

SERGIO COTTA

LA RESISTENZA ARMATA:
LA QUESTIONE MORALE

1. Il titolo e il tema sono dovuti a un intenso bisogno di chiarimento, teorico e coscienziale, della questione umana di fondo che pone il fenomeno storico della Resistenza italiana come, del resto, ogni fenomeno resistenziale. Questo bisogno non è stato, ch'io sappia, soddisfatto nel caso italiano. Manca, e non è stata nemmeno tentata, una ermeneutica integrale del sostrato umano della Resistenza, che non avrebbe potuto ignorare la questione della sua moralità.

Ciò dipende, a mio giudizio, dal fatto dell'aver spostato, consapevolmente o meno, l'indagine dalla *morale* – che esige analisi e comprensione del soggetto-uomo nella sua essenziale coniugazione di libertà e responsabilità – ai cosiddetti *valori etico-politici*. Questi sono in realtà di natura ideologica (intesa in senso non svalutativo ma descrittivo), e riguardano gli orientamenti culturali di una società. La storiografia della Resistenza italiana nelle sue migliori espressioni, quando cioè ha superato la semplice storia degli eventi, la storia racconto e/o testimonianza, si è fermata a codesto piano delle convinzioni etico-politiche. Ha dato per scontato che esse bastino a dirimere la questione della giustificazione dello scontro armato fra le parti in campo.

Orbene, la Resistenza armata è la più chiara forma di resistenza *attiva*, differente da quella *passiva*, caratterizzata invece dalla *non-obbedienza* a un potere illegittimo o a un aggressore. Il ricorso alle armi l'apparenta alla guerra (conflitto *esterno* fra Stati) e alla guerra civile (conflitto *interno* al medesimo Stato per lacerazione dell'identità nazionale). Tuttavia, la resistenza attiva costituisce, tipologicamente, una struttura a sé. In termini schematici, è la *risposta* (la parola stessa lo indica) a un intervento esterno

ritenuto inaccettabile, e quindi qualificabile quale *aggressione*, dalla coscienza personale, condivisa fino ad essere risposta di popolo.

La Resistenza italiana, fin dall'inizio, è stata resistenza *armata e combattente*, a differenza di quanto è avvenuto in paesi quali la Danimarca, il Belgio, la stessa Francia, a causa di contingenti condizioni di possibilità. Rispetto ad essi, in Italia si è avuta coincidenza fra l'offensiva tedesca e la risposta armata ad essa, all'indomani (alla lettera!) del nostro armistizio. E si è avuta risposta nelle due forme consequenziali, logicamente e temporalmente, di resistenza armata: *difensiva*, contro l'aggressore; *offensiva*, di liberazione dall'occupante.

Secoli addietro, S. Agostino definì lucidamente, nel *De Civitate Dei* (XIX, 24) il «popolo» come una «moltitudine» di persone unite dalla concordia sulle «cose che ama» e nel *rifiuto*, aggiungo io, di quelle che *non ama*. Entro questo schema è plausibile ritenere globalmente unitaria la Resistenza italiana sul piano delle «cose che non amò»: l'occupazione militare e poliziesca tedesca e il regime totalitario nazi-fascista. Più complicata è la determinazione della Resistenza quanto alle *cose che amò*. A livello popolare, fu largamente unita intorno alle esigenze ideali, ma generiche, di libertà e giustizia; ma a un livello più esigente, cultural-ideologico, si deve riscontrare la grande divisione fra l'adesione alla ideologia liberal- e social-democratica e quella all'ideologia comunista di impronta sovietica. A questo secondo livello tanto nella direzione politica quanto in quella bellica, la Resistenza italiana fu accomunata dal medesimo nemico, ma non dalla medesima civiltà.

Questa è l'interpretazione della Resistenza che sostengo fin dagli anni Sessanta ed ho esposta, prima nel libro *Quale Resistenza?* (Milano, Rusconi, 1977), poi ripubblicato e integrato nel volume *La Resistenza. Come e perché* (Roma, Bonacci, 1994). È una interpretazione basata su fatti reali, difficilmente contestabili, ma sgraditi alle impostazioni di parte, sia favorevoli che sfavorevoli alla Resistenza.

Esse hanno dato luogo a orientamenti interpretativi della memorialistica e della storiografia che finiscono per integrarsi. Nell'una, sono state separate – fino quasi ad ignorarle se non ad opporle a vicenda – la Resistenza partigiano-ciellenistica (in specie del Nord, dove raggiunse il più alto grado di organizzazione ed efficienza), dalla Resistenza (immediata e poi continua) svoltasi nell'Italia meridionale e fuori d'Italia, nei territori allora sottoposti all'occupazione italiana: Grecia, Jugoslavia, Albania, Corsica... È una resistenza prolungatasi per tutta la durata della guerra territoriale (Corsica a parte), nella quale ebbe notevole rilevanza la compatta partecipazione della marina militare.

L'altro indirizzo ha concentrato la sua attenzione sulla Resistenza partigiano-ciellenistica ritenuta l'unica significativa dal punto di vista ideologico-politico. Ma ha dato luogo a due opposte valutazioni: fra quelle favorevoli a codesto tipo di resistenza e quelle invece che la riconducono a «guerra civile» o «fratricida» o di «civiltà».

Proprio su quest'ultimo punto va messo in luce il paradossale che comporta. Infatti la riduzione (pur ingiustificata a mio giudizio) della Resistenza globale alla sua parziale esperienza partigiano-ciellenistica avrebbe dovuto attirare e concentrare l'attenzione, almeno degli storici se non dei partecipanti, sulla questione morale. Lo richiedeva (e lo richiede tuttora) il carattere prevalentemente personale della decisione di «andare in montagna», come si usò dire in quei tempi, e dichiararsi prima «ribelle», poi «partigiano». Ciò non è avvenuto: è sintomatico che la «Preghiera del ribelle», tale «per amore», di Teresio Olivelli sia entrata sì nel ritualismo delle celebrazioni, ma non abbia suscitato una rilevante attenzione al suo significato morale.

È invece avvenuto il contrario: il dibattito sui cosiddetti valori etico-politici – di tipica natura storico-generale, nel migliore dei casi, e ideologica di parte nel peggiore – ha preso il posto, come ho già detto, della questione morale. Su questa è calato il silenzio, fino a coprire anche fatti di vero e proprio terrorismo, come l'ingiustificabile

attentato di via Rasella. Non a caso gran parte delle «brigade» partigiane del Nord si astennero da simili atti per propria disciplina interna. Talora, anzi, li subirono: il caso dell'eccidio di Porzus insegna.

2. L'ermeneutica della Resistenza è pertanto rimasta monca proprio quanto alla sua dimensione umana, e quindi la sua immagine è risultata sfocata rispetto alla dominante contrapposizione di esaltazioni retoriche e di critiche sminuitive. Eppure la questione morale s'impone. Essere *combattente* (e anche funzionale per decisione personale al combattimento) comporta spargimento di sangue, di fatto e/o nella volontà in qualunque tipo di conflitto armato. Lo comporta in modo particolarmente responsabile nel caso della Resistenza italiana, nella quale, l'assenza di ordini e disposizioni precise da parte delle autorità del legittimo governo regio di allora lasciò libero campo alle decisioni di coscienza. Più che *l'essere* combattenti si è avuto il *farsi* combattenti in tutti i settori ove si determinò resistenza. Da Bari, dove militari e popolari riuniti dal generale Bellomo, cacciano i reparti tedeschi (9-10 settembre), alla Tessaglia, dove il «patto» (11 settembre) fra il generale Infante con la sua divisione «Pinerolo» e la missione alleata inglese e le formazioni partigiane greche dell'*Ellas* e dell'*Edes* porta a combattimenti in comune; da Cefalonia, dove per corale voto di ufficiali e soldati della divisione «Acqui» vengono rifiutate le proposte tedesche di non belligeranza e si combatte fino allo sterminio, a Boves in Piemonte (19 settembre), dove avviene il primo scontro «partigiano» ad opera di Ignazio Vian *fattosi* comandante – questi fatti emblematici offrono la prova della decisione autonoma, non per ordine dall'alto ma per coscienza, di respingere l'occupante tedesco. Tutti codesti fronti, separati per dislocazione geografica, per composizione sociale, per orientamenti ideali, ancorché semplici, hanno *tutti* il diritto di venir raccolti sotto il comune nome di Resistenza, per la medesima scelta di combattere contro il comune nemico. La Resistenza, dicevo, è un *farsi* combattente, secondo una co-

scienza rinnovata o nuova della dignità di italiani e della libertà.

Ma riconduciamo la questione morale alla sua essenzialità: nel combattimento ne va dell'uomo, e in termini non generici, bensì personali; dell'individuo in sé e per sé, che dà la morte e la riceve, nel gioco drammatico dell'abilità e della fortuna. So bene che una siffatta impostazione del problema in questione verrebbe considerata pertinente alla cosiddetta morale *privata* da una cultura assai diffusa ma grossolana, dimentica non solo del Vangelo di Cristo, ma anche del rigore concettuale (e operativo) di Kant, che condiziona la validità della «massima» soggettiva, personale, alla sua possibilità di universalizzazione. Non c'è nulla di meno *privato*, nella deliberante coscienza personale e nel suo agire, dell'atto di dare la morte. Allora: c'è e qual è la giustificazione o, meglio, la ragione *morale*, e non soltanto politica o storica, di questa vicenda? E, in particolare, nel caso specifico della Resistenza italiana? Questo è il vaglio decisivo cui passare la resistenza armata e, tramite essa, anche la resistenza condivisa e non combattuta.

3. Perché, allora, il problema è ignorato o messo da parte come innecessario alla comprensione storica e alla valutazione assiologica della Resistenza? Ne individuo le due principali motivazioni.

La *prima* è di natura storiografica. La storiografia italiana contemporanea si caratterizza per la prevalente accettazione della concezione *storicistica*, pressoché totale nella cultura cosiddetta «laica», e spesso recepita in modo acritico anche da quella, detta anch'essa per approssimazione, «cattolica», ignara in genere del significato filosofico e-veritativo dello storicismo. Di questo sono da segnalare almeno due varianti importanti cui posso qui solo accennare. L'una è dovuta alla scomunica crociana della «storia giustiziera», che, rifiutando il giudizio assiologico (morale dunque) su di essa, dà luogo a una storiografia puramente *esplicativa* degli accadimenti. [Sarà lecito segnalare allo storico storicista la tesi di Ludwig Witt-

genstein per la quale gli «accadimenti» rimandano a «stati di cose» per conoscer le quali occorre conoscerne le «qualità interne» (*Tract. logico-philosophicus*, nn. 1-2. 01231)? Lo spero]. La seconda variante è quella della pseudo «filosofia della storia», sia dialettica (di tipo idealistico hegeliano o materialistico marxiano) sia positivista; che si affidano, la prima, alla determinazione d'un fascinoso «senso della storia», la seconda, alla certezza d'un progresso immancabile. Entrambe più simili ad atti di fede che a criteri storici.

La seconda ragione dell'assenza o del rifiuto del giudizio morale sulla Resistenza la ravviso in un radicale rovesciamento di valori, che ha la sua precisazione epocale più chiara a partire dal secolo scorso. Al posto della pace si afferma il valore positivo del *conflitto*, quale espressione di energia attiva ancor più che di libertà. Ne ho trattato nel mio *Dalla guerra alla pace* (Milano, Rusconi, 1989). Il conflitto è inteso quale valore globale, culturale o economico, interpersonale o di massa, ma ovviamente vi occupa un posto privilegiato il conflitto armato. All'interno di esso, però, si produce con il tempo una distinzione importante: dall'Ottocento alla metà, grosso modo, del Novecento, il conflitto armato considerato legittimo, anzi degno di glorificazione, è la guerra tra Stati sulla scia del pensiero hegeliano e dei nazionalismi. Ai nostri tempi l'apprezzamento di codesto tipo di guerra è crollato, soprattutto in Occidente, sostituito in qualche misura dall'apprezzamento positivo per le «guerre di liberazione» dal colonialismo.

Nel caso italiano, di cui mi occupo, la svalutazione è caduta in generale sulla «cobelligeranza» con gli Stati Alleati d'una Italia progressivamente liberata e di nuovo dotata di forze militari proprie, dalla marina ai «gruppi di combattimento». Guerra di liberazione sì, ma ad opera di uno Stato! Perciò il favore assiologico è stato riservato alla Resistenza partigiana. D'altronde, solo quest'ultima sarebbe andata nel «senso della storia».

Tuttavia, entrambe le motivazioni sopra ricordate, che condividono il disinteresse per la questione morale inte-

grandosi così fra loro, non sono affatto convincenti. Non esimono lo spirito critico dal sottomettere alla prova della moralità i fenomeni tanto della guerra quanto della Resistenza: in entrambi i casi si provoca la morte di individui. Sotto questo aspetto, la distinzione di essi non può venir stabilita secondo misura *materiale*, numerico-quantitativa, di combattenti, di morti e di armamenti; ma nemmeno in base alla loro diversità *formale*, ossia alla rispettiva *forma* tipologica del loro strutturarsi e comportarsi tatticamente e strategicamente. Come distinguerle allora moralmente, dato che il criterio del giudizio morale *essenziale*, e non soltanto materiale (di quantità) o formale, è quello del previsto conferimento della morte? La questione va risolta, e in primo grado va affrontata, mettendo, come di ragione, su un piano di parità essenziale (e quindi non influenzata da condizioni particolari) entrambi i fenomeni e verificandone le conseguenze.

a) Qualora entrambi siano da considerare *morali*, ne consegue secondo logica la *liceità* di qualsiasi uccisione personale o collettiva, purché rientrino nella conduzione specifica della guerra e della Resistenza. E poiché nel massimo è contenuto il minimo, la liceità si estende da quella della morte a ogni altra forma connessa di offesa minore: imprigionamento, confisca di materiali e distruzione di beni di uso bellico ecc.

b) Qualora entrambi siano da considerarsi *immorali*, allora il giudizio negativo non può non investire anche la situazione più ristretta e particolare: quella della «legittima difesa» *personale*, del se stesso innocente. È la *resistenza* in difesa della propria vita fino al limite, *se necessario*, della soppressione della vita altrui.

Da questa analisi emerge, in sede di pura sequenzialità logica, che ciascuno di codesti giudizi non può venir ritenuto *incondizionato*, valido in sé e per sé, pena la caduta, non tanto nel paradosso, quanto nell'inumano. Può risultare valido soltanto *secundum quid*, ossia quando risulti limitato e più precisamente *condizionato* dal rispetto di ciò che è incondizionato: l'individuo umano nella sua qualità di «diritto sussistente», per usare la famosa for-

mula di Antonio Rosmini. Come si vede, la diversità tipologica fra guerra e Resistenza risulta del tutto *irrilevante* sul piano della morale.

4. Sgombrato il campo dalla presunta rilevanza assiologica attribuita alla differenza tipologica tra guerra e Resistenza in genere, è plausibile concentrarsi in modo prevalente sul caso particolare della Resistenza italiana. Se si scende al di sotto delle sue credenze ideologiche, vengono ad assumere un rilievo di secondo o terzo grado le abituali qualificazioni e classificazioni *interne* ad essa. Guerra «civile» e guerra di «civiltà», conservatori e progressisti, monarchici e repubblicani, impegnati e attendisti – la famosa «zona grigia» della popolazione tanto deprecata da intellettuali, anche coraggiosi ma che non hanno avuto bisogno di ottenere qualcosa da mangiare o un pagliaio dove dormire – sono distinzioni forse utili (e non tutte) ma in altra sede, non (ripeto) in quella morale.

Qui sorgono le difficoltà: come giudicare della moralità degli atti di combattimento, e secondo quale criterio? Poiché di *criterio* qui si tratta e non di *sentenze*. Di certo non basta appellarsi al «tribunale della coscienza», espressione pomposamente retorica, che copre un sostanziale soggettivismo, capace di giustificare qualsiasi comportamento: da Nietzsche a Sartre, c'è l'imbarazzo della scelta. E per «carità di patria» (qui patria sta per filologia!) non si continui ad evocare l'esempio dell'Antigone sofoclea, la quale invero si appella alla *universale legge degli Dei*, superi ed inferi, di contro alla legge, particolare, degli *Dei della «città»* cui si uniformava Creonte! In breve, il criterio non può essere relativistico, tanto sul piano soggettivistico personale, quanto su quello storicistico epocale: in entrambi i casi il criterio si autoconfuta e quindi si vanifica. Il criterio qui presentato – con la brevità richiesta dalla sua collocazione in un volume collettivo storiografico e non teoretico – è il risultato della convergenza triangolare di Kant, Husserl e Cristianesimo nel sottrarre il giudizio morale al relativismo.

Il contributo di Kant (come già accennato) consiste

nel *principio di universalizzazione*, fondato sulla non-contraddittorietà sia formale che pragmatica della volontà e dei giudizi, e della conseguente determinazione dei doveri. Quello di Husserl, che nelle *Meditazioni cartesiane* volge in positivo il procedimento *per negationem* di Kant, consiste nel *principio di compossibilità*, per cui si è in grado di determinare le «strutture coesistenziali» fra di noi entro «un solo mondo oggettivo, una sola Natura», individuate dalla trascendentalità dell'io. Entrambi codesti principi si raccolgono nel conglobante principio *sostanziale* cristiano della universale condizione *ontologica* di fraternità fra gli individui umani, quale che poi ne sia il riconoscimento o il disconoscimento storico-esistenziale.

La coerenza di questo incrocio di principi, di così diversa provenienza, dipende dal fatto (non ignorabile dallo storico) che essi riferiscono il primario e fondamentale giudizio morale all'individuo umano: l'autore d'ogni possibile azione. Non la società è la fonte o la causa dell'esserci dell'individuo, bensì è l'individuo la causa dell'esserci della società. Proprio in questo senso Rosmini ha qualificato «diritto sussistente» l'individuo e questi è ormai riconosciuto, almeno in teoria, titolare di diritti fondamentali. Pertanto si è nell'impossibilità logica di negare la piena legittimità morale della difesa personale, poiché questa si oppone alla minaccia di morte in nome della vita innocente. Ne consegue la *libertà* morale (fino alla *doverosità*) della sua difesa anche da parte altrui: Gandhi stesso l'ha riconosciuto. È questo lo scoglio non aggirabile dell'obiezione di coscienza *assoluta*.

L'innegabilità del principio di legittima difesa personale implica la conseguente impossibilità di negare legittimità morale alla difesa d'una società incolpevole, poiché in essa ne va della vita dei suoi individui. S. Agostino ha messo in luce il punto discriminante nel suo *De libero arbitrio*: in caso di aggressione il soldato non è colpevole, poiché non difende l'ente astratto *civitas*, bensì i concreti *cives*, dei quali la *civitas*, aggiungo io, è solo la forma e non la sostanza. Il criterio del giudizio morale sul conflit-

to bellico non è dunque quello puramente aggiuntivo della «autorità legittima», cui spesso si rinvia, bensì quello dell'*incolpevolezza*, fondamento umano della concezione classica della «guerra giusta», cui si addice però meglio la qualificazione di «guerra giustificata». E ciò vale anche per la Resistenza, come già di per sé suggerisce l'appellativo.

5. Veniamo ai concreti dati di fatto e al loro senso. L'8 settembre, il governo italiano annunzia la conclusione dell'armistizio: non la pace come la stragrande maggioranza della gente comune crede ingenuamente. Non segna ancora la dichiarata fine d'una «guerra ingiusta», di aggressione immotivata, persino indegna (la «pugnalata nella schiena») nei confronti di Francia e Gran Bretagna, determinata da un puro intento politico assai mal calcolato. Dal punto di vista giuridico (d'un diritto immemoriale) l'armistizio è soltanto la reciproca sospensione dei combattimenti, convenuto fra le parti, fino alla conclusione della pace o alla dichiarata ripresa del conflitto. La decisione armistiziale (a parte la pessima preparazione e l'equivoca dichiarazione pubblica) è stata, ed è tuttora, sottoposta a critica: si sarebbe dovuto dichiarare invece guerra alla Germania. Militano a favore di codesta opinione almeno due elementi di nobile significato, fra loro connessi: la *fine* della riconosciuta «ingiustizia» della guerra del '40 e l'*inizio* della guerra in nome della libertà contro una potenza totalitaria e dall'ambizione egemonica sull'Europa.

Tuttavia impedisce di condividere codesti giudizi quel tanto (ed è assai poco) di moralità pertinente alla concezione moderna della politica. Con la dichiarazione di guerra alla Germania si sarebbe avuto un *rovesciamento del fronte*: l'alleato «amico» sarebbe diventato il «nemico», la seconda «pugnalata nella schiena». Insieme alla difesa dell'innocente, l'inaccettabilità dell'*immediato* farsi nemico dell'amico è uno dei non molti casi nei quali l'autentica morale, quella fondata sull'uomo e sulla sua dignità, trova riscontro anche in politica.

È probabile che ciò abbia comportato delle conseguenze assai gravi, una per tutte: l'esercito probabilmente non si sarebbe disgregato e avrebbe potuto portare un notevole contributo militare ai nuovi Alleati in settori da essi non ancora liberati. Ma il mancato rispetto dell'armistizio da parte della Germania l'ha posta dalla parte dell'*aggressore*, d'altronde già prevista fin dal 26 luglio alla caduta di Mussolini, e quindi predisposta con l'elaborazione di ben quattro piani di interventi specifici: dalla liberazione di Mussolini alla restaurazione del fascismo, dalla conquista di Roma alla distruzione (fallita) della marina militare italiana. All'aggressione (estesa alle zone occupate dalle forze armate italiane) ha fatto logico seguito l'*occupazione* militare, civile, politica, poliziesca del territorio. Non a caso, nel dibattito strategico fra il maresciallo Rommel, fautore dell'arretramento oltre le Alpi entro la «fortezza» germanica, e il maresciallo Kesserling, fautore dell'occupazione dell'Italia per tenere la minaccia alleata lontana dal territorio tedesco il più a lungo possibile, fu questa seconda strategia a venir scelta dall'alto. Per questo rilevante aspetto militare, l'occupazione non è stata soltanto una logica conseguenza dell'aggressione, bensì la sua finalità forse prevalente.

Alla luce di tutti codesti fatti, e in particolare del prevalere della strategia di Kesserling, è fondato ritenere che la Resistenza italiana nasca come guerra di *liberazione* da una occupazione pervasiva d'ogni aspetto della vita civile italiana. Ed è ciò che la giustifica sul piano morale al di qua delle valutazioni etico-politiche. Pertanto la qualificazione della Resistenza italiana nei suoi fronti non è quella della «guerra civile», poiché la repubblica di Salò è stata *oggettivamente*, quali che siano state le idealità di quanti scelsero di combattere dalla parte dell'aggressore; e nemmeno quella di «guerra di civiltà», che è qualifica ideologica nient'affatto provata e di certo non ancora morale.

Si qualifica invece come «guerra giustificata»: giudizio morale con il quale coincide il tradizionale giudizio giuridico internazionale. È una coincidenza che non può stupire né sembrare eccezionale, poiché si radica nella verità

antropo-ontologica dell'individuo umano, fonte del suo diritto primario alla vita.

E gli italiani che tutti, direttamente o indirettamente, hanno subito l'aggressione e l'occupazione, non sono di certo stati né «un popolo alla macchia», secondo l'appellativo di Luigi Longo, né una massa «grigia e passiva», secondo la qualifica d'un Calamandrei e d'un Bobbio, ma nemmeno un popolo dalla smarrita «coscienza nazionale» alla De Felice. Sono stati un popolo unito nella *sofferenza*, sotto l'incubo dell'occupante e del suo alleato per l'oppressione poliziesca, le retate indiscriminate, le drammatiche persecuzioni razziali, la cattura di ostaggi innocenti senza distinzioni di età e di sesso, le rappresaglie fuor di proporzione in città e campagne indifese. È stato un popolo conscio della propria comune sofferenza e dell'ingiustizia subita in quanto italiani anelanti all'indipendenza e alla libertà. In ciò hanno *sentito*, di là da «culte» teorizzazioni, la propria identità nazionale.

Non sarebbe male che almeno gli storici di impronta cattolica, e di sensibilità filosofica, si familiarizzassero con una storiografia consapevole del problema morale ma non in chiave necessariamente fideistica, bensì profondamente umana. Poiché è nella profondità del suo «interno» che l'uomo trova «l'eterno», secondo l'icastica frase di Agostino.

PARTE SECONDA

LE DIFFICILI SCELTE:
VISSUTI PERSONALI E RESPONSABILITÀ COMUNI
NELLE COMUNITÀ LOCALI