

“Santificare la guerra”. Il pensiero di Sebastiano Valfrè sulla “guerra giusta”

Uno degli aspetti meno studiati di Sebastiano Valfrè è il suo atteggiamento nei confronti della guerra. Una realtà, questa, che attraversò tragicamente la storia dello Stato sabaudo tra Sei e Settecento, segnando drammaticamente la vita degli individui e della società, scuotendo ed interpellando le coscienze soprattutto di chi, come il Valfrè, nel suo ruolo di consigliere del duca Vittorio Amedeo II, avvertiva in tutta la sua gravità la responsabilità morale della decisione e del giudizio su di essa.

Enfatizzato, e deformato dall'assenza di una prospettiva critica e da un'interpretazione chiaramente ideologica, da autori che hanno voluto esaltare nel Valfrè l'ideale del sacerdote-soldato¹, questo aspetto è stato per lo più ignorato o lasciato in ombra, forse per una sorta di riserbo, di timore di incrinare l'immagine mite e “moderna” del beato torinese con l'evidenziare in lui una sensibilità distante dalla nostra.

Riflettere sul suo pensiero riguardo alla liceità e alla “giustizia” della guerra consente invece di cogliere la figura del Valfrè nella sua storicità, di collocarla nell'ambito del dibattito teologico e delle concezioni del suo tempo, di rilevare la peculiarità di un personaggio intriso di storia e, insieme, di profezia.

1. *I teologi e la “guerra giusta”*

I principi della “guerra giusta” enunciati da Agostino, elaborati da moralisti e canonisti medievali e sviluppati da Tommaso, furono punto di riferimento ineludibile della successiva riflessione sul tema. Essi vennero ripresi in epoca moderna e piegati alle nuove situazioni, che si trattasse sia di rispondere alla crescente offensiva dei Turchi, sia di giudicare la legittimità delle conquiste americane, sia di interpretare le pretese delle monarchie nazionali impegnate in sanguinose lotte per il predominio in Europa e per l'affermazione di diritti dinastici o di ragioni confessionali².

Se Erasmo rappresentava una voce “fuori dal coro”, per la sua sferzante condanna della guerra e delle sue pretese giustificazioni religiose (salvo però ammettere la necessità della guerra in difesa della cristianità contro la minaccia turca)³, a partire dal Cinquecento i teologi, in primo luogo i domenicani, avviarono una codificazione del diritto di guerra tesa a restringerne gli ambiti, fissando precise condizioni e codici di comportamento, ma finendo di fatto, in tal modo, con il fornire uno schema giustificativo astratto entro cui potevano entrare, ed essere avallati come legittimi, diversi generi di guerra. Le loro costruzioni teoriche rischiavano così di diventare, come ha osservato Georges Minois, una sorta di “guscio vuoto”, che avrebbe potuto accogliere in seguito le interpretazioni più estese ed infiniti adattamenti⁴.

¹ Cfr. C.M. DE VECCHI, *Vittorio Amedeo II e il beato Sebastiano Valfrè*, in «Rassegna storica del Risorgimento», 22 (1935), pp. 799-815. Sulla celebrazione del Valfrè come sacerdote-guerriero, che unì il culto di Dio a quello della patria cfr. *Il centenario della beatificazione del patrono dei cappellani militari*, in «La Stampa», 18 gennaio 1935, p. 9 e G. BERNOCCO, *Il beato Sebastiano Valfrè di Verduno, apostolo di civiltà e di patriottismo*, in «La sentinella d'Italia» (quotidiano del Partito nazionale fascista di Cuneo), 24-25 gennaio 1935, p.1.

² Cfr. R. REGOUT, *La doctrine de la guerre juste de s. Augustin à nos jours, d'après les théologiens et les canonistes catholiques*, Paris 1935 e, più recentemente, G. SOLDI RONDININI, “*Jus ad bellum, jus in bello*”. *Momenti e aspetti del diritto di guerra dal tardo-antico al secolo XVI*, in «Nuova Rivista Storica», 93 (2009), pp. 383-423. Sulla teologia della guerra in s. Tommaso cfr. anche G. PIROLA, *La teologia della guerra di Tommaso d'Aquino. Figure della guerra. La riflessione su pace, conflitto e giustizia tra Medioevo e prima età moderna*, a cura di M. Scattola, Milano 2003, pp. 43-62.

³ ERASMO DA ROTTERDAM, *Dulce bellum inexpertis*, tr. it. in ID., *Adagia. Sei saggi politici in forma di proverbi*, a cura di S. Seidel Menchi, Torino 1980; ID., *Querela pacis*, tr. it. *Il lamento della pace*, a cura di C. Carena, Torino 1990.

⁴ G. MINOIS, *La Chiesa e la guerra. Dalla Bibbia all'era atomica*, Bari 2003, p. 344.

Una delle personalità più rappresentative è senza dubbio il domenicano Francisco de Vitoria che, muovendo dall' impostazione tomista, introdusse alcune importanti novità. Il riferimento al diritto naturale delle genti come prospettiva entro la quale si iscrive, e trova i suoi limiti, il diritto di guerra, lo portava da una parte a spostare la riflessione sulla guerra dal piano teologico-morale a quello giuridico, avviando così un processo di secolarizzazione del diritto di guerra, dall'altra a condannare le guerre di conquista nelle terre americane⁵ ed il ricorso alle armi dettato da motivi di fede, dalla ricerca di prestigio o da mire espansionistiche⁶. Nell'affrontare poi, nel *De jure belli*, il problema dell'atteggiamento dei sudditi impegnati in una guerra priva dei requisiti di legittimità, ammetteva, pur tra numerosi e capziosi distinguo, la possibilità di sottrarsi all'obbedienza all'autorità, quando la sua causa apparisse manifestamente ingiusta⁷. La volontà del principe, alla cui autorità è demandata la scelta di dichiarare la guerra, pena la illegittimità della stessa, non è pertanto concepita dal de Vitoria come assoluta, avendo come limite il rispetto del diritto naturale e del bene comune. Per questo il sovrano non deve prendere da solo decisioni di così grande portata e deve porre ogni cura nel consultare uomini saggi, che hanno a loro volta il grave dovere di consigliarlo secondo la retta coscienza.

Ma il pensiero di De Vitoria e dei suoi discepoli della scuola di Salamanca rischiava di apparire utopico e comunque anacronistico in un'epoca che si avviava verso l'affermazione dell'assolutismo monarchico e della identificazione dello Stato nella persona del re. Anche la riflessione teologica sulla guerra tendeva, a partire dagli ultimi decenni del Cinquecento, ad adattarsi alla nuova situazione e ad elaborare teorie che, nella legittimazione della guerra, accordavano un peso sempre maggiore al sovrano e alle motivazioni dettate dalla ragion di Stato, cosicché il diritto di guerra era sempre più lasciato alla discrezione e all'arbitrio del re⁸.

Se Francesco Suárez, e più energicamente Gabriel Vázquez e Domingo Báñez, si preoccupavano di porre dei limiti alla liceità della guerra, le cui motivazioni erano sempre più numerose, affinché non si identificasse con la ragione del più forte, è evidente l'impotenza dei teologi a dominare un problema che sfuggiva sempre più al loro controllo. Così essi, discostandosi dall'insegnamento tomistico, si rifugiavano in una casistica puntigliosa e sottile dove lo sgretolarsi dei principi fondamentali in una miriade di casi portava a contemplare un ventaglio sempre più ampio di giuste cause e disponeva ad una sostanziale resa di fronte al potere del sovrano. Su questa linea si collocano autori ben noti al Valfrè, come i gesuiti Molina e Busenbaum, mentre Gregorio di Valencia giungeva addirittura ad affermare che ogni Stato sovrano è signore del diritto di guerra⁹. L'impotenza, poi, a dirigere e ad ispirare cristianamente la politica dei principi portava i teologi a mitigare almeno gli orrori della guerra mirando a moralizzare la condotta dei soldati e dando vita ad una efflorescente letteratura devota sul soldato cristiano¹⁰, dove dallo *jus in bello* si scendeva sul terreno di un'etica individuale e di una spiritualità degli stati di vita che lasciava a margine, inalterato ed insoluto, il problema della liceità delle azioni belliche intraprese dal sovrano. Neppure i confessori del re riuscivano ad incidere sulle scelte politiche relative alla guerra e si dovevano limitare, come nel caso dei confessori di Luigi XIV, a dirigerne la coscienza nella sfera privata, senza interferire nelle scelte politiche¹¹.

⁵ F. DE VITORIA, *Relectio de Indis*, testo critico di L. Pereña, tr. it., Bari 1996.

⁶ F. DE VITORIA, *De jure belli*, tr. it. a cura di C. Galli, Roma-Bari 2005, pp. 27-33.

⁷ F. DE VITORIA, *De jure belli*, pp. 45-57. Sul pensiero di De Vitoria cfr. G. TOSI, *La teoria della guerra giusta in Francisco de Vitoria*, in *Figure della guerra...*, pp. 63-87 e F. BUZZI, *Il tema De jure belli nella seconda scolastica*, in «La Scuola cattolica», 133 (2005), pp. 77-132.

⁸ G. MINOIS, *La Chiesa e la guerra...*, pp. 327-333 e F. BUZZI, *Il tema De jure belli...*

⁹ M. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, *Cristiani in armi. Da sant'Agostino a papa Wojtila*, Roma-Bari 2006, p. 80.

¹⁰ Tra i più celebri esempi di questa letteratura si ricordano: A. POSSEVINO, *Il soldato cristiano con l'istruzione dei capi dello esercito catolico*, Roma 1569; F. ARIAS, *Il soldato cristiano*, Venezia 1629.

¹¹ G. MINOIS, *Le confesseur du roi*, Paris 1988, pp. 325-350 e ID. *La Chiesa e la guerra...*, p. 336.

Il caso, qui richiamato, della Francia, dove la ragion di Stato incarnata dal ministro Richelieu e teorizzata da Jean Bodin imperava e non lasciava spazio a voci dissonanti, se non a poche ed inascoltate¹², pur non in tutto sovrapponibile a quello di altre realtà statuali, era comunque esemplare e rappresentava una linea di tendenza propria di alcune monarchie europee tra Sei e Settecento. Tra queste, anche il ducato di Savoia che, primo tra gli Stati italiani e con note di originalità, giunse a strutturarsi in senso assolutistico, grazie soprattutto all'opera di Vittorio Amedeo II volta al rafforzamento del potere militare, all'accentramento burocratico e all'assorbimento di nobiltà e clero entro l'apparato di poteri dello Stato.¹³ Per realizzare e consolidare questo modello di Stato, e per garantirne la rilevanza politica, era però necessario innanzitutto liberarsi dall'invadente controllo e dalle pressioni della Francia di Luigi XIV e a questo fine Vittorio Amedeo II si inserì nelle lotte europee, destreggiandosi nei complessi giochi di alleanze e sfruttando il ruolo-chiave del suo piccolo ducato che, divenuto terra di scontro degli eserciti europei e bersaglio dell'azione vendicatrice delle milizie francesi, conobbe dal 1690 al 1713 lunghe e sanguinose guerre. Tali vicende rendevano quanto mai attuale e pressante anche nel ducato sabauda il dibattito politico e teologico sulla guerra e sui diritti e i limiti della Ragion di Stato.

A partire dalla codificazione data da Giovanni Botero¹⁴, una folta trattatistica andava prospettando in varie forme una conciliazione tra le esigenze dello Stato e le norme etiche, in polemica con le teorie di Machiavelli, ma talora limitandosi ad espungerne le tesi più spregiudicate ed accogliendo il principio di una *ratio* che ispira la politica del sovrano e ne legittima il comportamento anche in deroga alle leggi ordinarie e ai principi etici comuni¹⁵. Nonostante i limiti imposti ai diritti sovrani in nome di una ragione di Stato retamente intesa, i trattatisti difficilmente giungevano a negare la liceità delle guerre intraprese dal principe; al contrario, una volta additato nel sovrano il principio e l'espressione dell'autorità preposta alla realizzazione del pubblico bene, finivano con l'avallarne le iniziative in campo militare, limitandosi ad esortarlo alla prudenza e alla moderazione.

Nel contempo anche una fiorente precettistica rivolta ai principi si proponeva, oltre che di educarli nella fede e nella virtù, di guidarli nelle decisioni più importanti, come la dichiarazione di una guerra, e di mitigare con il richiamo all'umanità e alla temperanza le tragiche conseguenze di una realtà dolorosa, ma accettata spesso come necessaria e non incompatibile, in linea di principio, con il cristianesimo. Coltivata soprattutto dai gesuiti, ma non solo¹⁶, questa letteratura volta alla formazione e alla guida del principe secondo i dettami cristiani aveva anche presso la corte dei Savoia alcuni illustri rappresentanti. Tra questi, il minimo osservante Salvatore Cadana, teologo e consigliere di Carlo Emanuele II, autore di orazioni sacre, di opere di carattere religioso e politico, come *Il principe regnante* e *Il principe avvisato*¹⁷, e il gesuita nizzardo Luigi Giuglaris, scrittore fecondo che dedicò all'educazione del futuro duca Carlo Emanuele II un'opera dal titolo *La scuola*

¹² Voci critiche verso le guerre di Luigi XIV furono quelle di Jean Baptiste Massillon e di François Fénelon. Cfr. G. MINOIS, *La Chiesa e la guerra...*, pp. 411-436.

¹³ Cfr. G. SYMCOX, *Vittorio Amedeo II. L'assolutismo sabauda 1675-1730*, Torino 1985.

¹⁴ G. BOTERO, *Della Ragion di Stato*, Venezia 1589, ed. a cura di L. Firpo, Torino 1948. Cfr. *Botero e la ragion di Stato. Atti del convegno in memoria di Luigi Firpo* (Torino, 8-10 marzo 1990), a cura di A. E. BALDINI, Firenze 1992.

¹⁵ R. DE MATTEI, *Il problema della "Ragion di Stato" nell'età della Controriforma*, Milano-Napoli 1979, in particolare pp. 90-108.

¹⁶ Esemplari sono le opere di Roberto Bellarmino (*De officio principis christiani*, Romae 1619) e di Pedro de Ribadeneira (*Tratado de la religion y virtudes que debe tener el principe christiano para govar y conservar sus estados*, Madrid 1595, uscito in edizione italiana a Brescia nel 1599). Per la più ampia letteratura sull'educazione del principe si rimanda a R. DARRICAU, *Miroirs des princes*, in *Dictionnaire de spiritualité*, X, Paris 1980, coll. 1303-1312 e a M. FERRARI ALFANO, *I trattati sull'educazione del sovrano*, in *Segni d'infanzia. Crescere come re nel Seicento*, a cura di E. Becchi, Milano 1991, pp. 379-424.

¹⁷ Cfr. F. BARCIA, *Salvatore Cadana: diplomazia e ragion di stato alla corte dei Savoia (1597-1654)*, Milano 1996.

della verità aperta a' precipi¹⁸. Nella "verità" XXI il Giuglaris affronta il problema della guerra, prendendo le distanze da Erasmo e sostenendo, sulla base della S. Scrittura e di Agostino, che "l'uso della spada è glorioso anche per i cristiani"¹⁹. Non solo la guerra non è incompatibile con il cristianesimo, ma in certi casi è più cristiano fare la guerra che fuggirla, quando ad esempio si tratta di arrestare l'espansione di popoli confinanti, di liberare dall'oppressione gli innocenti, di tenere a freno i ribelli, gli eretici, i Turchi. Se alcune delle cause che possono giustificare il ricorso alle armi appaiono generiche e passibili di interpretazioni troppo estese, netta è la posizione dell'autore nel condannare come ingiusta una guerra intrapresa contro ogni legge, per mero capriccio, per ambizione, per avidità di ricchezze e di potere²⁰. Dopo questa premessa, il gesuita prosegue, con un fitto ed erudito ricorso ad autori classici e cristiani, ad esempi della storia sacra, ma anche antica e contemporanea, ricordando i mali inestimabili che ogni guerra, giusta o ingiusta, arreca ai popoli, denunciando gli abusi dei principi, cui non mancano mai "titoli apparentemente onesti" per opprimere i deboli, e il comportamento deprecabile di quei consiglieri e teologi che "così su due piedi per ogni poca occasione persuadono come fruttuosa e canonizzano come giusta una guerra"²¹.

Insomma, la guerra è un male, che deve essere accettato come castigo dei peccati dell'umanità e "salasso" purificatore²², ma mai provocato senza un'estrema necessità. La decisione di ricorrere alle armi deve essere vagliata dal sovrano con grande prudenza e, anche in presenza delle condizioni che la possono legittimare, occorre valutare attentamente la proporzione tra i vantaggi e gli svantaggi e la sua utilità in rapporto non solo al presente, ma alle possibili conseguenze future.

Ma soprattutto la guerra deve avere per fine la pace, secondo la lezione di Agostino. La pace, bene a cui deve essere subordinata ogni velleità di gloria, è tuttavia intesa dal Giuglaris come concordia tra i principi cristiani e condizione per combattere uniti il nemico comune, ossia "l'ottomana panthera"²³. E che la pace vada intesa in questa più ristretta accezione è evidente nell'elogio che l'autore tesse dei principi sabaudi, proposti ad esempio al giovane Carlo Emanuele, i quali vissero e morirono "con le armi in mano" ma, usandole contro gli infedeli e gli eretici, "santificarono, conforme al consiglio di Geremia", le loro guerre²⁴. E anche quando dovettero impugnare le armi per resistere ai popoli che, anziché amici, si mostrarono oppressori, agirono mossi dalla necessità e dall'intenzione retta che Agostino esigeva con l'esortazione "esto bellando pacificus"²⁵.

Come si vede, il Giuglaris non si discostava dalle teorie tradizionali della guerra giusta e, se voleva porre un argine alle interpretazioni troppo compiacenti di alcuni teologi, suggeriva una politica fatta di misura, di saggezza, di realismo, consapevole del difficile equilibrio tra il desiderio di pace e la concreta situazione politica e storica che non consente di rimettere "la spada nel fodro"²⁶.

Benché non presenti grande originalità, valeva la pena di indugiare su questo testo, non solo perché poco noto, ma soprattutto perché non doveva essere sconosciuto al Valfrè, dal momento che il suo autore insegnò retorica e ricoprì vari uffici in quel Collegio dei gesuiti di Torino in cui egli

¹⁸ L. GIUGLARIS, *La scuola della verità aperta a' precipi...con occasione della regia educatione data al serenissimo Carlo Emanuele II duca di Savoia, principe de Piemonte, re di Cipro etc. da madama reale Christiana di Francia sua madre*, Torino, per Gio.Battista Ferrosino, 1650.

¹⁹ Il Giuglaris apostrofa Erasmo come "pedantone", lo accusa di aver incoraggiato Lutero, con le sue critiche alle superstizioni, a "strapazzare" la devozione ai santi (*La scuola della verità...*, p. 669) e lo invita a parlare "di latino e di greco ma non di guerra" (*La scuola della verità...*, p. 704).

²⁰ L. GIUGLARIS, *La scuola della verità...*, p. 722.

²¹ L. GIUGLARIS, *La scuola della verità...*, p. 712.

²² "Quando Iddio per castigo de popoli permette tali discordie tra precipi...si ricevono come salassi del mondo troppo carico di sangue impuro" (L. GIUGLARIS, *La scuola della verità...*, p. 722).

²³ L. GIUGLARIS, *La scuola della verità...*, p. 733.

²⁴ L. GIUGLARIS, *La scuola della verità...*, p. 734.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

compì i suoi studi. Pure nota al Valfrè, e molto probabilmente da lui letta ed utilizzata, dovette essere la *Teologia bellica* del teatino Antonio Tommaso Schiara, di cui la Biblioteca dell'Oratorio filippino di Torino conserva una copia²⁷. L'opera, in due tomi, editi a Roma rispettivamente nel 1702 e 1703, negli anni turbolenti della guerra di successione spagnola, intendeva affrontare con ampiezza il tema della guerra dal punto di vista teologico, illuminando le questioni più dibattute secondo il procedimento argomentativo proprio della teologia scolastica²⁸. L'autore non era un personaggio irrilevante: nativo di Asti, si addottorò *in utroque jure*, ricoprì la carica di consultore dell'Inquisizione a Torino, quindi di consultore dell'Indice e "qualificatore" del S. Ufficio a Roma, dove godette della stima e della protezione di Clemente XI, che lo volle anche procuratore generale della congregazione dei Teatini²⁹. Gli studi compiuti all'Università di Torino negli anni sessanta del Seicento, l'ufficio di consultore dell'Inquisizione che ebbe in comune con il Valfrè possono indurre ad ipotizzare una conoscenza anche diretta dello Schiara da parte del beato.

Più che a Tommaso, il teatino si richiama all'Agostino del *Contra Faustum* per sostenere che la guerra non è illecita per il cristiano, anzi, se giusta, come dimostra la storia di Israele nell'Antico Testamento, può essere voluta e sostenuta da Dio. Il passo del Salmo 143 in cui Dio è invocato come colui che addestra alla guerra (uno dei riferimenti biblici più ricorrenti in questo genere di letteratura ed utilizzato, come si dirà, anche dal Valfrè) compare nell'incisione in antiporta in ciascuno dei due volumi della *Teologia bellica*. L'iconografia, ricca di immagini simboliche, rappresenta, in uno scenario concitato di guerra, un soldato sul cui capo sventola una bandiera recante il passo citato del salmista ("Benedictus Dominus Deus meus qui docet manus meas ad proelium et digitos meos ad bellum"), di fronte ad esso la personificazione della Clemenza, assisa su un trono trainato da leoni, e dietro a questa un angelo che dispiega un vessillo con il passo di Luca 14, 32 "rogat ea quae pacis sunt". Dunque il fine dell'opera non è l'esaltazione della guerra, ma la riflessione sui modi di evitarla o di condurla secondo regole di giustizia, qualora sia assolutamente necessaria al bene comune.

Così l'autore insiste sull'obbligo che hanno i sovrani di accertarsi, con rigorose analisi e con il consiglio di uomini prudenti, della sua giusta causa e di non accontentarsi di una mera probabilità. La prudenza, poi, deve indurre a valutare se una guerra, pure giusta, è opportuna, se cioè vi siano probabilità fondate di vittoria o se si prevede che possa produrre mali peggiori e danni sproporzionati.

In linea con il pensiero del tempo, dunque, ammette senza difficoltà la necessità in determinati casi della guerra e, nell'esaminare con scolastica precisione le circostanze, nell'espone e confutare le obiezioni, lo Schiara non riduce la casistica ad espediente assolutorio, né si lascia imprigionare dagli schemi delle diverse scuole, ma denota un certo equilibrio, anche se la tendenza a conciliare posizioni diverse lo porta talora ad affermazioni contraddittorie³⁰.

2. *Gli scritti del Valfrè sulla guerra*

²⁷ A. T. SCHIARA, *Theologia bellica*, Romae, ex typographia J.F. de Buagnis, 2 voll., 1702-1703. La copia conservata nella biblioteca dell'Oratorio filippino di Torino reca la nota manoscritta "ex libris Congregationis Oratorii Taurinensis"; sarebbe utile verificare se la grafia è del Valfrè.

²⁸ E. REDAELLI, "Theologia bellica". *Un trattato su guerra e religione agli inizi del XVIII secolo*, in «Nuova Rivista Storica», 93 (2009), pp. 477-504.

²⁹ Su Antonio Tommaso Schiara, teatino di Asti morto nel 1718, teologo e celebre predicatore, cfr. H. HURTER, *Nomenclator literarius theologiae catholicae*, IV, New York 1910, coll. 961-962 e G.M. DE ROLANDIS, *Notizie sugli scrittori astigiani*, Asti 1839, pp. 114-115. La *Theologia bellica* fu ristampata ad Augusta nel 1707 e completata con un *Additamentum ad Theologiam bellicam*, Romae 1715. Tra gli altri suoi scritti, oltre a panegirici e a opere devozionali ed agiografiche, si ricorda il *Conatus Turcarum per christianae reipublicae reges ac principes reprimendus*, Romae 1717.

³⁰ E. REDAELLI, "Theologia bellica"..., pp. 502-504.

Davanti alla questione della guerra il Valfrè si pone non con l'atteggiamento di chi discute astrattamente il problema a livello morale o giuridico, ma con la preoccupazione di dare concreti indirizzi al sovrano e di aiutare i fedeli a cogliere il significato di questo tragico e ricorrente evento nella luce della fede. Pertanto i testi in cui affronta l'argomento sono gli *Avvisi per un principe* ed una predica dal titolo *Guerra si prenda con profitto*³¹. L'argomento è svolto in modo organico ed esteso in un libretto dal titolo *Modo di santificare la guerra*³², la cui attribuzione a Sebastiano Valfrè è tuttora oggetto di discussione. Vale la pena di toccare la questione della sua controversa paternità per offrire qualche spunto di riflessione, pur senza la pretesa di dare risposte definitive.

L'operetta, edita nel 1691, reca come autore il nome di Agostino Valfrè, nipote del nostro. Ciononostante, alcuni biografi, a partire dal Gallizia³³, e autori come il Casalis³⁴, il Moroni³⁵ e più recentemente Olgiati³⁶ e Cognasso³⁷ non hanno dubbi nell'ascrivere l'opera al padre Sebastiano. Netta è invece la presa di distanza di Giuseppe Antonio Oddonino dell'Oratorio torinese, nella sua deposizione al processo di beatificazione, dalla "opinione volgare" che il servo di Dio avesse composto e data alle stampe tale opera. Egli lo esclude sulla base di ragioni stilistiche e afferma che tale convinzione corrisponde al "sentire comune" dei padri della casa torinese³⁸.

Ben poco si sa di Agostino Valfrè, nipote di Sebastiano, anch'egli membro dell'Oratorio di Torino, nato nel 1672 e morto nel 1707³⁹. Questi dati ci consentono di calcolare che nel 1691, data di pubblicazione del *Modo di santificare la guerra*, Agostino aveva solo 19 anni, pochi probabilmente per attribuirgli la composizione di un testo che, pur di non grande originalità e profondità concettuale, è ricco di riferimenti biblici, storici e denota una discreta organizzazione compositiva ed equilibrio interpretativo. Lo stile non è dissimile da quello di Sebastiano dal punto di vista morfologico e sintattico, anche se si notano alcune differenze, accanto a somiglianze, nella scelta lessicale⁴⁰. Ma, soprattutto, il contenuto riflette il pensiero di Sebastiano Valfrè e i temi a lui

³¹ Entrambi i testi sono conservati nell'Archivio dell'Oratorio di Torino (AOT). Gli *Avvisi per un principe* sono contenuti in un manoscritto del Valfrè trascritto nel 1749 dal padre Giuseppe Oddonino (AOT, 734, Copia di un manoscritto del beato Sebastiano Valfrè scritto per re Vittorio Amedeo II, 1691). Il testo della predica *Guerra si prenda con profitto* si trova in AOT, 677, Sermoni di mano propria del beato Sebastiano Valfrè, XI, ff. 1-11 ed è pubblicata in A. DORDONI, *Un maestro di spirito nel Piemonte tra Sei e Settecento. Il padre Sebastiano Valfrè dell'Oratorio di Torino*, Milano 1992, pp. 180-185.

³² *Modo di santificare la guerra esposto a publico beneficio da Agostino Valfrè*, Torino, per Gio. Battista Zappata, 1691. Una copia è conservata presso la Biblioteca Reale di Torino (Raccolta Saluzzo F. 270). Una parte dell'operetta (che consta di 87 pagine) è pubblicata, non integralmente, in C. CALCATERA, *Il nostro imminente Risorgimento. Gli studi e le lettere in Piemonte nel periodo della Sampaolina e della Filopatria*, Torino 1935, pp. 414-416.

³³ P.G. GALLIZIA *Vita del beato Sebastiano Valfrè prete della Congregazione dell'Oratorio di Torino*, 1723, ms., f. 379 (in AOT, 396); *Compendio della vita, virtù e miracoli del beato Sebastiano Valfrè della Congregazione dell'Oratorio di Torino*, Torino 1830, p. 19; *Compendio della vita del beato Sebastiano Valfrè dlla Congregazione dell'Oratorio di Torino*, Firenze 1834², p. 9.

³⁴ G. CASALIS, *Dizionario geografico-storico-statistico-commerciale degli Stati di S.M. il re di Sardegna*, XXV, Torino 1854, p. 9.

³⁵ G. MORONI, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, LXXXVIII, Venezia 1858, pp. 39-43.

³⁶ G. OLGATI, *Il beato Sebastiano Valfrè dell'Oratorio. Sua azione sociale e politica*, Torino 1966, p. 87.

³⁷ F. COGNASSO, *I Savoia*, Milano 1971, p. 427.

³⁸ Archivio Segreto Vaticano, Congregazione dei riti, Processus, n. 2977, f. 476v (ai ff. 478v – 499v è riportata una trascrizione completa del *Modo di santificare la guerra*).

³⁹ Agostino Valfrè era figlio di un fratello di Sebastiano, Andrea. Sebastiano lo inviò a Verduno nel 1702 con la missione, fallita, di indurre la madre del nipote Giovanni Battista a concedere il perdono all'uccisore del figlio (*Vita del venerabile servo di Dio padre Sebastiano Valfrè della Congregazione dell'Oratorio di Torino*, 1745, ms., f. 374 (in AOT, 399). Il Valfrè registra la sua morte nel *Diario* manoscritto, sotto la data del 21 aprile 1707 (*Diario probabilmente assai del beato*, in AOT, 686).

⁴⁰ Alcuni incisi, espressioni retoriche, l'uso di iterazioni sembrano suggerire affinità che non sempre possono trovare spiegazione nel gusto linguistico del tempo. E' bensì vero che un'analisi comparata di alcuni passi simili rivela la scelta di termini diversi (ad esempio nella predica Sebastiano scrive "Satanasso" anziché

cari. L'autore, dopo aver indugiato sulla mostruosa brutalità della guerra, causa di violenze e di stragi inaudite e sovvertitrice di ogni diritto umano e divino, afferma che, se intrapresa con legittime ragioni e nel rispetto delle necessarie condizioni, essa può essere santificata e spiega l'apparente paradosso con il ricorso all'immagine vetero-testamentaria del Signore degli eserciti, nonché all'esempio della vipera, dal cui veleno si può estrarre l'antidoto che risana. Così anche dalla guerra si può trarre profitto: essa, dolorosa conseguenza della ribellione all'ordine divino, può infatti diventare strumento di santificazione in base a tre considerazioni. Innanzitutto essa rientra nel provvidenziale disegno di Dio, che la permette in vista di un bene maggiore, come il giardiniere che pota le piante per ridare loro nuovo vigore, o il "cirurgico" che cava il sangue per restituire la salute⁴¹. In secondo luogo la guerra rappresenta il giusto castigo per i peccati dell'umanità ed uno stimolo al ravvedimento. Infine le conseguenze funeste della guerra inducono a considerare gli ancor più devastanti effetti del peccato, ad abborrirlo e a predisporre contro questo terribile nemico le armi e le difese del soldato cristiano⁴². Si avverte la tendenza ad interpretare la guerra in chiave metastorica, in linea con una lettura provvidenzialistica della storia ampiamente diffusa nel pensiero cristiano, non solo ai tempi del Valfrè⁴³. D'altro canto è presente nell'operetta anche una concezione della guerra come fatto politico, frutto di contingenze storiche e di strategie politico-militari, da valutare attentamente sulla base di considerazioni razionali ed umane, di un esame concreto della situazione oggettiva e delle forze in gioco. La saldatura tra i due livelli di lettura si realizza nel prosieguo dell'opera, là dove si suggeriscono regole di comportamento per i sovrani, per i ministri, i generali d'armata, i soldati, il popolo.

Conviene fermarsi a questo punto per confrontare quanto esposto sin qui con il contenuto della predica di Sebastiano *Guerra si prenda con profitto*, tenuta a Torino in diverse occasioni e luoghi nel 1705⁴⁴. Anche in questo caso la guerra non era un evento astratto e lontano: se nel 1691 lo scenario era quello dell'occupazione del ducato sabauda da parte delle truppe francesi del generale Catinat, in risposta all'alleanza stretta da Vittorio Amedeo II con le potenze antifrancesi, nel 1705 era in corso la guerra di successione spagnola e la popolazione torinese era febbrilmente impegnata a munire la Cittadella in vista dell'imminente assedio da parte dell'esercito francese.

I due testi non sono solo simili, ma in buona parte sovrapponibili: la predica, infatti, riprende le partizioni e l'impianto discorsivo e, spesso letteralmente, i concetti, le immagini, gli esempi e le citazioni dell'opera a stampa. Tra le immagini compaiono quelle della vipera (cui è aggiunta quella della cicuta), del giardiniere e del cerusico e le metafore belliche a proposito del combattimento spirituale. Quanto alle citazioni, quasi tutte tratte dalla S. Scrittura, esse sono le stesse e sono utilizzate in modo simile, inserite cioè nel corpo del discorso per avallare con autorevolezza il concetto espresso, che si tratti di mostrare l'appoggio di Jahvè alle guerre del suo popolo (Sal

"demonio"; "consorte" anziché "moglie"). Si tratta comunque di un terreno che richiede un'esplorazione più sistematica ed uno studio più approfondito.

⁴¹ La guerra funge da elemento equilibratore perché, riducendo il numero dei viventi, migliora la vita dei superstiti e mette pace tra i regni e le famiglie, insegnando loro come comportarsi per evitare guerre future. Da questo l'autore fa derivare due ammaestramenti: che la guerra non è condannabile in assoluto come incompatibile con il cristianesimo e che Dio, pur permettendo la guerra, non è causa di essa, ma con la sua divina sapienza sa trarre il bene anche dal male (*Modo di santificare la guerra*, pp. 9-13). Le "cavate di sangue" operate dal cerusico richiamano i "salassi" di cui aveva scritto il Giuglaris.

⁴² L'autore utilizza una serie di metafore belliche per descrivere il comportamento del soldato cristiano nel suo combattimento spirituale: egli deve "alzare ripari di confidenza in Dio", deve "fare provvisione d'armi che sono le orazioni, le virtù", deve "tenere sentinella" perché il nemico non dorme (*Modo di santificare la guerra*, pp. 43-44).

⁴³ Questa interpretazione provvidenzialistica della storia troverà particolare fortuna e sviluppo nel pensiero cattolico controrivoluzionario della Restaurazione giungendo, con De Maistre e la sua celebrazione del carattere misterioso e divino della guerra, ad esiti estremi e lontani dalla prospettiva teologica e dalla sensibilità del Valfrè e dei suoi contemporanei.

⁴⁴ La predica fu tenuta in S. Eusebio (il 26 giugno), ai paggi dell'Accademia (il 23 luglio) e al monastero della SS. Annunziata (il 29 dicembre).

143,1) o il dilagare del peccato nel mondo (Os 4,1-2; Is 1, 5-6; Gen 6,6-7), causa delle sventure umane (1Mac 6,12-13; Gb 1,21 e 19,21), o le tribolazioni che arreca la guerra al corpo e all'anima (Lam 1,20-22; 1,11 e 2,12) o ancora la lotta mossa all'uomo dal nemico spirituale (Rm 7, 23-24). Naturalmente la predica, data la caratteristica del genere e la particolare struttura dei sermoni manoscritti del Valfrè, che presentano uno schema sintetico da sviluppare nel discorso, espone in sintesi gli argomenti che l'opera edita sviluppa con maggiore ampiezza di argomentazioni e di esempi, riprendendone fedelmente i concetti e la struttura argomentativa. Essa svolge la prima parte, di cui si è detto, mentre accenna solo molto brevemente alla seconda, relativa alle persone coinvolte dalla guerra (il re, che senza grande necessità non deve dichiarare la guerra, i ministri, il capitano, il soldato, il popolo che ne porta il peso) e si conclude, come l'operetta a stampa, con l'impetrazione della pace, secondo l'esortazione di Paolo a Timoteo (1 Tm 2, 1-2)⁴⁵.

Questa breve disamina dei due testi porta ad alcune conclusioni, necessariamente provvisorie poiché la questione merita un supplemento di indagine di documentazione. Alcune differenze nello stile (qualora non siano da attribuire unicamente ai diversi registri linguistici) e, d'altra parte, la corrispondenza dei contenuti e l'affinità della struttura del pensiero fanno ipotizzare che Agostino non fosse un mero prestanome, ma che avesse avuto un ruolo nella stesura formale del testo, che tuttavia rivela la decisa impronta di Sebastiano nel contenuto e nella sua organizzazione. In vari passaggi, infatti, il testo presenta la struttura discorsiva tipica delle prediche di Sebastiano, ad esempio nell'uso della forma interrogativa, nella sequenza di esempi e di casi elencati a dimostrazione di un'asserzione⁴⁶. Insomma, l'operetta sembra essere il risultato di una collaborazione tra zio e nipote, nella quale il primo ha un ruolo predominante e sostanziale. Si potrebbe anche supporre che Agostino avesse utilizzato un abbozzo o un testo informale steso da Sebastiano e lo avesse "esposto a publico beneficio", come recita il titolo sul frontespizio dell'opera.

La parte, poi, relativa al sovrano e alle persone coinvolte dalla guerra, cui la predica accenna solamente, presenta alcune affinità e punti comuni con gli *Avvisi* che in quello stesso anno, il 1691, Sebastiano Valfrè stese per il duca Vittorio Amedeo II⁴⁷. Si tratta di alcune "memorie" manoscritte indirizzate al duca, frutto dell'opera di direzione spirituale che il Valfrè, anche dopo la rinuncia, nel 1690, all'ufficio di confessore, continuò ad esercitare presso Vittorio Amedeo II attraverso consigli ed esortazioni spirituali a lui rivolte soprattutto per via epistolare⁴⁸. Nello stesso tempo gli *Avvisi* si possono inserire in quella letteratura sul buon principe cui si è accennato. Essi sono volti, infatti, a delineare il profilo del sovrano cristiano, che si riconosce vicario e ministro, nel temporale, del re dei re, depositario quindi del potere da lui ricevuto, da esercitare nel rispetto della sua legge e della sua autorità⁴⁹. Nel tratteggiare le virtù del principe, quelle proprie del cristiano e quelle più specifiche del suo ufficio, il Valfrè dà suggerimenti di buon governo ed orientamenti per affrontare situazioni concrete, come il caso di guerra, tema a cui sono dedicate alcune riflessioni in sintonia con quanto espresso, in modo più ampio ed organico, nel *Modo di santificare la guerra*.

⁴⁵ "Obsecro primum omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes pro regibus, ut quietam et tranquillam vitam agamus. In *Modo di santificare la guerra*, pp. 77-78 è riportata questa stessa citazione, riferita scorrettamente a 2 Tm 2.

⁴⁶ *Modo di santificare la guerra*, pp. 4, 10, 20.

⁴⁷ Gli *Avvisi per un principe* nella trascrizione settecentesca (AOT, 734) occupano 41 fogli non numerati, sono accompagnati da una lettera a Vittorio Amedeo II datata 19 luglio 1691 e sono preceduti da un *Esercizio spirituale da farsi almeno una volta al giorno* raccomandato al duca.

⁴⁸ Cfr. le lettere del Valfrè a Vittorio Amedeo II conservate in Archivio di Stato di Torino, Lettere santi, n. 8 e n. 17 e *Copia fedele di vari esercizi e ricordi scritti di proprio pugno e carattere alla sagra Maestà di Vittorio Amedeo II duca di Savoia di questo nome e primo re di Sicilia*, in *Libro autentico che contiene copia di molte lettere del beato Sebastiano Valfrè*, in AOT, 595, ff. 110-116.

⁴⁹ Il Valfrè raccomanda al duca anche il rispetto verso il sommo pontefice in quanto vicario di Cristo in terra e pastore universale e lo esorta ad avere "buona intelligenza" con lui, per evitare conflitti giurisdizionalistici che, quando si verificano, "sono spesso causa di molti castighi che Dio talvolta manda non solo sopra le case dei particolari ma anche sopra de stati e de regni..." (*Avvisi per un principe*).

Entrambi i testi hanno come presupposto la tradizionale teoria secondo cui la guerra è giusta se soddisfa alle tre classiche condizioni (dichiarazione da parte dell'autorità legittima, giusta causa, fine di giustizia), che negli *Avvisi* il Valfrè richiama in modo generico, dandole per acquisite, mentre precisa piuttosto che non si può approvare una guerra intrapresa per dilatare il proprio dominio ai danni di un altro stato. Essa deve poi rispondere ad una grave necessità e mirare al bene comune, criterio supremo in nome del quale può essere doveroso da parte del principe, anche in caso di guerra giusta, accettare le proposte di pace ed evitare così intollerabili rovine. Un altro limite alla guerra, anche giusta, viene dalla valutazione della sua opportunità, cioè dal suo essere "spediente"⁵⁰. Qui entra in gioco la prudenza, concetto chiave della riflessione dei teorici della ragion di Stato⁵¹. Come in Botero, essa è virtù che consente di individuare i mezzi convenienti al fine, coniugando l'utile e l'onesto; è capacità di giudizio che scaturisce dallo studio della realtà politica e militare. Anche l'autore del *Modo di santificare la guerra* insiste sulla rigorosa valutazione che prima di dichiarare una guerra il sovrano, e in particolare i suoi consiglieri, devono compiere delle proprie forze e risorse, delle caratteristiche del territorio, della solidità delle alleanze, al fine di prevedere l'esito del conflitto. Riferendosi ai generali d'armata, sostiene che essi devono coniugare la scienza con la prudenza, intesa dunque come avvedutezza e capacità di previsione, come accortezza, non disgiunta da doti morali che hanno nella fede il loro fondamento. Prudente è infatti colui che nelle sue decisioni chiede lume a Dio e alla propria coscienza. Negli *Avvisi* la prudenza è ricordata come una delle virtù cardinali: essa suggerisce i mezzi appropriati per governare gli altri e anche se stessi e quindi trova la sua espressione più alta e compiuta nella sapienza.

Fermo restando che i sovrani devono compiere ogni sforzo di analisi, consultare le persone più dotte ed illuminate prima di decidere di intraprendere la guerra, può verificarsi, per un errore di valutazione dovuto ad "invincibile ignoranza", che la guerra sia "giusta formalmente", anche se non "materialmente" per entrambe le parti in conflitto: così afferma l'autore del *Modo di santificare la guerra*, prendendo posizione su un tema oggetto di dibattito tra diverse "scuole".

Un altro problema che, sia pure fugacemente, l'operetta affronta è quello della possibilità dei sudditi di giudicare della giustizia della guerra: tale valutazione è riservata unicamente al sovrano, mentre a coloro cui non tocca "per ufficio di giustizia o di carità" esprimere il proprio parere spetta solo obbedire e pregare: essi infatti non possono penetrare i "segreti profondi" dei grandi⁵². Si tratta di una posizione netta, che non si addentra nell'analisi dei diversi casi, né contempla, come faceva invece il De Vitoria, sia pure tra una serie di minute distinzioni, la possibilità di seguire la propria coscienza.

Una volta dichiarata la guerra, il principe deve adoperarsi per impedirne gli eccessi, deve scegliere valenti capitani, tenere a freno le milizie imponendo una rigorosa disciplina, ma anche fornendo loro un sufficiente salario e provvedendole di cappellani perché la devozione distoglie i soldati dai vizi e la fedeltà a Dio li rende più fedeli al principe⁵³.

Infine entrambi i testi mostrano una speciale compassione per chi più di tutti soffre il peso della guerra: il popolo che, gravato dai tributi, ne sopporta le spese e vede accrescere la sua condizione di miseria e di precarietà. Di qui l'esortazione pressante perché si ripartiscano i pesi e non si

⁵⁰ *Modo di santificare la guerra*, p. 58.

⁵¹ Cfr. *Prudenza civile, bene comune, guerra giusta. Percorsi della ragion di Stato tra Seicento e Settecento*, a cura di G. Borrelli, Napoli 1999.

⁵² *Modo di santificare la guerra*, p. 60. In *Guerra si prenda con profitto* il Valfrè scrive: "A noi, a' quali non spetta entrare ne' gabinetti de grandi, spetta di far buon uso della guerra, ed essendoci vietato il penetrare i segreti, non ci è vietato di supplicare Dio..." Negli *Avvisi per un principe* si presenta la segretezza come un requisito proprio del principe e come espressione della prudenza che deve guidare le sue azioni.

⁵³ L'esempio, citato a questo proposito, dell'imperatore Enrico, successore di Ottone III, che, prima di intraprendere la battaglia contro un nemico più forte, fece confessare e comunicare i suoi soldati e, ottenuta la vittoria, ricostruì e dotò di rendite le chiese distrutte compare anche, riferito con le stesse parole, negli *Avvisi per un principe*.

opprimano “il povero”, “il pupillo”, “le povere vedove”⁵⁴. E se è vero che questi sono invitati alla pazienza, ciò non esonera i grandi dalle loro responsabilità e dall’intervenire concretamente in loro favore. La triste condizione dei sudditi, specialmente dei più poveri, ricordata anche dal Giuglaris nell’opera citata, ma generalmente trascurata dalla trattatistica sulla guerra, è invece al centro della preoccupazione del Valfrè, sollecito anche verso la sorte dei prigionieri, che soffrono “patimenti quasi indicibili”. Negli *Avvisi* egli rivolge accorate e minuziose esortazioni al duca perché non vengano lasciati “marcire nelle carceri”, non siano rinchiusi da soli nelle celle, con il rischio che compiano gesti disperati, e siano confortati e provveduti del necessario, e perché si usi giustizia nei loro confronti, dando ascolto alle loro ragioni.

3. *Note conclusive*

Il pensiero del Valfrè sulla guerra risente della concezione propria del tempo, ma presenta anche delle note peculiari, è ancorato alla tradizione senza tuttavia appiattirsi su di essa. Il Valfrè crede nella sacralità dell’autorità terrena, ma se, da una parte, questa fonda e legittima la sovranità del re, dall’altra lo vincola all’obbedienza verso il re dei re, di cui egli è “luogotenente” sulla terra, escludendo ogni forma di arbitrio e di mitizzazione del potere. La concezione assolutistica e la terminologia militaresca, che il Valfrè fa proprie, si riverberano sulla concezione di Dio, invocato come “sovrano generalissimo degli eserciti”⁵⁵, ma più frequente è l’immagine di Dio come padre; il re è suo figlio e deve a sua volta essere padre nei confronti dei suoi sudditi.

Più specificamente, riguardo alla guerra, il Valfrè accoglie come indiscutibile la possibilità di dichiarare e combattere una “guerra giusta”, ma non lascia tale decisione all’arbitrio del sovrano: questi deve innanzitutto consultarsi con Dio, con consiglieri saggi che con franca ed evangelica libertà sappiano anche contrastare, se lo esige la coscienza, la volontà del re.

Il Valfrè conosce la trattatistica sulla guerra e le teorie delle “scuole” in merito⁵⁶, non ignora sicuramente, oltre ai testi menzionati del Giuglaris e dello Schiara, le dottrine elaborate in questa materia dai gesuiti Molina, Suárez, Busenbaum⁵⁷, tuttavia non si addentra in cavillose sottigliezze e in astrusi sillogismi, non si schiera né a favore né contro le tesi probabiliste o probabilloriste. Evitando di scendere sul terreno scivoloso della casistica, rifugge dalle facili scappatoie, dagli alibi morali che questa poteva fornire, mantiene saldo il primato dei principi e affida la guida dell’agire politico alla coscienza illuminata dalla fede e rafforzata dalla pratica religiosa.

La guerra, insomma, non è un problema astratto, da affrontare sulla scorta di vuote categorie concettuali, da riempire dei contenuti di volta in volta più opportuni, ma una realtà concreta, disumana nella sua ferinità, ma profondamente e tragicamente inerente alla condizione dell’umanità che si allontana da Dio; per questo va affrontata con le armi della prudenza politica, ma anche della carità, intesa come amore proteso al bene comune, che deve ispirare e guidare le decisioni dei “grandi”. Lungi dal presentarsi come contestatore di un sistema politico e sociale, il Valfrè vede nell’ideale evangelico della carità il fermento capace di rinnovare intimamente l’esercizio del potere e di sostituire alla logica del diritto quella del servizio.

⁵⁴ *Modo di santificare la guerra*, p. 74. Lo stesso invito ad impedire l’oppressione “degli orfani, dei pupilli, delle vedove” si trova negli *Avvisi per un principe*.

⁵⁵ P. CAPELLO, *Della vita del beato Sebastiano Valfrè, fondatore della torinese Congregazione dell’Oratorio di S. Filippo Neri*, vol. II, Torino 1872, pp. 295.

⁵⁶ *Modo di santificare la guerra*, pp. 59 e 61.

⁵⁷ In una serie di “avvisi” ai cappellani dell’esercito il Valfrè raccomandava di “aver sempre con sé il rituale e almeno la Filotea o il Busenbau (sic)” (C. FAVA, *Vita e tempi del beato Sebastiano Valfrè prete dell’Oratorio di S. Filippo di Torino*, Torino 1984, p. 241). Il riferimento è evidentemente all’opera *Medulla theologiae moralis* (Münster 1650) di Herman Busenbaum (1600-1668). Questi, nell’affrontare il tema della guerra, sottolineava con forza la grave responsabilità del sovrano e dei consiglieri nella scelta di ricorrere alle armi. Negli “avvisi” ai cappellani riportati dal Fava il Valfrè esortava ad insegnare ai soldati che la diserzione è un grande peccato e che si può essere insieme buon cristiano e buon soldato.

