di tutti gli altri Stati messi assieme, e può essere esaurito solo con l'inevitabile futura caduta dei tributi (che però, anche con il ravvivamento del commercio grazie al riflesso che su di esso hanno l'industria e il profitto, può essere rinviata ancora a lungo). Questa facilitazione ad intraprendere la guerra, congiunta all'inclinazione che ad essa hanno i potenti e che sembra inerente alla natura umana, è dunque un grande ostacolo alla pace perpetua, e non ammetterlo dev'essere un articolo preliminare tanto più in quanto la bancarotta, infine comunque inevitabile, deve coinvolgere nella rovina alcuni altri Stati incolpevoli, ciò che costituirebbe una pubblica lesione di questi ultimi. Di conseguenza altri Stati sono perlomeno giustificati nell'allearsi contro tale Stato e contro le sue pretese.

5. «Nessuno Stato deve intromettersi con la forza nella costituzione e nel governo di un altro Stato».

Cosa può infatti giustificarlo ad agire così? Forse lo scandalo che questo dà ai sudditi di un altro Stato? Piuttosto, tale scandalo può servire da ammonimento con l'esempio dei grandi mali che un popolo, nella sua mancanza di legge, si è tirato addosso; e in generale il cattivo esempio che una persona libera dà a un'altra (in quanto *scandalum acceptum*) non costituisce affatto lesione. – Non è però da

includersi in ciò il caso di uno Stato che, per discordie interne, si divida in due parti, ognuna delle quali rappresenti uno Stato particolare che rivendica l'intero; caso in cui prestare sostegno ad uno dei due non potrebbe essere imputato ad uno Stato esterno come intromissione nella costituzione dell'altro (poiché allora si tratta di anarchia). Ma sinché questo conflitto interno non sia ancora deciso, tale intromissione di altre potenze sarebbe una violazione del diritto di un popolo che lotta con una sua malattia interna e non dipende da nessun altro, e dunque proprio essa sarebbe un reale scandalo e renderebbe insicura l'autonomia di tutti gli Stati.

6. «Nessuno Stato in guerra con un altro deve permettersi atti di ostilità che non potrebbero non rendere impossibile la reciproca affidabilità nella futura pace: come lo sono l'impiego di *sicari* (*percussores*), *avvelenatori* (*venefici*), la *violazione di una resa*, la *istigazione al tradimento* (*perduellio*) nello Stato contro cui si combatte, ecc.».

Sono stratagemmi infami. Una qualche fiducia nell'atteggiamento di pensiero del nemico, infatti, deve restare anche nel mezzo della guerra, perché altrimenti non potrebbe essere conclusa alcuna pace, e l'ostilità si trasformerebbe in guerra di sterminio (*bellum internecinum*); poiché la guerra è pur sempre solo il triste mezzo di necessità, nello stato di natura (dove non si ha alcun tribunale che possa giudicare con efficacia giuridica), per affermare il proprio diritto con la violenza; stato in cui nessuna delle due parti può essere indicata come nemico ingiusto (perché ciò presupporrebbe la sentenza di un giudice), e solo l'*esito* di tale guerra, invece (quasi si fosse davanti al cosiddetto giudizio divino), decide da quale parte stia il diritto; ma tra Stati (dato che tra essi non c'è alcun rapporto tra superiore e subordinato) non è pensabile alcuna guerra di punizione (*bellum punitivum*). – Da cui segue allora che una guerra di sterminio, in cui l'annientamento può capitare insieme ad entrambe le parti e con esse anche ad ogni diritto, permetterebbe l'attuazione della pace perpetua solo nel grande cimitero del genere umano. Una tale guerra, e dunque anche l'uso dei mezzi che vi conducono, deve essere assolutamente vietata. – Ma che i mezzi sunnominati vi conducano in modo inevitabile è evidente da questo: che quelle arti infernali, essendo in se stesse infami, quando venissero in uso non si tratterrebbero più entro i termini della guerra – come ad esempio l'uso

di *spie* (*uti exploratoribus*), in cui si sfrutta soltanto il disonore d'*altri* (che allora non si può più sradicare) –, ma sconfinerebbero anche nello stato di pace e così ne annullerebbero completamente la prospettiva.

Sebbene le leggi anzidette siano oggettivamente, ossia secondo l'intento dei detentori del potere, semplici *leggi proibitive* (*leges prohibitivae*), alcune di esse sono tuttavia di specie *rigorosa*, valevole senza distinzione di circostanze (*leges strictae*), e impongono *immediatamente* l'abolizione (come le nn. 1, 5, 6); altre invece (come le nn. 2, 3, 4) sono sì senza eccezioni quanto alla regola di diritto, ma tuttavia riguardo al loro *esercizio*, a causa delle circostanze, *soggettivamente* estensive della facoltà di tale esercizio (*leges latae*) e contengono permessi di *rinviare* la loro attuazione; senza tuttavia che si perda di vista il fine, in modo da collocare questa proroga, ad esempio il *ristabilimento* della libertà sottratta a certi Stati, secondo quanto al n. 2, al giorno del mai (come diceva Augusto, *ad calendas graecas*), e dunque la sua non restituzione; bensì permette solo il differimento, in modo che ciò non accada in modo affrettato e dunque persino contrario allo scopo. Infatti qui il divieto riguarda solo il *modo d'acquisto*, che non deve valere oltre, ma non lo *stato di possesso*, il quale, sebbene certo non abbia il titolo giuridico richiesto, al suo tempo (dell'acquisto putativo), secondo l'opinione pubblica di allora, era ritenuto legittimo da tutti gli Stati.

Seconda sezione, che contiene gli articoli definitivi per la pace perpetua tra Stati

Lo stato di pace, fra uomini che vivano l'uno accanto all'altro, non è uno stato di natura (*status naturalis*); questo è invece uno stato di guerra, ossia anche se non sempre comporta lo scoppio delle ostilità ma piuttosto la costante minaccia di esse. Lo stato di pace deve dunque essere *istituito*; infatti l'astenersi dalle ostilità non è ancora sicurezza, e se tale sicurezza non viene garantita ad un vicino dall'altro (ciò che può accadere solo in uno stato in cui vi siano *leggi*), quello può trattare questo, al quale ha richiesta tale garanzia, come un nemico.

Primo articolo definitivo per la pace perpetua: «La costituzione civile di ogni Stato dev'essere repubblicana»

La costituzione istituita in primo luogo secondo principi della *libertà* dei membri di una società (in quanto uomini), in secondo luogo secondo fondamenti della *dipendenza* di tutti da un'unica comune legislazione (in quanto sudditi), e in terzo luogo secondo la legge dell'*eguaglianza* (in quanto cittadini): – l'unica costituzione che derivi dall'idea del contratto originario, sul quale dev'essere fondata ogni legislazione del popolo secondo il diritto – è la costituzione *repubblicana*. Questa costituzione, per ciò che riguarda il diritto, è dunque in quanto tale quella che sta originariamente a fondamento di ogni specie di carta costituzionale civile; e ora resta solo la domanda: è anche l'unica che possa condurre alla pace perpetua?

Ora, la costituzione repubblicana, oltre alla limpidezza della sua origine, per essere scaturita dalla fonte pura del concetto di diritto, presenta però anche la prospettiva della conseguenza voluta, ossia la pace perpetua; ed eccone la ragione. – Se (e non può essere diversamente in questa costituzione) il consenso dei cittadini è richiesto per deliberare «se la guerra debba essere o no», allora non c'è niente di più naturale che, in quanto quelli dovrebbero assumere su se stessi tutte le calamità della guerra (poiché si tratta di combattere in prima persona, di sostenere le spese della guerra con i propri averi, di riparare faticosamente le distruzioni che essa lascia dietro di sé; e per colmo dei mali, infine, di caricarsi, a causa di prossime e sempre nuove guerre, di un debito mai estinguibile, che renderà amara la stessa pace), essi rifletteranno a lungo prima di iniziare un così cattivo gioco. Viceversa, in una costituzione in cui il suddito non sia cittadino, che dunque non sia repubblicana, fare la guerra è la cosa più facile del mondo, perché il capo non è membro dello Stato, bensì il suo proprietario, e con la guerra non dovrà rinunciare neanche alla più piccola parte dei suoi banchetti, delle sue cacce, delle sue residenze estive, feste di corte e via dicendo, e dunque può dichiarare guerra per cause insignificanti, come fosse una sorta di partita di piacere, e per salvare le apparenze lasciarne indifferentemente la giustificazione al corpo diplomatico, a ciò sempre pronto. [...]

Secondo articolo definitivo per la pace perpetua: «Il diritto delle genti dev'essere fondato su un 'federalismo' di liberi Stati»

Considerati in quanto Stati, i popoli possono essere giudicati come fossero singoli uomini che, nel reciproco stato di natura (ossia nell'indipendenza da leggi esterne), si ledano già con l'essere l'uno vicino all'altro, e ognuno dei quali può e deve esigere dall'altro, per la sua sicurezza, di entrare con lui in una costituzione analoga a quella civile, in cui ciascuno possa essere assicurato del suo diritto. Ciò sarebbe una *federazione di popoli*, che però non dovrebbe essere insieme uno Stato di popoli. In quest'ultimo caso vi sarebbe contraddizione, perché ogni Stato contiene il rapporto di un *superiore* (che dà le leggi) con un *inferiore* (che obbedisce, cioè il popolo), e molti popoli in uno Stato costituirebbero solo un popolo, ciò che contraddice alla premessa (giacché qui si ha da affrontare il diritto dei *popoli* l'uno verso l'altro, in quanto costituiscono diversi Stati e non devono fondersi in uno Stato).

Così come noi osserviamo con profondo disprezzo, e consideriamo come rozzezza, inciviltà e degradazione bestiale dell'umanità l'attaccamento dei selvaggi alla loro libertà senza legge, per cui preferiscono azzuffarsi continuamente piuttosto che sottoporsi ad una coazione legale che essi stessi costituirebbero, e dunque preferiscono la libertà dei folli alla libertà della ragione, altrettanto, si sarebbe portati a pensare, i popoli civilizzati (ognuno unito per sé in uno Stato) dovrebbero affrettarsi a trarsi fuori quanto prima da una condizione così abietta. Al contrario, invece, ogni *Stato* ripone la sua maestà (poiché maestà del popolo è un'espressione assurda) proprio nel non essere sottoposto ad alcuna coazione legale esterna, e lo splendore del suo capo sta nell'avere al suo comando, senza che egli debba esporsi affatto al pericolo, migliaia di uomini pronti a farsi sacrificare per una cosa che non li riguarda affatto; e la differenza tra i selvaggi europei e quelli americani consiste principalmente nel fatto che mentre alcune tribù di questi ultimi sono state interamente divorate dai loro nemici, gli europei sanno fare miglior uso dei vinti che non quello di cibarsene, e preferiscono aumentare il numero dei loro sudditi, dunque la moltitudine degli strumenti per guerre ancora più ampie.

Con la cattiveria della natura umana che si manifesta apertamente nei liberi rapporti fra i popoli (mentre nello stato civile-legale es-

sa viene in gran parte occultata dalla coazione del governo), c'è davvero da meravigliarsi che la parola *diritto* non abbia potuto ancora essere interamente bandita dalla politica di guerra come pedante; e che ancora nessuno Stato non abbia osato dichiararsi pubblicamente per quest'ultima opinione; infatti *Ugo Grozio*, *Pufendorf*, *Vattel* e altri (non altro che molesti consolatori), sebbene il loro codice, redatto diplomaticamente o filosoficamente, non abbia né possa avere la minima forza *legale* (perché gli Stati come tali non stanno sotto una comune coazione esterna), vengono sempre candidamente citati a *giustificazione* di guerre di aggressione, senza che si dia alcun esempio che uno Stato, con argomenti corroborati dalla testimonianza di uomini tanto celebri, fosse mai stato spinto a desistere dai suoi propositi. – Questo omaggio che ogni Stato offre al concetto del diritto (almeno a parole) dimostra tuttavia che nell'uomo deve trovarsi una disposizione morale ancora più grande, anche se per il momento assopita, che lo porterà a dominare sul cattivo principio che è in lui (ciò che non può negare), e a sperare lo stesso anche da altri; perché altrimenti la parola *diritto* non sarebbe mai stata pronunciata da Stati che si vogliono fare la guerra, se non per farsene gioco, come dichiarò quel principe gallo: «È il privilegio che la natura ha dato al forte sul debole, che questo debba obbedirgli».

Poiché il modo in cui gli Stati perseguono il proprio diritto non può essere mai, come è davanti ad un tribunale esterno, il processo, ma solo la guerra, e per mezzo di essa e del suo esito favorevole, la *vittoria*, non viene deciso nulla riguardo al diritto; e poiché con il *trattato di pace* si dà certo termine alla guerra in atto (conclusione che non si può dichiarare ingiusta, perché nello stato di guerra ognuno è giudice in causa propria), ma non allo stato di guerra (alla possibilità di trovare sempre un nuovo pretesto); e dato che tuttavia per gli Stati, secondo il diritto delle genti, non può valere ciò che vale per uomini in uno stato privo di legge secondo il diritto naturale, cioè «dover uscire da questo stato» (perché essi, come Stati, hanno già internamente una costituzione giuridica e così sono troppo cresciuti per la coazione di altri rivolta a condurli sotto una più estesa costituzione legale secondo i concetti del diritto di questi ultimi), mentre la ragione, dal trono del supremo potere moralmente legislativo, condanna in modo assoluto la guerra come procedimento giuridico e viceversa fa dello stato di pace un dovere immediato, che però senza un contratto fra popoli non può essere istituito o assicurato: – allora deve darsi una confederazione di specie particolare, che può chiamarsi *confederazione pacifica* (*foedus pacificum*); che sarebbe distinta dal *trattato di pace* (*pactum pacis*) per il fatto che questo cerca di dar fine ad *una* guerra, quella invece a *tutte* le guerre. Questa confederazione non è rivolta ad un'acquisizione di qualsivoglia potere dello Stato, ma soltanto al mantenimento e all'assicurazione della *libertà* di uno Stato per sé e insieme di altri Stati confederati, senza che questi debbano perciò sottomettersi (come uomini nello stato di natura) a leggi pubbliche e ad una coazione sotto di esse. – L'attuabilità (la realtà oggettiva) di questa idea del *federalismo*, che deve gradualmente estendersi a tutti gli Stati, e così conduce alla pace perpetua, può essere esibita. Infatti se la fortuna permette che un popolo potente e illuminato possa costituirsi in repubblica (che per sua natura dev'essere inclinata alla pace perpetua), allora tale repubblica serve per altri Stati da punto centrale dell'unione federativa, al fine di unirsi ad essa e così assicurare lo stato di pace secondo l'idea del diritto delle genti ed estendersi sempre più largamente con ulteriori legami di questa specie.

Che un popolo dica: «Non ci deve essere più guerra tra noi; perché vogliamo costituirci in uno Stato, ossia vogliamo dare a noi stessi un supremo potere legislativo, esecutivo e giudiziario, che risolva pacificamente le nostre controversie»: questo è comprensibile. – Ma quando questo Stato dice: «Non ci deve essere nessuna guerra tra me e altri Stati, sebbene io non riconosca alcun supremo potere legislativo che a me assicuri il mio diritto e al quale io assicuri il suo», allora non è affatto comprensibile dove io voglia fondare la garanzia del mio diritto, se non sul surrogato dell'unione civile in società, e cioè sul libero federalismo che la ragione connette necessariamente con il concetto del diritto delle genti, se qui deve pur restare qualcosa di pensabile.

Nel concetto del diritto delle genti in quanto diritto *alla* guerra non è pensabile propriamente nulla (perché dovrebbe essere un diritto non secondo leggi esterne universalmente valide che limitino la libertà di ogni singolo, ma un diritto di determinare secondo massime unilaterali, con la violenza, cosa sia diritto); dovrebbe allora con ciò intendersi che uomini disposti in tal senso hanno ciò che si meritano se si distruggono a vicenda e se trovano così la pace perpetua nella vasta tomba che ricopre tutti gli orrori della violenza e con essi i loro autori. – Per Stati che sono in rapporti reciproci non può es-

serci, secondo la ragione, nessun altro modo di trarsi fuori dallo stato senza legge, in cui c'è soltanto guerra, se non che rinuncino, proprio come i singoli uomini, alla loro libertà selvaggia (senza legge), si adattino a leggi pubbliche coattive e così formino (certo progressivamente) uno *Stato di popoli* (*civitas gentium*) che infine comprenderà tutti i popoli della Terra. In quanto però, secondo la loro idea del diritto dei popoli, non vogliono affatto questo, e rigettano *in hypothesi* ciò che è giusto *in thesi*, in luogo dell'idea positiva di *una repubblica universale* (se non si vuol perdere tutto), solo il surrogato *negativo* di una *confederazione* che respinga la guerra, che sia permanente e che si ampli sempre di più, può trattenere il vortice delle inclinazioni bellicose e contrarie al diritto, ma certo con costante pericolo della sua rottura (*Furor impius intus* [...] *fremit horridus ore cruento*, Virgilio).

Terzo articolo definitivo per la pace perpetua: «Il diritto cosmopolitico dev'essere limitato alle condizioni della 'ospitalità' universale»

Qui, come nel precedente articolo, non si tratta di filantropia, ma di *diritto*, e perciò *ospitalità* significa il diritto di uno straniero di non essere trattato ostilmente quando arriva sul suolo di un altro. Quest'ultimo può allontanare il primo quando ciò accada senza che ne consegua la rovina; ma sinché quello straniero sta pacificamente al suo posto, non lo può accogliere ostilmente. Non è un *diritto di essere ospitato* ciò che dà luogo a questa pretesa (a tal fine sarebbe richiesto un particolare contratto di benevolenza, per far diventare quello straniero coabitante per un certo tempo), ma un *diritto di visita*, che spetta a tutti gli uomini, di proporsi come membri della società per via del diritto al possesso comune della superficie della Terra, su cui, giacché è una superficie sferica, essi non possono disperdersi all'infinito e devono infine sopportarsi a vicenda, e originariamente nessuno ha più diritto che un altro a stare in un luogo di essa. – Parti inabitabili di questa superficie, il mare e i deserti, interrompono questa comunanza, ma tuttavia la *nave* o il *cammello* (la nave del deserto) rendono possibile avvicinarsi reciprocamente superando queste zone prive di padroni e utilizzare il diritto alla *superficie terrestre*, che spetta in comune al genere umano, per un possibile commercio. L'inospitalità delle coste (ad esempio quelle dei barbareschi), per cui nei mari che sono loro adiacenti si rapinano le navi o si fanno schiavi i naufraghi, o l'inospitalità dei deserti (dei beduini arabi), per cui si considera l'avvicinamento alle tribù nomadi come diritto di depredarle, sono dunque contrarie al diritto naturale; ma questo diritto di ospitalità, vale a dire la facoltà dei visitatori stranieri, non si estende oltre le condizioni di possibilità di *tentare* un commercio con gli antichi abitatori. – In questo modo continenti lontani possono entrare pacificamente in rapporti reciproci che in seguito divengono regolati da leggi, e così possono infine condurre il genere umano sempre più vicino ad una costituzione cosmopolitica.

Si confronti con ciò la condotta *inospitale* degli Stati civilizzati del nostro continente, soprattutto di quelli commerciali, e si vedrà che l'ingiustizia che essi dimostrano nella *visita* a territori e popoli stranieri (che per loro è tutt'uno con la loro *conquista*) giunge sino all'orrore. L'America, le terre dei negri, le Isole delle Spezie, il Capo di Buona Speranza, ecc. quando furono scoperti erano per essi terre che non appartenevano a nessuno; infatti gli abitanti per loro non contavano nulla. Nelle Indie orientali (Hindustan), con il pretesto di filiali commerciali soltanto progettate, introdussero truppe straniere, e con queste l'oppressione degli indigeni, l'istigazione dei diversi Stati della regione a guerre sempre più estese, e così carestie, insurrezioni, tradimenti e tutto il resto che può venir aggiunto alla litania dei mali che opprimono il genere umano.

La Cina e il Giappone (*Nippon*), che avevano fatto la conoscenza di simili ospiti, hanno perciò saggiamente permesso loro solo l'accesso, ma non l'entrata, e anzi il secondo lo ha concesso ad un solo popolo europeo, gli olandesi, che i giapponesi però escludono, come fossero prigionieri, dal contatto con gli indigeni. Qui il peggio (o, dal punto di vista di un giudice morale, il meglio) è che gli Stati europei non sono mai abbastanza contenti di tutta questa violenza, che tutte queste società di commercio stiano sul punto del fallimento, che le Isole dello Zucchero, il luogo della più orrenda schiavitù che sia mai stata immaginata, non procurino alcun reddito vero, ma solo mediatamente e per di più per uno scopo non molto lodevole, ossia la produzione di marinai per le flotte da guerra e dunque ancora per la conduzione della guerra in Europa; e questo lo fanno potenze che fanno gran mostra di devozione, e che mentre compiono in-

giustizie come si trattasse di bere un bicchier d'acqua vogliono essere considerate elette quanto all'ortodossia di fede.

Ora, dato che la comunanza (stretta o meno) ormai dovunque prevalente tra i popoli della Terra si è estesa a tal punto che la violazione del diritto compiuta in *un* punto della Terra viene percepita in *tutti*, l'idea di un diritto cosmopolitico non è un modo chimerico e stravagante di rappresentarsi il diritto, ma un necessario completamento del codice non scritto sia del diritto dello Stato che del diritto delle genti, per il diritto pubblico degli uomini in generale, e così per la pace perpetua, verso cui si può sperare di trovarsi in continuo avvicinamento solo a questa condizione.

Primo supplemento

Sulla garanzia della pace perpetua

[...] Ora, prima che determiniamo con più precisione questa garanzia, sarà necessario cercare lo stato che la natura ha predisposto per i personaggi che recitano sul suo grande palcoscenico, stato che rende infine necessaria la sua assicurazione della pace; – ma in seguito, in primo luogo, il modo in cui essa fornisca tale assicurazione.

La sua organizzazione provvisoria consiste nel fatto che: 1. si è preoccupata che gli uomini potessero vivere dovunque sulla Terra; 2. con la *guerra* li ha spinti dovunque, anche nelle contrade più inospitali, così da popolarle; 3. sempre con la guerra li ha costretti ad entrare in rapporti più o meno legali. – Che nelle fredde distese nei pressi dei mari ghiacciati cresca tuttavia il muschio, che la *renna* scavi sotto la neve, per poi fare da nutrimento o da mezzo di trasporto per lo Ostiak ovvero Samoiedo; o che i deserti di sabbie salate pure abbiano il *cammello*, che sembra quasi fatto apposta per viaggiarvi, così da non lasciarli inutilizzati, è già in sé degno di ammirazione. Il fine risalta ancor più chiaramente quando ci si avveda di come, sulle coste del mare glaciale, oltre agli animali da pelliccia, anche foche, trichechi e balene forniscano agli abitanti del luogo nutrimento con la loro carne e fuoco con il loro olio. Ma la previdenza della natura desta massimamente meraviglia per il legname che essa porta (senza che si sappia bene da dove provenga) in queste contrade senza vegetazione, materiale in mancanza del quale gli abitanti non potrebbero fabbricarsi né i loro mezzi di trasporto e armi, né le loro capanne per l'abitazione; contrade dove inoltre essi hanno abbastanza da fare nella guerra contro le fiere per vivere pacificamente tra loro. – Ciò che però li ha *spinti là*, è probabilmente nient'altro che la guerra. Ma tra tutti gli animali, il primo *strumento di guerra* che l'uomo abbia imparato a domare e a addomesticare sin dai tempi del popolamento della Terra, è il *cavallo* (infatti l'elefante appartiene a epoche più tarde, e cioè epoche del lusso di Stati già istituiti), così come l'arte di coltivare certe specie di erbe ormai non più conoscibili nella loro forma originaria, chiamate *cereali*, nonché la moltiplicazione e l'affinamento delle *specie di frutta* col trapianto e l'innesto (forse in Europa appartenenti solo a due generi: i meli e i peri) poterono nascere solo nella condizione in cui vi erano Stati già istituiti, in cui esisteva una sicura proprietà delle terre, – dopo che gli uomini, dapprima in libertà senza legge, dalla vita di *caccia*, pesca e pastorizia, si erano elevati alla *agricoltura*, e furono scoperti *sale* e *ferro*, forse le prime merci più richieste nello scambio commerciale tra popoli diversi, attraverso cui questi furono condotti per la prima volta ad un *rapporto pacifico* tra loro, e così anche all'intesa, al contatto e a rapporti pacifici con i popoli più lontani.

Ora, così come la natura si è preoccupata che gli uomini *potessero* vivere dovunque sulla Terra, così ha anche dispoticamente voluto che essi *dovessero* vivere dovunque, anche se contro la loro inclinazione, e ciò anche senza che questo dover essere presupponesse un concetto del dovere che li obbligasse a questo per mezzo di una legge morale: – essa, invece, ha scelto la guerra per raggiungere questo suo fine. [...] La guerra stessa non ha poi bisogno di alcun particolare movente, ma sembra essere invece radicata nella natura dell'uomo, e valere persino come qualcosa di nobile, a cui l'uomo viene eccitato dall'impulso dell'onore, senza moventi egoistici: così che il *coraggio militare* viene giudicato in sé di grande valore (tanto dai selvaggi americani che dagli Europei al tempo della cavalleria) non soltanto *se* c'è la guerra (come sarebbe giustificato) ma anche *in quanto fa* che la guerra sia, e questa viene spesso intrapresa solo per mostrare tale coraggio, così che alla guerra in se stessa viene attribuita una intrinseca *dignità*, al punto che anche i filosofi ne fanno l'apologia, come se costituisse una certa quale nobilitazione dell'umanità, immemori del detto di quel greco: «La guerra è un male perché fa più gente cattiva di quanta ne tolga di mezzo». – E questo basti per ciò

XI
Carl von Clausewitz
1780-1831

DELLA GUERRA

[*Della guerra* (1832), Mondadori, Milano 1970, libro I, cap. 1, §§ 2-11, 21, 23-28; libro VIII, capp. 3, § b *passim* e 6, § b *passim* (trad. di A. Bollati e E. Canevari)].

Considerata da un puro punto di vista logico, la guerra è un confronto di forze contrapposte e di volontà ostili che di per se stesse in astratto – ma anche in certe circostanze storiche concrete – tendono all'estremo, allo scontro assoluto.

Ma nella realtà la guerra non è un atto isolato e istantaneo di violenza pura: nasce invece in un contesto preciso e mette a confronto non due entità immaginarie, ma Stati e popoli con passioni, interessi, caratteri concreti. La guerra, quindi, non è governata dalle proprie dinamiche intrinseche di tipo assoluto, ma da cause politiche e da scopi politici che moderano i suoi automatismi. La guerra è una parte della politica, è un atto politico in cui convergono lo Stato (la ragione), il popolo (la passione), il condottiero (la singola soggettività).

Nella storia moderna d'Europa il sistema degli Stati settecentesco aveva prodotto un tipo di guerra strettamente controllato dai sovrani, un puro strumento della politica. La Rivoluzione francese e Napoleone hanno radicalmente modificato la politica, facendovi entrare il popolo e il genio militare; così si è modificata anche la guerra, che ha acquistato intensità e ha raggiunto la sua potenza assoluta, ma non in senso astratto quanto piuttosto come manifestazione di una politica diventata essa stessa assolutamente carica di passioni e di conflitti.

Ciò dimostra che la guerra ha una propria grammatica, ma non una propria logica; che cioè fa parte della politica e da questa è dominata in ogni suo momento e atto.

❑ ❑ ❑

Libro I, capitolo 1

Che cosa è la guerra?

2. *Definizione*

Non daremo della guerra una grave definizione scientifica; ci atterremo alla sua forma elementare: il combattimento singolare, il duello.

La guerra non è che un duello su vasta scala. La moltitudine di duelli particolari di cui si compone, considerata nel suo insieme, può rappresentarsi con l'azione di due lottatori. Ciascuno di essi vuole, a mezzo della propria forza fisica, costringere l'avversario a piegarsi alla propria volontà; suo scopo *immediato* è di abbatterlo e, con ciò, rendergli impossibile ogni ulteriore resistenza.

La guerra è dunque un atto di forza che ha per iscopo di costringere l'avversario a sottomettersi alla nostra volontà. La forza si arma delle invenzioni delle arti e delle scienze per misurarsi contro la forza. Essa è accompagnata da restrizioni insignificanti, che meritano appena di essere menzionate, alle quali si dà il nome di *diritto delle genti*, ma che non hanno capacità di affievolirne essenzialmente l'energia. La forza intesa nel suo senso fisico (poiché all'infuori dell'idea di Stato e di Legge non vi è forza morale) costituisce dunque il *mezzo*; lo *scopo* è di imporre la nostra volontà al nemico.

Per raggiungere con sicurezza tale scopo occorre che il nemico sia posto nella impossibilità di difendersi; e questo è, per definizione, il vero obbiettivo dell'atto di guerra; esso rappresenta lo scopo, e lo respinge, in certo qual modo, come alcunché di non appartenente alla guerra propriamente detta.

3. *Impiego assoluto della forza*

Gli spiriti umanitari potrebbero immaginare che esistano metodi tecnici per disarmare o abbattere l'avversario senza infliggergli troppe ferite e che sia questa la finalità autentica dell'arte militare. Per quanto seducente ne sia l'apparenza, occorre distruggere tale errore poiché, in questioni così pericolose come la guerra, sono appunto gli errori risultanti da bontà d'animo quelli maggiormente perniciosi.

Poiché l'impiego della forza fisica in tutta la sua portata non esclude affatto la cooperazione dell'intelligenza, colui che impiega tale forza senza restrizione, senza risparmio di sangue, acquista il sopravvento sopra un avversario che non faccia altrettanto e gli detta in conseguenza la propria legge; ed entrambi i principi di azione tendono così verso l'assoluto, senza trovare altri limiti che nei contrappesi insiti in essi.

È così che la questione dev'essere considerata: e rappresenta uno sforzo non solo vano, ma illogico, il lasciare da parte l'elemento forza per avversione ad esso.

Se le guerre fra nazioni civili sono meno crudeli e devastatrici di quelle fra i selvaggi, ciò deriva dalle individue condizioni sociali degli Stati e da quelle degli Stati considerati nei reciproci rapporti. La guerra nasce da queste condizioni e da questi rapporti sociali che la determinano, la limitano, la moderano; ma tali modificazioni non sono inerenti alla guerra, costituiscono solo elementi contingenti: mai si potrà introdurre un principio moderatore nell'essenza stessa della guerra, senza commettere una vera assurdità.

La lotta fra gli uomini si fonda su due differenti elementi: il *sentimento ostile* e l'*intenzione ostile*. Nella nostra definizione della guerra ci siamo basati sul secondo perché più generale; non possiamo infatti pensare all'odio, anche il più selvaggio, quello che si avvicina all'istinto, separandolo dall'intenzione ostile, mentre esistono spesso intenzioni ostili non accompagnate, o almeno non essenzialmente accompagnate, da inimicizia preconcetta. Presso i popoli barbari predominano i progetti basati sull'istinto, presso quelli civili, per contro, i progetti basati sulla riflessione; ma questa differenza non deriva dalla natura intima della barbarie o della civiltà, bensì dalle circostanze, dalle istituzioni ecc. che l'accompagnano. Non esiste necessariamente in ogni singolo caso, ma la si riscontra nel maggior numero dei casi. In una parola, le più violente passioni possono accendersi anche fra i popoli più civili. Si vede quindi come sia lungi dal vero il figurarsi la guerra fra Stati civili come un semplice e razionale atto di governo, e il considerarla come avulsa da ogni passione, sì che, in definitiva, non abbia bisogno dell'azione fisica delle masse di combattenti, e possa far calcolo soltanto sui loro rapporti astratti, sì da ridurre la guerra ad una specie di operazione algebrica.

La teoria cominciava però ad incamminarsi su questa strada, quando i fenomeni delle recenti guerre rettificarono le idee. La guerra, essendo atto di violenza, ha necessarie attinenze col sentimento; se essa non ne trae origine, vi farà capo tuttavia più o meno, a seconda non del grado di civiltà, ma della grandezza e durata degli interessi in conflitto.

È chiaro che se i popoli civili non uccidono i prigionieri, non distruggono città e villaggi, ciò deriva dal fatto che l'intelligenza ha in essi parte maggiore nella condotta della guerra ed ha loro rivelato l'esistenza di mezzi d'impiego della forza più efficaci di quelli derivanti dalle manifestazioni brutali dell'istinto.

L'invenzione della polvere, il perfezionamento costante delle armi da fuoco dimostrano già sufficientemente che la tendenza alla distruzione dell'avversario, insita nel concetto della guerra, non è stata in realtà stornata, o alterata, dal progresso civile.

Confermiamo dunque: «La guerra è un atto di forza, all'impiego della quale non esistono limiti: i belligeranti si impongono legge mutualmente; ne risulta un'azione reciproca che logicamente deve condurre all'estremo». Ecco dunque un primo rapporto di azione reciproca e un primo criterio illimitato, cui l'analisi ci conduce.

4. *Lo scopo è di ridurre il nemico all'impotenza*

Abbiamo detto che scopo dell'azione guerresca è mettere l'avversario nella impossibilità di difendersi: vogliamo ora dimostrare che ciò è necessario almeno in teoria.

Perché l'avversario sia costretto ad accedere alla nostra volontà, dobbiamo costringerlo in una situazione il cui svantaggio sia superiore al sacrificio che da lui esigiamo: ma è naturale che questo svantaggio non debba essere, o almeno non debba apparire, transitorio, poiché in tal caso l'avversario attenderebbe un momento più propizio, anziché cedere. E perciò, ogni cambiamento apportato a questa situazione dal prolungarsi dell'attività bellica deve tendere a peggiorarla, almeno per quanto è prevedibile.

Ora, la posizione più svantaggiosa in cui uno Stato belligerante può trovarsi, è quella di esser ridotto all'impotenza. Se l'avversario deve essere, a mezzo dell'azione bellica, costretto a compiere la nostra volontà, dobbiamo dunque o porlo realmente in stato d'impotenza, o metterlo in situazione tale che, secondo ogni probabilità, sia sul punto di esserlo.

La guerra deve dunque mirare sempre a disarmare, o ad abbattere che dir si voglia, l'avversario.

Essa non suppone però il lavoro di una forza attiva contro una massa inerte, giacché un atteggiamento completamente passivo è incompatibile con qualsiasi condotta di guerra: consiste invece sempre nell'urto di due forze attive contrapposte, e quanto si è detto circa lo scopo finale dell'attività bellica si applica ad entrambi i belligeranti. È, quindi, una nuova azione reciproca; finché non abbiamo abbattuto l'avversario, dobbiamo temere noi stessi di esserne abbattuti; non siamo più liberi; l'avversario ci impone la sua legge, come noi gli imponiamo la nostra.

Secondo rapporto di azione reciproca, che conduce ad un secondo criterio illimitato.

5. *Tensione estrema delle forze*

Se vogliamo abbattere l'avversario, dobbiamo proporzionare il nostro sforzo alla sua capacità di resistenza. Questa si esprime col prodotto di due fattori inseparabili: *entità dei mezzi disponibili* e *forza di volontà*.

L'entità dei mezzi potrebbe venire approssimativamente determinata, poiché dipende (sebbene non completamente) in gran parte da elementi numerici. La forza di volontà è invece assai meno determinabile; si può tutt'al più congetturarla secondo l'importanza delle cause di guerra. Ammettendo di giungere per tal via ad una estimazione verosimile della capacità di resistenza avversaria, possiamo prenderla come misura dello sforzo da compiere, per dargli tale entità da assicurarci la preponderanza in ogni caso, o, se i nostri mezzi non sono a ciò sufficienti, dargli pur sempre la maggiore entità possibile.

Ma l'avversario farà la stessa cosa. Nuova gara reciproca che tende teoricamente all'estremo: terzo rapporto di azione reciproca e terzo criterio illimitato che riscontriamo.

6. *Modificazioni nella realtà*

Nel campo delle considerazioni astratte, il ragionamento non può perciò avere riposo, finché non sia giunto all'estremo. Ciò deriva

dall'assoluto esistente nella ipotesi di due forze contrastanti, abbandonate a loro stesse e non obbedienti che alle loro intrinseche leggi. E quindi, se dal puro concetto astratto della guerra volessimo dedurre un punto assoluto in fatto di scopo e di mezzi da impiegare, dalle costanti interdipendenti saremmo condotti ad estremi i quali sarebbero semplici giuochi del pensiero, seguenti un filo appena visibile di sottigliezze logiche.

Tenendoci nel campo dell'assoluto ed evitando con un tratto di penna gli ostacoli, per mantenere con logica rigorosa la proposizione «che in ogni caso dobbiamo attenderci di essere condotti agli estremi e fare uno sforzo estremo», si giungerebbe a stabilire leggi puramente speculative, prive di ogni pratico valore.

Anche ammesso che la tensione delle forze fino all'estremo costituisca qualche cosa di concreto e di realizzabile, occorre tener presente che lo spirito umano difficilmente si adatterebbe in pratica a simili fantasticherie della deduzione logica. In molti casi si dovrebbe verificare uno spiegamento di forze superfluo, in contrasto con altri principi dell'arte di governo, ed uno sforzo di volontà sproporzionato alla entità degli scopi e quindi impossibile, poiché la forza della volontà umana non trae origine mai da sottigliezze cerebrali. Se invece noi lasciamo l'astrazione per considerare la realtà, tutto cambia. Nel campo dell'astrazione predomina l'ottimismo. Vi si dovrebbe presumere che i due avversari non solo mirino alla perfezione, ma altresì la raggiungano. Ma perché in realtà questo si verifichi, occorrerebbe:

1. che la guerra fosse un atto completamente isolato, sorgente improvviso, senza collegarsi con la vita statale antecedente;
2. che la guerra si riassumesse in una sola decisione o in decisioni sia pur multiple ma simultanee;
3. che la guerra potesse chiudere in se stessa un risultato definitivo e non fosse influenzata dalla previsione della situazione politica che deve succederle.

7. *La guerra non è mai un atto isolato*

Circa il primo punto, occorre osservare che nessuno dei belligeranti è per l'altro una personalità astratta, anche nei riguardi di quello dei due fattori della resistenza che è imponderabile, e cioè la vo-

lontà. Questa non è infatti del tutto indeterminata: dal come si manifesta oggi si può dedurre ciò che sarà domani.

La guerra non nasce istantaneamente e non si espande in un batter d'occhio: si può quindi giudicare l'avversario da quello che è o che fa, e non da quello che a rigor di termini dovrebbe essere e dovrebbe fare. Ora, la imperfezione degli organismi umani è tale che si resta sempre al di qua dell'ideale, e queste deficienze, influenti su entrambe le parti, costituiscono già un principio moderatore.

8. *La guerra non consiste in un solo urto istantaneo*

Il secondo punto ci porta alle seguenti considerazioni:

Se la guerra consistesse in un atto decisivo unico o in una serie di atti decisivi contemporanei, tutti i preparativi per essa dovrebbero naturalmente tendere all'estremo, poiché una trascuratezza non potrebbe più ripararsi. La misura del nostro sforzo, nel campo concreto, sarebbe allora determinata dal complesso dei preparativi dell'avversario, pur rimanendo il resto nel dominio dell'astratto. Ma se la decisione risulta da più atti successivi, è chiaro che i primi possono servire di misura a quelli che seguono. La realtà si sostituisce così ancora una volta all'astrazione, e modera la tendenza all'estremo.

La guerra si concluderebbe però in una decisione unica, o in una somma di decisioni simultanee se tutti i mezzi di combattimento fossero o potessero venir messi simultaneamente in azione; infatti un esito sfavorevole diminuisce necessariamente tali mezzi, e se essi sono già stati tutti impiegati in un primo atto, non si può più pensare ad effettuarne un secondo. Ogni atto successivo non potrebbe in sostanza che far parte del primo, prolungandone solo la durata.

Ma abbiamo già visto, nei preparativi di guerra, la realtà sostituirsi alla concezione astratta, la determinatezza sostituire la concezione estrema: non foss'altro che per questo metodo, i due avversari, nella loro reciproca azione, si manterranno al disotto dell'estremo limite degli sforzi e quindi non impegneranno subito tutte le loro forze.

Di più, la natura stessa delle forze e del loro impiego esclude la possibilità di una messa in azione simultanea.

I fattori sono *i combattenti, il paese* con la sua superficie e la sua popolazione, *gli alleati*.

Il paese con la sua superficie e la sua popolazione, oltre ad essere la sorgente della forza combattente, è di per se stesso elemento integrante fattori operanti in guerra: e, precisamente, solo in quella sua parte che appartiene al teatro di guerra od esercita influenza importante sul medesimo. Quanto alle forze mobili, nulla impedirebbe di porle contemporaneamente in azione, ma non è così per le piazzeforti, i corsi d'acqua, le montagne, gli abitanti ecc.: insomma, non si può mettere nello stesso tempo tutto il paese in campo, a meno che non sia così piccolo da essere interamente abbracciato dal primo atto di guerra.

Infine, la cooperazione degli alleati non dipende dalla volontà dei belligeranti, ed è anzi nella natura dei rapporti politici che questa cooperazione intervenga solo in seguito, o si rafforzi per ristabilire l'equilibrio compromesso da eventuali difficoltà.

Vedremo meglio, in seguito, che quest'aliquota delle energie di resistenza, la quale non può essere posta immediatamente in azione, rappresenta in molti casi una parte, rispetto al tutto, molto maggiore di quanto non possa a prima vista sembrare: e che perciò anche quando la prima decisione è stata attuata con grande violenza, producendo un grave disturbo nell'equilibrio delle forze, questo può tuttavia ristabilirsi; per ora basti dimostrare che un *concentramento istantaneo delle forze belligeranti* è in contrasto colla natura della guerra.

Ciò non potrebbe invero, di per sé, costituire motivo a diminuire gli sforzi destinati a produrre la prima decisione: giacché un primo risultato sfavorevole è sempre un insuccesso al quale non ci si espone scientemente; e la prima decisione, anche se non rimane unica, avrà pur sempre tanta maggiore influenza sulle successive, quanto maggiore sarà stata la sua importanza: ma la possibilità di una ulteriore decisione fa sì che lo spirito umano si mostri riluttante a sforzi troppo grandi, e che perciò nelle prime decisioni non concentri e non tenda tutte le energie, come potrebbe invece fare. Ciò che da uno degli avversari è omesso per debolezza, diviene per l'altro un vero motivo *obbiettivo* di moderazione; per questo reciproco influsso, le tendenze estreme vengono ricondotte a sforzi di grandezza limitata.

9. *Il risultato della guerra non costituisce nulla di assoluto*

Infine, l'esito anche totale di un'intera guerra non sempre deve essere considerato assoluto e definitivo; lo Stato vinto non vi scorge spesso che un male transitorio, al quale i rapporti politici avvenire possono apportare un rimedio.

Si vede facilmente come anche questa considerazione influisca nel senso di ridurre la forza di tensione e la violenza dello sforzo bellico.

10. *Le probabilità della vita reale si sostituiscono alla tendenza all'estremo*

In questo modo tutta l'azione bellica viene a sottrarsi alla legge rigorosa dell'impiego delle forze spinto all'estremo. Una volta che non si tema più l'estremo e non lo si ricerchi, la determinazione del limite dello sforzo guerresco viene lasciata ad un apprezzamento, il quale può essere fornito solo dalle leggi delle probabilità che si basano su elementi del mondo reale. Poiché i due avversari non sono semplici astrazioni, ma Stati e governi reali, la guerra esce dal campo ideale per entrare in quello del determinismo delle cose. Ne consegue che quanto realmente esiste servirà a fornire dati per ciò che è ignoto e deve essere scoperto.

In relazione al carattere, alle disposizioni, alla situazione, ai rapporti esistenti nel campo avversario, ciascuna delle due parti può congetturare, secondo le leggi della probabilità, ciò che farà l'altra e regolare in conseguenza i propri atti.

11. *Lo scopo politico riappare*

Ritorna qui in campo un argomento che pel momento avevamo lasciato da parte (cfr. n. 2) e cioè lo *scopo politico della guerra*. La legge dell'assoluto, il proposito di rendere l'avversario impotente e di atterrarlo avevano finora quasi assorbito questo scopo. Poiché tale legge perde di forza e tale proposito diminuisce d'importanza, lo scopo politico della guerra deve riapparire in primo piano.

Se tutta la questione diviene un calcolo di probabilità basato su persone e rapporti ben determinati, lo *scopo politico, quale determinante ordinario*, deve essere fattore essenzialissimo del calcolo.

Quanto minore è il sacrificio che si esige dall'avversario, tanto minore dobbiamo presumere che sia lo sforzo che esso farà per sottrarvisi; e anche il nostro sforzo, in conseguenza, sarà minore. Inoltre noi rinunceremo tanto più facilmente al conseguimento di uno scopo politico, quanto meno questo sarà importante per noi: donde *un nuovo motivo di moderazione degli sforzi*.

Lo scopo politico, motivo primo della guerra, darà dunque la misura, tanto dell'obbiettivo che l'azione bellica deve raggiungere, quanto degli sforzi che a ciò sono necessari. Ma poiché si tratta di fatti reali e non già di semplici concezioni astratte, la questione va considerata in rapporto ad entrambi gli Stati. Lo stesso scopo politico può provocare effetti completamente diversi presso nazioni differenti, od anche nella stessa nazione ad epoche differenti. Possiamo perciò considerare lo scopo politico solo in quanto intendiamo riferirci all'influsso sulle masse che esso deve porre in moto: sì che in conseguenza viene ad assumer valore la natura di queste masse: è facile comprendere che il risultato può essere completamente diverso, a seconda che le masse posseggano elementi atti a rafforzare od affievolire l'azione. Fra due nazioni o Stati possono esistere tensioni così forti, somme tali di elementi ostili, che un motivo politico di scarsissima importanza intrinseca divenga capace di provocare effetti sproporzionati alla sua natura: una vera esplosione.

Quanto sopra riguarda la grandezza dello sforzo che lo *scopo politico* provoca nei due Stati, e l'obbiettivo immediato cui esso intende giungere coll'atto di guerra. Talvolta, lo scopo politico può di per se stesso costituire obbiettivo, come ad esempio quando non si tratta che della conquista di una provincia: altre volte, lo scopo politico non si presta di per sé solo a determinare l'obbiettivo dell'azione bellica, e in tal caso si deve assumerne uno che possa aver valore di equivalenza collo scopo politico e rappresentarlo nel concluder la pace. Ma anche in questo campo non si devono perdere di vista le caratteristiche proprie degli Stati belligeranti; vi sono situazioni in cui l'equivalente militare deve essere assai maggiore dello scopo politico stesso, perché questo possa essere raggiunto. Lo scopo politico avrà in se stesso, come misura degli sforzi, un influsso tanto più prevalente e decisivo quanto più le masse saranno indifferenti e quanto minore sarà la tensione esistente naturalmente fra i due Stati; in alcuni casi l'influsso dello scopo politico diviene, così, quasi esclusivamente determinante.

Ora, quando l'obbiettivo dell'atto bellico costituisce lo scopo politico, esso perderà, in massima, importanza rispetto a quest'ultimo, e tanto maggiormente quanto più lo scopo puramente politico sarà prevalente. Chiaro risulta da ciò perché esistano, senza intima contraddizione, guerre di ogni grado d'importanza ed energia, da quella di sterminio alla semplice osservazione armata. Ma ciò conduce a questioni di altra specie, che svilupperemo e risolveremo a parte.

21. *La guerra diviene un giuoco, non solo per la sua natura obbiettiva, ma anche per la sua natura subbiettiva*

[...] Vediamo dunque come, fin da principio, l'assoluto, il cosiddetto elemento matematico, non trova alcun saldo punto d'appoggio nei calcoli dell'arte di guerra; e che già fin da principio la guerra si estrinseca in un giuoco di possibilità, probabilità, fortuna e sfortuna, il quale continua in tutti i grandi e piccoli fili della sua intelaiatura, e fa sì che, di tutti i rami dell'attività umana, la guerra sia quello che più rassomiglia a una partita con le carte da giuoco.

23. *La guerra resta tuttavia pur sempre un mezzo serio relativo a uno scopo serio. Maggiori determinazioni in proposito*

Ecco la guerra, ecco il capo che la guida, ecco la teoria che la regge. Ma la guerra non è un passatempo, un divertimento consistente nel rischiare e riuscire, un'opera di libera ispirazione; è un mezzo serio inteso ad uno scopo serio. Tutto ciò di cui essa si appropria nel giuoco variopinto della fortuna, degli slanci appassionati, del coraggio, della immaginazione, dell'intuizione, non costituisce che particolare del mezzo.

La guerra di comunità – nazioni intere, e specialmente nazioni civili – nasce sempre da una situazione politica e vien provocata solo da uno scopo politico: costituisce dunque un atto politico. Se essa fosse una manifestazione completa, indisturbata, assoluta di forza, quale dovremmo dedurla dalla pura astrazione, allora, dall'istante in cui la politica le ha dato vita, si sostituirebbe ad essa come alcunché di assolutamente indipendente, la eliminerebbe, non seguendo più che le proprie intrinseche leggi, come la esplosione di una mina non è più suscettibile di essere guidata dopo che si è appiccato il fuoco

alla miccia. È in tal modo che finora si è concepita la cosa, quando una disarmonia fra politica e condotta di guerra ha fatto pensare a distinzioni teoriche del genere. Tuttavia, non è così; anzi, *questa concezione è radicalmente falsa*. Nel mondo della realtà la guerra non è, come abbiamo veduto, una cosa così assoluta che la sua tensione si risolva in una sola decisione; è, invece, l'azione di forze che non si sviluppano in modo uniforme e regolare: che talvolta si sviluppano abbastanza per vincere gli ostacoli frapposti dall'inerzia e dagli attriti, talaltra sono troppo deboli per produrre un effetto. Trattasi dunque, in certo qual modo, di un pulsare più o meno violento, capace in conseguenza di risolvere più o meno rapidamente le tensioni e di esaurire le energie: in altri termini, è un atto che conduce più o meno prontamente allo scopo, ma che dura sempre abbastanza perché nel suo corso consenta influenze atte ad imporgli questa o quella direzione: sì da restare insomma sottoposto alla volontà di una intelligenza direttrice. Se consideriamo ora che la guerra procede da uno scopo politico, è naturale che questo motivo primo che le ha dato vita continui a costituire elemento precipuo per la sua condotta. Ma non perciò lo scopo politico assume il carattere di un legislatore dispotico: deve adattarsi alla natura del mezzo, donde risulta che sovente esso si modifichi molto profondamente; ma è pur sempre l'elemento da tenersi soprattutto in considerazione.

Così, la politica si estrinseca attraverso tutto l'atto della guerra, esercitando su questa un influsso continuo, per quanto è consentito dalla natura delle forze che nella guerra si manifestano.

24. *La guerra non è che la continuazione della politica con altri mezzi*

La guerra non è dunque solamente un atto politico, ma un vero *strumento* della politica, un seguito del procedimento politico, una sua continuazione con altri mezzi. Quindi, quanto alla guerra rimane di proprio non si riferisce che alla natura particolare dei suoi mezzi. L'arte della guerra può esigere, in linea di massima, che le tendenze e i disegni della politica non vengano a trovarsi in contraddizione con tali mezzi, e il comandante in capo può esigerlo in ogni caso. Tale condizione non è certo lieve: ma qualunque sia, anche in casi particolari, la sua reazione sui disegni politici, essa non può andare al di là di una semplice modificazione dei medesimi, poiché il di-

segno politico è lo scopo, la guerra è il mezzo, ed un mezzo senza scopo non può mai concepirsi.

25. *Varia natura delle guerre*

Quanto più grandiosi e forti sono i motivi della guerra, quanto maggiormente essi abbracciano gli interessi vitali dei popoli, quanto maggiore è la tensione che precede la guerra, tanto più questa si avvicina alla sua forma astratta, tanto maggiore diviene la collimazione fra lo scopo politico e quello militare, e la guerra sembra allontanarsi tanto più dalla politica, quanto maggiore è il suo carattere puramente bellico.

Per converso, quanto più deboli sono i motivi e le tensioni, tanto meno la tendenza naturale dell'elemento guerra, e cioè la violenza, collimerà colla linea fondamentale indicata dalla politica: la guerra dovrà deviare dalla propria direzione naturale, lo scopo politico si allontanerà dall'obbiettivo di una guerra ideale, ed il carattere della guerra tenderà a divenire puramente politico.

Ad evitare errate concezioni, osserveremo, però, che quanto abbiamo chiamato *tendenza naturale della guerra* non lo è che dal punto di vista filosofico, o meglio logico, e non si riferisce affatto alla tendenza delle forze impegnate realmente in un conflitto, intese, ad esempio, come somma delle passioni ed emozioni dei combattenti. È vero che in certi casi queste potrebbero essere eccitate a tal punto da poterle a stento contenere nei limiti tracciati dal disegno politico: ma generalmente questo contrasto non si verifica, perché l'esistenza di tendenze così poderose implica anche quella di un piano grandioso, collimante con esse. Quando il piano non mira a grandi scopi, anche le tendenze delle forze spirituali delle masse saranno così deboli da richiedere che nelle masse si infonda un maggior impulso, anziché imporre loro un freno.

26. *Tutte le guerre possono venir considerate come atti politici*

E pertanto, per ritornare all'argomento principale, se è vero che in una determinata specie di guerra la politica sembra scomparire completamente, mentre in un'altra essa diviene preponderante, si

può tuttavia affermare che in entrambi i casi la guerra costituisce un atto politico.

E invero, se la politica è da considerarsi come *l'intelligenza dello Stato personificato*, occorre che fra tutte le ipotesi che il suo calcolo deve abbracciare, possa essere compresa anche quella in cui la natura di tutte le condizioni imponga una guerra della prima specie. L'altra specie di guerra potrebbe considerarsi di carattere maggiormente politico della prima, solo qualora si volesse scorgere nella politica non già una cognizione generale, bensì il concetto convenzionale di un'astuzia rifuggente dalla forza, circospetta, fors'anche sleale.

27. *Conseguenze di questo punto di vista per l'interpretazione della storia militare e per le basi della teoria*

Si vede dunque, anzitutto, che in ogni caso la guerra deve essere concepita *non come cosa a sé stante, ma come strumento politico*. E solo partendo da questa concezione è possibile non cadere in contrasto con tutta la storia militare: è questa la sola chiave dell'analisi razionale di questo grande libro. In secondo luogo, questo stesso punto di vista ci dice quanto le guerre debbano essere diverse, a seconda dei motivi e delle condizioni da cui traggono origine.

Il primo, ed in pari tempo il più considerevole e decisivo, atto di raziocinio esercitato dall'uomo di Stato e condottiero, consiste nel giudicare sanamente, sotto questo punto di vista, la guerra che egli sta per intraprendere, anziché valutarla o volerla valutare per ciò che non può essere secondo la natura delle cose. Quest'è pertanto la prima, e la più complessa, di tutte le questioni strategiche: la esamineremo in seguito, trattando del piano di guerra.

Ci basta per ora avere svolto il soggetto fino a questo limite ed avere così fissato il punto di vista principale dal quale occorre mettersi per considerare la guerra e la sua teoria.

28. *Risultato per la teoria*

Secondo quanto precede, la guerra non solo rassomiglia al camaleonte perché cambia di natura in ogni caso concreto, ma si presenta inoltre nel suo aspetto generale, sotto il rapporto delle tendenze che regnano in essa, come uno strano triedro composto:

1. della violenza originale del suo elemento, l'odio e l'inimicizia, da considerarsi come un *cieco istinto*;

2. del giuoco delle probabilità e del caso, che le imprimono il carattere di una *libera attività dell'anima*;

3. della sua natura subordinata di strumento politico, ciò che la riconduce alla *pura e semplice ragione*.

La prima di queste tre facce corrisponde più specialmente al popolo, la seconda al condottiero ed al suo esercito, la terza al governo. Le passioni che nella guerra saranno messe in giuoco debbono già esistere nelle nazioni; l'ampiezza che acquista l'elemento del coraggio e del talento nel campo della probabilità e del caso dipende dalle qualità del condottiero dell'esercito; gli scopi politici, per contro, riguardano esclusivamente il governo.

Queste tre tendenze, che si presentano come altrettanti sistemi diversi di legislazione, hanno profonde radici nella natura intima del soggetto, e sono in pari tempo di grandezza variabile. Una teoria che negligesse l'una o che pretendesse di stabilire fra loro rapporti arbitrari, si troverebbe in tale contrasto con la realtà, da doversi, già per questo solo motivo, considerare come distrutta.

La soluzione del problema esige dunque che la teoria graviti costantemente fra queste tendenze, come fra tre centri di attrazione.

Nel libro che tratta della teoria della guerra, esamineremo per quale via sarà più agevole soddisfare a questa difficile condizione. In ogni caso, la determinazione del concetto di guerra, che qui abbiamo abbozzata, sarà il primo raggio di luce che ci illuminerà nella imbastitura fondamentale della teoria e ci aiuterà ad individuare e a distinguere gli elementi principali del soggetto.

Libro VIII, capitolo 3, § b

[...] La fine del secolo XVII, l'epoca di Luigi XIV, segna nella storia il punto in cui le forze permanenti avevano raggiunto quel livello che riscontriamo nel XVIII secolo. Queste forze erano basate sull'arruolamento e sul danaro. Gli Stati avevano raggiunto la compiuta unità, ed i governi, convertendo in imposte pecuniarie le prestazioni dei loro sudditi, avevano concentrato tutta la propria potenza nel tesoro. La civiltà rapidamente progredita ed il perfezionamento sempre maggiore dell'amministrazione resero ben presto questa forza grandissima in confronto a quanto era un tempo. La Francia entrava in campagna con un paio di centinaia di migliaia di uomini di truppe permanenti, e le altre potenze con forze proporzionate ai rispettivi mezzi finanziari. Gli altri rapporti fra gli Stati si erano ugualmente trasformati. L'Europa era ripartita fra una dozzina di regni ed un paio di repubbliche: si poteva, quindi, concepire una grande lotta fra due di questi Stati senza che altri venti dovessero esservi coinvolti, come avveniva per necessità prima di allora. Le combinazioni possibili nei rapporti politici restavano tuttora svariatissime, ma era possibile almeno intravederle e, di tanto in tanto, constatarle secondo le probabilità. Le condizioni interne si erano semplificate quasi dappertutto fino ad una forma monarchica pura: i diritti permanenti e le varie altre influenze erano a poco a poco scomparse, ed il «gabinetto» era divenuto un'unità completa, rappresentante dello Stato all'estero. Le cose erano giunte dunque a tal punto che uno strumento solido ed una volontà indipendente potevano dare alla guerra una forma in armonia col suo concetto fondamentale.

Inoltre, tre nuovi Alessandri apparvero in quest'epoca: Gustavo Adolfo, Carlo XII e Federico il Grande. Essi cercarono, a mezzo di eserciti poco numerosi ma molto perfezionati, di convertire piccoli Stati in grandi monarchie e di abbattere tutto davanti a sé.

Se avessero avuto a che fare con degli imperi asiatici, le loro imprese avrebbero avuto analogia ancor maggiore con quelle di Alessandro; comunque, si può ritenerli precursori di Bonaparte dal punto di vista di ciò che si può osare in guerra.

Ma da ciò che la guerra guadagnò da un lato in vigore e continuità, lo perdette da un altro lato. Gli eserciti vennero mantenuti a spese del tesoro, che il principe considerava un poco come sua cassetta privata, o, quanto meno, come cosa appartenente al governo e non alla nazione. I rapporti con gli altri Stati, tranne qualche interesse commerciale, non miravano anzitutto che agli interessi del tesoro, cioè del governo, ma non a quelli del popolo; per lo meno, tale era l'intendimento generale. Il gabinetto si considerava proprietario ed amministratore di grandi beni che cercava incessantemente di accrescere, senza che i sudditi comproprietari di questi beni potessero avere particolare interesse a tale accrescimento. E, pertanto, il popolo, che nelle scorrerie dei Tatari era interamente in guerra e che partecipava in gran parte alla guerra nelle antiche repubbliche e nel

FREUD NELLA BIBLIOTECA BORINGHIERI

volumi pubblicati

1895 Casi clinici 1: Anna O. (Breuer), Emmy von N. (1)
1900 Il sogno (6)
1905 Tre saggi sulla teoria sessuale (8)
1909 Cinque conferenze sulla psicoanalisi (2)
1910 Leonardo (5)
1910 Casi clinici 6: Il presidente Schreber (3)
1927 L'avvenire di un'illusione (4)
1932 Perché la guerra? (Carteggio con Einstein) e altri scritti (7)

i prossimi volumi del programma

1891 Sulle afasie
1895 Casi clinici 2: Lucy R., Katharina, Elisabeth von R.
1895 Progetto di una psicologia
1901 Casi clinici 3: Dora
1908 Casi clinici 4: Il piccolo Hans
1909 Casi clinici 5: L'uomo dei topi
1911-14 Tecnica della psicoanalisi
1913-27 Shakespeare, Ibsen, Dostoevskij
1914 Per la storia del movimento psicoanalitico
1914 Introduzione al narcisismo
1914 Casi clinici 7: L'uomo dei lupi
1915 Metapsicologia
1915-20 Casi clinici 8: Un caso di paranoia, Un caso di omosessualità femminile
1920 Al di là del principio di piacere
1921 Psicologia delle masse e analisi dell'Io
1922 Due articoli: "Psicoanalisi" e "Teoria della libido"
1922 L'Io e l'Es
1924-31 Sessualità femminile
1925 Inibizione, sintomo e angoscia
1929 Il disagio della civiltà
1934-38 Mosè e il monoteismo
1938 Compendio di psicoanalisi

SIGMUND FREUD

PERCHÉ LA GUERRA?
1932

CONSIDERAZIONI ATTUALI
SULLA GUERRA E LA MORTE
1915

CADUCITÀ
1915

PAOLO BORINGHIERI

EDITORE BORINGHIERI s.p.a.
Torino corso Vittorio Emanuele 86
© 1969, 1971 e 1975
CL 61-7447-7

Traduzioni di Cesare L. Musatti, Silvano Daniele, Sandro Candreva ed Ermanno Sagittario

Prima edizione 1975

Indice

Avvertenza 7

Considerazioni attuali sulla guerra e la morte (1915) 15
1. La delusione della guerra 15
2. Il nostro modo di considerare la morte 37

Caducità (1915) 57

Perché la guerra? (1932) 63
Lettera di Einstein a Freud 63
La risposta di Freud 69

Cronologia 89

dibile. Sarebbe tuttavia della massima utilità a noi tutti se Lei esponesse il problema della pace mondiale alla luce delle Sue recenti scoperte, perché tale esposizione potrebbe indicare la strada a nuovi e validissimi modi d'azione.

Molto cordialmente Suo

ALBERT EINSTEIN

La risposta di Freud

Vienna, settembre 1932

Caro signor Einstein,

Quando ho saputo che Lei aveva intenzione di invitarmi a uno scambio di idee su di un tema che Le interessa e che Le sembra anche degno dell'interesse di altri, ho acconsentito prontamente. Mi aspettavo che Lei avrebbe scelto un problema al limite del conoscibile al giorno d'oggi, cui ciascuno di noi, il fisico come lo psicologo, potesse aprirsi la sua particolare via d'accesso, in modo che da diversi lati s'incontrassero sul medesimo terreno. Lei mi ha pertanto sorpreso con la domanda su che cosa si possa fare per tenere lontana dagli uomini la fatalità della guerra. Sono stato spaventato per prima cosa dall'impressione della mia — starei quasi per dire: della nostra — incompetenza, poiché questo mi sembrava un compito pratico che spetta risolvere agli uomini di Stato. Ma ho compreso poi che Lei ha sollevato la domanda non come ricercatore naturale e come fisico, bensì come amico dell'umanità, che aveva seguito gli incitamenti della Società delle Nazioni così come fece l'esploratore

polare Fridtjof Nansen allorché si assunse l'incarico di portare aiuto agli affamati e alle vittime senza patria della guerra mondiale. Ho anche riflettuto che non si pretende da me che io faccia proposte pratiche, ma che devo soltanto indicare come il problema della prevenzione della guerra si presenta alla considerazione di uno psicologo. Ma anche a questo riguardo quel che c'era da dire è già stato detto in gran parte nel Suo scritto. In certo qual modo Lei mi ha tolto un vantaggio, ma io viaggio volentieri nella sua scia e mi preparo perciò a confermare tutto ciò che Lei mette innanzi, nella misura in cui lo svolgo più ampiamente seguendo le mie migliori conoscenze (o congetture).

Lei comincia con il rapporto tra diritto e forza. È certamente il punto di partenza giusto per la nostra indagine. Posso sostituire la parola "forza" con la parola più incisiva e più dura "violenza"? Diritto e violenza sono per noi oggi termini opposti. È facile mostrare che l'uno si è sviluppato dall'altro e, se risaliamo ai primordi della vita umana per verificare come ciò sia da principio accaduto, la soluzione del problema ci appare senza difficoltà. Mi scusi se nel seguito parlo di ciò che è universalmente noto come se fosse nuovo; la concatenazione dell'insieme mi obbliga a farlo.

I conflitti d'interesse tra gli uomini sono dunque in linea di principio decisi mediante l'uso della violenza. Ciò avviene in tutto il regno animale, di cui l'uomo fa inequivocabilmente parte; per gli uomini si aggiun-

gono, a dire il vero, anche i conflitti di opinione, che arrivano fino alle più alte cime dell'astrazione e sembrano esigere, per essere decisi, un'altra tecnica. Ma questa è una complicazione che interviene più tardi. Inizialmente, in una piccola orda umana, la maggiore forza muscolare decise a chi dovesse appartenere qualcosa o la volontà di chi dovesse essere portata ad attuazione. Presto la forza muscolare viene accresciuta o sostituita mediante l'uso di strumenti; vince chi ha le armi migliori o le adopera più abilmente. Con l'introduzione delle armi la superiorità intellettuale comincia già a prendere il posto della forza muscolare bruta, benché lo scopo finale della lotta rimanga il medesimo: una delle due parti, a cagione del danno che subisce e dell'infiacchimento delle sue forze, deve essere costretta a desistere dalle proprie rivendicazioni od opposizioni. Ciò è ottenuto nel modo più radicale quando la violenza toglie di mezzo l'avversario definitivamente, vale a dire lo uccide. Il sistema ha due vantaggi, che l'avversario non può riprendere le ostilità in altra occasione e che il suo destino distoglie gli altri dal seguire il suo esempio. Inoltre l'uccisione del nemico soddisfa un'inclinazione pulsionale di cui parlerò più avanti. All'intenzione di uccidere subentra talora la riflessione che il menico può essere impiegato in mansioni servili utili se lo s'intimidisce e lo si lascia in vita. Allora la violenza si accontenta di soggiogarlo, invece che ucciderlo. Si comincia così a risparmiare il nemico, ma il vincitore da ora in poi ha da fare i conti con la smania di vendetta del vinto, sempre in

agguato, e rinuncia in parte alla propria sicurezza.

Questo è dunque lo stato originario, il predominio del più forte, della violenza bruta o sostenuta dall'intelligenza. Sappiamo che questo regime è stato mutato nel corso dell'evoluzione, che una strada condusse dalla violenza al diritto, ma quale? Una sola a mio parere: quella che passava per l'accertamento che lo strapotere di uno solo poteva essere bilanciato dall'unione di più deboli. *L'union fait la force.* La violenza viene spezzata dall'unione di molti, la potenza di coloro che si sono uniti rappresenta ora il diritto in opposizione alla violenza del singolo. Vediamo così che il diritto è la potenza di una comunità. È ancora sempre violenza, pronta a volgersi contro chiunque le si opponga, opera con gli stessi mezzi, persegue gli stessi scopi; la differenza risiede in realtà solo nel fatto che non è più la violenza di un singolo a trionfare, ma quella della comunità. Ma perché si compia questo passaggio dalla violenza al nuovo diritto deve adempiersi una condizione psicologica. L'unione dei più deve essere stabile, durevole. Se essa si costituisse solo allo scopo di combattere il prepotente e si dissolvesse dopo averlo sopraffatto, non si otterrebbe niente. Il prossimo personaggio che si ritenesse più forte ambirebbe di nuovo a dominare con la violenza, e il giuoco si ripeterebbe senza fine. La comunità deve essere mantenuta permanentemente, organizzarsi, prescrivere gli statuti che prevengano le temute ribellioni, istituire organi che veglino sull'osservanza delle prescrizioni — le leggi — e che provvedano all'esecu-

zione degli atti di violenza conformi alle leggi. Nel riconoscimento di una tale comunione di interessi s'instaurano tra i membri di un gruppo umano coeso quei legami emotivi, quei sentimenti comunitari sui quali si fonda la vera forza del gruppo.

Con ciò, penso, tutto l'essenziale è già stato detto: il trionfo sulla violenza mediante la trasmissione del potere a una comunità più vasta che viene tenuta insieme dai legami emotivi tra i suoi membri. Tutto il resto sono precisazioni e ripetizioni.

La cosa è semplice finché la comunità consiste solo di un certo numero di individui ugualmente forti. Le leggi di questo sodalizio determinano allora fino a che punto debba essere limitata la libertà di ogni individuo di usare la sua forza in modo violento, al fine di rendere possibile una vita collettiva sicura. Ma un tale stato di pace è pensabile solo teoricamente, nella realtà le circostanze si complicano perché la comunità fin dall'inizio comprende elementi di forza ineguale, uomini e donne, genitori e figli, e ben presto, in conseguenza della guerra e dell'assoggettamento, vincitori e vinti, che si trasformano in padroni e schiavi. Il diritto della comunità diviene allora espressione dei rapporti di forza ineguali all'interno di essa, le leggi vengono fatte da e per quelli che comandano e concedono scarsi diritti a quelli che sono stati assoggettati. Da allora in poi vi sono nella comunità due fonti d'inquietudine — ma anche di perfezionamento — del diritto. In primo luogo il tentativo di questo o quel si-

gnore di erigersi al di sopra delle restrizioni valide per tutti, per tornare dunque dal regno del diritto a quello della violenza; in secondo luogo gli sforzi costanti dei sudditi per procurarsi più potere e per vedere riconosciuti dalla legge questi mutamenti, dunque, al contrario, per inoltrarsi dal diritto ineguale verso il diritto uguale per tutti. Questo movimento in avanti diviene particolarmente notevole quando si danno effettivi spostamenti dei rapporti di potere all'interno della collettività, come può accadere per l'azione di molteplici fattori storici. Il diritto si può allora conformare gradualmente ai nuovi rapporti di potere, oppure, cosa che accade più spesso, la classe dominante non è pronta a tener conto di questo cambiamento, si giunge all'insurrezione, alla guerra civile, dunque a una temporanea soppressione del diritto e a nuove testimonianze di violenza, in seguito alle quali viene instaurato un nuovo ordinamento giuridico. C'è anche un'altra fonte di mutamento del diritto, che si manifesta solo in modi pacifici, cioè la trasformazione dei membri di una collettività, ma essa appartiene a un contesto che può essere preso in considerazione solo più avanti.

Vediamo dunque che anche all'interno di una collettività non può venire evitata la risoluzione violenta dei conflitti. Ma le necessità e le coincidenze di interessi che derivano dalla vita in comune sulla medesima terra favoriscono una rapida conclusione di tali lotte, e le probabilità che in queste condizioni si giunga a soluzioni pacifiche sono in continuo aumento. Uno

sguardo alla storia dell'umanità ci mostra tuttavia una serie ininterrotta di conflitti tra una collettività e una o più altre, tra unità più o meno vaste, città, paesi, tribù, popoli, Stati, conflitti che vengono decisi quasi sempre mediante la prova di forza della guerra. Tali guerre si risolvono o in saccheggio o in completa sottomissione, conquista dell'una parte ad opera dell'altra. Non si possono giudicare univocamente le guerre di conquista. Alcune, come quelle dei Mongoli e dei Turchi, hanno arrecato solo calamità, altre al contrario hanno contribuito alla trasformazione della violenza in diritto avendo prodotto unità più grandi, al cui interno la possibilità di ricorrere alla violenza venne annullata e un nuovo ordinamento giuridico riuscì a comporre i conflitti. Così le conquiste dei Romani diedero ai paesi mediterranei la preziosa *pax romana*. La cupidigia dei re francesi di ingrandire i loro possedimenti creò una Francia pacificamente unita, fiorente. Per quanto ciò possa sembrare paradossale, si deve tuttavia ammettere che la guerra non sarebbe un mezzo inadatto alla costruzione dell'agognata pace "eterna", poiché potrebbe riuscire a creare quelle più vaste unità al cui interno un forte potere centrale rende impossibili ulteriori guerre. Tuttavia la guerra non ottiene questo risultato perché i successi della conquista di regola non sono durevoli; le unità appena create si disintegrano, perlopiù a causa della insufficiente coesione delle parti unite forzatamente. E inoltre la conquista ha potuto fino ad oggi creare soltanto unificazioni parziali, anche se di grande estensione, e

sono proprio i conflitti sorti all'interno di queste unificazioni che hanno reso inevitabile il ricorso alla violenza. Così l'unica conseguenza di tutti questi sforzi bellici è che l'umanità ha sostituito alle continue guerricciole le grandi guerre, tanto più devastatrici quanto meno frequenti.

Per quanto riguarda la nostra epoca, si impone la medesima conclusione a cui Lei è giunto per una via più breve. Una prevenzione sicura della guerra è possibile solo se gli uomini si accordano per costituire un'autorità centrale, al cui verdetto vengano deferiti tutti i conflitti di interessi. Sono qui chiaramente racchiuse due esigenze diverse: quella di creare una simile Corte suprema, e quella di assicurarle il potere che le abbisogna. La prima senza la seconda non gioverebbe a nulla. Ora la Società delle Nazioni è stata concepita come suprema potestà del genere, ma la seconda condizione non è stata adempiuta; la Società delle Nazioni non dispone di forza propria e può averne una solo se i membri della nuova associazione – i singoli Stati – gliela concedono. Tuttavia per il momento ci sono scarse probabilità che ciò avvenga. Ci sfuggirebbe il significato di un'istituzione come quella della Società delle Nazioni, se ignorassimo il fatto che qui ci troviamo di fronte a un tentativo coraggioso, raramente intrapreso nella storia dell'umanità e forse mai in questa misura. Essa è il tentativo di acquisire mediante il richiamo a determinati princìpi ideali l'autorità (cioè l'influenza coercitiva) che di solito si basa sul possesso della forza. Abbiamo visto

che gli elementi che tengono insieme una comunità sono due: la coercizione violenta e i legami emotivi tra i suoi membri (ossia, in termini tecnici, quelle che si chiamano identificazioni). Nel caso in cui venga a mancare uno dei due fattori non è escluso che l'altro possa tener unita la comunità. Le idee cui ci si appella hanno naturalmente un significato solo se esprimono importanti elementi comuni ai membri di una determinata comunità. Sorge poi il problema: Che forza si può attribuire a queste idee? La storia insegna che una certa funzione l'hanno pur svolta. L'idea panellenica, per esempio, la coscienza di essere qualche cosa di meglio che i barbari confinanti, idea che trovò così potente espressione nelle anfizionie, negli oracoli e nei Giuochi, fu abbastanza forte per mitigare i costumi nella conduzione della guerra fra i Greci, ma ovviamente non fu in grado di impedire il ricorso alle armi fra le diverse componenti del popolo ellenico, e neppure fu mai in grado di trattenere una città o una federazione di città dallo stringere alleanza con il nemico persiano per abbattere un rivale. Parimenti il sentimento che accomunava i Cristiani, che pure fu abbastanza potente, non impedì durante il Rinascimento a Stati cristiani grandi e piccoli di sollecitare l'aiuto del Sultano nelle loro guerre intestine. Anche nella nostra epoca non vi è alcuna idea cui si possa attribuire un'autorità unificante del genere. È fin troppo chiaro che gli ideali nazionali da cui oggi i popoli sono dominati spingono in tutt'altra direzione. C'è chi predice che soltanto la penetrazione universale del

modo di pensare bolscevico potrà mettere fine alle guerre, ma in ogni caso siamo oggi ben lontani da tale meta, che forse sarà raggiungibile solo a prezzo di spaventose guerre civili. Sembra dunque che il tentativo di sostituire la forza reale con la forza delle idee sia per il momento votato all'insuccesso. È un errore di calcolo non considerare il fatto che il diritto originariamente era violenza bruta e che esso ancor oggi non può fare a meno di ricorrere alla violenza.

Posso ora procedere a commentare un'altra delle Sue proposizioni. Lei si meraviglia che sia tanto facile infiammare gli uomini alla guerra, e presume che in loro ci sia effettivamente qualcosa, una pulsione all'odio e alla distruzione, che è pronta ad accogliere un'istigazione siffatta. Di nuovo non posso far altro che convenire senza riserve con Lei. Noi crediamo all'esistenza di tale istinto e negli ultimi anni abbiamo appunto tentato di studiare le sue manifestazioni. Mi consente, in proposito, di esporLe parte della teoria delle pulsioni cui siamo giunti nella psicoanalisi dopo molti passi falsi e molte esitazioni?

Noi presumiamo che le pulsioni dell'uomo siano soltanto di due specie, quelle che tendono a conservare e a unire — da noi chiamate sia erotiche (esattamente nel senso di Eros nel Convivio di Platone) sia sessuali, estendendo intenzionalmente il concetto popolare di sessualità, — e quelle che tendono a distruggere e a uccidere; queste ultime le comprendiamo tutte nella denominazione di pulsione aggressiva o distruttiva.

Lei vede che propriamente si tratta soltanto della dilucidazione teorica della contrapposizione tra amore e odio, universalmente nota, e che forse è originariamente connessa con la polarità di attrazione e repulsione che interviene anche nel Suo campo di studi. Non ci chieda ora di passare troppo rapidamente ai valori di bene e di male. Tutte e due le pulsioni sono parimenti indispensabili, perché i fenomeni della vita dipendono dal loro concorso e dal loro contrasto. Ora, sembra che quasi mai una pulsione di un tipo possa agire isolatamente, essa è sempre legata — vincolata, come noi diciamo — con un certo ammontare della controparte, che ne modifica la meta o, talvolta, solo così ne permette il raggiungimento. Per esempio, la pulsione di autoconservazione è certamente erotica, ma ciò non toglie che debba ricorrere all'aggressività per compiere quanto si ripromette. Allo stesso modo la pulsione amorosa, rivolta a oggetti, necessita un *quid* della pulsione di appropriazione, se veramente vuole impadronirsi del suo oggetto. La difficoltà di isolare le due specie di pulsioni nelle loro manifestazioni ci ha impedito per tanto tempo di riconoscerle.

Se Lei è disposto a proseguire con me ancora un poco, vedrà che le azioni umane rivelano anche una complicazione di altro genere. È assai raro che l'azione sia opera di un singolo moto pulsionale, il quale d'altronde deve essere già una combinazione di Eros e distruzione. Di regola devono concorrere parecchi motivi similmente strutturati per rendere possibile l'azione. Uno dei Suoi colleghi l'aveva già avvertito,

un certo professor G. C. Lichtenberg, che insegnava fisica a Gottinga al tempo dei nostri classici; ma forse egli era anche più notevole come psicologo di quel che fosse come fisico. Egli scoprì la rosa dei moventi, nell'atto in cui dichiarò: "I motivi per i quali si agisce si potrebbero ripartire come i trentadue venti e indicarli con nomi analoghi, per esempio 'Pane-Pane-Fama' o 'Fama-Fama-Pane'." Pertanto, quando gli uomini vengono incitati alla guerra, è possibile che si destino in loro un'intera serie di motivi consenzienti, nobili e volgari, alcuni di cui si parla apertamente e altri che vengono taciuti. Non è il caso di enumerarli tutti. Il piacere di aggredire e distruggere ne fa certamente parte; innumerevoli crudeltà della storia e della vita quotidiana confermano la loro esistenza e la loro forza. Il fatto che questi impulsi distruttivi siano mescolati con altri impulsi, erotici e ideali, facilita naturalmente il loro soddisfacimento. Talvolta, quando sentiamo parlare delle atrocità della storia, abbiamo l'impressione che i motivi ideali siano serviti da paravento alle brame di distruzione; altre volte, trattandosi per esempio crudeltà della Santa Inquisizione, che i motivi ideali fossero preminenti nella coscienza, mentre i motivi distruttivi recassero loro un rafforzamento inconscio. Entrambi i casi sono possibili.

Ho qualche scrupolo ad abusare del Suo interesse, che si rivolge alla prevenzione della guerra e non alle nostre teorie. Tuttavia vorrei intrattenermi ancora un attimo sulla nostra pulsione distruttiva, meno nota di quanto richiederebbe la sua importanza. Con un

po' di speculazione ci siamo convinti che essa opera in ogni essere vivente e che la sua aspirazione è di portarlo alla rovina, di ricondurre la vita allo stato della materia inanimata. Con tutta serietà le si addice il nome di pulsione di morte, mentre le pulsioni erotiche stanno a rappresentare gli sforzi verso la vita. La pulsione di morte diventa pulsione distruttiva allorquando, con l'aiuto di certi organi, si rivolge all'esterno, verso gli oggetti. L'essere vivente protegge, per così dire, la propria vita distruggendone una estranea. Una parte della pulsione di morte, tuttavia, rimane attiva all'interno dell'essere vivente e noi abbiamo tentato di derivare tutta una serie di fenomeni normali e patologici da questa interiorizzazione della pulsione distruttiva. Siamo perfino giunti all'eresia di spiegare l'origine della nostra coscienza morale con questo rivolgersi dell'aggressività verso l'interno. Noti che non è affatto indifferente se questo processo è spinto troppo oltre in modo diretto; in questo caso è certamente malsano. Invece il volgersi di queste forze pulsionali alla distruzione nel mondo esterno scarica l'essere vivente e non può non avere un effetto benefico. Ciò serve come scusa biologica a tutti gli impulsi esecrabili e pericolosi contro i quali noi combattiamo. Si deve ammettere che essi sono più vicini alla natura di quanto lo sia la resistenza con cui li contrastiamo e di cui ancora dobbiamo trovare una spiegazione. Forse Lei ha l'impressione che le nostre teorie siano una specie di mitologia, in questo caso neppure festosa. Ma non approda forse ogni scienza naturale in una

sorta di mitologia? Non è così oggi anche per Lei, nel campo della fisica?

Per gli scopi immediati che ci siamo proposti, da quanto precede ricaviamo la conclusione che non c'è speranza di poter sopprimere le tendenze aggressive degli uomini. Si dice che in contrade felici, dove la natura offre a profusione tutto ciò di cui l'uomo ha bisogno, ci sono popoli la cui vita scorre nella mitezza, presso cui la coercizione e l'aggressione sono sconosciute. Posso a malapena crederci; mi piacerebbe saperne di più, su questi popoli felici. Anche i bolscevichi sperano di riuscire a far scomparire l'aggressività umana, garantendo il soddisfacimento dei bisogni materiali e stabilendo l'uguaglianza sotto tutti gli altri aspetti tra i membri della comunità. Io la ritengo un'illusione. Intanto, essi sono diligentemente armati, e fra i modi con cui tengono uniti i loro seguaci non ultimo è il ricorso all'odio contro tutti gli stranieri. D'altronde non si tratta, come Lei stesso osserva, di abolire completamente l'aggressività umana; si può cercare di deviarla al punto che non debba trovare espressione nella guerra.

Partendo dalla nostra dottrina mitologica delle pulsioni, giungiamo facilmente a una formula per definire le vie indirette di lotta alla guerra. Se la propensione alla guerra è un prodotto della pulsione distruttiva, contro di essa è ovvio ricorrere all'antagonista di questa pulsione: l'Eros. Tutto ciò che fa sorgere legami emotivi tra gli uomini deve agire contro la guerra.

Questi legami possono essere di due tipi. In primo luogo relazioni che pur essendo prive di meta sessuale assomiglino a quelle che si hanno con un oggetto d'amore. La psicoanalisi non ha bisogno di vergognarsi se qui parla di amore, perché la religione dice la stessa cosa: "Ama il prossimo tuo come te stesso." Ora, questo è un precetto facile da esigere, ma difficile da attuare. L'altro tipo di legame emotivo è quello per identificazione. Tutto ciò che provoca solidarietà significative tra gli uomini risveglia sentimenti comuni di questo genere, le identificazioni. Su di esse riposa in buona parte l'assetto della società umana.

L'abuso di autorità da Lei lamentato mi suggerisce un secondo metodo per combattere indirettamente la tendenza alla guerra. Fa parte dell'innata e ineliminabile diseguaglianza tra gli uomini la loro distinzione in capi e seguaci. Questi ultimi sono la stragrande maggioranza, hanno bisogno di un'autorità che prenda decisioni per loro, alla quale perlopiù si sottomettono incondizionatamente. Richiamandosi a questa realtà, si dovrebbero dedicare maggiori cure, più di quanto si sia fatto finora, all'educazione di una categoria superiore di persone dotate di indipendenza di pensiero, inaccessibili alle intimidazioni e cultrici della verità, alle quali dovrebbe spettare la guida delle masse prive di autonomia. Che le intrusioni del potere statale e la proibizione di pensare sancita dalla Chiesa non siano favorevoli ad allevare cittadini simili non ha bisogno di dimostrazione. La condizione ideale sarebbe naturalmente una comunità

umana che avesse assoggettato la sua vita pulsionale alla dittatura della ragione. Nient'altro potrebbe produrre un'unione tra gli uomini così perfetta e così tenace, perfino in assenza di reciproci legami emotivi. Ma secondo ogni probabilità questa è una speranza utopistica. Le altre vie per impedire indirettamente la guerra sono certo più praticabili, ma non promettono alcun rapido successo. È triste pensare a mulini che macinano talmente adagio che la gente muore di fame prima di ricevere la farina.

Vede che, quando si consulta il teorico estraneo al mondo per compiti pratici urgenti, non ne vien fuori molto. È meglio se in ciascun caso particolare si cerca di affrontare il pericolo con i mezzi che sono a portata di mano. Vorrei tuttavia trattare ancora un problema, che nel Suo scritto Lei non solleva e che m'interessa particolarmente. Perché ci indigniamo tanto contro la guerra, Lei e io e tanti altri, perché non la prendiamo come una delle molte e penose calamità della vita? La guerra sembra conforme alla natura, pienamente giustificata biologicamente, in pratica assai poco evitabile. Non inorridisca perché pongo la domanda. Al fine di compiere un'indagine come questa è forse lecito fingere un distacco di cui in realtà non si dispone. La risposta è: perché ogni uomo ha diritto alla propria vita, perché la guerra annienta vite umane piene di promesse, pone i singoli individui in condizioni che li disonorano, li costringe, contro la propria volontà, a uccidere altri individui, distrugge preziosi

valori materiali, prodotto del lavoro umano, e altre cose ancora. Inoltre la guerra nella sua forma attuale non dà più alcuna opportunità di attuare l'antico ideale eroico, e la guerra di domani, a causa del perfezionamento dei mezzi di distruzione, significherebbe lo sterminio di uno o forse di entrambi i contendenti. Tutto ciò è vero e sembra così incontestabile che ci meravigliamo soltanto che il ricorso alla guerra non sia stato ancora ripudiato mediante un accordo generale dell'umanità. Qualcuno dei punti qui enumerati può evidentemente essere discusso: ci si può chiedere se la comunità non debba anch'essa avere un diritto sulla vita del singolo; non si possono condannare nella stessa misura tutti i tipi di guerra; finché esistono stati e nazioni pronti ad annientare senza pietà altri stati e altre nazioni, questi sono necessitati a prepararsi alla guerra. Ma noi vogliamo sorvolare rapidamente su tutto ciò, giacché non è questa la discussione a cui Lei mi ha impegnato. Ho in mente qualcos'altro, credo che la ragione principale per cui ci indigniamo contro la guerra è che non possiamo fare a meno di farlo. Siamo pacifisti perché dobbiamo esserlo per ragioni organiche: ci è poi facile giustificare il nostro atteggiamento con argomentazioni.

So di dovermi spiegare, altrimenti non sarò capito. Ecco quello che voglio dire: Da tempi immemorabili l'umanità è soggetta al processo dell'incivilimento (altri, lo so, chiamano più volentieri questo processo: civilizzazione). Dobbiamo ad esso il meglio di ciò che siamo divenuti e buona parte di ciò di cui soffriamo.

Le sue cause e origini sono oscure, il suo esito incerto, alcuni dei suoi caratteri facilmente visibili. Forse porta all'estinzione del genere umano, giacché in più di una guisa pregiudica la funzione sessuale, e già oggi si moltiplicano in proporzioni più forti le razze incolte e gli strati arretrati della popolazione che non quelli altamente coltivati. Forse questo processo si può paragonare all'addomesticamento di certe specie animali; senza dubbio comporta modificazioni fisiche; tuttavia non ci si è ancora familiarizzati con l'idea che l'incivilimento sia un processo organico di tale natura. Le modificazioni *psichiche* che intervengono con l'incivilimento sono invece vistose e per nulla equivoche. Esse consistono in uno spostamento progressivo delle mete pulsionali e in una restrizione dei moti pulsionali. Sensazioni che per i nostri progenitori erano cariche di piacere, sono diventate per noi indifferenti o addirittura intollerabili; esistono fondamenti organici del fatto che le nostre esigenze ideali, sia etiche che estetiche, sono mutate. Dei caratteri psicologici della civiltà, due sembrano i più importanti: il rafforzamento dell'intelletto, che comincia a dominare la vita pulsionale, e l'interiorizzazione dell'aggressività, con tutti i vantaggi e i pericoli che ne conseguono. Orbene, poiché la guerra contraddice nel modo più stridente a tutto l'atteggiamento psichico che ci è imposto dal processo civile, dobbiamo necessariamente ribellarci contro di essa: semplicemente non la sopportiamo più; non si tratta soltanto di un rifiuto intellettuale e affettivo, per noi pacifisti si tratta di un'in-

tolleranza costituzionale, per così dire della massima idiosincrasia. E mi sembra che le degradazioni estetiche della guerra non abbiano nel nostro rifiuto una parte molto minore delle sue crudeltà.

Quanto dovremo aspettare perché anche gli altri diventino pacifisti? Non si può dirlo, ma forse non è una speranza utopistica che l'influsso di due fattori – un atteggiamento più civile e il giustificato timore degli effetti di una guerra futura – ponga fine alle guerre in un prossimo avvenire. Per quali vie dirette o traverse non possiamo indovinarlo. Nel frattempo possiamo dirci: tutto ciò che promuove l'evoluzione civile lavora anche contro la guerra.

La saluto cordialmente e Le chiedo scusa se le mie osservazioni L'hanno delusa.

Suo

SIGM. FREUD

siasi mezzo efficace. Ciò sembra di fatto inconfutabile e fa riconoscere un nesso essenziale: un nesso che giustifica la nostra decisione di riproporre in chiusura questo esempio tratto dal Medioevo [...].

Ricordiamoci di una sentenza hegeliana: l'umanità, nel passaggio dal feudalesimo all'assolutismo, aveva bisogno della polvere da sparo, *ed eccola apparire*. Forse che anche i mezzi moderni di annientamento sono apparsi perché l'umanità moderna ne aveva bisogno? E di che cosa l'umanità aveva bisogno allorché comparvero questi mezzi di annientamento? In ogni caso c'era bisogno di una guerra giusta per giustificare l'impiego di tali mezzi di annientamento. Infatti – e utilizzo qui un passo del capitolo *Foes or Friends* dell'*Education of Henry Adams* – «if the foe is not what they say he is, what are they?». Ricordiamoci dei cinque *dubia circa justitiam belli*, che Francisco de Vitoria aveva esposto, e più ancora dei suoi nove *dubia quantum liceat in bello justo*. Oggi stiamo sperimentando la risposta alle sue domande. La scienza naturale moderna e la sua tecnica ci danno la risposta: *Tantum licet in bello justo*! Ne consegue che è storicamente maturato il tempo di nuove linee di amicizia. Ma non sarebbe bene se esse fossero realizzate mediante nuove criminalizzazioni.

XVI

Hans Kelsen

1881-1973

LA PACE ATTRAVERSO IL DIRITTO

[*La pace attraverso il diritto* (1944), Giappichelli, Torino 1990, parte prima, § 1; parte seconda, §§ 15, 20 (trad. di L. Ciaurro)].

La pace internazionale è garantita dalla costruzione di un unico Stato mondiale federale, in analogia con la pace interna, garantita dai singoli Stati grazie al monopolio della forza.

Lo Stato mondiale non è raggiungibile attraverso un contratto né attraverso la violenza, ma attraverso trattati internazionali fra singoli Stati che creino uno Stato mondiale la cui forza sia fondata sul consenso e si manifesti nella forma del diritto.

Anche i trattati di pace del 1919-20, che chiusero la prima guerra mondiale, possono essere interpretati come prove del fatto che la guerra d'aggressione, scatenata dalla Germania, non è un diritto sovrano degli Stati ma un'infrazione delle condizioni teoriche del *bellum iustum* e una violazione della legalità internazionale.

La seconda guerra mondiale, a maggior ragione, è un crimine di diritto internazionale, di cui i capi degli Stati aggressori, cioè le potenze dell'Asse, possono essere chiamati a rispondere personalmente davanti a una corte di giustizia internazionale. Questa deve giudicare non in nome dei singoli Stati vincitori, ma di un diritto internazionale imparziale, valido per tutti.

❑ ❑ ❑

Parte prima

Pace garantita dalla giurisdizione obbligatoria per le controversie internazionali

1. *Pace con la forza o con il diritto?*

[...] Lo Stato moderno è il più perfetto tipo di ordinamento sociale, nello stabilire un monopolio della forza da parte della comunità. La sua perfezione è dovuta alla centralizzazione dell'uso della forza (che non deve essere confusa con la sua monopolizzazione). All'interno dello Stato la pacificazione delle relazioni interindividuali – cioè la pace *nazionale* – è ottenuta al più elevato livello possibile. Eccetto che in talune straordinarie circostanze, come una rivoluzione o la guerra civile, l'utilizzo della forza è effettivamente eliminato dalle relazioni tra cittadini ed è riservato ad organismi centrali, come governi e tribunali, i quali sono autorizzati ad usare la forza come sanzione contro atti illegali.

Quando sorge la domanda sul come assicurare la pace *internazionale*, sul come eliminare il più terribile utilizzo della forza – vale a dire la guerra – dalle relazioni interstatali, nessuna risposta sembra essere di per sé più evidente di questa: unire tutti i singoli Stati o, almeno, tanti quanto sia possibile, in uno Stato mondiale, concentrare tutti i loro strumenti di potere, le loro forze armate, e porli a disposizione di un governo mondiale sottoposto a leggi varate da un parlamento mondiale. Se agli Stati si permette di continuare ad esistere solo come membri di una potente federazione mondiale, allora la pace tra loro sarà assicurata nella stessa effettiva misura che tra gli Stati membri degli Stati Uniti di America o tra i Cantoni della Confederazione svizzera. Questa è l'idea principale di molte proposte per il mantenimento della pace avanzate nel dibattito sulla ricostruzione post-bellica.

Non può esservi dubbio che la soluzione ideale del problema di una organizzazione mondiale finalizzata alla pace mondiale è l'istituzione di uno Stato mondiale federale, composto da tutte le nazioni, o di quante più possibile. La realizzazione di questa idea, comunque, si trova di fronte a serie e, almeno nel presente, insormontabili difficoltà.

Il primo problema concerne il modo in cui uno Stato mondiale può essere costruito. Coloro che propugnano questa idea pensano

di solito ad un trattato internazionale con cui gli Stati, in precedenza soggetti sovrani di diritto internazionale, si assoggettano ad una Costituzione federale i cui termini realizzano i contenuti del trattato. Questo è l'unico modo democratico di instaurare uno Stato mondiale.

La proposta di assicurare la pace internazionale attraverso uno Stato mondiale è basata sull'analogia che si presume sussista tra uno Stato mondiale e lo Stato nazionale, attraverso il quale la pace nazionale risulta effettivamente assicurata. Questa analogia, comunque, non sembra essere molto propizia agli intenti di quanti desiderano ottenere la pace del mondo con metodi che si conformano ai principi della democrazia, libertà ed eguaglianza, applicati nelle relazioni internazionali. Lo Stato nazionale, con suoi effetti in termini di pace nazionale, non è il risultato di un accordo volontariamente negoziato da liberi ed eguali individui.

L'ipotesi, sostenuta dalla dottrina del diritto naturale dei secoli XVII e XVIII, che lo Stato tragga origine da un contratto sociale concluso da individui sovrani in uno stato di natura, da molto tempo è stata abbandonata e rimpiazzata da un'altra ipotesi, secondo la quale lo Stato viene all'esistenza attraverso conflitti ostili tra gruppi sociali di diversa struttura economica. Nel corso di questi conflitti armati, che hanno il carattere di guerre sanguinose, il gruppo più aggressivo e battagliero soggioga gli altri e impone loro un ordine pacifico. La *pax romana* ingiunta ai popoli conquistati dalle legioni di Roma è l'esempio più straordinario di un processo che, in coerenza con questa ipotesi, ha avuto luogo, sebbene in misura più contenuta, nella storia e nella preistoria, in quasi tutte le parti del mondo. Lo Stato mondiale – così ragionano i seguaci di questa dottrina sulle origini dello Stato – non può venire ad esistenza in alcun altro modo rispetto ad ogni altro Stato, se non attraverso la violenta soggiogazione di tutte le nazioni del mondo; e la pace mondiale può essere instaurata solo mediante un ordine imposto al genere umano da una grande potenza. Se è vero che la pace può essere assicurata solo da uno Stato mondiale, allora credere nella possibilità di instaurare un tale Stato mediante un accordo internazionale concluso da governi indipendenti è, secondo la teoria della forza, proprio lo stesso errore della dottrina del diritto naturale secondo cui lo Stato nazionale è stato instaurato attraverso l'accordo volontario di individui determinati dal loro ragionevole e profondo discernimento circa i vantaggi di una pacifica collaborazione sotto

un'autorità alla quale sia conferito il monopolio della forza. La storia sembra insegnare che non è la strada del diritto, ma la strada della forza quella che porta alla pace.

È comunque più che probabile che né la dottrina del contratto sociale sia interamente falsa né la teoria del soggiogamento violento sia interamente corretta. Se la prima è una costruzione basata su una ottimistica valutazione della natura umana piuttosto che su una spiegazione storica delle origini dello Stato, la seconda è evidentemente influenzata da un pessimistico giudizio di valore sulla evoluzione sociale del passato. Poiché la transizione dai gruppi primitivi, fortemente decentralizzati, all'organizzazione dello Stato è un avvenimento che accadde nei tempi della preistoria e l'origine di molti Stati esistenti non è, a causa della mancanza di fonti storiche, un possibile argomento di ricerca scientifica, le ipotesi sul tema sono sempre, almeno parzialmente, determinate da considerazioni basate sulla psicologia generale. Da questo punto di vista, sembra molto probabile che nessuna violenta soggiogazione di esseri umani possa portare ad uno stato di pace relativamente durevole senza un minimo di consenso da parte delle persone soggiogate, le quali abbiano la sensazione che l'ordine stabilito dai loro dominatori sia, dopo tutto, migliore di uno stato di guerra permanente. D'altro canto, nessun contratto sociale può costituire una comunità permanentemente rappacificata senza il potere di imporre l'ordine costituente la comunità. Forza e diritto non si escludono. Il diritto è un'organizzazione della forza.

L'instaurazione attraverso un trattato internazionale di un'organizzazione internazionale per il mantenimento della pace è una operazione totalmente differente da quella a cui si riferisce la dottrina del contratto sociale. Questa dottrina è così discutibile perché è difficile pensare che in uno stato di natura anteriore all'esistenza di qualsiasi norma possa essere concluso un contratto da parte di migliaia di soggetti contraenti, un contratto giuridicamente vincolante non solo per loro, ma anche per le loro mogli e i loro figli e per le ancora non nate generazioni del futuro. Nessun contratto concluso tra individui potrebbe avere un tale effetto, specialmente se non è concluso sulla base di un preesistente ordinamento giuridico. Il contratto sociale della dottrina del diritto naturale è in verità l'atto attraverso il quale il diritto, il diritto nazionale, viene ad esistere per la prima volta; e non è probabile che un diritto di questo tipo sia stato creato con un contratto.

Il trattato internazionale con il quale si fondasse una organizzazione internazionale per il mantenimento della pace sarebbe concluso sulla base di un ordinamento giuridico che è esistito per molte centinaia di anni. Il numero di parti contraenti, paragonato a quello dei fittizi contraenti del contratto sociale, sarebbe molto ristretto. Le parti contraenti sarebbero gli Stati, e questi non cambierebbero necessariamente ad ogni generazione. Il cambiamento dei soggetti all'interno della famiglia delle nazioni non è così frequente come il cambiamento delle persone all'interno della comunità degli uomini. È un principio generalmente accettato nel diritto positivo internazionale che i soggetti di esso, cioè gli Stati, sono vincolati dai trattati internazionali senza riguardo al cambiamento generazionale che ha luogo nella loro popolazione.

Il fatto che gli Stati non abbiano avuto origine da un contratto sociale non è un argomento contro la possibilità di instaurare con un trattato internazionale una pace che assicuri un ordine. Anche se la pace nazionale assicurata dallo Stato nazionale fosse sempre e dovunque il risultato di un violento soggiogamento, non v'è necessità di credere che questo sia l'unico modo per instaurare una pace internazionale e che dobbiamo restare speranzosi in attesa di un mondo migliore finché un Leviatano non abbia inghiottito tutti gli altri. È possibile che un ragionevole e profondo discernimento dei vantaggi di una pacifica collaborazione non abbia giocato alcun ruolo decisivo nel processo storico attraverso cui, molte migliaia di anni fa, lo Stato venne per la prima volta ad esistere in una società ancora primitiva; ma questo non è un motivo per sottovalutare l'importanza di questo fattore nelle relazioni tra i moderni Stati democratici, che agiscono sempre di più sotto l'influenza dell'opinione pubblica delle nazioni illuminate.

È un fatto che un accordo su una effettiva organizzazione per il mantenimento della pace è tanto più agevole quanto più esiguo è il numero delle parti di cui si richiede il consenso. Sotto quest'aspetto, la seconda guerra mondiale sembra aprire migliori prospettive della prima. Se, al termine della seconda guerra mondiale, rimangono solo tre o quattro grandi potenze, e queste sono soddisfatte nelle loro rivendicazioni territoriali, allora la possibilità di un trattato che fondi una organizzazione effettivamente internazionale per il mantenimento della pace e l'idea di una pace internazionale attraverso il diritto internazionale si pongono veramente tra gli obiettivi possibili della politica.

Parte seconda

Pace garantita dalla responsabilità individuale per violazioni del diritto internazionale

15. *La questione della colpa della guerra nella prima e nella seconda guerra mondiale*

Nella relazione presentata alla Prima Conferenza preliminare di pace il 29 marzo 1919, la Commissione sulle responsabilità degli autori della guerra e sulla comminazione di pene distinse «due classi di atti colpevoli: (a) gli atti che provocarono la guerra mondiale ed accompagnarono il suo inizio; (b) le violazioni delle leggi e delle consuetudini di guerra e dei diritti unitari». La Commissione ravvisò che gli atti i quali avevano provocato la guerra non dovevano essere addebitati ai loro autori né dovevano essere materia di procedimenti davanti a tribunali. Ciò nonostante, il trattato di pace di Versailles stabiliva all'art. 227: «Le Potenze alleate ed associate pubblicamente accusano Guglielmo II di Hohenzollern, precedentemente Imperatore della Germania, per una suprema offesa nei confronti della moralità internazionale e della santità dei trattati. Uno speciale tribunale sarà costituito per provare l'accusa, assicurando a lui le guarentigie essenziali al diritto di difesa. Esso sarà composto da cinque giudici, uno designato da ciascuna delle seguenti Potenze: gli Stati Uniti d'America, la Gran Bretagna, la Francia, l'Italia e il Giappone».

La formula «per una suprema offesa nei confronti della moralità internazionale e della santità dei trattati» è falsa ed inconsistente. La vera ragione per richiedere la sottoposizione dell'ex Kaiser ad una Corte penale era che egli fu considerato il principale responsabile di questa guerra, il ricorrere alla guerra fu considerato un crimine. L'art. 227 parla di «un'offesa contro la moralità internazionale» al fine di evitare di parlare di una violazione del diritto internazionale. Ma se una norma giuridica – una norma stabilita da un trattato internazionale – determina una pena per una offesa alla moralità, una pena che una Corte deve infliggere al soggetto reo, l'offesa assume *ex post-facto* il carattere di una violazione di diritto. L'art. 227 parla anche di un'offesa nei confronti della «santità dei trattati». Questo significa una violazione di trattati, che è un delitto secondo il diritto internazionale.

Le principali ragioni per il parere contrario della Commissione sulle responsabilità furono, in primo luogo, che, secondo l'opinione della Commissione, «una guerra di aggressione non può essere considerata come un atto direttamente contrario al diritto positivo, o un atto che può essere utilmente portato davanti ad un tribunale; in secondo luogo, ogni inchiesta sugli autori della guerra deve, per essere esaustiva, estendersi su tutti gli eventi che si sono succeduti durante molti anni in alcuni Paesi d'Europa, e deve sollevare molti difficili e complessi problemi che potrebbero essere più adeguatamente investigati da storici o da statisti piuttosto che da un tribunale competente a giudicare i trasgressori delle leggi e delle consuetudini di guerra».

La validità della proposizione secondo cui una guerra di aggressione non è un atto contrario al diritto positivo è quanto meno dubbia. Il principio del *bellum iustum* è considerato, è vero, non da molti ma da alcuni eminenti autori come una regola di diritto internazionale positivo. E sono, comunque, proprio il trattato di pace di Versailles e gli altri trattati di pace del 1919-20 che confermano la dottrina della guerra giusta.

I trattati di pace non hanno obbligato gli Stati vinti a pagare un'indennità di guerra, quanto piuttosto ad effettuare riparazioni. L'obbligo di riparazione è considerato come una conseguenza stabilita dal diritto internazionale generale per una violazione di legge. Che i trattati di pace sostituiscano con l'obbligazione di riparazione, stabilita dal diritto internazionale generale e specificata dai trattati di pace, un'indennità di guerra, presuppone che i danni inflitti dalla guerra siano considerati come causati illegalmente. Questo è il significato dell'art. 231 del trattato di pace di Versailles, che stabilisce la colpa della Germania per la guerra: «I governi alleati ed associati affermano, e la Germania accetta, la responsabilità della Germania e dei suoi alleati per aver causato tutte le perdite e i danni ai quali i Governi alleati ed associati ed i loro cittadini sono stati assoggettati in conseguenza della guerra imposta loro dalla aggressione della Germania e dei suoi alleati».

Lo stabilire che la guerra fu «imposta» sopra i governi alleati ed associati «dalla aggressione della Germania e dei suoi alleati» significa che la Germania ed i suoi alleati avevano violato il diritto internazionale ricorrendo alla guerra. Altrimenti l'obbligo di riparazione del danno causato dalla guerra non sarebbe giustificabile, dal mo-

mento che il danno non sarebbe stato illegalmente causato. Solo sulla base della dottrina del *bellum iustum* è possibile la «colpa per la guerra».

Quando scoppiò la seconda guerra mondiale, la situazione giuridica era differente rispetto a quella esistente al momento dello scoppio della prima guerra mondiale. Le potenze dell'Asse erano parti contraenti del patto Briand-Kellogg, dal quale il ricorrere alla guerra di aggressione è considerato un delitto; e la Germania, attaccando la Polonia e la Russia, violò, in aggiunta al patto Briand-Kellogg i patti di non aggressione con gli Stati attaccati.

Una inchiesta sugli autori della seconda guerra mondiale non determina problemi di problematica complessità. Né la *quaestio iuris* né la *quaestio facti* offrono serie difficoltà ad una Corte. Non c'è dunque ragione di rinunciare ad un'accusa penale rivolta contro le persone moralmente responsabili per lo scoppio della seconda guerra mondiale. In quanto questa è pure una questione del diritto costituzionale delle potenze dell'Asse, la risposta è resa semplice dal fatto che questi Stati erano più o meno sotto regimi dittatoriali, sicché il numero di persone che ha il potere giuridico di condurre il proprio paese è in ciascuno degli Stati dell'Asse molto piccolo. In Germania è probabilmente solo il Führer; in Italia, il duce ed il re; in Giappone, il primo ministro e l'imperatore. Se l'asserzione attribuita a Luigi XIV: «l'Etat c'est moi» [in francese nel testo, *N.d.T.*] è applicabile in qualsiasi dittatura, la punizione del dittatore equivale quasi alla punizione dello Stato. Altra questione è se sarà certamente possibile catturare queste persone al fine di sottoporle a giudizio davanti ad una Corte nazionale o internazionale. [...]

20. *La giurisdizione criminale internazionale*

[...] La punizione dei criminali di guerra dovrebbe essere un atto di giustizia internazionale, non la soddisfazione di una sete di vendetta. Non è compatibile con l'idea di giustizia internazionale che solo gli Stati vinti debbano essere obbligati a sottoporre i loro soggetti alla giurisdizione di una Corte internazionale per la punizione dei crimini di guerra. Anche gli Stati vittoriosi dovrebbero essere disposti a trasferire la giurisdizione sui propri soggetti che abbiano violato le leggi di guerra allo stesso tribunale internazionale, indipendente ed imparziale. Solo se i vincitori sottomettono loro stessi alla stessa legge che vogliono imporre agli Stati sconfitti, l'idea di giustizia internazionale è preservata. Quando le pene sono previste, il trattato che stabilisce la giurisdizione della Corte dovrebbe autorizzare questa ultima ad infliggere alle persone colpevoli la pena prevista dal diritto penale del loro proprio Stato. [...]

La punizione dei crimini di guerra per mezzo di una Corte internazionale, e particolarmente la punizione dei crimini che hanno il carattere di atti di Stato, incontrerebbero certamente una minore resistenza, in quanto offenderebbero molto meno i sentimenti nazionali, se fossero realizzate nel quadro di una generale riforma del diritto internazionale. Lo scopo di questa riforma dovrebbe essere quello di perfezionare la responsabilità collettiva degli Stati per le violazioni di diritto internazionale mediante la responsabilità individuale delle persone che, come agenti dello Stato, abbiano commesso gli atti da cui il diritto internazionale sia stato violato.

Titolo originale *Der Mann auf der Brücke. Tagebuch aus Hiroshima und Nagasaki*
C. H. Beck Verlag, München

© 1961 Giulio Einaudi editore S. p. A., Torino

Seconda edizione

Traduzione di Renato Solmi

Günther Anders

Essere o non essere

Diario di Hiroshima e Nagasaki

Prefazione di Norberto Bobbio

Giulio Einaudi editore 1962

Tesi sull'età atomica

Hiroshima come stato del mondo. Il 6 agosto 1945, giorno di Hiroshima, è cominciata una nuova era: l'era in cui possiamo trasformare in qualunque momento ogni luogo, anzi la terra intera, in un'altra Hiroshima. Da quel giorno siamo onnipotenti *modo negativo*; ma potendo essere distrutti ad ogni momento, ciò significa anche che da quel giorno siamo *totalmente impotenti*. Indipendentemente dalla sua lunghezza e dalla sua durata, quest'epoca è l'ultima: poiché la sua differenza specifica, la possibilità dell'autodistruzione del genere umano, non può aver fine – che con la fine stessa.

Età finale e fine dei tempi. La nostra vita si definisce quindi come « dilazione »; siamo quelli-che-esistono-ancora. Questo fatto ha trasformato il problema morale fondamentale: alla domanda « *Come* dobbiamo vivere? » si è sostituita quella: « *Vivremo* ancora? » Alla domanda del « come » c'è – per noi che viviamo in questa proroga – una sola risposta: « Dobbiamo fare in modo che l'*età finale*, che potrebbe rovesciarsi ad ogni momento in *fine dei tempi*, non abbia *mai fine*; o che questo rovesciamento non abbia mai luogo ». Poiché crediamo alla possibilità di una « fine dei tempi », possiamo dirci apocalittici; ma poiché lottiamo contro l'apocalissi da noi stessi creata, siamo (è un tipo che non c'è mai stato finora) « *nemici dell'apocalissi* ».

Non armi atomiche nella situazione politica, ma azioni politiche nella situazione atomica. La tesi apparentemente plausibile che nell'attuale situazione politica ci sarebbero (fra l'altro) anche « armi atomiche », è un inganno. Poiché la situazione attuale è determinata esclusivamente dall'esistenza di « armi atomiche », è vero il contrario: che le cosiddette azioni politiche hanno luogo entro la situazione atomica.

Non arma ma nemico. Ciò contro cui lottiamo, non è questo o quell'avversario che potrebbe essere attaccato o liquidato con mezzi atomici, ma la situazione atomica in sé. Poiché questo nemico è nemico di *tutti* gli uomini, quelli che si sono considerati finora come nemici dovrebbero allearsi contro la minaccia comune. Orga-

[1] Riportiamo qui un testo improvvisato dall'autore dopo un dibattito sui problemi morali dell'età atomica organizzato da un gruppo di studenti dell'Università di Berlino-Ovest, e uscito nell'ottobre 1960 nella rivistina « Das Argument – Berliner Hefte für Politik und Kultur »; dove sono esposte, in forma piú continua e « sistematica », alcune delle tesi e degli argomenti che il lettore ha già incontrato nel corso di questo libro [*N. d. T.*].

nizzazioni e manifestazioni pacifiche da cui sono esclusi proprio quelli con cui si tratta di creare la pace, si risolvono in ipocrisia, presunzione compiaciuta e spreco di tempo.

Carattere totalitario della minaccia atomica. La tesi prediletta da Jaspers fino a Strauss suona: « La minaccia totalitaria può essere neutralizzata solo con la minaccia della distruzione totale ». È un argomento che nón regge. 1) La bomba atomica *è stata* impiegata, e in una situazione in cui non c'era affatto il pericolo, per chi la impiegò, di soccombere a un potere totalitario. 2) L'argomento è un relitto dell'epoca del monopolio atomico; oggi è un argomento suicida. 3) Lo *slogan* « totalitario » è desunto da una situazione politica, che non solo è già essenzialmente mutata, ma continuerà a cambiare; mentre la guerra atomica esclude ogni possibilità di trasformazione. 4) La minaccia della guerra atomica, della distruzione totale, è totalitaria per sua natura: poiché vive del ricatto e trasforma la terra in un solo *Lager* senza uscita. Adoperare, nel preteso interesse della libertà, l'assoluta privazione della stessa, è il *non plus ultra* dell'ipocrisia.

Ciò che può colpire chiunque riguarda chiunque. Le nubi radioattive non badano alle pietre miliari, ai confini nazionali o alle « cortine ». Cosí, nell'età finale, non ci sono piú distanze. Ognuno può colpire chiunque ed essere colpito da chiunque. Se non vogliamo restare moralmente indietro agli effetti dei nostri prodotti (che non ci procurerebbe solo ignominia mortale, ma morte ignominiosa), dobbiamo fare in modo che *l'orizzonte di ciò che ci riguarda*, e cioè l'orizzonte della nostra responsabilità, *coincida con l'orizzonte entro il quale possiamo colpire o essere colpiti*; e cioè che diventi anch'esso *globale*. Non ci sono piú che « vicini ».

Internazionale delle generazioni. Ciò che si tratta di ampliare, non è solo l'orizzonte spaziale della responsabilità per i nostri vicini, ma anche quello *temporale*. Poiché le nostre azioni odierne, per esempio le esplosioni sperimentali, toccano le generazioni venture, anch'esse rientrano nell'ambito del nostro presente. *Tutto ciò che è « venturo » è già qui, presso di noi, poiché dipende da noi.* C'è, oggi, un'« internazionale delle generazioni », a cui appartengono già anche i nostri nipoti. Sono i nostri vicini nel tempo. Se diamo fuoco alla nostra casa odierna, il fuoco si appicca anche al futuro, e con la nostra cadono anche le case non ancora costruite di quelli che non sono ancora nati. E anche i nostri antenati appartengono a questa « internazionale »: poiché con la nostra fine perirebbero anch'essi, per la seconda volta (se cosí si può dire) e definitivamente. Anche adesso sono « solo stati »; ma con questa seconda morte sarebbero stati solo come se non fossero mai stati.

Il nulla non concepito. Ciò che conferisce il massimo di pericolosità al pericolo apocalittico in cui viviamo, è il fatto che non siamo attrezzati alla sua stregua, che siamo incapaci di rappresentarci la catastrofe. Raffigurarci il non-essere (la morte, ad esempio, di una persona cara) è già di per sé abbastanza difficile; ma è un gioco da bambini rispetto al compito che dobbiamo assolvere come apocalittici consapevoli. Poiché questo nostro compito non consiste solo nel rappresentarci l'inesistenza di qualcosa di particolare, in un contesto universale supposto stabile e permanente, ma nel supporre inesistente questo contesto, e cioè il mondo stesso, o almeno il nostro mondo umano. Questa « astrazione totale » (che corrisponderebbe, sul piano del pensiero e dell'immaginazione, alla nostra capacità di distruzione totale) trascende le forze della nostra immaginazione naturale. « *Trascendenza del negativo* ». Ma poiché, come *homines fabri*, siamo capaci di tanto (siamo in grado di produrre il nulla totale), la capacità limitata della nostra immaginazione (la nostra « ottusità ») non deve imbarazzarci. Dobbiamo (almeno) tentare di rappresentarci anche il nulla.

Utopisti a rovescio. Ecco quindi il dilemma fondamentale della nostra epoca: « *Noi siamo inferiori a noi stessi* », siamo incapaci di farci un'*immagine* di ciò che noi stessi abbiamo fatto. In questo senso siamo « *utopisti a rovescio* »: mentre gli utopisti non sanno produrre ciò che concepiscono, noi non sappiamo immaginare ciò che abbiamo prodotto.

Lo « scarto prometeico ». Non è questo un fatto fra gli altri; esso definisce, invece, la situazione morale dell'uomo odierno: la frattura che divide l'uomo (o l'umanità) non passa, oggi, fra lo spirito e la carne, fra il dovere e l'inclinazione, ma fra la nostra capacità produttiva e la nostra capacità immaginativa. Lo « scarto prometeico ».

Il « sopraliminare ». Questo « scarto » non divide solo immaginazione e produzione, ma anche sentimento e produzione, responsabilità e produzione. Si può forse immaginare, sentire, o ci si può assumere la responsabilità, dell'uccisione di una persona singola; ma non di quella di centomila. *Quanto piú grande è l'effetto possibile dell'agire, è tanto piú è difficile concepirlo*, sentirlo e poterne rispondere; *quanto piú grande lo « scarto », tanto piú debole il meccanismo inibitorio.* Liquidare centomila persone premendo un tasto, è infinitamente piú facile che ammazzare una sola persona. Al « subliminare », noto dalla psicologia (lo stimolo troppo piccolo per provocare *già* una reazione), corrisponde il « *sopraliminare* »: ciò che è troppo grande per provocare *ancora* una reazione (per esempio un meccanismo inibitorio).

La sensibilità deforma, la fantasia è realistica. Poiché il nostro orizzonte vitale (l'orizzonte entro cui possiamo colpire ed essere colpiti) e l'orizzonte dei nostri effetti è ormai illimitato, siamo *tenuti*, anche se questo tentativo contrad-

dice alla « naturale ottusità » della nostra immaginazione, a immaginare questo orizzonte illimitato. Nonostante la sua naturale insufficienza, è solo l'immaginazione che può fungere da organo della verità. In ogni caso, non è certo la percezione. Che è una « falsa testimone »: molto, ma molto piú falsa di quanto avesse inteso ammonire la filosofia greca. Poiché la sensibilità è – per principio – miope e limitata e il suo orizzonte assurdamente ristretto. La terra promessa degli « escapisti » di oggi non è la fantasia, ma la percezione.

Di qui il nostro (legittimo) disagio e la nostra diffidenza verso i quadri normali (dipinti, cioè, secondo la prospettiva normale): benché realistici in senso tradizionale, sono (proprio loro) irrealistici, perché sono in contrasto con la realtà del nostro mondo dagli orizzonti infinitamente dilatati.

Il coraggio di aver paura. La viva « rappresentazione del nulla » non si identifica con ciò che s'intende in psicologia per « rappresentazione »; ma si realizza in concreto come *angoscia*. Ad essere troppo piccolo, e a non corrispondere alla realtà e al grado della minaccia, è quindi il *grado della nostra angoscia*. – Nulla di piú falso della frase cara alle persone di mezza cultura, per cui vivremmo già nell'« epoca dell'angoscia ». Questa tesi ci è inculcata dagli agenti ideologici di coloro che temono solo che noi si possa realizzare sul serio la vera paura, adeguata al pericolo. Noi viviamo piuttosto nell'*epoca della minimizzazione e dell'inettitudine all'angoscia*. L'imperativo di allargare la nostra immaginazione significa quindi in concreto che dobbiamo estendere e allargare la nostra paura. Postulato: « *Non aver paura della paura, abbi coraggio di aver paura. E anche quello di far paura. Fa' paura al tuo vicino come a te stesso* ». Va da sé che questa nostra angoscia deve essere di un tipo affatto speciale: 1) Un'angoscia senza timore, poiché esclude la paura di quelli che potrebbero schernirci come paurosi. 2) Un'angoscia vivificante, poiché invece di rinchiuderci nelle nostre stanze ci fa uscire sulle piazze. 3) Un'angoscia amante, che ha paura *per* il mondo, e non solo *di* ciò che potrebbe capitarci.

Fallimento produttivo. L'imperativo di allargare la portata della nostra immaginazione e della nostra angoscia finché corrispondano a quella di ciò che possiamo produrre e provocare, si rivelerà continuamente irrealizzabile. Non è nemmeno detto che questi tentativi ci consentano di fare qualche passo in avanti. Ma anche in questo caso non dobbiamo lasciarci spaventare; il fallimento ripetuto non depone contro la ripetizione del tentativo. Anzi, *ogni nuovo insuccesso è salutare*, poiché ci mette in guardia contro il pericolo di continuare a produrre ciò che non possiamo immaginare.

Trasferimento della distanza. Riassumendo ciò che si è detto sulla « fine delle distanze » e sullo « scarto » tra le varie facoltà (e solo cosí ci si può fare

un'idea completa della situazione), risulta che le distanze spaziali e temporali sono state bensí « soppresse »; ma questa soppressione è stata pagata a caro prezzo con una nuova specie di « distanza »: quella, che diventa ogni giorno piú grande, fra la produzione e la capacità di immaginare ciò che si produce.

Fine del comparativo. I nostri prodotti e i loro effetti non sono solo diventati maggiori di ciò che possiamo concepire (sentire, o di cui possiamo assumerci la responsabilità), ma anche maggiori di ciò che possiamo *utilizzare* sensatamente. È noto che la nostra produzione e la nostra offerta superano spesso la nostra domanda (e ci costringono a produrre appositamente nuovi bisogni e richieste); ma la nostra offerta *trascende* addirittura il nostro bisogno, consiste di cose di cui non *possiamo* avere bisogno: cose troppo grandi in senso *assoluto*. Cosí ci siamo messi nella situazione paradossale di dover *addomesticare* i nostri stessi prodotti; di doverli addomesticare come abbiamo addomesticato finora le forze della natura. I nostri tentativi di produrre armi cosiddette « pulite », sono senza precedenti nel loro genere: poiché con essi cerchiamo di migliorare certi prodotti peggiorandoli, e cioè diminuendo i loro effetti.

L'aumento dei prodotti non ha quindi piú senso. Se il numero e gli effetti delle armi già oggi esistenti bastano a raggiungere il fine assurdo della distruzione del genere umano, l'aumento e miglioramento della produzione, che continuano ancora su larghissima scala, sono ancora piú assurdi; e dimostrano che i produttori non si rendono conto, in definitiva, di *che cosa* hanno prodotto. Il comparativo – principio del progresso e della concorrenza – ha perduto ogni senso. Piú morto che morto non è possibile diventare. Distruggere meglio di quanto già si possa, non sarà possibile neppure in seguito.

Richiamarsi alla competenza è prova d'incompetenza morale. Sarebbe una leggerezza pensare (come fa, per esempio, Jaspers), che i « signori dell'apocalissi », quelli che sono responsabili delle decisioni, grazie a posizioni di potere politico o militare comunque acquisite, siano piú di noi all'altezza di queste esigenze schiaccianti, o che sappiano immaginare l'inaudito meglio di noi, semplici « morituri »; o anche solo che siano consapevoli di doverlo fare. Assai piú legittimo è il sospetto: che ne siano affatto inconsapevoli. Ed essi lo provano dicendo che noi siamo incompetenti nel « campo dei problemi atomici e del riarmo », e invitandoci a non « immischiarci ». L'uso di questi termini è addirittura la prova della loro *incompetenza morale*: poiché in tal modo essi mostrano di credere che la loro posizione dia loro il monopolio e la competenza per decidere del « to be or not to be » dell'umanità; e di considerare l'apocalissi come un « ramo specifico ». È vero che molti di loro si appellano alla « competenza » solo per mascherare il carattere antidemocratico del loro monopolio. Se la parola « democrazia » ha un senso, è proprio quello che abbiamo il diritto e il dovere di partecipare alle decisioni che concernono la

« res publica », che vanno, cioè, *al di là della nostra competenza professionale* e non ci riguardano come professionisti, ma come cittadini o come uomini. E non si può dire che così facendo ci « immischiamo » di nulla, poiché come cittadini e come uomini *siamo* « immischiati » da sempre, perché anche *noi* siamo la « res publica ». E un problema più « pubblico » dell'attuale decisione sulla nostra sopravvivenza non c'è mai stato e non ci sarà mai. Rinunciando a « immischiarci », mancheremmo anche al nostro dovere democratico.

Liquidazione dell'« agire ». La distruzione possibile dell'umanità appare come un'« azione »; e chi collabora ad essa come un individuo che agisce. È giusto? Sí e no. Perché no?

Perché l'« agire » in senso behavioristico non esiste pressoché piú. E cioè: poiché ciò che un tempo accadeva come agire, ed era inteso come tale dall'agente, è stato sostituito da processi di altro tipo: 1) dal *lavorare*; 2) dall'*azionare*.

1) *Lavoro come surrogato dell'azione.* Già quelli che erano impiegati negli impianti di liquidazione hitleriani non avevano « fatto nulla », credevano di non aver fatto nulla perché si erano limitati a « lavorare ». Per questo « lavorare » intendo quel tipo di prestazione (naturale e dominante, nella fase attuale della rivoluzione industriale) in cui l'*eidos* del lavoro rimane invisibile per chi lo esegue, anzi, non lo riguarda piú, e non *può* né *deve* piú riguardarlo. Caratteristica del lavoro odierno è che esso resta *moralmente neutrale*: « non olet », nessuno scopo (per quanto cattivo) del suo lavoro può macchiare chi lo esegue. A questo tipo dominante di prestazione sono oggi assimilate quasi tutte le azioni affidate agli uomini. *Lavoro come mimetizzamento.* Questo mimetizzamento evita all'autore di un eccidio di sentirsi colpevole, poiché non solo non occorre rispondere del lavoro che si fa, ma esso – in teoria – non può rendere colpevoli. Stando così le cose, dobbiamo rovesciare l'equazione attuale (« ogni agire è lavorare ») nell'altra: « ogni lavorare è un agire ».

2) *Azionare come surrogato del lavoro.* Ciò che vale per il lavoro, vale a maggior ragione per l'azionare, poiché l'azionare è il lavoro in cui è abolito anche il carattere specifico del lavoro: lo sforzo e il senso dello sforzo. *Azionare come mimetizzamento.* Oggi, in realtà, si può fare in tal modo pressoché tutto, si può avviare una serie di azionamenti successivi schiacciando un solo bottone; compreso, quindi, il massacro di milioni. In questo caso (dal punto di vista behavioristico) questo intervento non è piú un lavoro (per non parlare di un'azione). Propriamente parlando non si fa nulla (anche se l'effetto di questo non-far-nulla è il nulla e l'annientamento). L'uomo che schiaccia il tasto (ammesso che sia ancora necessario) non si accorge piú nemmeno di fare qualcosa; e poiché il luogo dell'azione e quello che la subisce non coincidono piú, poiché la causa e l'effetto sono dissociati, non può vedere che cosa fa. « Schizotopia », in analogia a « schizofrenia ». È chiaro che solo chi arriva a immaginare l'effetto ha la possibilità della verità; la percezione non

serve a nulla. Questo genere di mimetizzamento è senza precedenti: mentre prima i mimetizzamenti miravano a impedire alla vittima designata dell'azione, e cioè al nemico, di scorgere il pericolo imminente (o a proteggere gli autori dal nemico), *oggi il mimetizzamento mira solo a impedire all'autore di sapere quello che fa.* In questo senso anche l'autore è una vittima; in questo senso Eatherly è una delle vittime della sua azione.

Le forme menzognere della menzogna attuale. Gli esempi di mascheramento ci istruiscono sul carattere della menzogna attuale. Poiché oggi le menzogne non hanno piú bisogno di figurare come asserzioni (« fine delle ideologie »). La loro astuzia consiste proprio nello scegliere forme di travestimento davanti a cui non può piú sorgere il sospetto che *possa* trattarsi di menzogne; e ciò perché questi travestimenti non sono piú asserzioni. Mentre le menzogne, finora, si erano camuffate ingenuamente da verità, ora si camuffano in altre guise:

1) *Al posto di false asserzioni subentrano parole singole*, che dànno l'impressione di non affermare ancora nulla, anche se, in realtà, hanno già in sé il loro (bugiardo) predicato. Così, per esempio, l'espressione « armi atomiche » è già un'asserzione menzognera, poiché sottintende, poiché dà per scontato, che si tratta di armi.

2) *Al posto di false asserzioni sulla realtà subentrano* (e siamo al punto che abbiamo appena trattato) *realtà falsificate.* Così determinate azioni, presentandosi come « lavori », sono rese diverse e irriconoscibili; così irriconoscibili, e diverse da un'azione, che non rivelano piú (neppure all'agente) quello che sono (e cioè azioni); e gli permettono, purché lavori « coscienziosamente », di essere un criminale con la miglior coscienza del mondo.

3) *Al posto di false asserzioni subentrano cose.* Finché l'agire si traveste ancora da « lavorare », è pur sempre l'uomo ad essere attivo; anche se non sa che cosa fa lavorando, e cioè *che* agisce. La menzogna celebra il suo trionfo solo quando liquida anche quest'ultimo residuo: il che è già accaduto. Poiché l'agire si è trasferito (naturalmente *in seguito* all'agire degli uomini) dalle mani dell'uomo in tutt'altra sfera: in quella dei *prodotti.* Essi sono, per così dire, « azioni incarnate ». La bomba atomica (per il semplice fatto di esistere) è un *ricatto* costante: e nessuno potrà negare che il ricatto è un'azione. Qui la menzogna ha trovato la sua forma piú menzognera: non ne sappiamo nulla, abbiamo le mani pulite, non c'entriamo. Assurdità della situazione: *nell'atto stesso in cui siamo capaci dell'azione piú enorme – la distruzione del mondo – l'« agire », in apparenza, è completamente scomparso.* Poiché la semplice esistenza dei nostri prodotti è già un « agire », la domanda consueta: che cosa dobbiamo « fare » dei nostri prodotti (se, ad esempio, dobbiamo usarli solo come « deterrent »), è una questione secondaria, anzi fallace, in quanto omette che le cose, per il fatto stesso di esistere, hanno sempre agito.

Non reificazione, ma pseudopersonalizzazione. Con l'espressione « reificazione » non si coglie il fatto che i prodotti sono, per cosí dire, « agire incarnato », poiché essa indica esclusivamente il fatto che l'uomo è ridotto qui alla funzione di cosa; ma si tratta invece dell'altro lato (trascurato, finora, dalla filosofia) dello stesso processo: e cioè del fatto che ciò che è *sottratto* all'uomo dalla reificazione, si *aggiunge* ai prodotti: i quali, facendo qualcosa già per il semplice fatto di esistere, diventano pseudopersone.

Le massime delle pseudopersone. Queste pseudopersone hanno i loro rigidi principî. Cosí, per esempio, il principio delle « armi atomiche » è affatto nichilistico, poiché per esse « *tutto è uguale* ». In esse il nichilismo ha toccato il suo culmine, dando luogo all'« *annichilismo* » piú totale.

Poiché il nostro agire si è trasferito nel lavoro e nei prodotti, un esame di coscienza non può consistere oggi soltanto nell'ascoltare la voce nel nostro petto, ma anche nel captare i principî e le massime mute dei nostri lavori e dei nostri prodotti; e nel revocare e rendere inoperante quel trasferimento: e cioè *nel compiere solo quei lavori dei cui effetti potremmo rispondere anche se fossero effetti del nostro agire diretto; e nell'avere solo quei prodotti la cui presenza « incarna » un agire che potremmo assumerci come agire personale.*

Macabra liquidazione dell'ostilità. Se il luogo dell'azione e quello che la subisce sono, come si è detto, dissociati, e non si soffre piú nel luogo dell'azione, l'agire diventa agire senza effetto visibile, e il subire subire senza causa riconoscibile. Si determina cosí un'assenza d'ostilità, peraltro affatto fallace.

La guerra atomica possibile sarà la piú priva d'odio che si sia mai vista. Chi colpisce non odierà il nemico, poiché non potrà vederlo; e la vittima non odierà chi lo colpisce, poiché questi non sarà reperibile. Nulla di piú macabro di questa mitezza (che non ha nulla a che fare con l'amore positivo). Ciò che piú sorprende nei racconti delle vittime di Hiroshima, è quanto poco (e con che poco odio) vi siano ricordati gli autori del colpo.

Certo l'odio sarà ritenuto indispensabile anche in questa guerra, e sarà quindi prodotto come articolo a sé. Per alimentarlo, si indicheranno (e, al caso, s'inventeranno) oggetti d'odio ben visibili e identificabili, « ebrei » di ogni tipo; in ogni caso nemici interni: poiché per poter odiare veramente occorre qualcosa che possa cadere in mano. Ma quest'odio non potrà entrare minimamente in rapporto con le azioni di guerra vere e proprie: e la schizofrenia della situazione si rivelerà anche in ciò, che odiare e colpire saranno rivolti a oggetti completamente diversi.

Non solo per quest'ultima tesi, ma per tutte quelle qui formulate, bisogna aggiungere che sono state scritte perché *non* risultino vere. Poiché esse potranno non

avverarsi solo se terremo continuamente presente la loro alta probabilità, e se agiremo in conseguenza. Nulla di piú terribile che aver ragione. Ma a quelli che, paralizzati dalla fosca probabilità della catastrofe, si perdono di coraggio, non resta altro che seguire, per amore degli uomini, la massima cinica: « Se siamo disperati, che ce ne importa? Continuiamo come se non lo fossimo! »