

Guerra giusta e schiavitù naturale

Juan Ginés de Sepúlveda
e il dibattito sulla Conquista

A cura di Marco Geuna



Edizioni Biblioteca Francescana

Guerra giusta e schiavitù naturale

Juan Ginés de Sepúlveda
ed il dibattito sulla Conquista

a cura di Marco Geuna

STUDI DI STORIA DEL CRISTIANESIMO E DELLE CHIESE CRISTIANE

Collana del “Seminario di studi storico-religiosi” del Dipartimento di Studi Storici
dell’Università degli Studi di Milano

Direttore

GRADO GIOVANNI MERLO

Comitato scientifico

MARINA BENEDETTI, LODOVICA BRAIDA, EDOARDO BRESSAN,
REMO CACITTI, RINALDO COMBA, GIANPAOLO GARAVAGLIA,
MARCO GEUNA, DANIELA SARESELLA, PAOLA VISMARA

vol. XIX

Guerra giusta e schiavitù naturale.
Juan Ginés de Sepúlveda ed il dibattito sulla Conquista



Università degli Studi di Milano

Guerra giusta e schiavitù naturale

Juan Ginés de Sepúlveda
ed il dibattito sulla Conquista

a cura di Marco Geuna

Milano
Edizioni Biblioteca Franciscana
2014

Guerra giusta e schiavitù naturale. Juan Ginés de Sepúlveda ed il dibattito sulla Conquista / a cura di Marco Geuna. - Milano : Edizioni Biblioteca Francescana, 2014. - xx, 303, [13] p. ; 23 cm.

(Studi di storia del Cristianesimo e delle Chiese cristiane ; 19).

ISBN 978-88-7962-200-4

1. Guerra giusta 2. Juan Ginés de Sepúlveda 3. Bartolomé de Las Casas
4. Francisco de Vitoria 5. America - conquista spagnola

© Copyright 2014 by
Edizioni Biblioteca Francescana
Piazza Sant'Angelo, 2 - 20121 Milano
Tel. e fax: 02-29.00.2736
www.bibliotecafrancescana.it
e-mail: info@bibliotecafrancescana.it

ISBN 978-88-7962-200-4

Questo libro è stato
stampato su carta certificata FSC®



È vietata la riproduzione, anche parziale, effettuata con qualsiasi mezzo, compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico, non autorizzata.

Introduzione

MARCO GEUNA

Ripensare Sepúlveda e la tradizione della guerra giusta

1. Negli ultimi decenni, guerra giusta e guerra santa sono ritornate ad essere parole, e teorie, all'ordine del giorno. Anche per comprendere questa vicenda, si può assumere il 1989 come anno di svolta. Con il collasso dell'Unione Sovietica e del suo impero, con il venire meno dell'equilibrio bipolare, si è avviata la lunga stagione di quelle che sono state chiamate "le nuove guerre", una stagione segnata dal nuovo terrorismo internazionale e dai cosiddetti "interventi umanitari". Da allora abbiamo dunque assistito, sul piano politico e militare, a un ritorno in forme nuove della guerra. E, sul piano ideologico e filosofico, a un ritorno della legittimazione dei conflitti armati. Nei primi anni Novanta, in occasione della guerra del Golfo, tale rilegittimazione avvenne attraverso la riformulazione dei criteri della tradizione della guerra giusta, in un quadro universalistico che riconosceva valore al diritto internazionale che scaturisce dalla Carta dell'ONU, dalla Dichiarazione dei diritti e delle risoluzioni successivamente adottate dall'organizzazione internazionale. Negli anni successivi, però, la rilegittimazione della guerra fu proposta in termini nuovi, in un contesto teorico in cui veniva seriamente messo in discussione il ruolo dell'ONU e del diritto internazionale classico: pur continuando a ricorrere alla nozione di "guerra giusta", si è parlato soprattutto di interventi umanitari, di guerre per la protezione dei diritti dell'uomo, di guerre per l'esportazione della democrazia. Questo è avvenuto a partire, almeno, dall'intervento militare della Nato nei Balcani contro la Repubblica Federale Jugoslava, nella primavera del 1999, ed ha trovato il suo dispiegamento in occasione della guerra in Iraq del 2003 e delle successive "operazioni umanitarie". Si è dunque rilegittimata la guerra utilizzando termini e concetti "nobili" della tradizione europea e occidentale: umanità, diritti, democrazia.

Si può ricordare che la riproposizione della categoria della “guerra giusta”, da parte di politici e di intellettuali, è stata così ampia e significativa¹ che uno dei suoi massimi assertori, Michael Walzer, poteva scrivere già nel 2002 un saggio dal titolo *Il trionfo della teoria della guerra giusta (e i pericoli del suo successo)*². E si può aggiungere che la contrapposizione, infinite volte ripetuta acriticamente dalla pubblicistica, di “guerra giusta”, praticata dai paesi occidentali, e di “guerra santa”, mossa dai combattenti islamici delle più diverse appartenenze, ha spinto molti studiosi a rivisitare con rigore i momenti più importanti tanto della tradizione della guerra giusta quanto di quella della guerra santa³. Il dibattito sulla “conquista” del Nuovo Mondo è sicuramente uno di questi momenti.

2. Nel dibattito cinquecentesco sulla conquista, condotto in terra spagnola, si confrontarono posizioni che trovavano la loro origine in elaborazioni giuridiche, teologiche e filosofiche estremamente lontane tra loro. Per concettualizzare e per legittimare l'occupazione dei territori del Nuovo Mondo vennero infatti messe in campo le teorie più diverse. Giustificazioni di ordine teologico, che presentavano il pontefice come *do-*

¹ Per un bilancio di questa riproposizione, si veda, ad esempio, R. FALK, *Legality to Legitimacy: The Revival of the Just War Framework*, “Harvard International Review”, (2004), n.1, pp. 40-44; J.T. JOHNSON, *The Just War Idea: The State of the Question*, “Social Philosophy and Policy”, 23 (2006), n. 1, p. 168 ss.; D.R. BRUNSTETTER ET J.-V. HOLEINDRE, *La guerre juste au prisme de la théorie politique*, “Raisons politiques”, (2012), n. 45, pp. 5-18; A. COLOMBO, *Ingerenza umanitaria, interventismo e guerra dopo il Novecento. Il discutibile trionfo della “guerra giusta”*, in *Dalla concordia dei Greci al bellum iustum dei moderni*, a cura di G. Daverio Rocchi, Milano, Franco Angeli, 2013, pp. 200-218.

² M. WALZER, *The Triumph of Just War Theory (and the Dangers of Success)*, “Social Research”, 69 (2002), n. 4, pp. 925-944, trad. it. *Il trionfo della teoria della guerra giusta (e i pericoli del suo successo)*, in M. WALZER, *Sulla Guerra*, Roma-Bari, Laterza, 2004, pp. 5-24.

³ Ricordo, a puro titolo di esempio: J. KELSAY AND J.T. JOHNSON, eds., *Just War and Jihad: Historical and Theoretical perspectives*, New York, Greenwood Press, 1991; J.T. JOHNSON, *The Holy War in Western and Islamic Traditions*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1997; A. CALORE, a cura di, *«Guerra giusta»? Le metamorfosi di un concetto antico*, Milano, Giuffrè, 2003; R. SORABJI AND D. RODIN, eds., *The Ethics of War: Shared Problems in Different Traditions*, Burlington, Ashgate, 2006; S.P. LEE, ed., *Intervention, Terrorism and Torture. Contemporary Challenges to Just War Theory*, Dordrecht, Springer, 2007; M. W. BROUGH, J. W. LANGO, H. VAN DER LINDEN, eds., *Rethinking the Just War Tradition*, Albany, SUNY Press, 2007; C. O'DRISCOLL, *The Renegotiation of the Just War Tradition and the Right to War in the Twentieth-First Century*, New York, Palgrave Macmillan, 2008; C. NADEAU – J. SAADA, *Guerre juste, guerre injuste. Histoire, théories, et critiques*, Paris, PUF, 2009; J.T. JOHNSON, *Ethics and the Use of Force. Just War in Historical Perspective*, Burlington, Ashgate, 2011.

minus totius orbi, si sovrapposero e si intersecarono a spiegazioni che riformulavano tesi di origine aristotelica e sostenevano che gli abitanti del nuovo mondo erano *servi a natura*, destinati dalla loro natura imperfetta e deficitaria a diventare schiavi dei loro conquistatori. In questo contesto teorico, la dottrina della guerra giusta, che a partire da affermazioni agostiniane aveva trovato nel *Decretum Gratiani* ed in Tommaso d'Aquino le sue elaborazioni medioevali classiche, venne riformulata su nuove basi da una molteplicità di pensatori. Se si guarda innanzitutto alle elaborazioni dei teologi, è facile riconoscere, ad esempio, che nelle riflessioni del più importante di essi, Francisco de Vitoria, la guerra giusta trovava il suo fondamento in una nuova teoria dei diritti soggettivi: tanto nel *De indis* quanto nel *De iure belli*, dopo essersi opposto ed aver criticato numerosi "titoli" accampati per giustificare la conquista, giungeva a legittimare la guerra contro gli Indios, e la loro riduzione in schiavitù, proprio a partire da questa teoria dei diritti naturali, che appartengono a tutti gli individui.

Se a lungo sono state studiate soprattutto queste tesi di Vitoria, destinate ad essere variamente riprese e riformulate dai pensatori della scuola di Salamanca, e le posizioni severamente critiche nei confronti della conquista assunte da Bartolomé de Las Casas, il *Procurador de los Indios*, questo volume mette invece al centro dell'attenzione la figura di Juan Ginés de Sepúlveda. Sepúlveda fu, per tanti versi, un raffinato intellettuale cinquecentesco, un intellettuale che si era formato e aveva lavorato negli ambienti dell'umanesimo italiano, dalla Bologna di Pietro Pomponazzi alla Carpi di Alberto Pio fino alla Roma di Clemente VII. Studioso di Aristotele, fu traduttore delle opere fisico-biologiche dello Stagirita negli anni della sua giovinezza e della *Politica*⁴ in quelli della sua vecchiaia. Sul problema della guerra, e delle sue giustificazioni, Sepúlveda ritornò in una serie successiva di testi: dal *Gonsalus seu de appetenda gloria*, stampato a Roma nel 1523, al cosiddetto *Democrates primus*, il cui titolo originario suonava per esteso *De con-*

⁴ Cfr. *Aristotelis de Republica libri VIII*, interprete & enarratore Io. Genesio Sepulveda Cordubensi, Parisiis, apud Vascosanum, 1548. È stata recentemente pubblicata l'edizione critica di questa traduzione: Cfr. JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, *Traducción latina de la Política de Aristoteles*, estudio preliminar, introducción filológica, edición crítica y traducción de M. Herrero de Jauregui, F. Arenas-Dolz, in JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, *Obras Completas*, vol. 16.1, Pozoblanco, Ayuntamiento de Pozoblanco, 2013. La raccolta delle *Obras Completas*, in sedici volumi e molteplici tomi, stampata a Pozoblanco a partire dal 1995, rappresenta ora l'edizione critica di riferimento per gli scritti di Sepúlveda, compresi quelli citati nel seguito di questa Introduzione.

venientia militaris disciplinae cum Christiana religione dialogus, qui inscribitur Democrates, pubblicato sempre a Roma nel 1535, dal *Democrates secundus sive de iustis belli causis*, scritto tra il 1544 ed il 1545, ma mai stampato per la forte opposizione di diversi ambienti intellettuali spagnoli, all'*Apologia pro libro de iustis belli causis*, pubblicata di nuovo a Roma nel 1550. Ed è appena il caso di ricordare che Sepúlveda fu uno dei protagonisti, insieme a Bartolomé de Las Casas, dello straordinario dibattito sulla conquista che si tenne alla *Junta* di Valladolid, negli anni 1550-1551⁵. La sua attività intellettuale non si esaurì naturalmente in questi lavori e in queste discussioni⁶. Storiografo ufficiale di corte, “cronista dell'imperatore”, autore tanto di un *De rebus gestis Caroli V* quanto di un *De rebus gestis Philippi II*, sul problema della conquista sarebbe tornato nelle pagine del *De rebus Hispanorum gestis ad novum orbem Mexicumque*, composto probabilmente tra il 1560 ed il 1567, e pubblicato soltanto postumo⁷.

La cultura italiana ha dimostrato, negli ultimi anni, un nuovo interesse per le opere di Sepúlveda. Hanno trovato traduzione italiana diversi suoi scritti: quella che è probabilmente la prima redazione del *Democrates secundus*, la copia manoscritta pubblicata per la prima volta nel 1892 da Menéndez y Pelayo⁸, la versione definitiva del *Democrates secundus* stesso⁹, l'edizione critica scaturita dalla collazione di cinque manoscritti, stampata nel 1997 nel terzo volume delle *Obras Completas*, l'*Apologia pro libro de iustis belli causis*¹⁰, ed alcuni testi relativi al dibattito

⁵ Per uno studio puntuale della vita di Sepúlveda si veda ora S. MUÑOZ MACHADO, *Biografía de Juan Ginés de Sepúlveda*, Pozoblanco, Ayuntamiento de Pozoblanco, 2012. Si tratta del diciassettesimo volume delle ricordate *Obras completas*.

⁶ Sepúlveda fu autore anche di un *De Regno*: cfr. JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, *De Regno libri III*, Llerdae, apud P. Robles, 1570. L'edizione critica contemporanea è compresa nel volume sesto delle *Obras completas*, stampato nel 2001.

⁷ Per una biografia intellettuale complessiva, attenta alla sua attività di storiografo, si veda ora S. MUÑOZ MACHADO, *Sepúlveda, cronista del emperador*, Barcelona, Edhasa, 2012.

⁸ Cfr. JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, *Democrate secondo o della giusta causa della guerra contro gli Indios*, a cura di G. Patisso, Galatina, Congedo, 2008.

⁹ Cfr. JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, *Democrate secondo, ovvero sulle giuste cause di guerra*, Testo latino e traduzione italiana, a cura e con un saggio introduttivo di D. Taranto, Macerata, Quodlibet, 2009.

¹⁰ Cfr. JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, *Apologia in difesa del libro “Sulle giuste cause della guerra”*, traduzione italiana di F.A. Preziosi, in W. GHIA, *Tra Spagna, Italia e Nuovo Mondo: il pensiero politico di Juan Ginés de Sepúlveda*, Napoli, ESI, 2008, pp. 91-123.

di Valladolid¹¹. Sono stati pubblicati, inoltre, diversi studi su molteplici aspetti del suo pensiero.

Il libro che il lettore ha tra le mani ha la sua origine in un incontro tenuto presso l'Università degli Studi di Milano, il 24 maggio 2010, su "Juan Ginés de Sepúlveda ed il problema della guerra giusta", che si proponeva di fare un primo bilancio di questa stagione di ricerche. Alle relazioni che vennero presentate nel corso di quella giornata, che vengo-no qui pubblicate in forma rivista e ampliata, si sono aggiunti altri tre contributi di studiosi quali Giuseppe Tosi, Nestor Capdevila e Luca Scucimarra, che ai dibattiti sulla conquista ed al pensiero internazionalistico moderno avevano dedicato già molti loro lavori.

3. Nelle pagine seguenti, gli argomenti di Sepúlveda sono studiati e ricostruiti nei contesti concettuali nei quali emersero ed assunsero pieno significato. La riflessione del pensatore spagnolo si inseriva infatti in diversi dibattiti di lungo periodo. Il primo era sicuramente quello relativo alla conciliabilità di Cristianesimo e guerra, di Cristianesimo e pratica delle armi. Due figure avevano segnato, pur da fronti opposti, questo dibattito: Erasmo, con le tesi ireniche esposte nel *Dulce bellum inexpertis* ed in altri suoi scritti, e Machiavelli, con le considerazioni del secondo libro dei *Discorsi*, secondo cui il Cristianesimo interpretato «secondo l'ozio» aveva «effeminato il mondo» e «datolo in preda agli uomini scelerati». Vincenzo Lavenia studia in questo più ampio contesto teorico le tesi proposte da Sepúlveda nelle sue prime opere, dal *Gonsalus* del 1523 alla *Cohortatio ut bellum suscipiat in Turcas* del 1529 fino al *Democrates primus* del 1535, e mette in luce come una delle convinzioni di fondo del pensatore spagnolo fosse che la fede cristiana era perfettamente conciliabile con il mestiere delle armi, che le virtù cristiane si potevano integrare, senza scarti o tensioni, con le virtù classiche, ed in particolare con la virtù dell'onore. Il filo dei suoi ragionamenti porta lontano e conduce a incontrare le riflessioni non solo di Machiavelli e di Erasmo, ma anche quelle, ad esempio, di Paolo Giovio e di Pietro Corsi.

Quel che è di straordinario interesse per il lettore contemporaneo è il modo in cui, nella sua riflessione matura sulla conquista, giustificazioni che muovono da paradigmi concettuali diversi si intersecano, si sovrappongono e si rafforzano le une con le altre. Nell'*Apologia*, Sepúlve-

¹¹. Cfr. BARTOLOMÉ DE LAS CASAS - JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, *La controversia sugli Indios*, a cura e con un'Introduzione di S. Di Liso, Bari, Edizioni di Pagina, 2007.

da sostiene di avere proposto, nelle pagine del suo *Democrates secundus*, quattro tesi a favore della legittimità dell'assoggettamento dei popoli del Nuovo Mondo. La prima è incentrata sulla natura barbara e servile di quei popoli, natura che richiede pertanto che essi siano governati da individui dotati di razionalità e di umanità più piene; la seconda verte sui peccati contro la legge naturale da loro commessi, e sulla loro doverosa correzione; la terza riguarda la necessaria difesa degli innocenti, sacrificati dagli Indios sui loro altari; la quarta concerne la possibilità di ricorrere «alla forza e al timore della punizione» per aprire la via all'evangelizzazione, la possibilità cioè di «costringere al bene». Si può ricordare che sono gli stessi quattro argomenti che Domingo de Soto menziona nel suo *Sumario* della controversia di Valladolid, seppure variando di poco la loro successione. Si potrebbe dire che i saggi di questo volume riprendono e approfondiscono le singole tesi di Sepúlveda, scegliendo di volta in volta una di esse come via di accesso privilegiata alla proposta complessiva del *Democrates secundus*.

Domenico Taranto e Walter Ghia studiano, rispettivamente, come tesi di matrice aristotelica si sovrappongano a considerazioni di matrice teologica e come argomenti che fanno riferimento al diritto naturale si intersechino con riflessioni che mettono al centro il diritto divino e la Sacra Scrittura. Domenico Taranto ricorda, innanzitutto, come le tesi aristoteliche relative alla schiavitù per natura fossero già state riprese da John Major, da Gregorio Gil e da Palacio Rubios nel secondo decennio del secolo proprio per giustificare la conquista e mette poi in luce come Sepúlveda innesti le sue tesi aristoteliche sulla visione gerarchica del creato e del mondo umano di un pensatore come lo pseudo-Dionigi Aeropagita. Sottolinea quindi come egli riprenda la connessione già tomista e prima ancora agostiniana tra schiavitù e peccato e soprattutto come faccia suo il principio agostiniano del *compelle intrare*. Se le tesi di matrice aristotelica e le considerazioni di stampo agostiniano sono le principali ragioni che legittimano la conquista, Taranto può in conclusione mettere in evidenza come Sepúlveda interpreti la bolla di Alessandro vi più «come il risultato di un'azione di arbitrato, come la prevenzione di una possibile contesa intercristiana» che come una vera e propria *donatio*, in grado di giustificare l'assoggettamento del Nuovo Mondo.

Walter Ghia sottolinea come il percorso intellettuale di Sepúlveda nasca in chiave antierasmiana e si concluda rimanendo fedele a tale ispirazione. Nelle sue opere, il richiamo alla legge di natura ha la funzione di arginare interpretazioni del Cristianesimo che accentuano la dimensione della *charitas* e della *imitatio Christi*. La legge di natura viene presen-

tata, tanto nel *Democrates secundus* quanto nell'*Apologia*, come sostanzialmente coincidente con la legge divina. E la legge divina si esprime e si manifesta nella Sacra Scrittura, ed in particolare nell'Antico Testamento, a partire dal Decalogo. Per Sepúlveda, la Scrittura offre una grande quantità di luoghi, da *Numeri*, 31 fino a *Deuteronomio*, 12, per sostenere la legittimità dell'uso della violenza. In particolare, la violenza si dimostra necessaria per punire i popoli idolatri, che non riconoscono e non venerano l'unico e vero Dio. La Scrittura, però, non comanda soltanto la punizione di chi offende Dio, ma la sollecitudine verso l'altro uomo, in vista della salvezza della sua anima. Ghia ricostruisce così, con finezza, come Sepúlveda si serva del celebre luogo di *Luca*, 14,3, il luogo del *compelle intrare*, e soprattutto di un certo Agostino, dell'Agostino antidonatista delle lettere a Vincenzo e a Bonifacio, per argomentare che è possibile «costringere al bene», è legittimo muovere guerra agli Indios per facilitare la loro evangelizzazione.

Anche Luca Baccelli riconosce l'importanza dell'appropriazione da parte di Sepúlveda delle tesi aristoteliche relative alla schiavitù per natura, ma insiste nel sottolineare che Sepúlveda non giunge mai a negare una qualche umanità agli abitanti del Nuovo Mondo. Essi sono sì *homunculi*, ma tali creature difettive possono essere aiutate e costrette a giungere ad una piena umanità. In sostanza, Sepúlveda muove dalla tesi secondo cui esistono gradi diversi di umanità, tesi che implica che gli spagnoli siano tenuti al dovere di un intervento umanizzatore nei confronti delle popolazioni del nuovo mondo. «Ut a Christianis humanitatem discant»: la guerra mossa contro gli Indios si configura dunque come una guerra pienamente umanitaria. Ed è una guerra, ricorda Baccelli, che ha anche alcuni caratteri della guerra santa: la guerra contro i popoli idolatri, per ristabilire i diritti dell'unico vero Dio, ed aprire la strada all'evangelizzazione, si configura infatti in alcuni passi del *Democrates secundus* come un *bellum sacrum*.

Il saggio di Giuseppe Patisso è prezioso per comprendere in che modo Sepúlveda si fosse formato l'immagine degli abitanti del Nuovo Mondo ed avesse poi potuto sovrapporre ad essa caratterizzazioni tratte dal testo aristotelico. È noto che il pensatore spagnolo non attraversò mai l'Atlantico e che non si recò mai nelle terre di *ultramar*. Ricavò una ben determinata rappresentazione degli abitanti del Nuovo Mondo innanzitutto dal suo carteggio con Hernan Cortés, che aveva avuto modo di conoscere di persona a Corte e che non esitò a menzionare nel *Democrates secundus*. Soprattutto sua fonte di informazioni, come riconosce esplicitamente nella stessa *Apologia*, fu la *Historia general y natural de las*

Indias, pubblicata da Gonzalo Fernández de Oviedo nel 1535. Ma si sa che Fernández de Oviedo proponeva nelle pagine della sua storia una rappresentazione estremamente critica dei costumi e della vita complessiva degli Indios: dediti a peccati contro natura, «abominevoli sodomiti», erano privi di doti intellettuali significative e praticavano l'idolatria fino a spingersi al culto del demonio. Sepúlveda continuerà a dipendere dal lavoro storico di Oviedo e, ricorda Patisso, utilizzerà ancora la sua *Historia* come fonte privilegiata quando, negli anni della sua vecchiaia, comporrà il primo capitolo del suo *De rebus Hispanorum gestis ad novum orbem Mexicumque*.

Il contributo di Saverio Di Liso prende in esame il dibattito di Valladolid, procedendo ad un'analisi serrata degli argomenti proposti da Sepúlveda e da Las Casas, così come essi vennero riportati nel *Sumario* redatto da Domingo de Soto, nella seconda metà dell'anno 1550. Tutto lo spettro delle tesi elaborate da Sepúlveda nelle sue opere precedenti ritorna qui in gioco: dal problema dell'idolatria degli Indios, e della sua necessaria punizione, all'affermazione della possibilità di ricorrere alla forza per costringere individui e popoli a far propria la fede cristiana; dalla questione dei sacrifici culturali da essi praticati alla tesi più generale della "barbarie" dei popoli del Nuovo Mondo, con le sue precise conseguenze politiche e giuridiche. Di Liso, ovviamente, non si limita a considerare le tesi di Sepúlveda, ma si sofferma con attenzione sulle strategie argomentative adottate da Las Casas per confutarle. Può così sottolineare, in conclusione, che il dibattito di Valladolid, nelle sue diverse articolazioni, si rivelò essere un complessivo «dibattito sulla "natura" del dominio cristiano e occidentale nel Nuovo Mondo».

Le singole questioni affrontate da contrapposti punti di vista nel dibattito di Valladolid vengono analizzate approfonditamente in altri saggi del volume. Su tali questioni le tesi di Sepúlveda sono ricostruite nel dialogo che esse intrattengono con quelle dei suoi interlocutori: da Francisco de Vitoria a Bartolomé de Las Casas, da Diego de Covarrubias a Domingo de Soto, solo per menzionare i più importanti.

Le elaborazioni teoriche dei diversi pensatori della Scuola di Salamanca rappresentano un punto di riferimento inevitabile per comprendere la peculiarità delle posizioni di Sepúlveda e vengono prese in esame a più riprese nei contributi del volume. Così per chiarire quella che definisce «l'ortodossia di Salamanca», quell'ortodossia che fu probabilmente decisiva nel non permettere la pubblicazione del *Democrates secundus*, Lorenzo Milazzo si sofferma sulle tesi classiche elaborate dal pensatore di riferimento della Scuola, Francisco de Vitoria, nella *relectio De in-*

dis, pronunciata probabilmente nei primi mesi del 1539 e poi circolata in forma manoscritta. Procede poi a illustrare in che modo Sepúlveda ne tenesse conto nelle pagine della sua opera e a chiarire come la sua articolata strategia argomentativa si misurasse, direttamente o indirettamente, con esse. Merio Scattola, invece, prende in esame le risposte che Diego de Covarrubias y Leyva, il pensatore che aveva materialmente stilato il giudizio di condanna del libro di Sepúlveda, venne elaborando, nelle sue lezioni del 1548, alle tesi proposte nel *Democrates secundus*. Nella lezione convenzionalmente chiamata *De iustitia belli adversus Indos*, Covarrubias ritorna tanto sulla questione delle possibili *causae* di guerra giusta quanto sul problema della schiavitù per natura; e si sofferma, in particolare, sulla giustificazione della guerra che faceva riferimento ai sacrifici di innocenti. Scattola mette in luce come Covarrubias faccia sostanzialmente suo questo genere di giustificazione, pur con la richiesta di alcune condizioni da rispettare nella concreta pratica della guerra, e come non esiti a ricordare che essa era già stata addotta, pur con diversità di accenti, tanto da Vitoria nel *De indis* quanto da Sepúlveda nel *Democrates secundus*.

Stefano Pietropaoli, muovendo da un diverso punto di vista e proponendosi di indagare questioni a tutta prima distanti, giunge però a conclusioni molto vicine a quelle proposte da Baccelli. Nella prima parte del suo saggio, egli infatti compara i modi di concettualizzare la guerra propri di Sepúlveda e di Las Casas; può così mettere in evidenza come il primo sembri rimanere più ancorato ad un universo concettuale medioevale, ponendo l'accento quasi esclusivamente sullo *jus ad bellum*, mentre il secondo sembri invece più vicino a quella che viene considerata una posizione moderna, insistendo anche sull'importanza del rispetto dello *jus in bello*. Nella seconda parte del suo lavoro, mette però in luce un aspetto inquietantemente moderno di Sepúlveda. Sottolineando la centralità della tesi della "servitù naturale" dei nativi americani, tra le altre cause di guerra giusta, sostiene che «Sepúlveda sposta l'asse delle proprie argomentazioni dal piano religioso al piano culturale». La superiorità culturale dei popoli civili sui popoli barbari porterebbe alla giustificazione della guerra non più in nome di Dio, ma in nome della civiltà. E proprio questa mossa teorica sarebbe tipicamente moderna, una mossa destinata ad essere ripetuta infinite volte nella storia del colonialismo europeo.

Aldo Andrea Cassi si propone di collocare i dibattiti sulla guerra giusta che vedono come loro protagonisti Sepúlveda, Vitoria e gli altri teologi della scuola di Salamanca nella lunga durata delle discussioni *de iu-*

sto bello, nel tempo lungo che va dalle riflessioni dell'Ostiense fino alle teorizzazioni sistematiche di Alberico Gentili e di Francisco Suárez. Ben consapevole del fatto che i capisaldi di questa discussione vennero fissati in età tardo-medioevale, non può non ricordare che l'elaborazione che ebbe più importanza, tra quelle proposte dai canonisti, fu senza dubbio proprio quella di Enrico da Susa, l'Ostiense, con le sue messe a punto sullo *jus ad bellum* e sulla *justa causa*. Cassi si sofferma quindi su un particolare tipo di guerra giusta: la guerra contro gli eretici e, più in generale, la guerra contro gli infedeli. Ricorda così come già Oldrado da Ponte ritenesse perfettamente legittima un'aggressione contro un nemico pacifico, ma "infedele": la guerra offensiva, cioè, condotta contro i Mori, contro i Saraceni. La condizione soggettiva del nemico, il suo essere un "infedele", e dunque un nemico ingiusto, si rifletteva anche sullo statuto giuridico dei prigionieri: essi diventavano *praeda* del vincitore, suoi legittimi schiavi. Prendendo poi in esame le giustificazioni fornite per l'intervento armato che facevano appello al suo intento di salvare la vita degli innocenti, messa a repentaglio dai sacrifici rituali, Cassi mette in luce come dal Gaetano dei *Commentaria* a Tommaso, al Vitoria del *De temperantia* e del *De indis*, fino al Suárez del *De bello*, fosse considerata giusta, pur con diversità di accenti, la guerra condotta in vista della *defensio innocentium*.

Nei saggi scritti appositamente per questo volume da Giuseppe Tosi e da Nestor Capdevila, la comparazione tra le rispettive tesi di Vitoria, di Sepúlveda, e di Las Casas si fa sistematica e stringente. All'interno di un'articolata ricostruzione del dibattito tra questi tre pensatori, nelle pagine di Tosi emerge il profilo di un Sepúlveda teorico non solo di una guerra giusta, ma anche di una guerra santa contro gli infedeli, guerra «che vendichi non solo le offese fatte agli uomini ma anche quelle fatte a Dio». Particolare attenzione viene dedicata poi all'argomento dei sacrifici delle vittime innocenti, argomento utilizzato seppure in modi sensibilmente diversi tanto da Vitoria quanto da Sepúlveda. A partire dalle tesi dell'universalità del diritto naturale e della comune appartenenza ad una stessa umanità, veniva giustificato l'intervento bellico contro le popolazioni native, un intervento che assumeva un carattere strettamente "umanitario". Tosi dedica giustamente parecchie pagine a chiarire il modo in cui Las Casas cercò di svuotare l'argomento dei sacrifici culturali e dell'antropofagia, ricorrendo a molteplici *auctoritates* e a esempi tratti dalla storia biblica e profana. Las Casas non era un relativista, insiste Tosi contro l'interpretazione proposta anni fa da Tzvetan Todorov. Era un pensatore che non rinunciava all'idea dell'universalità del diritto na-

turale, ma si sforzava contro la violenza dei *conquistadores* di elaborare una posizione che noi diremmo di tolleranza morale e politica, una tolleranza basata sul riconoscimento dell'altro.

Il saggio di Nestor Capdevila è dedicato tutto al tema del sacrificio umano, proprio perché l'autore è convinto che tale tipo di giustificazione avesse una posizione di assoluto rilievo nei dibattiti del tempo. L'argomento che giustificava la guerra partendo dalla pratica del sacrificio umano implicava infatti considerazioni che rientravano nel campo del diritto naturale e del diritto delle genti, non in quello del diritto divino. Era dunque un argomento che faceva a meno di qualsiasi giustificazione di carattere teocratico, di qualsiasi ricorso all'autorità pontificia. Anche Capdevila dedica molte pagine a chiarire la peculiarità delle posizioni assunte da Las Casas per rigettare questo argomento. Anch'egli presenta un Las Casas che, lungi dall'essere un pensatore relativista, è in realtà un autore convinto che il Cristianesimo sia la vera religione: ma si tratta di un autore che è fermamente persuaso che l'evangelizzazione non possa essere condotta con le armi. La contrapposizione a cui Capdevila perviene, in conclusione del saggio, è quella tra una posizione alla Sepúlveda che vede necessaria la guerra e pertanto la morte di migliaia di uomini per sradicare la pratica dei sacrifici umani, posizione che «sarà sviluppata dalle grandi filosofie della storia, per le quali le vittime sono necessarie al progresso», e la posizione di un Las Casas, che rifiuta il sacrificio di migliaia di vittime innocenti per giungere all'abolizione della pratica culturale dei sacrifici, che rifiuta una civilizzazione o un progresso il cui costo sono sempre le vittime a dover pagare, ed in sostanza «propone una concezione non sacrificale della storia».

Il contributo conclusivo di Luca Scuccimarra ricostruisce con lucidità il modo in cui si è guardato alle tesi di Sepúlveda e di Las Casas in alcuni cruciali dibattiti contemporanei su guerra giusta e intervento umanitario. A tal fine ricorda, innanzitutto, come negli ultimi due decenni si sia sempre più fatto ricorso, da parte di molti attori politici, a ragioni morali sostanziali per legittimare l'uso della forza militare anche contro la lettera del diritto internazionale positivo. In questo contesto politico ed ideologico, i critici di queste operazioni di legittimazione degli interventi unilaterali, i critici del nuovo diritto internazionale umanitario e della teorizzazione della «responsabilità di proteggere», hanno spesso guardato ai dibattiti sulla conquista, individuando delle significative analogie tra le due situazioni storico-politiche. Scuccimarra ricorda, ad esempio, che per uno studioso del rilievo di Immanuel Wallerstein la «dottrina Sepúlveda» costituisce la prima e paradigmatica formulazione di

un'ideologia dell'intervento armato in nome di verità e di valori che si pretendono universali, ma che sono solo l'espressione dell'«universalismo europeo»; in modo analogo, un teorico come Ulrich Beck vede in Sepúlveda un assertore di quell'«universalismo della differenza» che postula un approccio radicalmente gerarchico, «verticale», all'«alterità degli altri». Pur sottolineando i rischi di schematizzazioni e di semplificazioni presenti in questo genere di letture, Scuccimarra riconosce che l'opera di riformulazione della teoria della guerra giusta attuata da Sepúlveda nel *Democrates secundus*, attraverso il ricorso alle «coppie antitetiche asimmetriche» «civilizzato / barbaro» e «umano / inumano», può essere legittimamente e proficuamente interpretata in questa prospettiva di lungo periodo.

4. La spinta a leggere, o rileggere, Sepúlveda non è stata dunque unicamente di tipo antiquario. A molti autori dei saggi di questo volume non è interessato soltanto leggere l'autore spagnolo nel suo tempo, individuare i contesti culturali delle sue riflessioni, la coerenza o la contraddittorietà delle sue argomentazioni. In queste pagine, Sepúlveda non sta soltanto nella sua «remota distanza», ma viene riconosciuto per molti versi come un inquietante nostro contemporaneo: la distanza convive con «un'intima prossimità»¹². In particolare, nella tesi che i sacrifici umani vanno puniti e sradicati, da un popolo civilizzato come quello spagnolo, è stato riconosciuto un primo nucleo concettuale delle giustificazioni contemporanee dei cosiddetti «interventi umanitari» o della contemporanea *responsibility to protect*. Sepúlveda nostro contemporaneo, dunque. Esiste una continuità tra le argomentazioni di un Sepúlveda, o di un Vitoria, di fronte ai sacrifici umani e le giustificazioni che sono state fornite, negli ultimi venticinque anni, per le politiche di «intervento umanitario» praticate dalle potenze occidentali. Questa prospettiva e questa tesi riemergono, come si è visto, in più di un saggio di questa raccolta.

Ma si può andare oltre. Se si guarda al processo della conquista del Nuovo Mondo sulla lunga durata, se lo si mette in prospettiva inserendolo nel processo globale dell'espansione coloniale europea nei diversi continenti, non si può negare che abbiamo assistito ad un vero e pro-

¹² Riprendo le espressioni usate da D. Taranto in *Juan Ginés de Sepúlveda e le «ragioni» della conquista*, apparso come «Introduzione» in JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, *Democrate secondo, ovvero sulle giuste cause di guerra*, cit., p. LIII.

prio processo di “europeizzazione del mondo”¹³. Di questo processo di europeizzazione del mondo, e delle varie forme di universalismo eurocentrico che l’hanno accompagnato, è stata condotta da vari decenni una critica severa. Un nuovo stimolo ad approfondire questa critica è venuto negli ultimi anni dagli studi post-coloniali, nelle loro varie articolazioni. *Provincializing Europe* non casualmente è stato il titolo di un importante libro dello storico bengalese Dipesh Chakrabarty¹⁴; più che un titolo, è stata una parola d’ordine, con cui guardare criticamente al passato, non solo alle vicende politiche, ma al patrimonio culturale complessivo, giuridico e politico, europeo.

Leggere Sepúlveda e i dibattiti cinquecenteschi sulla conquista può essere fatto anche in questo spirito. E può condurre a mettere a fuoco una serie di critiche, o, se si vuole, di autocritiche, di quel complesso patrimonio di riflessione che ha accompagnato la conquista. Può contribuire così a rafforzare la consapevolezza critica, o autocritica, dello stesso lettore contemporaneo europeo. Una prima possibile riflessione autocritica investe un piano più strettamente filosofico: ha a che fare con le conseguenze della definizione di ciò che è umano e, per converso, di ciò che è barbaro. Da Aristotele a Sepúlveda, definire “barbaro” un popolo vuol dire aprire le porte a una possibile “guerra giusta” nei suoi confronti. Alcuni Moderni, da John Major a Juan Ginés de Sepúlveda, hanno selezionato accuratamente dei materiali aristotelici, hanno evitato di soffermarsi sulle tensioni e sulle contraddizioni che esistevano nelle pagine dello Stagirita sulla schiavitù, e non hanno esitato a presentare i popoli del Nuovo Mondo come barbari. Per dirlo con una formula, la filosofia classica, o almeno un momento importante della filosofia classica, come strumento di legittimazione della conquista.

Una seconda possibile riflessione autocritica si situa ancora sul terreno strettamente filosofico. Prende le mosse dal riconoscimento del fatto che un interlocutore per molti versi illuminato di Sepúlveda come Francisco de Vitoria, un pensatore che aveva criticato molte delle giustificazioni tradizionali della conquista, non esitava però a far discendere una possibile “guerra giusta” da una teoria dei diritti soggettivi, teo-

¹³. Cfr. J.M. HEADLEY, *The Europeanization of the World. On the Origins of Human Rights and Democracy*, Princeton, Princeton University Press, 2008. Mi limito ad utilizzare l’espressione di Headley, senza ovviamente riprendere le sue prospettive interpretative.

¹⁴. D. CHAKRABARTY, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000, 2008².

ria che aveva caratteri decisamente moderni. La teoria dei “diritti soggettivi”, quella che noi chiameremmo la teoria dei diritti dell’uomo, è servita, nelle sue prime elaborazioni, da fondamento della “guerra giusta” contro i popoli del Nuovo Mondo. Non già, come forse saremmo portati a pensare, a tematizzare l’illegittimità di poteri che mettono in discussione l’integrità degli individui e a riconoscere la possibilità della resistenza contro di essi. Sempre con una formula, la filosofia moderna, o almeno una dimensione significativa della filosofia moderna come la teoria dei diritti, come strumento di legittimazione della conquista.

Una terza riflessione autocritica investe un terreno più squisitamente teologico. Tocca i modi storici in cui è stato pensato, e predicato, il Cristianesimo. Si è detto che Sepúlveda ha sempre difeso, contro Erasmo e i suoi seguaci, una conciliazione tra Cristianesimo e guerra, tra Cristianesimo e pratica delle armi. Per fare questo ha utilizzato tanto passi veterotestamentari in cui veniva in primo piano il Dio degli eserciti quanto pagine agostiniane in cui veniva argomentata la liceità del *compelle intrare*. Se è esistito il Cristianesimo degli Erasmo e dei Las Casas è esistito anche il Cristianesimo dei Sepúlveda. Non va dimenticato. La «distruzione delle Indie», per usare il titolo dell’opera di Las Casas, o il «genocidio» dei popoli del Nuovo Mondo, per ricorrere all’espressione adottata da molti studiosi contemporanei, è stato condotto anche in nome della Croce¹⁵. O, per lo meno, a partire da un particolare modo di intendere il rapporto tra Cristianesimo, evangelizzazione e ricorso alla forza.

Sono certo, però, che il lettore troverà nei dibattiti cinquecenteschi sulla guerra giusta e sulla conquista molte altre buone ragioni di riflessione.

¹⁵ Un settore non strettamente minoritario della riflessione teologica contemporanea ha fatto i conti con questo. Ricordo, a puro titolo di esempio, e senza nessuna pretesa di completezza, i seguenti lavori: E. BALDUCCI, *Montezuma scopre l'Europa: il senso di un centenario*, S. Domenico di Fiesole, Cultura della pace, 1992; G. GIRARDI, *La conquista dell'America: dalla parte dei vinti*, Roma, Borla, 1992; G. GUTIÉRREZ, *Dio o l'oro: il cammino di liberazione di Bartolomé de Las Casas*, Brescia, Queriniana, 1991; G. GUTIÉRREZ, *Alla ricerca dei poveri di Gesù Cristo: il pensiero di Bartolomé de Las Casas*, Brescia, Queriniana, 1995.

Ringraziamenti

Sento il dovere, innanzitutto, di ringraziare il prof. Giovanni Grado Merlo che con la sua consueta generosità ha voluto che questo volume venisse pubblicato nella Collana di studi da lui diretta. Il mio ringraziamento più sincero va poi a fra Paolo Canali, che con grande pazienza, disponibilità e rigore ha seguito le varie fasi della preparazione del testo. La dott.ssa Annalisa Ceron non solo ha tradotto dal francese il saggio di Nestor Capdevila, ma ha contribuito alla preparazione degli indici ed alla correzione delle bozze: il mio sentito “grazie”, a lei rivolto, è molto più che un atto dovuto.

Se la guerra dei cristiani è più feroce. Il *Democrates primus* nel dibattito cinquecentesco sulla fede e le armi

1. Confesso di non avere mai compreso fino in fondo perché Henri Méchoulan abbia intitolato un libro generoso e raffinato dedicato interamente al nostro autore *L'antihumanisme de Sepúlveda*, se non perché l'interprete ha preso le mosse da un'idea piuttosto astratta della tradizione occidentale, che forse deve molto alla linea interpretativa di Pierre Mesnard¹. Umanesimo, nel Cinquecento, non voleva dire affatto irenismo², e se ci fu un umanista spagnolo a tutto tondo nella prima metà del secolo xvi questi fu certamente l'autore dei due dialoghi dal titolo *Democrates*. Il primo venne stilato in Italia, in un tempo che precede la svolta rigorista del cattolicesimo, e non ebbe alcuna difficoltà a circolare; il secondo in Spagna, dove non poté essere stampato soprattutto perché estraneo alla cultura fratesca e scolastica degli Studi spagnoli («Tu ad numeros saltas Italos»: tu balli a un ritmo italiano, gli avrebbe rinfacciato Melchor Cano

¹. Cfr. H. MÉCHOULAN, *L'antihumanisme de J. G. de Sepúlveda. Étude critique du "Democrates primus"*, Paris-La Haye, Mouton, 1974.

². Mi pare che la profonda ricerca di R. TUCK, *The Rights of War and Peace. Political Thought and the International Order from Grotius to Kant*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1999, l'abbia dimostrato, distinguendo una linea 'retorica' di legittimazione della guerra diversa da quella scolastica. Sul piano più strettamente letterario cfr. F. VERRIER, *Les armes de Minerve. L'humanisme militaire dans l'Italie du XVI^e siècle*, prefazione di Ch. Bec, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1997. Per l'Italia, dove il tema della legittimità della guerra in età moderna è stato trattato soprattutto dopo lo scoppio dei conflitti in Kosovo, Afghanistan e Iraq, si segnalano almeno *Figure della guerra. La riflessione su pace, conflitto e giustizia tra Medioevo e prima età moderna*, a cura di M. Scattola, Milano, FrancoAngeli, 2002; *Guerra*, a cura di C. Galli, Roma-Bari, Laterza, 2004; *La pace e le guerre. Guerra giusta e filosofie della pace*, a cura di A. Loche, Cagliari, CUEC, 2005 (in particolare M. GEUNA, *Le relazioni fra gli Stati e il problema della guerra: alcuni modelli teorici da Vitoria a Hume*, pp. 45-130); *Guerra e diritto. Il problema della guerra nell'esperienza giuridica occidentale tra medioevo ed età contemporanea*, a cura di A.A. Cassi, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2009; L. BACCELLI, *I diritti dei popoli. Universalismo e differenze culturali*, Roma-Bari, Laterza, 2009, in particolare pp. 12-52.

in una lettera)³. Sepúlveda fu umanista soprattutto nella misura in cui aveva subito ed esaltato il fascino del redivivo paganesimo antico, crucciandosi quando il cristianesimo gli apparisse inconciliabile con i classici che egli amava sopra ogni cosa: Aristotele e Cicerone. E tuttavia l'Europa del tempo, sotto l'astro militare di Carlo v, dovette fare i conti con un secondo modello di 'umanesimo', tutto cristiano e ostile alle 'favole' dei greci e dei latini che tanto piacevano agli interpreti italiani; a quel filosofare libero e acristiano che poteva ancora respirarsi in antichi atenei come quelli patavino e bolognese senza che la Curia romana, almeno fino al pontificato di Paolo III, se ne curasse più di tanto. Il mentore degli umanisti cristiani era Erasmo, che tra gli anni Venti e Trenta del XVI secolo (complice la corte di un imperatore fiammingo che cercava la strada per rinnovare la Chiesa in vista di un accordo con gli eretici che evitasse il ricorso alle armi) conobbe grande fortuna. In tutta Europa le traduzioni dei testi si moltiplicarono (in Spagna apparve, tra le altre versioni in castigliano, il *Manual del caballero christiano*), e i suoi nemici affilarono proprio allora le armi: in Italia⁴ – è il caso di Alberto III Pio, protettore di Sepúlveda – e nella Penisola iberica, dove nel 1527 si tentò una censura complessiva che tuttavia non riuscì⁵.

³. Senza elencare la sterminata bibliografia dedicata alla *Junta* di Valladolid (1550-1551), rinvio in proposito ad A. PAGDEN, *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, trad. it. *La caduta dell'uomo naturale. L'indiano d'America e le origini dell'etnologia comparata*, Torino, Einaudi, 1989, pp. 140-54; Id., *Lords of all the World. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France, c. 1500 - c. 1800*, New Haven-London, Yale University Press, 1995, trad. it. *Signori del mondo. Ideologie dell'impero in Spagna, Gran Bretagna e Francia*, Bologna, Il Mulino, 2005, pp. 170-71; D.A. LUPHER, *Romans in a New World. Classical Models in Sixteenth-Century Spanish America*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2003, *ad indicem*; V. LAVENIA, *Glorie antiche, missioni moderne. Il "Democrates" di Juan Ginés de Sepúlveda e la teoria degli imperi*, "Storica" 41-42 (2008), pp. 9-34 (in cui riporto la lettera di Cano). Cfr. G. TOSI, *La teoria della schiavitù naturale nel dibattito sul Nuovo Mondo (1510-1573). "Veri domini" o "servi a natura"*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2003. Una preziosa raccolta di testi commentati per il lettore italiano in BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, *La controversia sugli Indios*, a cura di S. Di Liso, Bari, Edizioni di Pagina, 2007.

⁴. Per un quadro di insieme cfr. S. SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia, 1520-1580*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987.

⁵. Cfr. M. AVILÉS FERNÁNDEZ, *Erasmo y la Inquisición (El libelo de Valladolid y la Apología de Erasmo contra los frailes españoles)*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1980. Sull'erasmismo in Spagna cfr. almeno E. ASENSIO, *El erasmismo y las corrientes espirituales afines*, "Revista de Filología Hispánica" 36 (1952), pp. 31-99, M. BATAILLON, *Erasmus et l'Espagne*, éd. Ch. Amiel, 3 voll., Genève, Droz, 1991; L.A. HOMZA, *Religious Authority in the Spanish Renaissance*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 2000; *Erasmo en España: la recepción del hu-*

Erasmus inquietava gli spiriti dell'epoca, ma irritava soprattutto due fronti della cultura che devono essere tenuti ben distinti per capire in che contesto scrisse Sepúlveda: da un lato quello della scolastica europea, dall'altro quello della nuova filosofia aristotelica e stoica, soprattutto italiana. E suscitava aspre reazioni anche per quel che aveva scritto sulla guerra⁶. Nella *Querela pacis* e poi nel *Dulce bellum inexpertis* (uno degli *Adagia*, più volte ristampati e accresciuti) Erasmo non si limitò a rifiutare il Dio degli eserciti (il Dio del popolo ebraico, disse con accenti antiguidai, aggiungendo però che le tribù di Israele non usavano farsi guerra al loro interno), ma bollò anche teologi e pontefici rei di avere legittimato la guerra: «un dottore davvero cristiano non approva mai la guerra; forse in qualche caso la permette, ma contro voglia e con dolore». Eppure accadeva che molti teologi e gli stessi papi sciorinassero ai loro fedeli «citazioni dei padri della Chiesa, che paiono dire sì alla guerra». Si trattava dei testi di Agostino⁷, seguiti da quelli di Bernardo di Clairvaux, predicatore di crociate⁸, e di Tommaso d'Aquino (*Secunda Secundae* della *Summa theologiae*, qq. 40 e 64-66). «Cristo – continuò – viene coinvolto in un'impresa demoniaca» e il pacifismo è qualificato come una pericolosa eresia (come tale verrà rinfacciato agli anabattisti). Tuttavia legittimare la guerra equivaleva a mettere il belletto alla scabbia, a una malattia di cui Erasmo stabilì le lontane scaturigini tracciando una storia antropologica della violenza bellica che traeva forse origine dagli scritti di Platone, Plutarco e Porfirio. In principio, osservò, veniva la strage degli animali di cui l'uomo aveva preso a cibarsi, dandosi alla caccia come impresa nobile e virile.

manismo en el primer Renacimiento español, ed. P. Martínez Burgos, Madrid, Universidad de Salamanca-Seacex, 2002.

⁶ Cfr. A. PROSPERI, *I cristiani e la guerra: una controversia fra '500 e '700*, "Rivista di Storia e Letteratura Religiosa" 30 (1994), pp. 57-83; ID., *La guerra giusta nel pensiero politico italiano della Controriforma*, ora in ID., *America e apocalisse e altri saggi*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1999, pp. 249-69; ID., "Guerra giusta" e cristianità divisa tra Cinquecento e Seicento, in *Chiesa e guerra. Dalla "benedizione delle armi" alla "Pacem in terris"*, a cura di M. Franzinelli e R. Bottoni, Bologna, Il Mulino, 2005, pp. 29-90.

⁷ Si vedano, in particolare, il *Contra Faustum*, le *Epistulae* 138 e 189, il *De libero arbitrio*, il libro XIX del *De civitate Dei*, le *Quaestiones in Heptateucum*. Sulla teoria della guerra giusta esposta da Agostino cfr. almeno F.H. RUSSELL, *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge-London-New York, Cambridge University Press, 1975, pp. 16ss.

⁸ Su Bernardo e la *Laus ad Milites Templi* cfr. soprattutto C. ERDMANN, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Stuttgart, Kohlhammer, 1965 (1935¹), trad. it. *Alle origini dell'idea di crociata*, Spoleto, CISAM, 1996; e J. FLORI, *Guerre sainte, jihad, croisade. Violence et religion dans le christianisme et l'islam*, Paris, Seuil, 2002, trad. it. *La guerra santa. La formazione dell'idea di crociata nell'Occidente cristiano*, Bologna, Il Mulino, 2003.

Seguivano Roma antica e il sogno dell'Impero, l'esaltazione di una virtù tutta pagana come la gloria. Infine vi era la guerra cristiana, la più crudele; quella combattuta «con una ferocia che supera quella dei pagani, con una crudeltà che supera quella dei barbari» (i romani, si legge, sapevano, se non altro, come trattare umanamente l'*hostis*). La guerra dei cristiani non guardava più alla fratellanza spirituale del battesimo, e a quella universale fra tutti gli uomini, che avrebbe dovuto includere gli infedeli e gli stessi pagani: «ti pare forse un atto da cristiani massacrare degli esseri umani? Saranno magari empi, come diciamo noi: ma partecipano pur sempre di quella umanità, per la cui salvezza è morto Cristo». Certo, scrisse Erasmo, sarebbe meglio fare guerra agli infedeli piuttosto che muoversela tra i battezzati. E tuttavia egli dubitava della superiorità morale che i cristiani contrapponevano all'Islam per giustificare la loro propensione alle armi: «i Turchi – osservò in un passo che suscitò impressione – sono in gran parte cristiani a metà, e chissà che non siano più vicini al vero cristianesimo della maggior parte di noi». Invece di scatenare guerra si poteva convertire l'infedele, dismettendo la paura del barbaro, così come si poteva persuadere l'eretico a tornare alla retta fede invece di mandarlo al rogo (la critica all'Inquisizione ecclesiastica, la difesa della correzione fraterna e il biasimo della guerra santa si intrecciano sottilmente in tutta l'opera erasmiana). La guerra, proseguì, favorisce la tirannide dei principi perché altera il normale corso delle comunità civili; «la guerra mette il cristiano contro l'uomo». La guerra di papi come Giulio II crea scandalo tra i fedeli; la guerra è fomentata da chi ha preferito le decretali ai vangeli; Aristotele e Cicerone a Cristo. A dare inizio alla dottrina cristiana della guerra, del resto, è stata l'*eruditio*, lo studio dei classici, che mette in secondo piano la meditazione sulla Parola, mescolando l'acqua con il fuoco. La guerra tra i cristiani, infine, era diventata una lotta ideologizzata contro un nemico totale; una strage crudele e nefanda che non distingueva neppure tra i soldati e la gente comune, tra le truppe del campo opposto e i poveri pellegrini:

qual è la situazione oggi, nella società cristiana? Supponiamo che due paesi siano in guerra fra di loro e che un viandante incontri per caso nella foresta uno del paese nemico, non carico d'armi ma carico di denaro, non intento alla guerra, ma intento alla fuga, perché non vuol far la guerra: lo ammazza, lo spoglia di tutto, lo fa sparire sotto terra.

Una guerra siffatta, esclamò, era brigantaggio, altro che milizia. E sono brani appassionati, che turbarono la coscienza dei cristiani del

tempo. La guerra odierna non risparmia più nessuno, si legge. È più barbara tra i cristiani che tra i pagani e tra gli infedeli. Erasmo faceva impallidire il Dio degli eserciti, faceva sbiadire le immagini di Gedeone, Sansone, Giuditta, che popolavano ogni discorso *de bello* e lo piegavano alla legittimazione della guerra santa, magari per esortare Carlo v a intraprendere un nuovo assalto contro i turchi. E faceva impallidire Agostino, Bernardo e Tommaso (i tre pilastri della dottrina cristiana della guerra giusta o santa) insieme con Aristotele e Cicerone, i capisaldi della rinascita etica classica della virtù e dell'onore. Un filone culturale contro cui egli mosse la sua critica⁹.

Ma negli anni Trenta prese a circolare anche una seconda lettura storica del rapporto tra cristianesimo e armi, quella di Machiavelli, l'empio fiorentino che prima che la giustizia si abituò, amaramente, a misurare la forza. Nel suo discorso (dirompente come e più di quello di Erasmo, ma in senso opposto) la guerra era una realtà inevitabile che aveva una necessità storica tutta *mondana*. Colpa del cristianesimo era stata quella di avere infiacchito gli animi sostituendo l'umiltà alla gloria come fine della *religio*; di non sapere essere in tutto e per tutto una fede civile capace di mobilitare sudditi e cittadini alle armi come gli oracoli e i riti inventati da Numa Pompilio per gli antichi romani; causa non ultima, questa, della decadenza italiana, del declino di una Penisola resa imbecille per troppa finezza culturale e per colpa dei pontefici, dei frati e dei maestri di umanesimo che non sapevano comprendere il nuovo contesto degli Stati territoriali e della guerra per l'egemonia in Europa. Era questa la sostanza di *Discorsi*, I,12 e II,2¹⁰, di *Dell'arte della Guerra*, II,14, di *Istorie Fiorentine* v,1. Una sostanza antica, che riprendeva accuse formulate in epoca tardo-imperiale e demolite dall'apologetica agostiniana per tornare attuali con la rinascita della storiografia sul declino di Roma dopo Biondo Flavio. E fu quest'ultimo il nocciolo più indigeribile delle pagine sulla guerra di Machiavelli: il dito che aveva puntato sul rapporto irrisolto tra le armi e la religione di Cristo, tra le virtù romane della gloria e quelle esaltate nel discorso delle beatitudini (cioè nell'irriducibile nucleo 'scandaloso' della fede in Gesù).

⁹. Le cit. sono tratte da ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagia. Sei saggi politici in forma di proverbi*, a cura di S. Seidel Menchi, Torino, Einaudi, 1980, pp. 195-285 (con testo latino a fronte).

¹⁰. «La religione antica [...] non beatificava se non uomini pieni di mondana gloria, come erano capitani e principi di repubbliche. La nostra religione ha glorificato gli uomini più umili e contemplativi che gli attivi».

2. Le repliche non si fecero attendere e una delle prime (forse la prima)¹¹ fu proprio quella di Sepúlveda nell'elegante dialogo dal titolo *Democrates* edito nel 1535¹². La sua composizione era tutta italiana, anche se i primi passi nella sua formazione Sepúlveda li aveva compiuti ad Alcalá de Henares, nel momento in cui veniva eretto il nuovo Studio voluto dall'arcivescovo di Toledo, il cardinale francescano Jiménez de Cisneros, con un profilo che ne marcava la sostanziale differenza rispetto all'impianto culturale dell'antica sede di Salamanca. Lo Studio, infatti, che non mancò di cattedre di nominalismo, non fu dotato di insegnamenti di diritto, civile e canonico, per il carattere per così dire 'pastorale' che vi ebbero i corsi universitari. In quella sede maestro di filosofia di Sepúlveda fu Sancho Carranza de Miranda, 'cortese' avversario di Erasmo (la definizione è di Marcel Bataillon), e autore di un'opera polemica contro l'aristotelico Agostino Nifo, uno dei primi interpreti o plagiari di Machiavelli (suo il *De regnandi peritia*, 1523). Nulla si sa invece dell'influenza su Sepúlveda di Pedro Ciruelo, «più astrologo che teologo», secondo l'icastica definizione che di lui diede l'umanista Alfonso de Valdés¹³. Comunque sia nel 1515, presentato dallo stesso Cisneros, Sepúlveda ottenne l'agognato accesso al prestigioso Collegio degli Spagnoli di Bologna¹⁴ e così poté trasferirsi in Italia. Suo maestro di filosofia divenne Pietro Pomponazzi, dal quale Sepúlveda imparò a conoscere Aristotele, senza tuttavia abbracciare, almeno in superficie, le

¹¹ Dico forse perché un recente e innovativo saggio ricostruisce l'eco quasi immediata delle pagine dei *Discorsi* su armi e cristianesimo in un *Panegirico de D. João III* stilato dall'umanista lusitano João de Barros probabilmente nel 1533 (rimase a lungo inedito): cfr. G. MARCOCCI, *Machiavelli, la religione dei romani e l'impero portoghese*, "Storica" 41-42 (2009), pp. 35-68. Più in generale, sulle prime polemiche suscitate dall'apparizione dell'opera del Segretario fiorentino, cfr. almeno G. PROCACCI, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1995; e S. ANGLO, *Machiavelli. The First Century. Studies in Enthusiasm, Hostility and Irrelevance*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2005 (che però ignora Sepúlveda).

¹² La migliore biografia dell'autore resta ancora oggi quella apologetica di Á. LOSADA, *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su 'Epistolario' y nuevos documentos*, ed. riv., Madrid, CSIC, Instituto de Derecho Internacional 'Francisco de Vitoria', 1973.

¹³ Sullo Studio complutense cfr. almeno M. ANDRÉS, *La teología española en el siglo XVI*, Madrid, BAC, 1976-1977, I, pp. 32-51; II, pp. 32-41.

¹⁴ Sulla storia dell'istituto cfr. A. PÉREZ MARTÍN, *Proles Aegidiana*, II, *Los colegiales desde 1368 a 1500*, Bologna, Real Colegio de España, 1979. Più tardi il Collegio di San Clemente fu interessato dalle indagini dell'Inquisizione di Bologna per gravi imputazioni di eresia mosse contro alcuni studenti che mischiavano misticismo, erasmismo e attese di rinnovamento politico: cfr. A. PROSPERI, *L'eresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milano, Feltrinelli, 2000, pp. 160ss. (a cui rimando per la bibliografia).

posizioni eterodosse su fato e anima dell'empio filosofo italiano. Così, grazie anche alle sue conoscenze di greco antico, Sepúlveda entrò presto a fare parte della cerchia dei protetti del principe di Carpi Alberto III Pio¹⁵ e del cardinale Giulio dei Medici, che più tardi sarebbe diventato papa Clemente VII. E stilò allora il primo dei dialoghi e la traduzione latina di opere di Aristotele.

Il *Gonsalus seu de appetenda gloria* (la cui stampa reca la data del 1523) fu scritto forse in implicita polemica con Alfonso de Valdés, consigliere di Carlo V, con lo stesso Erasmo e con Vives¹⁶, sostenitori di un umanesimo cristiano che criticava il concetto stoico di gloria e il presunto accordo tra etica cristiana e classica trattando anche della liceità della guerra. Sepúlveda intese rispondere a quel clima religioso diffuso nella corte carolina (ma assai meno nei più mondani circoli culturali italiani) facendo ricorso al genere del dialogo *ciceroniano*. La crudeltà delle guerre recenti, sostenne, non era frutto dell'appetito di gloria in sé; non vi erano messaggi più autenticamente cristiani di altri, come volevano coloro che coltivavano la fede cristiana troppo santamente e scrivevano dialoghi al modo di Luciano: «qui religionem Christianam sanctius colunt, hanc ipsam religionem imprimis opponunt, qua iubemur omnes res humanas contemnere et omnia [...] ad solum Deum referre; itaque gloriam istam, quam illi caducam inanemque vocant, appetere hominis esse irreligiosi et divinorum praeceptorum contemptoris». La gloria non era una virtù inferiore rispetto al *contemptus mundi*. Le armi spagnole avevano vinto i mori e adesso combattevano molte guerre importanti; le imprese di Ferdinando il Cattolico avevano emulato quelle di Roma imperiale. Certo, ogni popolo aveva i suoi eroi, ma nessuno poteva eguagliare gli spagnoli, che avevano costruito un impero dilatato fino ai confini del mondo senza affidarsi a truppe mercenarie e senza tralasciare di coltivare le vere basi della potenza politica. Altri invece (l'allusione era agli italiani) avevano dimenticato che la forza dei romani derivava dalla terra, e non dal commercio (o dalle arti). Gli italiani non sapevano più combattere (e Sepúlveda rivela in questo passaggio una forte consonanza con Machiavelli). Gli spagnoli non sarebbero caduti nello stesso errore, restando più fedeli all'esempio romano e, soprattutto, a quello di Alessandro Magno, che aveva assoggettato l'Asia. Nella proposta di

¹⁵. Cfr. CH.B. SCHMITT, *Alberto Pio and the Aristotelian Studies of his Time*, in *Società, politica e cultura a Carpi ai tempi di Alberto III Pio*, Padova, Antenore, 1981, I, pp. 43-64.

¹⁶. Cfr. J.L. ABELLÁN, *El pacifismo de Juan Luis Vives*, Valencia, Ayuntamiento de Valencia, 1997.

Sepúlveda il disegno di un impero cristiano e germanico non aveva spazio: la gloria asburgica era una gloria tutta spagnola¹⁷.

Intenzionato a tradurre e a chiosare l'intera opera dello Stagirita, nel 1526 Sepúlveda seguì il principe di Carpi alla corte papale. Il suo crescente impegno pubblico si manifestò allora con la stesura di un'opera contro Lutero (il *De fato et libero arbitrio*, 1526), a cui seguì un attacco alle pretese del sovrano inglese Enrico VIII di vedere annullate le sue nozze con una principessa iberica (*De ritu nuptiarum*, 1531). Ma nel 1527 Carlo V, re di Spagna e imperatore, si vendicò della linea filofrancese del pontefice scatenando le truppe contro la città santa di Roma. Il saccheggio fu terribile; i riformati plaudirono al castigo inflitto da Dio all'Anticristo; e Sepúlveda assistette allo scempio dell'Urbe cercando rifugio in Castel Sant'Angelo. In quell'arco di tempo il legame con l'italiano Tommaso De Vio (il coltissimo frate e cardinale Gaetano, profondo conoscitore di Aristotele) fu sostituito da quello con il porporato spagnolo Francisco de Quiñones. E subito dopo la catastrofe, migliorati i rapporti tra il papa e l'imperatore, nel clima di apparente conciliazione tra la Curia pontificia e la corte di Carlo V d'Asburgo, Sepúlveda dedicò al sovrano una *Cohortatio ut bellum suscipiat in Turcas* (1529) in cui attaccò esplicitamente le posizioni ireniche senza tuttavia fare il nome di Erasmo da Rotterdam (l'umanista stilò a sua volta un *De bello turcis inferendo*)¹⁸.

La *Cohortatio* non era solo uno scritto occasionale e meriterebbe più attenzione di quanta ne ha ricevuta. Il tema della guerra santa, che pure vi campeggia, appare in secondo piano rispetto al valore attribuito a una missione dal significato ben più classico e 'secolare'. L'attacco dei turchi all'Europa, scrisse infatti Sepúlveda, mette a rischio «nostra salus et libertas»¹⁹ (parole che abbiamo sentito pronunciare di nuovo in anni recenti); i turchi (gli asiatici, ovvero i barbari) non hanno filosofi, non hanno teologi, non hanno oratori (non hanno, insomma, una *polis*:

¹⁷ JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, *Obras completas*, VI: *Gonzalo. Diálogo sobre la apetencia de gloria*, ed. J.J. Valverde Abril, Pozoblanco, Ayuntamiento de Pozoblanco, 2001, pp. 211-49 (la citazione a p. 230).

¹⁸ Sull'opera, oltre ai saggi di Prosperi citati *supra*, cfr. A.G. WEILER, *The Turkish Argument and Christian Piety in Desiderius Erasmus' "Consultatio de bello turcis inferendo" (1530)*, in *Erasmus of Rotterdam: the Man and the Scholar*, eds. J. Sperna Weiland & W. Frijhoff, Leiden-New York, Brill, 1988, pp. 30-39.

¹⁹ JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, *Obras completas*, VII: *Exhortación a Carlos V*, ed. J.M. Rodríguez Peregrina, introd. B. Cuat Moner, Pozoblanco, Ayuntamiento de Pozoblanco, 2003, pp. 329-46, p. 330.

«literarum studium penitus est interdictum et ingenuarum doctrinarum cognitio prohibita, quae solet in primis mortalium animos ad veram religionem et libertatem excitare. Itaque nulli sunt apud ipsos philosophi, nulli oratores, theologi nulli»²⁰. I turchi, continuò, ripropongono il dilemma già prospettato ai greci davanti ai persiani: lottare per la civiltà o soccombere sotto la tirannide più dispotica. I turchi sono codardi, e se si affidano ai giannizzeri, è solo perché si tratta di greci convertiti. Né conoscono il rispetto della proprietà privata, fondamento di ogni libertà. Privi di virilità, sono molli per natura (l'accusa di 'sodomia' era un motivo medievale antislamico che conobbe nuova fortuna nella Spagna moderna)²¹. L'Europa – la civiltà che chiamiamo Europa, sottolineò Sepúlveda – si era sempre contrapposta all'Asia, sin da quando i greci avevano mosso guerra ai troiani (i *teuceri*, il cui nome, insinuò, assona con quello dei *turchi*)²². Di quella civiltà 'occidentale' i cristiani erano ora i legittimi eredi. A Carlo d'Asburgo, più come re di Spagna che come imperatore in attesa di ricevere la corona dalle mani del papa, spettava di emulare Cesare, ma soprattutto Alessandro il Macedone, che per primo aveva aperto agli europei la strada per la terra più opulenta dell'orbe. Era questo il passo doveroso per la conquista della *monarchia universalis*; di un «orbis terrarum imperium»²³ che però in Sepúlveda non aveva quasi connotati romano-germanici né cristiani (anche se la retorica della missione non mancava di fare da contorno).

3. L'incoronazione di Carlo v a Bologna nel 1530, con tutto ciò che significò, anche sul piano simbolico, in termini di riavvicinamento tra papato e Impero²⁴, esaltò lo spagnolo, che da quel momento si mostrò

²⁰. Ivi, p. 331.

²¹. Cfr. V. LAVENIA, *Indicibili "mores". Crimini contro natura e tribunali della fede in età moderna*, "Cristianesimo nella Storia" 30 (2009), pp. 513-41.

²². «Ilenses ac Teuceri, quos nunc Turcas paulum immutato vocabulo quidam putant appellari», SEPÚLVEDA, *Exhortación a Carlos v*, p. 339.

²³. Ivi, p. 345.

²⁴. Cfr. P. PRODI, *Papato, Impero e pace nel teatro politico di San Petronio: l'incoronazione di Carlo v*, in *Per me reges regnant'. La regalità sacra nell'Europa medievale*, a cura di F. Cardini e M. Saltarelli, Rimini, Il Cerchio, 2002, pp. 137-51. Sul progetto di politica culturale promosso da Gattinara cfr. soprattutto J.M. HEADLEY, *The Emperor and his Chancellor. A Study of the Imperial Chancellery under Gattinara*, Cambridge-London-New York, Cambridge University Press, 1983. Sul suo impatto vedi *L'Italia di Carlo v. Guerra, religione e politica nel primo Cinquecento*, a cura di F. Cantù e M.A. Visceglia, Roma, Viella, 2003.

sempre più come un campione della causa iberica e si dedicò alla serrata confutazione delle posizioni erasmiane ben rappresentate alla corte asburgica e, da qualche tempo, nella stessa cultura spagnola²⁵. Morto Alberto III Pio, che aveva polemizzato con Erasmo²⁶, egli sentì il dovere di difendere il patrono dagli attacchi dell'olandese, di fatto accusando quest'ultimo di eresia e pubblicando una *Antapologia in Erasmus* (1532). Il testo non impedì tuttavia a Sepúlveda e al suo bersaglio di intrattenere un piccolo scambio epistolare, anche se a mettere in conflitto i due intellettuali contribuì l'avversione erasmiana per l'imitazione dello stile ciceroniano venerato invece da Sepúlveda²⁷. Egli, in fondo, non faceva che seguire i passi che altri, prima di lui, avevano compiuto: si pensi soltanto a Christophe de Longueuil, il Longolius, un dotto brabantino che aspirava alla cittadinanza onoraria di Roma e nel 1521 aveva stilato un *Adversus Luterianos*, un testo di parenesi che, come è stato osservato, portava al papato l'adesione del fronte dei letterati stoici ostili alla rivolta religiosa dei fedeli tedeschi come a ogni rischio di distruzione delle rigide gerarchie sociali e di un mondo culturale piuttosto ovattato. Quel mondo era quello degli umanisti protetti dalla corte di cardinali e papi italiani prima del Tridentino. La *Respublica Christiana*, agli occhi di quella sorta di internazionale sofisticata e italianizzata delle lettere, non era altro che la continuazione della classicità romana, e Lutero un barbaro che minacciava una civiltà superiore alla stessa stregua dei turchi²⁸.

Con Cicerone l'altra passione di Sepúlveda restò Aristotele, tanto che nel 1534, quando il *Democrates* era pronto, il vescovo di Verona Matteo Maria Giberti, esponente del partito imperiale, gli manifestò il desiderio che traducesse l'*Etica nicomachea*, un lavoro a cui Sepúlveda si sarebbe dedicato negli anni successivi anche sul suolo patrio. Infatti nel 1535,

²⁵ Non dedicano spazio all'aristotelismo e alla figura di Sepúlveda, anche come elaboratore di discorsi imperiali, due recenti studi sulla 'Spagna in Italia': TH.J. DANDELET, *Spanish Rome 1500-1700*, New Haven-London, Yale University Press, 2001, e J.S. AMELANG, *Exchanges between Italy and Spain: Culture and Religion*, in *Spain in Italy. Politics, Society, and Religion 1500-1700*, eds. Th.J. Dandeleet & J.A. Marino, Leiden-Boston, Brill, 2007, pp. 433-55.

²⁶ Cfr. ALBERTO III PIO DI CARPI, *Ad Erasmi Roterodami expositulationem Responsio accurata et paraenetica*, a cura di F. Forner, Firenze, Olschki, 2002.

²⁷ Cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Il ciceroniano, o dello stile migliore*, trad. it. con testo a fronte e commento di A. Gambaro, Brescia, La Scuola, 1965.

²⁸ Cfr. A. BIONDI, *Il ciceroniano e l'eversore. Una lettura politica di Lutero nell'orazione di Cristoforo Longolio 'Ad Luterianos quosdam iam damnatos' (1521)*, 1983, ora in Id., *Umanisti, eretici, streghe. Saggi di storia moderna*, a cura di M. Donattini, Modena, Comune-Assessorato alla Cultura, 2008, pp. 269-84.

l'anno di stampa del dialogo sulla guerra, Carlo v trionfava a Tunisi e decideva di passare per Roma, nella speranza che il pontefice convocasse una volta per tutte un concilio capace di sanare la frattura tedesca e di chiudere una guerra che dilaniava il suo Impero. Sepúlveda maturava allora la scelta di tornare in Spagna al seguito del suo sovrano. Inoltre nel 1536 (l'anno in cui moriva Erasmo) veniva anche nominato cronista del sovrano. Ma il rientro in patria non gli avrebbe procurato la fortuna desiderata (non la fortuna di scrittore, se non altro: solo quelle, più modeste, che gli derivarono da alcuni benefici ecclesiastici e dai compensi di corte). Come è noto, il contrasto sulla legittimazione della guerra, delle *encomiendas* e della spoliazione degli Indios (a cui, fino a quel momento, Sepúlveda non aveva prestato particolare attenzione) gli procurò l'odio dei maestri domenicani e di quanti, sulla scia di Bartolomé de Las Casas e di Francisco de Vitoria, volevano spingere Carlo v a riformare le leggi coloniali in favore degli indigeni promuovendo un'autentica conversione di quei popoli. Altri, in questo volume, si sono soffermati sul *Democrates alter*²⁹; a me preme spendere qualche parola sul *primus*, che soltanto per un errore prospettico si potrà leggere come un'anticipazione delle polemiche spagnole. Il dialogo, del resto, apparve quattro anni dopo l'edizione del *De principatibus* e dei *Discorsi* di Machiavelli, quando aveva preso a circolare una traduzione in volgare italiano dell'*Enchiridion militis christiani*. E italiana, infatti, è l'aria che si respira nelle pagine di un testo umanistico tutto incentrato sul tema scottante della virtù bellica.

Il *Principe*, i *Discorsi* e le *Istorie* furono pubblicati nel 1531 da Antonio Blado, un tipografo operante a Roma, forse originario di Asola, nel mantovano, che nel 1548 avrebbe dato alle stampe anche la versione ufficiale degli *Exercitia spiritualia* di Ignazio di Loyola. Per gli stessi torchi, negli anni del soggiorno italiano di Sepúlveda (che con Blado entrò in contatto grazie al cardinal Quiñones, dedicatario della versione castigliana del *Democrates*, curata nel 1541 da Antonio Barba) apparvero anche il *De fato et libero arbitrio* (1526), il *De ritu nuptiarum et dispensatione* (1531), l'*Antapologia* (1532) e il *Democrates*. Ora, il catalogo di quell'editore (di cui sappiamo poco, ma che prima del *Principe* aveva

²⁹. Del quale disponiamo adesso di due belle traduzioni italiane con testo a fronte e commento: JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, *Democrate secondo, o Della giusta causa della guerra contro gli Indios*, a cura di G. Patisso, Galatina, Congedo, 2008; ID., *Democrate secondo ovvero sulle giuste cause di guerra*, a cura e con un saggio di D. Taranto, Roma-Macerata, Quodlibet, 2009 (rimando a entrambi i testi per una più ampia bibliografia).

pubblicato ogni genere di opere – da alcune raccolte di scongiuri ai *mirabilia Urbis*, dai testi teologici di Silvestro Mazzolini, Ambrogio Catarino Politi e De Vio a pasquini e canzoni – per acquistare più tardi il titolo di stampatore camerale, forse nel 1534, e dedicarsi, dopo il 1539, a un programma di edizioni di classici concepito da Marcello Cervini)³⁰ rivela precise scelte di campo solo nella seconda metà degli anni Trenta. In quell'arco di tempo, infatti, insieme con una selva di fogli volanti, uscirono dalla sua bottega scritti più o meno estemporanei sulla guerra ai turchi³¹ e diverse scritture di un partito che si muoveva anche in Curia e che si può dire imperiale³² e cautamente filoconciliare³³. In più vi figura edita un'opera come il fortunato *Commentario delle cose de' Turchi* di Paolo Giovio, che ebbe diverse edizioni dopo la *princeps* del 1532 e fu stilato nel 1531, l'anno in cui, insieme a Sepúlveda, si recò a Bologna per accompagnarvi Clemente VII al cospetto di Carlo V³⁴. Le storie di Giovio – che omaggerà lo spagnolo negli *Elogia doctorum virorum* – furono un serbatoio da cui Sepúlveda attingerà a piene mani per la stesura delle successive cronache imperiali; ma certo già nel 1531 – probabile data di inizio della stesura del *Democrates* – non poteva essergli ignoto ciò che Giovio pensava a proposito dei turchi: che avessero più virtù dei cristiani nel fare guerra proprio grazie alla loro religione, non diversamente dai romani di Machiavelli (che a sua volta aveva esaltato gli ottomani come valorosi e feroci combattenti). Una posizione che nel 1567 gli avrebbe attirato gli attacchi di un autore spagnolo che avrebbe accusato Giovio di essere filoturco e anticristiano³⁵. Come si legge nel

³⁰ Un elenco nutrito, incompleto e ancora utile delle opere uscite dai suoi torchi in *Catalogo delle edizioni romane di Antonio Blado asolano ed eredi (1516-1593) possedute dalle Biblioteche di Roma*, a cura di G. Fumagalli, G. Belli ed E. Vaccaro Sofia, 4 voll., Roma, Istituto Poligrafico dello Stato et al., 1891-1961.

³¹ Si pensi solamente all'edizione dell'*Exhortatio ad illustrissimos inclitosque Italiae principes contra Turcas* di Bessarione (1537, nel centenario del concilio di Ferrara-Firenze a cui era rivolta).

³² Ne è testimonianza la stampa con dedica a Carlo V del *De Imperatore* di Ristoro Castaldi, 1540.

³³ Blado pubblicò il *De necessitate ac mira utilitate Sacrosanti Concilij* di Johannes Faber (1537), il *Pro ecclesiasticae unitatis defensione* di Reginald Pole (1537, la difesa del testo stilata dal cardinale inglese l'anno seguente è uno dei primi esempi di polemica antimachiavelliana) e il *De concilio* di Domenico Jacobacci (1538).

³⁴ Cfr. LOSADA, *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su "Epistolario"*, p. 69.

³⁵ Cfr. GONZALO JIMÉNEZ DE QUESADA, *El antijovio*, ed. R. Torres Quintero, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1991.

Consiglio intorno al modo di far l'Impresa contra infedeli secondo le consulte fatte da papa Leone X, che prese a circolare solo dal 1560, per «la disciplina de gli esserciti» occorreva secondo Giovio rimettere in campo norme severissime e «non usitate in queste guerre». Occorreva emanare un editto «che non si giocasse a dadi, né a carte sotto pena della vita per essere il gioco la più mortifera cosa che sia nella guerra». E inoltre: «chi mentisse si conducesse nudo per il campo; chi sfodrasse andasse in galera; chi ferisse li fosse tagliata la mano stanca; chi ammazzasse fosse squartato vivo». Più severi ancora i capitani dovevano mostrarsi con il vizio della bestemmia: «la prima volta accusato stesse un giorno con una mitra di carta in testa legato a un palo; la seconda fosse frustato; la terza gli fosse forata la lingua e tagliata una orecchia parendo più che onesto che chi va per essaltare la croce, non debbia impiamente maledire il nome di Dio e de' santi da' quali abbiamo da aspettare aiuto nell'acquistar vittoria in questo mondo e nell'altro vita felice». Tale disciplina, ignota ormai ai moderni cristiani, era praticata comunemente dai loro nemici nella fede. Tra i turchi, si legge, «mai non si sentì giuoco, non si vide arma sfoderata se non in battaglia, né mai si udì bestemmia per non dir de' furti e sforzamenti de' quali errori non è memoria tra di loro»³⁶. Quel giudizio sulla disciplina del soldato dell'Islam trapela anche dal *Commentario* del 1532, ma in quelle pagine si estende dal bisogno di regolare il gioco, la bestemmia e le risse mortali a un piano più generale: quello del carattere della fede degli ottomani. Come si rileva nella dedica a Carlo V, Giovio era stato spinto a scrivere quello scarno testo dall'urgenza di fornire ai «soldati cristiani» «esempi della cose passate» perché potessero giungere finalmente «a migliore e più accomodata disciplina» per affrontare il compito di respingere e poi battere i turchi³⁷. Quei turchi che superavano i greci e i romani antichi per valore militare e che nel fare guerra accettavano tutti il rischio di perire «con una pazza persuasione ch'ognuno abbia scritto in faccia come e quando abbia da morire»³⁸. L'osservazione è significativa. Certo, se si fosse giunti allo scontro aperto la fanteria e la cavalleria cristiane potevano prevalere sull'avversario «traendo il dado de l'Imperio di tutto il mondo», come aveva scritto Sepúlveda. Ma occorreva «fare le provesioni da timidi e da

³⁶. Traggo la citazione da L. MICHELACCI, *Introduzione. La nostalgia dell'altro*, in PAOLO GIOVIO, *Commentario de le cose de' turchi*, Bologna, Clueb, 2005, pp. 7-68, p. 12.

³⁷. Ivi, p. 69.

³⁸. Ivi, p. 169.

paurosi, né attendere alle vane e dannose parole di quelli che non istimando li Turchi braveggiano avanti che vengano alla prova»³⁹. E qui la distanza da Sepúlveda è palpabile: non di molli sodomiti si trattava, non di barbari privi di ogni virtù, ma di disciplinati e di valorosi soldati. Sepúlveda avrebbe risposto alle pagine di Giovio aprendo il *Democrates* con la gioiosa notizia della 'vigliacca fuga' dei turchi atterriti dalle minacce di guerra dell'esercito di Carlo v. E gli avrebbe risposto difendendo soprattutto l'idea che la fede cristiana, diversamente da quanto altri avevano scritto, era la più adatta al mestiere delle armi conciliandosi, meglio di altre, con la virtù classica dell'onore.

Per i tipi di Blado, tra il 1533 e il 1534, apparvero anche l'*Oratione de la Pace* di Claudio Tolomei⁴⁰ e un *Libellus de belli iustitia* dello spagnolo Francisco Arias de Valderas: un testo noto all'epoca alla stregua di quello, oggi ben più celebre, di Pierino Belli, al punto da essere incluso più tardi in un tomo dei sedici volumi della monumentale raccolta dei *Tractatus Universi Iuri* (1584) promossa da Gregorio XIII. Arias, come Sepúlveda, era venuto in Italia per studiare al Collegio di San Clemente di Bologna, ma la distanza tra i due autori non potrebbe essere più netta. Mentre il secondo scriveva usando il linguaggio e gli autori cari agli umanisti, Arias argomentava su un piano strettamente giuridico e canonistico per rispondere a un dubbio sollevato nel concistoro dei cardinali riunito a Roma nel giugno del 1532: l'imperatore e il papa, le due autorità supreme del mondo cristiano, potevano dichiararsi lecitamente guerra? La domanda non era affatto oziosa, se solo si pensa che le ceneri del sacco dei lanzì risalivano appena a cinque anni prima. Ma Arias si dilungava a segnare i limiti oltre i quali il clero poteva incorrere nel rischio di contaminarsi con il sangue senza fornire una risposta di tipo politico. La guerra, certo, era un fatto terribile che urtava contro le parole del Vangelo, ma come avevano

³⁹ Ivi, p. 171.

⁴⁰ Cfr. CLAUDIO TOLOMEI, *Oratione de la Pace, Composta da l'autore nel MDXXIX d'Aprile & stampata poi*, in Roma, da Antonio Blado Asolano, MDXXXIII di marzo. Dedicata a Giovanni Giudiccioni e a Vincenzo Buonviso, l'orazione era indirizzata a Clemente VII per invogliare il papa a chiudere le guerre fratricide in Italia e a promuovere quelle contro i luterani e contro il sultano turco. «Egli certo non solo le terre tolteci terrà sicuramente, ma metteracci ancor in pericol de l'altre. In questa guisa gli sciocchi christiani combattono, egli n'aspetta la vittoria; i christiani si percuotono, egli li fa cadere; i christiani vincono, egli ne trionfa; i christiani s'ammazzano, egli se ne porta preda; e in somma della pazzia e ambition' loro gode felicemente» (f. F3r). Doveri del papa era quello di pacificare i cristiani, traendone vera gloria: «vana certo et ingiusta mi par quella gloria che si cerca con l'ingiuria altrui» (f. G1r). Carlo V e Francesco I non aspiravano che alla pace. Era compito del pontefice di favorirla e di evitare la catastrofe militare della cristianità.

scritto i teologi del passato, e soprattutto Agostino, si trattava di un atto di giustizia in qualche caso necessario che lo stesso Dio biblico aveva legittimato nella Scrittura, e in particolare nel Vecchio Testamento, purché *ex iusta causa*, secondo *recta intentio* e legalmente dichiarato. Su un punto Arias fu chiaro: la conquista del Nuovo Mondo era lecita perché la *compelle intrare* autorizzava i cristiani a forzare al battesimo non solo gli ebrei e i mori ma anche gli Indios («non est crudelitas crimina pro Deo punire sed pietas»). E tuttavia la persuasione religiosa era un'arma migliore della violenza, né i nemici della fede potevano abbattersi in tutti i casi: quando non si poteva cancellare il peccato senza ingenerare mali maggiori occorreva la misericordia e una paziente tolleranza. Non sempre le guerre mosse dai pontefici e dagli imperatori si rivelavano giuste (e male facevano i confessori dei principi ad assolvere da un simile peccato); ma papi potevano deporre i sovrani e dichiarare una lecita guerra «precipue pro fide», fornendo l'assistenza morale dei cappellani ai soldati che morivano santamente per una giusta causa; mentre l'imperatore doveva intervenire contro il vicario di Cristo solo in circostanze estreme (per esempio nel caso di un pontefice eretico)⁴¹.

Sempre in quegli stessi anni Blado stampò un curioso libretto che fu riscoperto in chiave apologetico-nazionalistica negli anni del regime fascista e sul quale concentrarono la loro attenzione prima Benedetto Croce e poi Delio Cantimori⁴²: si tratta della *Defensio pro Italia ad Erasmus Roterodamum* del cavaliere e poeta Pietro Corsi, dedicata a Paolo III e apparsa, come il *Democrates*, nel 1535. Del resto Corsi era amico di Giovio, che osannò come emulo di Tito Livio, e dello stesso Sepúlveda, che meritò un elogio in un passaggio finale di quella rozza apologia⁴³. Vi si diceva che lo

⁴¹. FRANCISCUS ARIAS DE VALDERAS, *Libellus de belli iustitia iniustitiave*, Romae, per Antonium Bladum Assulanum, Anno Domini MDXXXIII, die vero prima mensis Augusti (rist. anast. Madrid, Tip. de Archivos, 1932). Sul tema della possibilità di un pontefice colpevole di reati di fede, che assunse proprio in quegli anni un certo rilievo politico grazie agli scritti di alcuni esponenti del partito imperiale, rimando a V. LAVENIA, *Il papa eretico. Per una storia della sovranità dei pontefici*, in *Per Adriano Prosperi*, III: *Riti di passaggio, storie di giustizia*, a cura di V. Lavenia e G. Paolin, Pisa, Edizioni della Normale, 2011, pp. 219-41.

⁴². Cfr. D. CANTIMORI, *Note su Erasmo e l'Italia*, 1937, ora in ID., *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1975, pp. 60-87, e anche S. SEIDEL MENCHI, *Erasmo e l'Italia, ad indicem*.

⁴³. PETRUS CURSUS, *Defensio pro Italia ad Erasmus Roterodamum*, Romae, apud Antonium Bladum, MDXXXV: «Quid tu [Erasmo] Genesium Sepulvidam Hispanum? Qui philosophiam ac theologiam graecis latinisque literis naviter persecutus, utramque et orationis ubertate et vitae gravitate decoravit: ad scribendum contra te traxisse cogites? Nisi officium? Nisi pietatem? Nisi ut

spagnolo si era spinto ad attaccare apertamente Erasmo perché l'umanista («Batavus hic Momus») aveva mostrato di essere preda di un'alterigia offensiva che si rivolgeva contro chiunque osasse criticarlo. In quell'arco di tempo Paolo III Farnese provò per l'ultima volta a offrire il cappello cardinalizio all'olandese, ma a Roma molti si misero di traverso, sulla scia dei sospetti religiosi già insinuati da Alberto Pio e di una concezione principesca del cardinalato. L'accusa strisciante di eresia si era fatta, così, sempre più scoperta e aveva finito per rivolgersi anche contro il modo con il quale Erasmo aveva trattato della guerra. Ma non era il pacifismo a scuotere Corsi: obbedendo a un gioco delle parti, l'italiano lasciava a Sepúlveda il compito di regolare i conti con l'irenismo cristiano del suo nemico (e fu proprio lo spagnolo, a Roma, a tessere le fila e a continuare la politica culturale antierasmiana avviata da Alberto Pio). La replica di Corsi era originata piuttosto dal passo di un *Adagium* minore (*Myconius calvus*, edito nel 1522) in cui Erasmo aveva osservato che dire «Scytham eruditum» era come dire «Italum bellacem»: un ossimoro. Erasmo, insomma, aveva riportato un luogo comune assai diffuso: quello secondo cui gli italiani erano pusillanimi e non sapevano fare guerra. E lo aveva fatto con quella punta di antipatia per l'Italia che lo caratterizzò sempre e che non era riuscito a dissimulare neppure sotto il velo dell'umorismo. Corsi replicò con risentimento e con amarezza che l'Italia aveva perduto la libertà civile non per incapacità militare o perché gli stranieri si fossero dimostrati più forti, ma perché dilaniata da guerre intestine («nostris discordiis») che dimostravano un eccesso, e non un difetto, di vero spirito bellico («non ferina illa rabie, quam barbari pro virtute habent: verae fortitudinis vera laus quaeritur»). Inoltre erano italiani anche gli antichi romani, che avevano costruito l'impero più grande della storia dell'Occidente, declinato poi come tutti gli imperi del mondo. Il contributo degli italiani alle guerre era evidente: bastava guardare agli eserciti di Carlo V mossi contro la furia luterana e quella turca: «socio Hispano, auxiliari Italo, pro coniugibus, pro liberis, pro libertate, aris et socis pugnaverint». In quel clima «omnibus nationibus apertus est cursus ad gloriam»: gli italiani non si erano tirati indietro, anche se la loro disciplina lasciava molto a desiderare. «Arma Italis aufert calamo Germanus Erasmus. Arma Italis reddit Cursius eloquio». O Erasmo «istum Italarum contemptum (ne odium dicam) depone».

Alberti Pii principis Carpensis [...], doctissimi ac sapientissimi patroni de se optime meriti manes, quos tu tam foedis conviciis maculasti, tam iniustis maledictorum notis iniussisti, purgatos sanctosque posteris proderet?, ff. 11v-12r.

Smettila di dileggiare i capitani e gli umanisti di una Penisola che vantava letterati come Pietro Bembo, Gaspare Contarini, Alvise Priuli; smettila di ironizzare sulla Curia pontificia, o ti troverai presto sotto attacco. La minaccia era tutt'altro che astratta: chi prima ti ha appoggiato, ammonì Corsi, è pronto a dileggiarti e a darti del luterano (Mercurino Gattinara era morto da qualche anno). I tempi erano maturi perché il radicalismo cristiano di Erasmo fosse messo al bando non solo nei circoli culturali italiani, ma nel cerchio di quel 'partito imperiale' soggiornante a Roma. E tuttavia, pur rivolto contro il 'Momo olandese', il testo di Corsi rimanda la sensazione che non fosse solo il breve passo degli *Adagia* a scottare, quanto piuttosto la circolazione della tesi machiavelliana secondo la quale l'umanesimo, la religione cattolica e la lunga presenza dei papi avevano enervato l'Italia fino alla catastrofe degli anni Venti.

4. In quel contesto editoriale e in quel clima politico (che vedeva l'accordo precario tra papato e corte asburgica, la ripresa dell'idea di crociata antiturca, il consolidarsi di un fronte di umanisti dediti al culto di un Marte cristiano, la richiesta di convocare un concilio, il consumarsi della crisi italiana alla fine di lunghe guerre intestine, il dilatarsi dell'impero spagnolo oltreoceano e la Germania luterana in armi) apparve dunque il *Democrates*, che, ancora una volta, aveva come obiettivo (ma non lo si citava) Erasmo. Le tesi dell'autore del dialogo (stilato nel 1533) erano messe in bocca a un quasi luterano di nome Leopoldo; e tanto bastava a insinuare che si avesse a che fare con un intellettuale responsabile del fuoco che si era acceso e adesso divorava l'unità della Chiesa latina. Ma il programma pacifista di Erasmo – e questo agli occhi di Sepúlveda era un pericolo davvero terribile – aveva fatto sorgere scrupoli persino tra i valenti soldati iberici,

trascinati nel dubbio dalla frequentazione di alcuni, che, infiammati dallo studio delle novità, hanno provocato ai nostri giorni gravi disordini nella Chiesa di Dio, convertiti al vaniloquio (per tacere d'altro) ed ergendosi a dottori della legge, senza tuttavia capire di cosa parlano e che cosa affermano. E il dubbio che più agitava quei giovani era quello, dichiarato apertamente, di temere che un soldato valoroso non possa soddisfare allo stesso tempo agli obblighi militari e ai precetti della fede cristiana⁴⁴.

⁴⁴. IOANNES GENESIUS SEPULVEDA, *De convenientia militaris disciplinae cum christiana religione dialogus, qui inscribitur Democrates*, Romae, apud Antonium Bladum, MDXXXV, f. 2v, proemio (la trad. del brano, come quelle che seguiranno, è mia).

Il punto di vista di Sepúlveda è messo in bocca a un greco, Democrates, e la scelta indica lo sfondo culturale che anima la replica contro Erasmo: lo spagnolo intendeva parlare delle virtù classiche e accordarle con quelle cristiane, e non tanto ribattere su un piano strettamente religioso. Lo conferma la lettura dei tre libri del dialogo, che si immagina ambientato dopo un trionfo contro i turchi e dopo il sacco di Roma. Allora in tanti disputavano della fede e «dei doveri del soldato nobile e cristiano, il cui *status* molti (e non senza rammarico) mettevano sotto accusa; e alcuni andavano dicendo che la professione del nobile soldato (che chiamavano nella loro lingua ‘cavaliere’) mal si adattava ai precetti della filosofia cristiana»⁴⁵. Disputa antica, dice Alfonso, nobile soldato iberico che porta il nome di Valdés e il cognome di Juan de Guevara, l’ammiratore di Marco Aurelio. Tanto antica che, come già Agostino, anche Sepúlveda si pose anzitutto l’obiettivo di mostrare la continuità tra il Dio degli eserciti e quello del perdono misericorde, tra l’Antico Testamento e il Nuovo Testamento, e soprattutto tra la legge di natura e la legge divina (un nodo che tornerà in modo più evidente nel *Democrates alter* e nell’*Apologia pro libro de iustis belli causis* del 1550⁴⁶). «Dicci allora Leopoldo se pensi che secondo la legge di natura si possa principiare una guerra oppure no, e allora vedrai che non abbiamo deviato per nulla dallo scopo del dialogo. Se dirai di sì, infatti, e avremo stabilito che risponde al vero, avremo provato la ragione per la quale è permesso fare guerra ai cristiani così come agli ebrei. Se dirai di no, con il precedente discorso avremo posto le basi per giudicare la questione che ci siamo proposti»⁴⁷. Ricorrendo all’*Etica nicomachea*, ma anche alla *Politica* di Aristotele, di cui avrebbe editato una versione latina chiosata nel 1548 (a Parigi), Sepúlveda precisa a quale diritto naturale pensi: quando si parla di diritto delle genti, che coincide con il diritto naturale, «si tratta del diritto comunemente usato da tutti i popoli, ma specificando che si parla di tutti i popoli *umani*»⁴⁸. L’aggettivo, da quanto mi risulta, venne attenuato nelle edizioni successive del dialogo (raccolte degli

⁴⁵ Ivi, f. 7r.

⁴⁶ Una trad. it. del testo in W. GHIA, *Tra Spagna, Italia e Nuovo Mondo: il pensiero politico di Juan Ginés de Sepúlveda con in appendice una sezione antologica di testi tradotti da Fiorenza Angela Preziosi*, Napoli-Roma, Edizioni Scientifiche Italiane, 2008, pp. 91-123.

⁴⁷ SEPULVEDA, *Democrates*, f. 10v.

⁴⁸ Ivi, f. 12r (il corsivo è mio).

Opera del 1541, 1602 e 1780), per effetto delle polemiche del decennio successivo. Del resto dopo la bolla con cui Paolo III aveva dichiarato umani gli Indios (*Sublimis Deus* o *Veritas ipsa*, 1537), affermare che in America ci fossero servi per natura e ‘semiuomini’ non era più così scontato. Sepúlveda, passato dall’Italia in Spagna, dovette impararlo a sue spese con l’ostilità dei frati.

Della netta opposizione posta da Erasmo tra il messaggio di Cristo e le leggi delle genti, tra vangelo e civile convivenza, Sepúlveda non intese occuparsi; anzi, quasi fece mostra di non comprenderne del tutto il senso. Quando Leopoldo riporta il paradosso erasmiano per cui gli animali non si fanno guerra tra loro e mostrano così di essere migliori degli uomini, Democrates replica che, certo, «le tigri non conducono guerra contro le tigri, ma la conducono i cani contro i lupi»⁴⁹, una specie contro l’altra, così come avviene tra le *nationes*. Pertanto la dottrina di sant’Agostino resta valida: la guerra è un rimedio necessario per ottenere la pace.

Ma agli occhi di Sepúlveda la teologia è secondaria. Sulla scorta di Aristotele e del *De officiis* di Cicerone, nel II libro egli ribadisce che l’etica della gloria non ha nulla di non umano; e affatto nulla di anticristiano. Contro Erasmo, egli rimuove lo scandalo della croce, e l’umanista olandese appare reo anzitutto di aver respinto l’*ethos* degli antichi, la morale che regola il consorzio umano, non la società dei santi. Rifiutare la guerra equivale pertanto ad avviso di Sepúlveda a rifiutare il vivere civile, fatto di diverse attitudini e inclinazioni, di tribunali e di castighi, di capi e di sudditi, di poveri e di ricchi, di padri e di figli, di maschi e di femmine. Ancora nel III libro Leopoldo prova timidamente a riproporre la tesi di una opposizione tra la virtù cristiana e la virtù pagana, tra l’umiltà e le beatitudini da un lato, e la gloria e la fama dall’altro. Ma Democrates segue un altro filo, loda la ricchezza e respinge l’idea che la fede in Cristo renda imbelli (faccia «homines ignavos»)⁵⁰. Quella tesi, come sappiamo, non era affatto di Erasmo, che auspicava che gli uomini fossero pacifici. Era di Machiavelli, che li voleva invece muniti, e il cui cruccio non era affatto che un buon cristiano non potesse essere un soldato, ma che un buon soldato non potesse essere cristiano perché la fede in Cristo guardava alla gloria dei cieli e non a quella sulla terra. Che quel passo si riferisse al segreterio fiorentino è un’ipotesi avanzata da

⁴⁹. Ivi, f. 18v.

⁵⁰. Ivi, f. 80r.

Adriano Prosperi⁵¹ e confermata da Alejandro Coroleu⁵² in base a un manoscritto vaticano⁵³. E in quel manoscritto il dialogo (che nelle pagine finali polemizzava con la pratica del duello e invocava una disciplina religiosa dei soldati) si chiudeva non con l'uscita dei protagonisti dal Palazzo Vaticano, come nel testo a stampa, ma con una clausola che nel corso del Cinquecento si fece doverosa: l'autore, dopo avere esposto il suo pensiero, si rimetteva al giudizio della Chiesa. Ebbene, se a Roma Sepúlveda non ebbe alcuna noia a perorare l'accordo tra virtù cristiane e mondane, in Spagna, pochi anni dopo, il giudizio degli uomini di Chiesa avrebbe colpito il *Democrates secundus*.

5. Nel corso del Cinquecento, tuttavia, si poteva confutare Machiavelli e nello stesso tempo recepire del suo pensiero, che a molti apparve empio e controverso, un nocciolo che riguardava proprio il rapporto tra la fede e le armi: come era lecito dedurre dai *Discorsi*, per essere potenti tra le nazioni, per edificare gli imperi, per conservare lo Stato e la pace sociale, in poche parole per ragioni di gloria mondana e di gerarchia, l'obbedienza a una religione ufficiale era sempre necessaria, fosse frutto della sincera adesione dei governi o di un semplice calcolo politico. Pochi anni dopo l'apparizione del *Democrates*, e adoperando un lessico che, alla stregua di quello di Sepúlveda, aveva più dell'umanistico che dello scolastico, il teologo portoghese Jerónimo Osório rigettava il pa-

⁵¹ Cfr. A. PROSPERI, *La religione, il potere, le élites. Incontri italo-spagnoli nell'età della Controriforma*, 1977-1978, ora in Id., *Eresie e devozioni. La religione italiana in età moderna*, 3 voll., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2010, I, pp. 61-85, in particolare p. 73; Id., *Il "Miles Christianus" nella cultura italiana tra '400 e '500* (1989) ora *ibidem*, II, pp. 147-63, in particolare pp. 161-62.

⁵² Cfr. A. COROLEU, *Il 'Democrates primus' di Juan Ginés de Sepúlveda: una nuova prima condanna contro il Machiavelli*, "Il Pensiero Politico" 25 (1992), pp. 263-68.

⁵³ Biblioteca Apostolica Vaticana (=BAV), *Barb. Lat.* 1896, ff. 85v-86r: «Si verum ergo quaerimus Alfonse, militaris ista quaerela plus habet ambitionis quam gravitatis et iustitiae, ut illa altera quorundam huic non prorsus absimilis quaerimonia minus pietatis [nel testo a stampa rafforzato con *plus impietatis*] quam intelligentiae; neque nam ferendum est Machiavelli nescio cuius impudens mendacium, hominis videlicet ingenio arguto illo quidem nec obeso, sed philosophiae plane indocto, ad impietatem proclivi, qui in libello quodam a se Italarum populari sermone nuper edito, quae a multis video cum plausu lecitari, religionem christianam sustinuit in eo vanissime damnare, quia homines reddat ignavos ed ad im/perandum ineptos [...]. Quo quid potest esse dictu vel indoctius vel sceleratius? Iusti nam ac legitimi imperij diuturnitatis optimus custos est subditorum populorum amor, hic autem non dolis, nec pravis artibus, sed pietate in deum, iustitia, humanitate, magnitudine animi, ac ut semel dicam, omnium virtutum opere multo magis, quam ut istis placet opinione alitur, vana siquidem existimatio celeriter excidit ac in diversum mutata pro benevolentia odium affert certissimam tyrannorum perniciem. Caput igitur harum quaerimoniarum est ignorantia».

cifismo erasmiano e l'empietà del segretario fiorentino, riprendendo in realtà da Machiavelli più di quanto non diede a intendere. Nei libri *De nobilitate civili et christiana*, apparsi a Lisbona nel 1542, ma concepiti in Italia intorno ai dibattiti del Collegio Spagnolo di Bologna, Osório polemizzò con Machiavelli⁵⁴ dicendo che la fede cristiana sapeva spingere gli uomini al sacrificio in guerra non meno che la religione civile degli antichi, che si basava solo su un superstizioso naturalismo e invocava la paura. Se la sua ammirazione per l'autore del *Principe* si sarebbe fatta palese nel successivo *De regis institutione* (1571), già nel *De nobilitate* Osório respinse con sdegnate parole agostiniane l'antica accusa secondo cui l'Impero romano era stato vittima dell'ascesa del cristianesimo. La fede dei papi non aveva nulla di pavido, spingeva alla vera gloria, esaltava la nobiltà iberica e ben si adattava agli scopi e ai risultati di un impero come quello portoghese dilatato in tutto il mondo, costituendone il viatico. Sette anni dopo Osório avrebbe stilato un trattato *De Gloria*, seguendo, in buona sostanza, le orme di Sepúlveda. Così ideale stoico, missione cattolica e lessico imperiale si erano saldati imparando dalla lezione italiana di Machiavelli.

Ma di curiosi seguaci del segretario fiorentino, anche al di fuori della fervida Penisola iberica della *reconquista*, l'Europa cattolica si riempì presto. Uno, poco noto, fu Hermas Laetmatius, decano della Facoltà di Teologia di Utrecht e autore, nel 1544, di nove libri *De instauranda religione* stilati allo scopo di sostenere una linea dogmatica dura a pochi mesi dall'apertura del concilio di Trento. Nella dedica a Carlo v l'autore avvertì l'imperatore perché si guardasse dal permettere la diffusione dell'eresia: un pericolo, disse, più grave del giudaismo e dell'islam. La guerra dei contadini era recente; lo stato della Germania metteva in guardia le autorità civili ed ecclesiastiche delle Fiandre perché altrove non seguisse la stessa sorte. Così Laetmatius si sentì in dovere di ricordare che il mantenimento di una sola religione era lo scopo principale di un sovrano. Licurgo, Solone e Numa avevano promosso l'obbedienza civile facendo uso di cerimonie e della religione anche quando la *pietas* era solo il frutto di un'astuta simulazione⁵⁵.

⁵⁴. HIERONYMUS OSORIUS, *Opera omnia*, Romae, ex Bibliotheca Georgij Ferrarij, 1592, 1: *De nobilitate civili et christiana*, col. 93. Cfr. quanto scrive G. MARCOCCI, *Machiavelli, la religione dei romani e l'impero portoghese*.

⁵⁵. HERMAS LAETMATIUS, *De instauranda religione libri IX*, Basileae, Oporinus, MDXLIV, dedica a Carlo v: «et illi principes, qui omnem religionem animo detestabantur, quo tamen apud popu-

La religione ha la capacità di mutare le fiere in uomini. E infatti «*primus in orbe Deus fecit timor*»⁵⁶. La religione è il solo vincolo che resti quando i regimi politici mutano. Il solo che permetta agli uomini di vivere insieme ai loro simili in relativa pace. È, insomma, un'invenzione necessaria. Il volgo chiede definizioni precise. Il vero e l'errore permettono di distinguere l'amico e il nemico, «*sinceros ab adulterinis, uti in bello socios ab hostibus*»⁵⁷. La parola 'credo', *symbolum*, era stata desunta dal lessico militare e significava 'stendardo'. Così, chi abbandona il proprio campo non è solo un fellone, ma un *desertor*⁵⁸. Chi non riconosce la religione comune, e non ne ha timore, merita la morte. Chi invoca la pace vuole aprire le porte al dissenso e alla guerra civile. «*Dubius in fide infidelis est*»⁵⁹. Il disertore, prima o poi, propagherà l'eresia tra il popolo, profittando del pacifismo; e dunque la correzione fraterna non ha motivo di essere praticata. La storia di Giosuè, i tanti racconti bellici del Vecchio Testamento, dimostravano per lo spietato Laetmatius, che forse conobbe gli scritti di Sepúlveda, che si poteva muovere guerra giusta «*propter divinae irae timorem*»⁶⁰. Qualche decennio dopo attaccando Machiavelli un padre oratoriano italiano, Tommaso Bozio, avrebbe rovesciato le accuse dei *Discorsi* in senso contrario: se la decadenza italiana era una prova contro la virtù militare della fede cattolica, gli imperi portoghese e spagnolo, che non avevano eguali, dimostravano che nessuna religione sapeva conciliare la gloria mondana con la missione di Cristo più della cattolica. Era questa la tesi del *De robore bellico*, apparso nel 1593: una tesi che individuava nella potenza e nella ricchezza due segni che attestavano, come gli esempi di martirio, che la Chiesa cattolica era quella vera⁶¹.

lum haberentur venerabiles, religionem, quam animo oderant, miris technis simulare soliti sunt, ut fuco illo pietatis in hominum animos callide se insinuarent».

⁵⁶ Ivi, p. 1.

⁵⁷ Ivi, p. 13.

⁵⁸ Ivi, p. 19.

⁵⁹ Gli spiriti che "fluttuano", si legge, sono «*similes illis militibus, qui vagabundi huc atque illic per utraque castra discurrunt, nullo sacramento se obstringentes*», ivi, p. 20.

⁶⁰ Ivi, p. 22.

⁶¹ Sugli scritti di Bozio v. almeno C. PONI, *Economia, scienza, tecnologia e Controriforma: la teologia polemica di Tommaso Bozio*, Bologna, Monograf, 1966; A. BIONDI, *Aspetti della cultura cattolica post-tridentina. Religione e controllo sociale*, 1981, ora in ID., *Umanisti, eretici, streghe*, pp. 121-64, in particolare pp. 154-58; F. CANTÙ, *Tommaso Bozio e il "De signis verae Ecclesiae"*, "Roma Moderna e Contemporanea" 18 (2010), pp. 103-124.

Se faceva scandalo che le truppe cattoliche si comportassero in modo poco umano, si trattava di seguire i suggerimenti offerti da Sepúlveda a conclusione del *Democrates*: bisognava educare i soldati, esortarli a cercare la fama e la gloria, ma anche a comportarsi da cristiani disciplinati, evitando il duello, gli stupri, la razzia, l'ammuninamento, la bestemmia. Un gesuita che si segnalò anche per le sue polemiche contro Machiavelli aveva fornito lo strumento, inventando il genere dei catechismi per i soldati e per i cappellani cattolici e disegnando un progetto di disciplina militare che avrebbe influenzato anche il pensiero di Justus Lipsius⁶². La fede romana era pronta a svolgere un ruolo di religione civica sfuggendo così alla rinata tentazione dell'irenismo e alle perfide accuse del segretario fiorentino.

Ma restò inevasa una domanda di Erasmo: perché la guerra, fra i cristiani, era più feroce di quella degli antichi? Quel dilemma storico e morale si sarebbe ripresentato nel corso di un dialogo non fittizio allo scoppio del conflitto civile e religioso nella Francia della seconda metà del secolo XVI. Così nel 1567 a Roma, in casa del cardinale bibliotecario ed ex diplomatico Marcantonio Da Mula, si trovarono a discuterne alcuni spiriti raffinati⁶³: Fabio Albergati⁶⁴, Rinaldo Corso⁶⁵, Gianfrancesco

⁶². Sul *Soldato Christiano* di Antonio Possevino (1569) e sulla letteratura catechetica per soldati in età moderna rinvio a V. LAVENIA, *Tra Cristo e Marte. Disciplina e catechesi del soldato cristiano in età moderna*, in *Dai cantieri alla storia. "Liber amicorum" per Paolo Prodi*, a cura di G.P. Brizzi e G. Olmi, Bologna, Clueb, 2007, pp. 37-54; ID., *"Non arma tractare sed animas". Cappellani cattolici, soldati e catechesi di guerra in età moderna*, "Annali di Storia dell'Esegesi" 26 (2009), pp. 47-100.

⁶³. Cfr. A. PROSPERI, *La guerra giusta nel pensiero politico italiano della Controriforma*, pp. 257-63; TH. MAISSEN, *"Per qual cagione per la Religione non si sia fatta guerra fra' Gentili, & perche si faccia tra Christiani". Eine Debatte an der Kurie im Jahre 1567*, in *Querdenken. Dissens und Toleranz im Wandel der Geschichte. Festschrift zum 65. Geburtstag von Hans R. Guggisberg*, hg. M. Erbe et al., Mannheim, Palatium, 1996, pp. 135-51; G. BRUNELLI, *Soldati del papa. Politica militare e nobiltà nello Stato della Chiesa (1560-1644)*, Roma, Carocci, 2003, pp. 12-13; C. ZWIERLEIN, *Fame, violenza e religione politicizzata: gli assedi nelle guerre confessionali (Parigi 1590)*, in *Militari e società civile nell'Europa dell'età moderna (secoli XVI-XVIII)*, a cura di C. Donati e B.R. Kroener, Bologna, Il Mulino, 2007, pp. 497-545.

⁶⁴. Scrittore bolognese, teorico della Ragion di Stato, futuro cardinale, fu autore tra l'altro di un trattato *Del modo di ridurre alla pace le inimicizie private* (1583) e dei fortunati *Discorsi politici ne i quali viene riprobata la dottrina politica di Gio. Bodino, e difesa quella d'Aristotele* (1603).

⁶⁵. Già legato ai circoli ereticali valdesiani, poi avvicinatosi a figure di ben altra formazione come Possevino, Corso diede alle stampe un trattato *Delle private rappacificazioni*, in Correggio, 1555, aperto da un curioso motto in versi: «Non haec Spartani sunt horrida iussa Lycurgi / Sed pia Romani dogmata Pompilii». Il tema della guerra compariva nel primo capitolo, in toni vagamente erasmiani: «et la legge civile non dice esser stata inventione humana la guerra? Dun-

Lottini⁶⁶, Uberto Foglietta, Fabio Benvoglianti. E a quel che è dato sapere, i presenti diedero risposte cautamente machiavelliane a un interrogativo del tutto cristiano. Gli scritti di Erasmo era già stati posti all'Indice, così come quelli di Machiavelli. Ma anche i testi di quel dibattito mancarono di circolare⁶⁷, forse per volere o per timore del Sant'Uffizio in anni in cui era pontefice Pio v.

Tutti, tranne uno, quello del senese Benvoglianti, allievo di Tolomei, che ebbe tre edizioni fino al 1575 e meritò una replica manoscritta da parte di un altro dei partecipanti all'accademia di Da Mula: Tommaso Aldobrandini, traduttore di Diogene Laerzio e chiosatore della politica di Aristotele⁶⁸. Il testo di Benvoglianti si intitolò *Discorso per qual cagione per la religione non si sia fatta guerra fra' gentili, & perche si faccia tra christiani*; e la domanda forse sarebbe piaciuta a Momigliano⁶⁹, che sfogliando quel testo avrebbe trovato una remota conferma alla tesi che la fede monoteistica dei cristiani aveva prodotto una cosa che gli antichi non conoscevano affatto: la nozione di eresia, capace di fabbricare un nemico assoluto e rea di destabilizzare i reggimenti politici rendendo tutti più feroci. Il sapore machiavelliano del testo è evidente dalle prime righe: gli antichi ordinatori delle leggi hanno «usato gran diligenza nell'instruire i sacrifici, & il culto divino». Ma nessuno, neppure gli eredi

que prima fu la pace. Onde Iddio, che è innanzi a tutti i secoli, chiamasi Iddio della Pace, et non della guerra. Et ciò ne mostra di giorno in giorno l'esperienza, perché tutti nasciamo senza occasione alcuna di guerra insieme». La parola «bellum», come aveva scritto Erasmo, forse derivava «a belluis».

⁶⁶ Toscana come Machiavelli, imputato da Paolo iv per accuse politiche ma anche per eresia, Lottini fu autore degli *Avvedimenti civili* stampati per la prima volta *post mortem* nel 1574, che si possono leggere nell'ed. moderna a cura di G. Mancini, Bologna, Zanichelli, 1941. Nel trattato non si parlava mai di religione, e il consiglio 199, a p. 111, mi pare piuttosto significativo: «Far lega con le nazioni barbare e straniere per appetito dell'imperio, è cosa veramente biasimevole, perciocché nascendo così fatto appetito dal libero arbitrio tuo te ne puoi trattenere. Ma se alcuno ti volesse fare guerra, né avessi altra via da difenderti se non tale aiuto, ben pare che tu ne debba rimanere scusato; perciocché in tal caso la forza ti guida e non la volontà. E se qualcuno in ciò merita biasimo, più lo merita colui il quale ti pone in così fatta necessità».

⁶⁷ Un codice ne tramanda alcuni: BAV, *Ottob. Lat.* 1853. Purtroppo il manoscritto da qualche tempo si è deteriorato, non è per ora consultabile e non ne ho potuto prendere visione direttamente.

⁶⁸ Cfr. la voce redazionale *Benvoglianti, Fabio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 8, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, viii, 1966, pp. 698-702, in particolare p. 701. Il manoscritto della replica si conserva alla Biblioteca Nazionale di Firenze.

⁶⁹ Cfr. A. MOMIGLIANO, *Empietà ed eresia nel mondo antico*, «Rivista Storica Italiana» 83 (1971), pp. 771-791.

di Numa Pompilio, si erano premurato di introdurre il proprio culto esclusivo nel paese che aveva vinto. La religione, per gli antichi, era «parte della politica», serviva a garantire «la sicurtà de lo stato», appariva un artificio utile e dipendente dall'uomo e dai suoi magistrati civili. «Gli antichi adoravano Marte per che desse lor vittoria in guerra». Forse gli idoli pagani erano un po' dediti al vizio e troppo terreni, ma certo non suscitavano conflitti interni⁷⁰. Le persone colte come Epicuro sapevano che si trattava di abili invenzioni (e non incappavano in alcuna censura!), la gente comune li adorava quasi «per usanza», i più astuti se ne servivano per l'ascesa al potere. Del resto, «la paura de le leggi» da sola non basta a garantire obbedienza ai governi: occorre che sia accompagnata dalla *pietas*; ma la credenza in una pena «dopo la morte» non è affatto necessaria. Più tardi venne l'età dei sovrani divinizzati «come tra noi si canonizzano i santi», e infine l'epoca del conflitto tra il cristianesimo e il paganesimo, «incompatibili» e dunque destinati a darsi battaglia all'ultimo sangue fino al prevalere esclusivo dell'uno o dell'altro, e all'estinzione dell'avversario. Vinse il cristianesimo, che a quel punto mutò tutto l'orizzonte etico del tempo anche nei riguardi della guerra:

I Romani havean per fine la guerra e l'occupar l'altrui con la violenza, e con la forza; il Christiano vuol donar sempre il suo per Dio, e star sempre in pace; essi non pensavano se non alla fama, e al romor del mondo, questo per lo contrario l'ha in odio, lo fugge, e l'aborrisce⁷¹.

L'impero romano era tirannico e violento, ma la morale cristiana abituò gli uomini a pregare e a badare alla salute delle anime, puntando al regno dei cieli piuttosto che a quello della terra. Così il mondo latino cessò di esistere e la parola eresia prese a dividere gli animi come faceva nel tempo presente. Combattere per la religione divenne una forma di fanatismo sfruttata «per ingannare i popoli». Per questo «la mutazion de la religione partorisce al fine mutazione anchora di stato». E sebbene la Chiesa di Roma avesse abituato i suoi fedeli «alla licenza» sotto i «bei colori della religione», assolvendo da ogni peccato e perdonando qualunque bassezza, abbandonare l'obbedienza cattolica era un pericolo per

⁷⁰. Cito da FABIO BENVUOLIENTI, *Discorso per qual cagione per la religione non si sia fatta guerra fra' gentili, & perche si faccia tra christiani. Con alcune cose ad esaltatione della fede cattolica, & depressione de gl'heretici*, in Siena, per Luca Bonetti, 1575, pp. 8-9.

⁷¹. Ivi, p. 12.

la pace e per la stabilità politica⁷². Avrebbe portato a una scia di morti che si poteva evitare, almeno in Italia. Teniamoci la fede cattolica, scrisse Benvoglianti, utile come tutte le religioni alla conservazione dello Stato. Tanto più che «lo stato Ecclesiastico è il più giusto principato che si trovi» perché retto dai pontefici, novelli Numa, e amministrato da una «aristocratia perfetta»: quella del collegio dei cardinali⁷³. Certo, il rigore di un papa come Pio v aveva colpito uomini grandi come il buon predicatore Bernardino Ochino, ben noto a Siena, ma si trattava di eretici venuti a dividere. Anche chi si fa luterano, si legge, lo fa «per guadagnare uno stato». E della religione, come rimedio umano, non si può fare a meno, purché una: infatti Oltralpe si toccava con mano «quanto stimi poco l'obediencia de gli huomini chi non teme quella di Dio»⁷⁴. Il lessico di Benvoglianti (quello doppio della Ragion di Stato, che piegava in senso conservatore le tesi di Machiavelli) era ben lontano da quello di Erasmo, ma forse anche dall'etica classica e aggressiva di Sepúlveda. L'Italia non aveva un impero per cui giocare il riuso del concetto stoico di gloria e l'idea di missione, e dunque si teneva vincolata al papato, il cui Sant'Uffizio dopo il 1575 impedì la circolazione del testo senza tuttavia colpire il suo empio autore.

Più cauto di Benvoglianti si rivelò lo storico ligure Foglietta, il cui intervento dovette attendere l'Ottocento per vedere la luce in una rara edizione genovese. In quel libello, in latino, egli scrisse che la causa dei conflitti religiosi risiedeva nella natura stessa del monoteismo biblico, di quello ebraico prima, e di quello islamico e cristiano poi. Mosè aveva ordinato la strage dei non israeliti con una crudeltà che certo non andava imputata a Dio⁷⁵. E suscitava sconcerto che religioni empie come quelle antiche «nullorum malorum nullarumve caedium mortalibus causam fuisse, sed illos tranquillam pacem agere permisisse»; mentre invece la cristiana, quella vera, aveva generato lotte intestine tra i battezzati e cruenta guerre verso gli infedeli (la crociata, si legge, «quam Europam, atque Asiam viris, equis, armis exhausit!»). In tempi recenti Ferdinando e Isabella avevano assoggettato Granada sotto il pretesto della

⁷² Ivi, p. 17.

⁷³ Ivi, pp. 19-20.

⁷⁴ Ivi, pp. 22-23.

⁷⁵ Cfr. UBERTO FOGLIETTA, *De causis bellorum religionis gratia excitatorum, liber ad M. Antonium Amulium cardinalem*, in *Anecdota*, Genuae, ex officina Ferrandiana, 1838, pp. 137-90, in particolare pp. 140ss.

religione, «quod bellum innumerabilia Hispaniae attulit detrimenta». Battezzare a forza gli arabi, così come gli ebrei, senza fornire loro alcuna istruzione, si era rivelata una strategia volta allo sterminio. Un tempo, a esclusione di Israele, tutti i popoli conoscevano religioni plurali. Per gli antichi la fede era nient'altro che «cultus Diis adhibitibus, quo illo sibi propitios facerent, tam in bonis consequendis, quam in malis a se avertendis»⁷⁶. Cambiavano i nomi degli dei di luogo in luogo, ma la funzione a cui assolvevano era la medesima. Anche se non mancavano genti con divinità proprie del loro solo *pantheon*, come era il caso dell'Egitto, non risultava che esistessero guerre di religione. I romani, infine, non pregavano sempre gli stessi idoli, ma soltanto quelli più propizi in quel momento secondo quanto era stabilito «ex Pontificum praescripto». Si potevano immaginare guerre di religione in tale contesto? Se non si combatteva per gli dei non era per scarso fervore, ma perché i sacerdoti e i magistrati avevano un'idea dei culti frutto dell'impostura, ma comunque saggia e volta solo «utilitati publicae». I romani, del resto, erano religiosissimi, e anche per questo divennero potenti. I cristiani invece avevano scelto una strada diversa: quella di convertire tutti, con le buone o con le cattive, abbandonando allo stesso tempo il concetto classico di gloria: i sacerdoti avevano predicato il «rerum humanarum contemptus», avevano definito le cose del mondo «fluxas et caducas» e avevano esaltato la beatitudine «in altera vita»⁷⁷.

Su queste basi, e con sprezzo del martirio, il cristianesimo si era diffuso nel mondo ma senza portarvi la pace. E i romani avevano tentato di contrastare la sua ascesa temendone il potere eversivo rispetto alle loro virtù civili. L'aveva scritto anche Niccolò Machiavelli, che però aveva assegnato «Romani Imperii interitum christianae Religionis»⁷⁸. La sua empietà aveva imputato alla fede cristiana di avere enervato gli animi, ma la verità era che la corruzione morale si era diffusa ben prima di Pietro e di Paolo. A quel punto giunsero i barbari, arginati per un po' dalla forza morale della Chiesa. Aveva dunque ragione Osório, «vir pius», che Foglietta esaltava come l'ispiratore del suo intervento. Con la sua lettura si potevano giustificare anche le crociate, ribaltando così il giudizio iniziale: se i cristiani attaccavano l'islam, si legge, era solo per reagire all'aggressione degli infedeli. Certo, qualcuno poteva obiettare

⁷⁶. Ivi, p. 149.

⁷⁷. Ivi, pp. 165-66.

⁷⁸. Ivi, p. 170.

che nel loro caso si era trattato di guerre per soli fini mondani, e che i maomettani non obbligavano alla conversione: «in provinciis captis Christiana dogmata non abrogant, sed suas leges tenere, ac Christianorum instituto vivere patiuntur». Gli spagnoli si erano comportati ben diversamente, e per questo avevano meritato il biasimo di Selim: conquistata Granada avevano perseguitato i musulmani. E tuttavia l'argomento non valeva fino in fondo perché prima della conquista i musulmani convivevano intavolando relazioni di commercio con i cristiani senza alcun problema, mentre i turchi avevano usato tenere i cristiani sotto un «durissimo servitutis iugo»⁷⁹. I cristiani, concluse Foglietta, dovrebbero combattere l'islam, ma si mostrano intenti a farsi guerra intestina. E se così era, la colpa ricadeva sugli eretici, divisi tra di loro in mille e più sette. Quanto agli ebrei, non era il caso di esaltarli: il cristianesimo, se non altro, aveva il merito di avere abrogato la loro assurda fede nell'elezione, né «unum aliquem populum eximium habuit», anche se la missione di predicare il vangelo a tutto l'universo si era rivelato come il «seminarium» delle guerre sante.

La riflessione sull'islam fu continuata da Foglietta in un testo che aveva come scopo quello di interrogarsi sulle cause della grandezza dell'impero turco, che egli non nascose, come prima Giovio, di ammirare. Dedicato al vincitore di Lepanto Marc'Antonio Colonna, esso partiva con una domanda: come avevano fatto gli ottomani a rialzarsi tanto presto da una sconfitta come quella subita? Il motivo risiedeva nel fatto che i turchi sapevano fare deserto nelle terre assoggettate, mostrandosi così ottimi e inconsapevoli seguaci di Machiavelli. Ma risiedeva anche nella natura della loro religione, che non guardava solamente al cielo, ma anche «ad rempublicam gerendam populosque in officio et legum observatione continendos». La religione, come aveva scritto Giovio, era la base della loro ferrea disciplina militare che eguagliava quella antica degli eserciti romani. Lo sprezzo della morte e il valore che attribuivano al perire in guerra in funzione dell'aldilà li spingeva ad audacie che i cristiani conoscevano raramente, forti di un dio meno dolce e più terribile di quello dei cristiani. I turchi, infine, non si lasciavano certo corrompere dal fascino della filosofia, il cui studio «legibus est interdictum»⁸⁰.

⁷⁹ Ivi, pp. 177-79.

⁸⁰ UBERTO FOGLIETTA, *De caussis magnitudinis Imperij Turcici et virtutis ac felicitatis Turcarum in bellis perpetuae lucubratio*, Lipsiae, cum privilegio, 1594, proemio (il testo fu edito fuori d'Italia insieme con altri discorsi sull'impero ottomano). Questo saggio era in bozze quando è ap-

Alla fine del secolo XVI, almeno in quell'Italia che aveva ispirato la stesura del *Democrates*, Giovio si era preso una piccola rivincita su Sepúlveda, e il realismo di Machiavelli mostrava più vitalità del pacifismo di Erasmo. Quel pacifismo che il dialogo del 1535 aveva contribuito a seppellire mostrandosi in fondo non troppo distante dalle idee di gloria e di religione civile esaltate dal segretario fiorentino.

parso il volumetto di M. CATTO, *Cristiani senza pace. La Chiesa, gli eretici e la guerra nella Roma del Cinquecento*, Roma, Donzelli, 2012, di cui terrò conto in altra sede.

La “Bolla Alessandrina” e la guerra giusta. Note sul rapporto tra l'ecclesiastico, il politico e il religioso in Sepúlveda

Gli indios di cui tanto scrisse e tanto parlò non li vide mai in faccia ma la guerra sì. Se l'amava o se non la disprezzava non era perché, come pensava l'Erasmo del *Dulce bellum inexpertis*, non l'avesse mai conosciuta.

Della guerra conobbe assai presto le asprezze e le sottili distinzioni, le specie. Queste specie enumerò nella *Cohortatio* del 1529 consapevole della loro molteplicità «nam bellum [...] multis saepe de causis solet a mortalibus iniri». C'era quella giusta, indetta per recuperare, come voleva la tradizione, le «res ablatas» o «ad iniurias propulsandas et vim illatam repellendam»¹ e c'era quella ingiusta, le cui stelle polari erano la

¹ Ioannis Genesii Sepulvedae *Cohortatio ad Carolum* v, 2, 2, in JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, *Obras completas*, Edición crítica, traducción e introducción filológica J.M. Rodríguez Peregrina, Introducción Histórica B. Cuart Moner, VII, Pozoblanco, Excmo V. Ayuntamiento De Pozoblanco, 2003. Sulla sua figura intellettuale si vedano i seguenti lavori J. BENEYTO PEREZ, *Ginés de Sepúlveda: humanista y soldado*, Madrid, ed. Nacional, 1944. La bibliografia utilmente consultabile su di lui è la seguente: A.F.G. BELL, *Juan Ginés de Sepúlveda*, Oxford, Oxford University Press, 1925; M. GARCÍA PELAYO, *Juan Ginés de Sepúlveda y los problemas jurídicos de la Conquista de America*, “Tierra Firme” 2 (1936), pp. 227-41; T. ANDRÉS MARCOS, *Los imperialismos de Juan Ginés de Sepúlveda en su “Democrates alter”*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1947; Á. LOSADA, *Juan Ginés de Sepúlveda: a través de su epistolario y nuevos documentos*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1949; R.I. PENA, *Vitoria y Sepúlveda y el problema del Indio en la antigua Gobernación de Tucumán*, Córdoba, Imprenta de la Universidad, 1951; J.A. MARAVALL, *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1960, pp. 288-313; L. HANKE, *All Mankind is One: A Study of the Disputation between Bartolome de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on Intellectual and Religious Capacity of the Americans*, De Kalb (Illinois), Northern Illinois University Press, 1974; H. MÉCHOULAN, *L'antihumanisme de J.G. de Sepúlveda: étude critique du “Democrates primus”*, La Haye, Paris-La Haye, Mouton & Co, 1974; J.A. FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, *The State, War and Peace. Spanish Political Thought in the Renaissance 1516-1559*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, pp. 163-236; *Actas del Congreso Internacional sobre el V Centenario del nacimiento del Dr. Juan Ginés de Sepúlveda* (Pozoblanco, 13-16 de febrero de 1991), Córdoba, Ayuntamiento de

«ambitio regnandique cupiditas», la *libido*, l'*avaritia*. Più tardi Sepúlveda ribadirà le differenze e nel *Democrates secundus* dirà che fare la guerra semplicemente per allargare i confini dello Stato era un non giustificabile ladrocinio². Una volta, ormai vecchio, ponendo mano con il *De Orbe novo* alla storia della conquista spagnola del Messico e andando alla origine del “contatto” tra Colombo e il Nuovo Mondo, si lasciò sfuggire qualcosa che realisticamente si potrebbe rubricare sotto la voce di imperialismo: «Rebus omnibus cognitis optimi et religiosi principes tantam et imperii et christianae religionis dilatandae occasionem non praetereundam existimarunt»³.

Ma fu una volta sola ed anche in quella occasione la riconosciuta esigenza di una dilatazione dell'impero trovò qualcosa in grado di giustificarla: la religione cristiana e l'esigenza della sua diffusione. Anche allora, a distanza di molti anni dal punto più vivo e scottante del dibattito, egli volle giustificare la conquista ritenendola motivata dalla giustizia rappresentata dal patrocinio che gli Spagnoli avevano assunto delle leggi di natura, affinché gli indios che le violavano quotidianamente in molti modi «servare compellantur»⁴.

Pozoblanco, 1993; F. CASTILLA URBANO, *Ginés de Sepúlveda (1490-1573)*, Madrid, Ediciones del Orto, 2000; I. BIROCCHI, *Juan Ginés de Sepúlveda internazionalista moderno?*, in *A Ennio Cortese*, Scritti promossi da D. Maffei e I. Birocchi, 3 voll., Roma, Il Cigno Galileo Galilei, 2001, I, pp. 81-116; L. PATIÑO PALAFOX, *Ginés de Sepúlveda y su pensamiento imperialista*, Mexico, Los Libros de Homero, 2000; J.A. FERNÁNDEZ-SANTAMARIA, *Juan Ginés de Sepúlveda: la guerra en el pensamiento político*, Madrid, Centro de estudios políticos y constitucionales, 2007.

² JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, *Democrate Secondo ovvero sulle giuste cause di guerra*, testo originale a fronte a cura e con un saggio di D. Taranto, Macerata, Quodlibet, 2009, I, 4, (5), p. 27. Ricordo che il primo strato redazionale di quest'opera, che non vide mai la luce prima del 1892, quando fu pubblicata con il titolo di *Democrates alter* da Menéndez y Pelayo, “Boletín de la Real Academia de la Historia” 21 (1892), Quaderno IV, pp. 257-369, è ora disponibile in italiano a cura di G. Patisso, Galatina, Congedo, 2008.

³ Il *De Orbe novo* fu pubblicato postumo nel 1602 all'interno della prima edizione delle *Opera, quae reperiri potuerunt omnia*. [...] *Nunc primum singulari studio in Hispania, Italia, & Gallia ad publicam utilitatem conquistata, & iam simul in lucem edita. Adiectus est copiosus rerum memorabilium index*, Coloniae Agrippinae in officina Birckmannica sumptibus Arnoldi Mylij, 1602. Io cito, però, il *De rebus hispanorum ad novum terrarum orbem Mexicumque gestis* da JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, *Obras completas* XI, Edición crítica, traducción e introducción filológica Luis Rivero García, Introducción Histórica Horst Pietschmann, Pozoblanco, Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, 2005, Liber primus (13). Sulla sua opera storiografica si veda, sia l'*Introducción Histórica* premessa da H. Pietschmann alle *Obras completas*, XI, pp. XVII-LXXVIII, sia E. RODRÍGUEZ PEREGRINA, *Juan Ginés de Sepúlveda, un historiador al servicio de Carlos V*, in *Actas del Congreso Internacional sobre el V Centenario*, pp. 105-127.

⁴ SEPÚLVEDA, *De rebus hispanorum*, I, 13.

No, che quella fosse una guerra imperialistica Sepúlveda non lo poteva pensare, imbevuto com'era di cultura classica, aveva amato più Cicerone che Tucidide e non avendo la tempra per pensare e dire che attraverso quella impresa si sarebbe realizzata la signoria sul mondo della Spagna⁵, preferì pensare, con l'autore del *De officiis*, che attraverso quell'impresa la sua Spagna ripetesse quell'opera di *patrocinium* che lo scrittore arpinate aveva attribuito all'impero romano quando, rievocandone la natura, aveva scritto: «Itaque illud patrocinium orbis terrae verius quam imperium poterat nominari»⁶.

Pur se addolcito, attraverso la forma del patrocinio, quello con gli indios era tuttavia un conflitto che rimaneva difficile da giustificare sulla base della teoria della "guerra giusta" così come l'aveva organizzata la canonistica seguendo le orme di Agostino e dei suoi precetti, ricordati poi da Isidoro di Siviglia. Gli Indios che dovevano esser comunque conquistati esibivano infatti la loro ostinata impossibilità a rientrare dentro le ormai classiche fattispecie giustificative.

Gli Indios non avevano, infatti, sottratto alcun bene di cui si reclamasse a ragione il recupero, né commesso nei confronti degli spagnoli alcun torto che andasse punito. Di fronte a questa loro ostinata innocenza, Sepúlveda non vede che un'altra via non meno giusta, ancorché meno frequentata delle altre, quella «che non si possa per altra via ridurre in giurisdizione coloro la cui condizione naturale è di dover obbedire ad altri, se rifiutino il loro comando»⁷.

Egli non era stato certo il primo ad utilizzare argomenti come questi; prima di lui John Major, un professore dell'Università di Parigi, commentando, ai primi del Cinquecento, il secondo dei quattro *Libri delle Sentenze* di Pietro Lombardo, esattamente alla distinzione 44, là dove a tema c'era il rapporto tra potestà terrene e Dio, si sofferma, come aveva già fatto San Tommaso, sulla natura della *praelatio* e sulla compatibilità tra il *dominium* e lo stato di innocenza. Già Tommaso

⁵ Sul tema si veda A. PAGDEN, *Ideologie dell'Impero in Spagna, Gran Bretagna e Francia*, Bologna, Il Mulino, 2005.

⁶ CICERONE, *De officiis*, II, 27. Si veda lo stesso schema di pensiero nel *De regno* III, 15, 2 quando riferendosi alla conquista da parte dei Portoghesi degli Etiopi dice che questa avvenne secondo modi tali «ut non iniuria a capientibus, sed beneficium accipere videantur», JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, *Obras Completas*, VI, a cura di I.J. Garcia Pinilla, Pozoblanco, Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, 2001.

⁷ SEPÚLVEDA, *Democrate Secondo*, I, 4 (10).

aveva ribadito come «dominium sine servitute esse non potest»⁸ e come fosse duplice la natura della prelazione, una ordinata «ad regimen», cioè al governo, l'altra «ad dominandum». Questo secondo tipo della prelazione apriva dunque già in san Tommaso il discorso sul rapporto padronale e sulla servitù. Rapporto al quale Major arriva però attraverso una via più complessa. Soffermatosi, infatti, sulla questione «An inferiores superioribus parere obligentur», egli regola la risposta positiva avendo in mente sostanzialmente la "prelazione" regale, passando poi nella *quaestio* successiva, la terza, all'interrogativo concernente la legittimità per i principi cristiani di muovere guerra agli infedeli. Accanto ai consueti argomenti che legittimavano la conquista per l'ampliamento della fede, da parte di un re cristiano, Major ne aggiunge un altro («Etiam aliud est»), consistente nella particolare natura del popolo recentemente scoperto «in mari atlantico»: «Quel popolo vive in modo bestiale. Al di sotto e al di sopra dell'equatore e sotto i poli vivono uomini ferini, come dice Tolomeo nel suo Quadripartito. E come è stato provato da chi ne ha fatto esperienza. Per la qual cosa il primo che li occupa comanda loro giustamente dal momento che, come è chiaro, sono per natura schiavi»⁹.

Come aveva dunque fatto prima di lui Major, riconosciuto più tardi come una delle sue fonti¹⁰, anche il nostro autore sposta i termini della questione e anziché tentare di corroborare con nuovi argomenti i diritti della corona che apparivano traballanti a più d'uno, a Francesco I che chiedeva di vedere il testamento di Adamo che lo escludeva dalla spartizione del mondo¹¹ o a Domingo de Soto che negava di conoscere il diritto con cui la Spagna occupasse le terre di *ultramar*¹², cerca di fon-

⁸. THOMAS AQUINAS, *Scriptum super sententiis Petri Lombardi*, in 2 Sent. Dist. 44, q. 1, a. 3.

⁹. JOANNES MAIOR, *In secundum sententiarum*, Parisiis, in aedibus Ioannis Parvi et Iodici Baddi Ascensii, 1510, f. 96r.

¹⁰. SEPÚLVEDA, *Apologia pro libro de iustis belli causis*, che cito da ID., *Obras completas*, Introducción y edición crítica de A. Moreno Hernández, t. III, Pozoblanco, Excmo Ayuntamiento de Pozoblanco, 1997, pp. 208 e 218.

¹¹. Della felice battuta di Francesco I dà notizia A.A. CASSI, *Ius commune tra vecchio e nuovo mondo. Mari, terre, oro nel diritto della Conquista (1492-1680)*, Milano, Giuffrè, 2004, p. 104.

¹². «Quo ergo jure obtenimus Imperium quod modo reperitur ultramarinum? Re vera ego nescio», DOMINGO DE SOTO, *Relectio de dominio*, (1534), in ID., *Relecciones y opúsculos*, I, Introducción, edición y traducción de J. Brufau Prats, Salamanca, Editorial, San Esteban, 1995, 34, p. 176. Tutta l'argomentazione di De Soto è di estremo interesse per il suo svincolare il dominio sia dalla *caritas*, come voleva l'Armacano, sia da ogni potere universale tanto Pontificio che imperiale: «Nos tamen ponimus quintam conclusionem nostram: Imperatorem non est domi-

dare la conquista su un terreno più certo e più universale, costituito dalla natura stessa del popolo conquistato.

Tale natura era apparsa già a parecchi teorici, come Gregorio Gil e Bernardo de Mesa, nei loro pareri espressi nella *junta* convocata da Ferdinando d'Aragona a Burgos nel 1512, ricordati da Bartolomé de las Casas nella sua *Historia*, come schiettamente e inequivocabilmente barbara e servile, tale insomma non solo da giustificare ma anzi da richiedere l'esercizio di un dominio padronale. Se i popoli appena scoperti fossero realmente stati affetti da quel marchio di inferiorità e barbarie che caratterizzava la schiavitù naturale secondo la dottrina di Aristotele, allora il dominio, la conquista, sarebbero stati pienamente giustificati senza dover ricorrere né alla donazione pontificia, né alla loro dubbia natura di «iniusti hostes».

Il dominio sarebbe stato legittimato dalla loro natura essi infatti erano, secondo quanto scriveva Gonzalo Fernández de Oviedo, «abominevoli sodomiti» in contatto col diavolo. Contrariamente a quanti, come Pietro Martire d'Anghiera, vi avevano visto una incorrotta natura, Oviedo pensava che lì non fosse all'opera un bene, se pure in forma incoativa, ma una natura maligna manifestata da peccati tremendi, da cattive inclinazioni, da un completo rovesciamento dei valori che si spingeva dall'idolatria fino al culto del demonio. Queste genti, rozze e selvagge, dedite all'antropofagia, prive di prudenza, e vicine per questo agli animali bruti, erano «naturalmente oziose e viziose e di poca fatica e malinconici e codardi e vili e male allevati e bugiardi e di poca memoria e incostanti»¹³. Tutto in loro, dalle abitudini sessuali e dalla pratica della sodomia, fino ai riti in cui si manifestavano alunni del demonio, mostrava all'opera una natura corrotta così fortemente inclinata al male da essere senza speranza di redenzione. Maligna a tal punto che la conquista, con la sottomissione o lo sterminio degli Indios, poteva facilmente leggersi come un atto di retribuzione nei confronti dei loro abominevoli peccati: «Permise anco il Signore Iddio la rovina di questi Indiani [...] e per li peccati anco grandi, enormi e abominevoli di queste genti selvagge e bestiali».

nus orbis, nec habet iurisdictionem adeo universalem quae se estendat ad totum orbem», ivi, 29, p. 156.

¹³. GONZALO FERDINANDO D'OVIEDO, *Sommario della naturale e generale istoria dell'Indie occidentali*, in G.B. RAMUSIO, *Navigazioni e viaggi*, che cito nella edizione curata da M. Milanese, Torino, Einaudi, v, 1985, pp. 439-440.

Da questa sia pur breve descrizione della natura degli indiani si vedrà come facilmente potessero scaturire due sicure conseguenze che, pur non esplicitate in Oviedo, divennero articolate e motivate nella teoria di Sepúlveda.

Sui dati offerti da questo sguardo sull'altro, orientato a una sottolineatura della "differenza" che sfocia ineludibilmente nell'affermazione della propria superiorità, non sarà difficile per Sepúlveda dedurre, rimanendo sul terreno della pura natura, l'intervento di un'autorità padronale esercitata sugli indiani conformemente alla natura delle cose e al loro stesso interesse, secondo i canoni di quell'Aristotele politico che egli ben conosceva, e che avrebbe presto anche tradotto.

Pur se è difficile determinare con precisione la data ed il contesto dell'uso di una teoria al fine della promozione di una certa strategia argomentativa, sembra che la tesi della servitù naturale degli Indios sia comparsa per la prima volta nella già ricordata giunta del 1512 nelle parole del "licenciado" Gregorio. Questi, intendendo smontare la tesi tomista che riteneva che il regno non esistesse per il re ma questi per quello, appoggiata tra l'altro su *Ezechiele* 34 e fatta propria da un difensore degli Indios come Montesinos, mise Tommaso contro Tommaso, ricordando la parte finale dell'undicesimo capitolo del terzo libro del *De regimine*, in cui la tirannide veniva vista come governo "normale" a causa della malizia del popolo cui si applicava (III, 12). In questo testo la tesi dal sapore fortemente agostiniano, per quel suo legare la servitù al peccato, veniva ulteriormente corroborata da un diretto riferimento ad Aristotele e precisamente al terzo libro della *Politica* in cui il filosofo, distinti i generi del regno, «ostendit apud quasdam barbaras nationes regale dominium esse omnino despoticum, quia aliter regi non possunt». Ad ulteriore supporto della naturalità della servitù per gli Indios, non diversi da «animales que hablan», Gregorio ricorreva ancora ad Aristotele provando come «la gobernación dominica, id est, tiránica» fosse giusta se riferita a quelli che «naturalmente son siervos y bárbaros, que son aquellos quel faltan en el juicio y entendimiento, como son estos indios»¹⁴.

Radicata la politica sulla famiglia e su ciò che le appartiene in quanto tale, Aristotele mescola fin dall'inizio gli elementi naturali al processo della riproduzione del genere umano, padre, madre, figlio, con quelli

¹⁴ BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *Historia de las Indias*, a cura di J. Perez de Tudela e E. Lopez Oto, Madrid, 1961, II, p. 198.

che non provenendo dalla sola sfera biologica ma intrinsecamente storica, considera però altrettanto naturali alla perfezione della casa ed alla sua riproduzione nella sfera dei bisogni e del loro soddisfacimento. La *douleia*, la schiavitù, la *servitus*, essendo consustanziale alla casa, si trova così radicata fin da subito nella *Politica* se questa è, come deve, a sua volta fondata sulle case e sul loro convergere in comunità più vaste. Lo schiavo, semplice strumento, anche se *empsychon organon*, animato, proprietà animata, definito nella fenomenologia del suo darsi estraniato, nel mancato possesso di sé come funzione della casa e della sua autosufficienza, non avrebbe probabilmente meritato ulteriori indagini se già al tempo di Aristotele non vi fossero stati quelli cui sembrava che il *despozein* fosse *para physin* (*praeter naturam*) e dipendesse solo *nomō* (*lege*) e che, mancando in natura una differenza del genere (1253b 20-21), questa non fosse nemmeno *diakiaon* (*neque iustum*) ma solo *biaion* (*violentum*).

Ora come in ogni composto, da quello formato dal rapporto anima/corpo a quello tra uomo ed animali, è necessario che vi sia ciò che comanda e ciò che obbedisce, così ciò che è migliore è destinato al comando su ciò che è più basso. Sulla base di questi presupposti discende che tutti gli uomini che sono principalmente corpo e dunque per questo vicini alle bestie, *eisi physei douloi* (*sunt natura servi*), per i quali è meglio essere retti che reggere, anche a causa di una scarsa capacità di comunicazione con il *logos* che può essere da parte loro più colto che realmente posseduto. La condizione della schiavitù non sembra allora solo uno stato di fatto, deducibile dall'esistenza empirica di una dissimmetria nella distribuzione dei poteri, ma pare adatta a quel tipo d'uomo che, non essendo «naturaliter suipsius sed alterius», sembra, come commenterà Tommaso, «non potest regi nisi ab alio». Il rifiuto da parte di un uomo del genere di obbedire, come doveva, all'altro da sé, obbedendo al contempo al generale disegno della natura, richiedeva non solo una forte sanzione ma qualificava la sua espressione attraverso la guerra con l'aggettivo della giustizia: «Perciò anche l'arte della guerra sarà per natura una parte dell'arte di acquisto (e l'arte venatoria è una parte di essa), della quale bisogna far uso con gli animali e nei riguardi di quegli uomini che, nati ad obbedire, non si sottomettono; e questa è una guerra naturalmente giusta». A questa teoria che già da sola sarebbe bastata a produrre una legittimazione della condizione servile degli indios Sepúlveda aggiunge altri due forti argomenti attraverso l'innesto del suo impianto aristotelico su quella dello pseudo Dionigi l'Aeropagita e della visione gerarchica attraverso cui è strutturato il creato. La convinzione

che il governo divino del mondo avvenga attraverso una gradazione di ordine capace di discendere dalla sommità fino ai gradi più bassi, sull'assunto presente nei *Proverbi*, secondo cui lo stolto sarà servo di chi è saggio. Ma in modo ancora più interessante Sepúlveda riprende la connessione già tomista e prima ancora agostiniana tra schiavitù e peccato: «sed ex quo aliquis peccat, natura etiam inclinatur ex peccato poenam reportet; et sic servitus in poenam peccati introducta est»¹⁵.

Stando così le cose è normale ed auspicabile che la restaurazione dell'ordine si concluda con il governo dei migliori sui peggiori. Se la condizione di barbarie sembra postulare la servitù, connettendo, già nella cultura classica, l'immagine della privazione della ragione alla necessità del suo dominio, in quella cristiana di Sepúlveda tale postulazione viene rafforzata dalla agostiniana connessione tra servitù e peccato. I peccati degli Indios non sono legati solo alla loro infedeltà ma a qualcosa di più radicale e profondo, alla loro sistematica violazione della legge di natura. Se fin qui la dominazione sembrava richiesta dalla ragione naturale, una ulteriore giustificazione della servitù pareva scaturire dalla fede. Era la fede, infatti, che, certificando quanto l'idolatria dispiacesse al Dio geloso della tradizione biblico-cristiana, sembrava richiedere l'intervento repressivo-correttivo dei titolari della verità, ai quali interessava certo la conversione anche forzata degli infedeli, giustificata dal "compelle intrare", ma forse e ancora di più l'esercizio di una vendetta riparatrice nei confronti dell'offesa all'unico e vero Dio.

Ciò che giustifica la conquista e la coazione ai danni degli infedeli è allora, dapprima il porre fine alle offese a Dio che gli indiani arrecavano col loro culto rivolto agli idoli, poi un'opera di vero e proprio esercizio di riparazione rispetto a quelle offese, ottenuto attraverso il castigo capace di vendicare il vero Dio.

Se gli Indios si fossero limitati a non avere la fede nel vero Dio, questa loro condizione, riconducibile all'effetto di un ritardato annuncio della buona novella, li avrebbe certo scusati nella loro ignoranza, rendendola, almeno per il passato, invincibile. La mancata predicazione del Verbo incarnato, che appariva incontestabile per esempio a Guicciardini, non poteva certo essere ascritta a colpa degli abitanti del Nuovo Mondo e su questa base l'unica ad essere legittimata sarebbe stata la pura e semplice predicazione senza coazione.

¹⁵ THOMAS AQUINAS, *In quattuor libros Sententiarum*, l. 4, d. 36, q. 1, concl. 1-2.

Si trattava di capire se la loro idolatria fosse ascrivibile ad un difetto della mente, capace di emendarsi tramite la rivelazione e di trascorrere dai molti dèi all'unico vero, oppure se essa andasse interpretata in modo diverso. Non pochi, tra cui Oviedo, una delle fonti principali di Sepúlveda, ritennero che essa non fosse una innocente colpa ma che andasse ascritta ad una scelta deliberata perché cronologicamente successiva alla predicazione della verità e «conseguente a un volontario rifiuto del messaggio evangelico». Se bisognava prendere sul serio, com'era inevitabile, il *Salmo* 19, 5, e interpretare come già avvenuta la diffusione della predicazione, sia «in omnem terram», sia ancora di più ai confini del mondo, «in fines orbis terrae», appariva del tutto normale l'applicazione agli Indios di misure coercitive e punitive in analogia a quanto era accaduto e accadeva nei confronti di eretici ed apostati.

Sepúlveda però non si iscrive tra i seguaci di questa teoria, mentre la sua antropologia gli vieta di aderire totalmente ai dettami dei sostenitori della prima. Gli Indios insomma non sono per lui né del tutto innocenti e solo bisognosi di ascoltare la verità, né apostati di una verità che hanno conosciuto e consapevolmente rifiutato, e pure tuttavia sono da costringere, non però a partire dalla fede che non hanno, ma più semplicemente dalla natura.

La natura è, infatti, strutturata dalla legge e se questa sembra poter essere conosciuta ed obbedita, come un passo di Paolo pare autorizzi a supporre¹⁶, anche da parte di chi non l'ha ancora espressamente ricevuta in quanto inscritta nel cuore, la quotidiana sottrazione degli Indios a questo livello della normatività dei dettami della natura, può essere interpretata come una colpa e conseguentemente punita. Da ciò consegue che se il credere non sembra poter essere risultato della coazione, questa può volgersi però ad impedire azioni turpi che offendono insieme Dio e la natura. Se c'è un punto al quale Sepúlveda ha sempre tenuto fermo nel corso della sua vita, questo è rappresentato, tra gli altri, dalla convinzione della conformità tra ordine naturale e legge eterna. Nel *Democrates primus* questa coincidenza tra ordine naturale e volontà di Dio che conferisce alle leggi della natura il carattere di assoluta e inderogabile normatività è affermato a chiare lettere («Naturae leges Democrates nullis neque divinis, neque humanis institutis abrogari posse»), mentre nel *Democrates secundus* dalla convinzione che la legge di natura sia identica sia alla legge divina che più specificamente a quella evangelica

¹⁶ Sepúlveda nel *Democrates secundus* [I, 3 (1)] e [I, 12 (2)] fa riferimento a Rm 2, 14-15.

(«Quidquid jure fit seu lege naturae, id jure quoque divino fieri et lege evangelica»).

Tali principi saranno ribaditi anche nel tardo *De regno* attraverso la rivendicazione della coincidenza tra la filosofia morale di Aristotele e quella cristiana, trovata nel loro comune apprezzamento dell'ordine naturale «conveniente legi aeternae». Da tutti questi indizi si capisce come Sepúlveda riesca a mediare il volontarismo di Agostino con il razionalismo di Tommaso, facendo della legge di natura, non l'espressione di un comando che potrebbe anche non arrivare ai suoi destinatari, ma l'espressione di un ordine visibile e pienamente intelligibile da parte di tutti gli esseri razionali.

Tale ordine che la natura, proprio perché perfettamente conoscibile, comanda di conservare e vieta di turbare, è l'ordine del creato con la gerarchia e la finalità degli esseri che lo compongono e soprattutto con la sua piena intelligibilità da parte degli uomini, non oscurata, come volevano i luterani, nemmeno dalla caduta.

Se le leggi di natura potevano essere facilmente conosciute ed obbedite da chi non avesse corrotto con i propri cattivi costumi il *lumen naturale*, si comprenderà facilmente come l'opera della coazione e della punizione servisse, impedendo l'esercizio di quei costumi, a riaprire un rapporto oscurato con la verità. Nel perorare la causa della punizione Sepúlveda era d'altronde in buona compagnia, anche se nel *Democrates* non si appoggerà tanto sulla *communis opinio* contemporanea che la considerava necessaria, quanto sui numerosi passaggi veterotestamentari dove il Dio geloso del popolo ebraico sembrava dare direttamente l'ordine di passare a fil di spada e votare all'anatema le città che si fossero messe al servizio di altri dèi, come accadeva in *Deuteronomio* 13 e in *Levitico* 20. Ora era sembrato a Cipriano che l'opera di difesa di Dio, giusta e meritoria prima della venuta del Cristo, fosse diventata anche più cogente dopo¹⁷. Sulla stessa lunghezza d'onda sembrava si fosse collocato Gerolamo quando commentando il passo di *Ezechiele* 9, 1 («et unusquisque vas interfectionis habet in manu sua»), relativo al castigo di Dio compiuto da sei uomini aventi ciascuno in mano strumenti letali, aveva scritto come colui che colpisce i malvagi in ciò che li rende tali, avendo con sé strumenti di morte per uccidere i peggiori, fosse in

¹⁷ Sepúlveda nel *Democrates secundus* [I, 11 (6)] cita CYPRIANUS, *Ad Fortunatum*, v (*De exortatione Martyrii*) (PL 4, col. 659 B).

ciò un ministro di Dio¹⁸. L'azione di costoro, e specificamente di Mattatia nel libro dei *Maccabei*, sembra costituire un precedente che può essere utilizzato, grazie al principio dell'analogia, in relazione alla «magna de istorum barbarorum internecione».

Si trattava di teorie certo non peregrine se, a voler ricostruire quel filo rosso che le collega, le si ritrova nel XII secolo sostenute da Bernardo di Clairvaux che aveva reputato il cavaliere del Cristo, quando avesse ucciso un malfattore, «non homicida, sed, ut ita dixerim, malicida». Rivestito come era accaduto ad opera di una vetusta tradizione di una funzione ministeriale, il "malicida" così si trasfigura e, anche ammesso che la sua personale soggettività fosse impastata di male, come è sembrato che fosse anche a storici della conquista come Oviedo, e come non sfugge nemmeno allo stesso Sepúlveda, la sua funzione positiva tende a ricacciare sullo sfondo, fino a renderlo invisibile, il peso dell'avarizia e della cupidigia talmente forte da non poter essere taciuto. Egli infatti, nonostante le sue personali imperfezioni, mostra all'opera, attraverso di sé, l'ira di Dio, non potendo neanche volere differire il tempo della vendetta per non provocare «divinitatis patientiam».

Posto riparo, mediante la conquista, alle vere e proprie offese a Dio che giornalmente gli indiani commettevano, Sepúlveda miscelando abilmente Paolo e Terenzio, e venendo, o meglio scendendo da Dio agli uomini, la interpreta anche come un'attuazione della cura nei confronti dei propri simili verso cui spinge tanto l'umanistica percezione del valore dell'*humanitas*, quanto la cristiana sollecitudine per il prossimo espressa dalla *caritas*.

La conquista diventa così precondizione per la diffusione della verità salvifica, di cui non sarebbe lecito privare l'anima del prossimo, e al contempo mezzo per impedire il suo sterminio, per conservarne anche solo il corpo, impedendone la distruzione causata dai frequenti ed abituali sacrifici umani. Dell'esistenza di tali sacrifici era giunta notizia in Spagna dallo stesso Cortés che ne aveva fatto cenno nella sua seconda relazione ricordando anche l'abitudine di sventrare i cuori dal petto «di coloro che sacrificano mentre sono ancora vivi».

Se ogni anno circa 20.000 innocenti vengono immolati ai demoni nella Nuova Spagna, conquistare significa, oltre a ciò che già sappiamo

¹⁸. Sepúlveda nel *Democrates secundus* [I, 15 (9)] cita HIERONYMUS, *Commentaria in Ezechielem*, III, 9 (PL 25, col 85 D).

relativamente al rapporto restaurativo del diritto di natura ed alla sconfitta del demonio, anche *servare*, conservare costoro respingendo da loro l'ingiuria conformemente ai precetti del dovere e della virtù che è insieme religiosa ed umana, fondata com'è sulla natura della società universale e sugli obblighi che questa comporta. Si tratta ora di sapere se i cristiani possano limitarsi a rivolgersi ad uomini così salvati e conservati per la vita, indirizzando il loro raggio d'intervento alla tutela della semplice prosecuzione della vita biologica, o se anche per loro, per ciascuno di loro, ma soprattutto per i principi, non risuonasse il duro monito paolino del «vae [...] mihi [...] si non evangelizavero».

La *caritas*, quel principio che è per Paolo l'anima del cristiano, obbliga gli spagnoli ad un doppio intervento di salvazione nei confronti degli Indios. Quelli che dapprima erano corpi e solo corpi, salvati da se stessi in quanto tali, divenuti ormai "prossimo" vanno condotti, anche recalcitranti, verso la via della salvezza eterna. Lo impone un passo dell'*Esodo* (23, 4) che, obbligando a riportare anche ad un nemico un bue disperso che si fosse incontrato per via, obbliga a maggior ragione a riportare sulla via della verità il prossimo che errasse pericolosamente.

Lo impone la carità che obbliga ad indicare la via a chi l'avesse perduta, il precetto di Cristo che ordina di fare agli altri quello che vorremmo fosse fatto a noi, noi che se nelle tenebre ci avvicinassimo ad un precipizio, certo vorremmo essere aiutati a non cascarvi dentro, anche qualora in quel momento non avessimo di ciò piena coscienza. Preso atto del fatto che la fede non possa essere inculcata a forza, Sepúlveda non smette tuttavia di tributare la massima reverenza al principio del «compelle intrare» ed al ruolo che gli aveva attribuito Agostino.

Anche se era naturale che per il vescovo di Ippona non si trattasse solamente di un problema di ermeneutica biblica, cionondimeno, in almeno due luoghi, egli aveva avanzato la tesi, suffragata dal noto passo del Vangelo di Luca, relativa ad un uso benefico della coazione religiosa.

Messo di fronte al problema del rapporto con lo scisma dei donatisti e con la coazione estrema, la persecuzione, Agostino comincia a distinguere tra i suoi motivi, non condannandola più in quanto tale, ma ammettendola quando sia indirizzata ad uno scopo salvifico. Il mancato ricorso alla coazione da parte degli Apostoli, non esprime più dunque a suo parere l'essenza della dottrina della Chiesa ma va storicizzato e interpretato come condizionato dal tempo in cui essa era minoranza. Ora, in una diversa condizione, quando lo Stato è diventato cristiano, l'esercizio della coazione può essere richiesto alle autorità politiche sulla base del principio della propedeuticità del dolore e del timore rispetto alla

conversione. La verità non può rimanere impotente e inascoltata e il principio dell'amore del prossimo richiede che essa sia predicata anche a forza. Sulla base di questo impianto schiettamente agostiniano, Sepúlveda argomenta che se i selvaggi non possono essere costretti alla fede, data la sua natura di "atto volontario" difesa dallo stesso Agostino, possono e debbono però essere sottratti, anche con la forza, dal precipizio di aberrazione nel quale sono caduti. Tutto ciò comporta un ricorso all'uso della forza che il riconoscimento della incoercibilità della fede sembrava in linea di principio escludere. Se le tribolazioni sono benefiche, se Paolo fu costretto, se il terrore è utile, come aveva argomentato lo stesso Agostino nella novantatreesima Epistola, allora anche una predicazione inerme sarebbe non solo folle ma addirittura non rispondente al suo scopo, che deve prevedere armi e timore se non per favorire l'accoglimento della verità, almeno per distogliere dall'errore. Inoltre Sepúlveda pensa che chi obbedisse, disarmato, al precetto della continua evangelizzazione tra popoli selvaggi, finirebbe per peccare non tanto e non solo contro la ragione umana ma addirittura contro Dio. Con tale atteggiamento, affidandosi solo a lui, lo farebbe, infatti, secondo modalità che sembrerebbero "tentarlo". Ma il cuore dell'autorizzazione all'uso della forza è forse da ricercarsi, come spesso gli accade, nel diritto canonico e nel principio secondo cui colui al quale è stata affidata una causa, ha legittimamente e contemporaneamente ricevuto l'uso dei mezzi necessari al suo compimento.

Il fatto che gli Indios possano non voler ascoltare, non costituisce per lui un problema, come era invece accaduto a Vitoria. Se infatti il ricorso ad una ideologia quasi repubblicana era servito strumentalmente a denotare l'inferiorità di popolazioni che pur potendo non abbracciavano l'autogoverno, ora quella ideologia e il principio di autonomia cui essa sembrava positivamente rimandare, diversamente da quanto accadeva in Las Casas, viene lasciato cadere mostrando come il suo uso fosse stato solo strumentale. Chi non avesse voluto ascoltare andava costretto a farlo perché solo ascoltando e convincendosi avrebbe potuto essere salvato.

Mostrata, sulla base degli argomenti che abbiamo richiamato, la legittimità della guerra, il dialogo, nella sua seconda parte, si occupa di due problemi diversi: quello più generale che chiameremmo di teologia morale, relativo alla proporzionalità tra torto e sua sanzione, al grado di colpevolezza di chi combatta una guerra sapendola ingiusta, o dubitando della sua giustezza, e quello più particolare dei modi di stabilizzazione della pace e delle sue conseguenze sui popoli conquistati.

Rispetto ai dubbi sollevati da qualcuno circa la possibilità che la guerra fosse giusta «ex utraque parte», come accadeva al padre Matías de Paz nel suo *De dominio regum Hispaniae super Indos* che metteva in dubbio la legittimità della riduzione in servitù dei prigionieri di guerra quando questa fosse «justa por ambas partes», ricordando come «Puede ocurrir que una guerra sea justa de parte de ambos bandos por ignorancia invencible, como fué el caso de la movida a los indios»¹⁹, Sepúlveda è deciso e conseguentemente la nega non mancando di osservare una differenza tra l'ammissibile *ignorantia facti* e l'impensabile *ignorantia juris*. La prima forma di ignoranza relativa al fatto di stare combattendo una guerra ingiusta, sembra destinata a "salvare" i soldati cui non resta che obbedire, sembrando assurdo che la loro disamina delle cause di guerra e la loro coscienza singolare possa offrire un pretesto per sottrarsi alla milizia, mentre l'*ignorantia juris*, sembrando per principio impossibile ai principi, li condanna ai loro eventuali errori.

Rispetto poi al principio della proporzionalità, che era stato centrale nel pensiero di Vitoria, «quia poena debet esse proportionata culpa»²⁰, Sepúlveda utilizza un critica corrosiva, ironizzando sui calcolatori dei torti e dei danni e ricordando come al vincitore di una guerra giusta fosse lecito uccidere il nemico e privarlo dei suoi beni, ridurlo cioè in schiavitù, da cui discende che se lo salva, letteralmente *servat*, lo destina con ciò legittimamente ad una perenne *servitus*.

Che questa *servitus*, plausibile in linea di diritto, non lo fosse poi altrettanto in via di fatto era per Sepúlveda altro discorso, visto che essa non gli sembrava raccomandabile non in quanto in sé disdicevole, come era sembrato a Matías de Paz o a quanti si facevano paladini della restituzione dei beni agli Indios convertiti, ma in nome della ragion di Stato e della migliore stabilizzazione del dominio spagnolo sugli indigeni. Dunque questa condizione di schiavitù da un lato rimarrà come pena inflitta a coloro che, pertinaci in guerra, siano stati vinti, dall'altro tenderà a scomparire, sia perché accompagnata da una miscela di governo paterno e padronale, sia perché questa, ancorché più leggera, condizione di soggezione, è però immaginata dentro ad un processo di progressiva

¹⁹ MATÍAS DE PAZ, *Del dominio de los Reyes de Espana sobre los Indios*, pubblicato insieme a PALACIOS RUBIOS, *De las Islas del mar Océano*, Introducción de Silvio Zavala, Traducción, notas y bibliografía de A. Millares Carlo, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1954, p. 251.

²⁰ FRANCISCO DE VITORIA, *Relectio de iure belli*, che cito dall'edizione comprendente il testo latino e la traduzione italiana offerta da C. Galli, Roma-Bari, Laterza, 2005, p. 92.

rarefazione, legato com'è all'avanzare dell'incivilimento. Pur con questi correttivi, rimandati però nel tempo e limitati nello spazio, Sepúlveda tiene fermo il principio della giustizia distributiva che non consente di attribuire cose uguali ai disuguali e perora con ciò un diverso statuto degli Indios e degli spagnoli nel Nuovo Mondo. Immaginando che questi servano, ricevendo però una mercede e prospettando un loro *status* lontano da eccessi e da intollerabili esazioni ma capace al contempo di conservare i giusti vantaggi a quelli che, come i *conquistadores*, hanno ben meritato dallo Stato. Una soluzione di compromesso insomma che, come sembrava accadesse a proposito della schiavitù naturale sopra ricordata, riflette la natura composita dell'*encomienda* e quelle sue non poche contraddizioni che la hanno fatta definire un «monstrum juris». Se infatti gli Indios erano servi che dovevano per due terzi lavorare per l'*encomendero* e per il restante tempo coltivare i propri campi e se dovevano ricevere per quel loro lavoro uno stipendio, essi non erano propriamente schiavi ma sudditi liberi obbligati ad un servizio personale in favore dell'*encomendero*, prestato come «forma sostitutiva della corresponsione del tributo» da versarsi ai sovrani spagnoli.

Questa struttura composita e contraddittoria dell'*encomienda* spiega le oscillazioni del *Democrates* e la difesa che delle sue tesi è stata compiuta da intellettuali come Losada che non sono disposti a riconoscere posizioni nettamente schiaviste in Sepúlveda, ricorrendo oltre che all'interpretazione diretta del *Democrates* anche ad altri tipi di testimonianze come la lettera a Francisco de Argote in cui si dichiara: «Io non dico che quei barbari vadano ridotti in schiavitù, ma in nostro potere, non che debbano essere spogliati dei beni ma preservati senza torto, non che si debba loro comandare in modo padronale ma regale e civile in vista naturalmente della loro utilità»²¹.

Da quanto fin qui argomentato si capisce come difesa di Dio e difesa dello Stato vadano in lui comunque insieme, al punto che sarebbe difficile discernere quanto spetti all'uno e quanto all'altro. È però interessante notare che se lo Stato diventa braccio operativo di Dio questo accade non già per una ragione squisitamente politica ma per una schiettamente teologica. La difesa statale delle ragioni di Dio è resa a mio parere, infatti, più urgente dalla constatazione teologica del suo

²¹. «Non ego barbaros illos in servitutem abstrahendos esse dico, sed in ditionem redigendos, non bonis spoliandos, sed sine iniuria conservandos, nec heriliter eis, sed regie ac civiliter ad ipsorum scilicet utilitatem imperandum», *Ioannis Genesii Sepulvedae Opera quae reperiri potuerunt omnia*, lettera 81, p. 240.

attuale “silenzio”. Sepúlveda, infatti, anche a causa del suo aristotelismo, non riesce a vedere le cose del mondo con gli stessi occhi di chi riteneva “Jovis omnia plena” (Virgilio, *Bucoliche*, III 60), ma pensa al suo tempo come a quello in cui, per dirla con il Plutarco del *De defectu oraculorum*, si fanno più rarefatte le tracce di Dio nel mondo. Nel *Democrates* dirà per due volte come il suo tempo fosse caratterizzato dalla «miraculorum inopia»²², aggiungendo come ora «cum [...] nulla vel quam rarissima miracula videamus»²³ sia necessario agire con la massima prudenza per non sembrare voler tentare Dio²⁴. Nell’*Apologia* distinguerà il tempo degli Apostoli, caratterizzato dalla cooperazione prestata alla loro predicazione dal Signore che confermava con suoi segni i discorsi di quelli, dal tempo presente in cui la predica avviene senza miracoli (18). Una politica dell’immanenza, resa più accorta dalla sensazione di un ritirarsi di Dio dal mondo, è costretta dunque ad attribuire allo Stato, che dell’immanenza è il segno, un ruolo di agente primario nel processo di predicazione della verità.

La difesa della giustizia della causa sarà dunque giustificazione dell’attività conquistatrice dello Stato spagnolo che è l’unico agente capace di interpretare la necessaria vigenza del diritto naturale e insieme di rispondere positivamente a quella che sembrava l’assenza di Dio nel mondo nuovo.

Non era insomma e fin dal principio una questione accademica ma una questione politicamente sensibile, «magna quaestio est», alla cui soluzione concorrono elementi di grande interesse riguardanti sia la fama «magnorum religiosorum principum», sia, e la cosa è ancor più condizionante, «iustitiam plurimarum gentium administrationem»²⁵. Questa consapevolezza non l’abbandonerà più come mostra ancora e in più punti l’*Apologia*, in cui associa la sua tesi a quella dello Stato²⁶, e come

²² SEPÚLVEDA, *Democrate secondo*, I, 16 (1).

²³ SEPÚLVEDA, *Democrate secondo*, I, 16 (3).

²⁴ L’argomento del venir meno dei miracoli sarà fatto proprio anche da JOSÉ ACOSTA che (nel *De procurando indorum salute*, in ID., *Obras*, Madrid, Estudio Preliminar Y Edición del P. Francisco Mateos, 1954, II, VIII, p. 443) scriverà: «Otra causa hay de que no podamos poner por obra la predicación apostólica al modo de los apóstolos, y es que nos falta la facultad de hacer mila gros, que los apóstolos poseían, con cuya autoridad y poder fácilmente lograbán con su palabra cuanto pretendían».

²⁵ SEPÚLVEDA, *Democrate secondo*, *Praefatio*, p. 2.

²⁶ «Nell’attaccare la mia tesi, attaccano la causa giustissima dello Stato e dei nostri Re», così JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, *Apologia* 1, rivolgendosi a D. Antonio Ramírez, Vescovo di Segovia. Nel

continua a ripetere nella Controversia di Valladolid in cui chiede attenzione per la sua difesa della giustizia e dell'onore dei nostri re e della nostra nazione²⁷ continuando la battaglia contro il Las Casas reo non solo di errori teologici ma soprattutto politici per quel suo fornire il destro, come dirà in una lettera a Melchor Cano del marzo 1554, ad altri principi cristiani di intromettersi nella conquista delle Indie che doveva rimanere affare spagnolo²⁸.

Ora l'attenzione portata sull'azione dello Stato quale agente della razionalizzazione del mondo e custode del diritto naturale, data la identificazione tra questo diritto e Dio come suo autore, pone in primo piano la domanda se questo sia destinato ad essere il braccio secolare della Chiesa, o se abbia una sua autonomia politica.

La questione, la cui complessità non sfuggirà a nessuno, è insomma quella di sapere se lo Stato possa ergersi da solo come agente del razionale e del religioso, interpretandone in autonoma le sue esigenze, o se debba porre il suo gladio al servizio e starei per dire ad *nutum* della suprema potestà ecclesiastica.

Verso la seconda delle alternative sembrerebbe militare la tesi che vede la legittimazione della guerra in stretta dipendenza dal "mandato" pontificio, su cui dovremo ritornare, ma contro il principio di una tale subordinazione sembra però ergersi, a difesa dell'autonomia del politico, non dal religioso ma dall'ecclesiastico, l'altra affermazione secondo cui il compito di prendersi cura dell'umano spetta certamente al sommo

prosiegua dell'opera l'autore tenderà a mostrare gli effetti benefici che l'edizione del suo libro potrà procurare «poiché si sottraggono allo scandalo e all'infamia i nostri Re e la nostra nazione», *Apologia*, 27. Ricordo che dell'*Apologia* esiste una traduzione italiana di F. Angela Preziosi in appendice a W. GHIA, *Tra Spagna, Italia e Nuovo Mondo: il pensiero politico di Juan Ginés de Sepúlveda*, Napoli, ESI, 2008.

²⁷ Nel momento del suo intervento Sepúlveda chiede particolare attenzione motivandola con l'altezza degli interessi di cui si farà difensore «a mi que deffendo el indulto y auctoridad de la sede apostolica y la justicia y honra de nuestros reyes y nacion». Le sue parole sono, come è noto, riportate però dal suo principale oppositore: LAS CASAS, *Aquí se contiene una disputa o controversia* entre el obispo don fray Bartolomé de las Casas [...] y el doctor Ginés de Sepúlveda, Sevilla en casa de Sebastian Trugillo, 1552, p. 52.

²⁸ «Y desta manera se van publicando y se pueden derramar por toda Europa, y podría ser causa de mucho mal que, allende de la infamia de los reyes e nación española de tyránias e robos, podría algún príncipe cristiano tomar acaque dello para entre meterse ne la conquista de Indias, diziendo que quería resistir como buen cristiano a la injusticia e tyranía», SEPÚLVEDA, *Epistolario* (1549-1567), in Id., *Obras Completas* ix, 2, Edición crítica y traducción Ignacio J. Garcia Pinilla y Julián Solana Pujalte, Pozoblanco, Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, 2007, lettera 113, p. 325.

sacerdote di Cristo e suo vicario ma anche ai «principes cristiani, qui et ipsi, sed alio modo, vicem Dei gerunt in terris, cum utrique pastores et sint et nominentur cristiani gregis»²⁹.

Ad una lettura a mio avviso non particolarmente attenta potrebbe sembrare che l'ecclesiastico assorba in sé il religioso, vi sono infatti più punti in cui questa identificazione e questo assorbimento sembrano autorizzati, almeno nella successione tra il *Democrates secundus*, l'*Apologia* e l'intervento nella controversia con Las Casas. Con buona probabilità si può dire che con il passare del tempo, vistasi preclusa la possibilità di giocare la sua partita in patria egli abbia accentuato la valenza della giustificazione pontificia, sia per rispondere agli argomenti sempre più incalzanti degli avversari, sia per giocare sul terreno romano, vale a dire internazionale, quella partita che gli sembrava troppo difficile poter vincere in patria.

Nelle lettere degli anni cruciali della controversia suscitata dal suo libro, emerge una progressiva sfiducia circa la serenità del giudizio dei suoi compatrioti e una dichiarata nostalgia per l'ambiente italiano e romano³⁰ che di lui dava una più benevola valutazione. Così non è un caso né che l'*Apologia* venga pubblicata a Roma, né che nel confezionare il suo volume in ottavo di 24 carte, egli ritenga di farlo seguire, dalla pubblicazione integrale della Bolla Alessandrina, quella del 4 maggio, commentandola poi con il ribadire come Cristo fosse titolare di una assoluta potestà terrena che «Communicavit vicario suo»³¹. La tesi di un passaggio di autorità da Cristo al Pontefice e da questi ai reali di Spagna rispondeva, è bene ribadirlo, non all'approfondimento della strategia teorica elaborata nel *Democrates*, che sembra costruita a prescindere dalla donazione, ma all'evolvere della strategia politica destinata a far circolare le sue argomentazioni anche irrobustendo il, fino ad allora, esile filo assegnato al ruolo del Pontefice romano.

Così se leggiamo un passaggio dell'*Apologia* si trarrà l'impressione che l'intervento repressivo del pontefice ai danni degli idolatri ed a tutela e

²⁹ SEPÚLVEDA, *Democrate secondo*, I, 15 (6).

³⁰ Il riconoscimento del fatto che in Spagna ci fossero molti uomini eccellenti ma «nulla tamen Roma», dove essi potessero utilmente confluire, esposto il primo gennaio del 1549 a Luis de Lucena in *Obras IX, 2 Epistolario (1549-1567)*, Edición crítica y traducción I.J. Garcia Pinilla y J. Solana Pujalte, Pozoblanco, 2007, è accompagnato dalla constatazione di come i giudizi degli «externos homines» fossero «aequiores» rispetto a quelli «meorum Hispanorum».

³¹ *Apologia Ioannis Genesisii Sepulvedae pro libro de iustis belli causis*, Romae, apud Valerium Doricum, 1550, c. 47r.

della legge di natura, sia motivato da una sorta di collegamento tra la sua tutela dei beni spirituali e quelli materiali quando questi entrino in contatto con i primi, secondo moduli che sembrano prefigurare quella "potestas indirecta" su cui più tardi avrebbe insistito Bellarmino. Verso un'analoga conclusione sembrerebbe poi spingere un passo della controversia con il Las Casas, occasionato dalla riflessione sulla quantità di potere lasciata da Cristo al suo vicario. Criticando la tesi che questo potere fosse in potenza e non in atto, sulla base di una speciosa interpretazione della *Metafisica* aristotelica, secondo cui ciò che non è in atto più semplicemente non è: «non est actu ergo non est, simpliciter»³², e insieme ad un passo del *De anima* commentato da Tommaso: «nam habitus est actus quidam»³³, Sepúlveda tende a ricondurre l'*habitus*, inteso nel senso della *dispositio* alla sua attuazione, e a fare di quel potere in potenza un potere concretamente esercitabile, proseguendo poi con l'affermare che la soggezione «per fidem» non escluda la soggezione universale «pero por esta no excluye la universal de todo el mundo»³⁴ ai comandi e della legge universale e della predicazione del Vangelo.

Se però leggiamo il *Democrates alter* nella sua redazione più antica, quella tradotta ora da Patisso, troviamo un significativo accenno alla funzione pontificia verso la parte finale del dialogo quando le sue battterie argomentative sono già state messe all'opera, esattamente alla pagina 143³⁵, là dove la giustizia della guerra viene ricondotta «auctoritate et

³². Così nel *resumé* che delle sue idee ci ha offerto LAS CASAS, *Aquí se contiene una disputa o controversia*, p. 64. Considero speciosa l'interpretazione desunta da *Metafisica* 1046 b 25-30, perché in essa Aristotele attribuisce ai Megarici e non a se stesso la tesi della coincidenza tra potenza e atto: «Ci sono alcuni (ad esempio i Megarici) i quali sostengono che c'è potenza solo quando c'è atto e che, quando non c'è atto, non c'è neppure potenza». Nello stesso paragrafo 1046 b 20 Aristotele chiarisce come sia «ammissibile che una cosa avente la possibilità di essere non sia e che invece, una cosa avente la possibilità di non-essere sia».

³³. LAS CASAS, *Aquí se contiene una disputa o controversia*, p. 64. Ho l'impressione che il rimando che compare nell'edizione del 1552 (Aristóteles, 2° *De anima*, in 12 q. 49, 1) vada interpretato come "Aristotele, 2° *De anima* citato da Tommaso, *Summa* 1^a 11ae, q. 49 a. 3 ad 1": è in quel contesto, infatti, che Tommaso, facendo dell'abito un principio operativo, lo considera in potenza rispetto all'operazione ma al contempo lo identifica con essa «nam habitus est actus quidam». Della cosa non sembra essersi accorto nemmeno il curatore dell'*Aquí se contiene una disputa o controversia* nella recente edizione di FRAY BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *Obras Completas*, x, *Tratados de 1552* Impresos por Las Casas en Sevilla, Edición de Ramón Hernández y Lorenzo Galmés, Alianza Editorial, 1992.

³⁴. LAS CASAS, *Aquí se contiene una disputa o controversia*, p. 64.

³⁵. Il luogo corrispondente è nella mia traduzione a p. 127.

declaratione»³⁶ del Sommo Pontefice. Se però chiediamo a Sepúlveda di chiarire il senso di questa autorità che consente di ritenere legittima quella dichiarazione, troviamo, nell'unico altro significativo punto in cui il problema viene affrontato, e cioè ancora dopo a pagina 159, una spiegazione destinata a ridimensionare la portata ed il senso dell'intervento papale rispetto al peso che ad esso aveva attribuito un influente intellettuale come Palacios Rubios, quando faceva della donazione pontificia la causa della soggezione dovuta dagli Indios alla Maestà spagnola³⁷.

Per Sepúlveda, a differenza di quanto avveniva in Palacios Rubios, il Pontefice non ha donato come "dominus totius orbis" le Indie agli Spagnoli ma ha fatto qualcosa di profondamente diverso. Ritenendo, infatti, che sulla base delle sue argomentazioni, tratte dalla ragione naturale, i barbari dovessero essere sottomessi e allontanati dal peccato da parte di uomini più prudenti di loro, Sepúlveda apre alla questione del perché un analogo diritto all'impero non potesse essere con buone ragioni reclamato dai Francesi o dagli Italiani. Ed è all'altezza di questa questione sommamente politica che introduce, accanto al diritto del primo occupante, il motivo del «Pontificis Maximi privilegio» spiegando subito dopo come a lui appartenga non solo il compito di diffondere la religione cristiana, servendosi dei mezzi giudicati più opportuni allo scopo, ma anche quello di operare allo scopo di «tollendas dissensiones inter principes Christianos».

La Bolla di Alessandro VI si configura così, all'altezza della prima redazione del *Democrates secundus*, come il risultato di un'azione di arbitrato, come la prevenzione di una possibile contesa intercristiana e non come una *donatio*. Si configura insomma secondo una interpretazione

³⁶ Riferendosi all'utilizzo delle Bolle di Alessandro VI nel *Democrates secundus*, Italo Birocchi (BIROCCHI, *Juan Ginés de Sepúlveda internazionalista moderno?*, p. 91) scrive come su di esse «Sepúlveda non si soffermava più di tanto».

³⁷ Partendo dal presupposto che la guerra potesse all'inizio essere giusta da entrambe le parti, PALACIOS RUBIOS, *De las Islas del mar Océano*, p. 35 individua il momento risolutivo della equivalenza tra le ragioni dei combattenti nella conoscenza della vera fede: «Ma una vez que conocieron la nuestra, la sujeción en que estaban respecto a la Iglesia y la obediencia debida a Vuestra Majestad, en razón de la donación que aquella le había hecho, debieron al punto apartarlos de su opinión y llevarlos a dar asenso a la verdad». Subito dopo Palacios Rubios renderà ancora più chiaro il concetto spiegando come gli indios avessero perso la legittimità della resistenza una volta che gli fosse stato spiegato «cómo el cui dado del mundo entero y la potestad sobre él residen en el Papa, el cual hizo donación y concesión de la provincia en ue viven a Vuestra Majestad, a la cual tienen que obedecer como a divino depositario de la Iglesia», ivi, p. 36.

assai blanda che sarà quella fatta propria dai teologi di Salamanca e che risulterà espressamente condivisa dal *De Bello contra insulanos* di Juan de La Peña³⁸.

I presupposti perché una simile *donatio* fosse in linea di principio possibile erano almeno due. Il primo era che il pontefice fosse *dominus totius orbis*, il secondo che quelle terre fossero solo terre e dunque non appartenessero a nessuno.

Ora sia la lealtà di suddito di Carlo v, che aveva lasciato che i lanzì compissero il sacco di Roma, sia la fedeltà al suo Aristotele, sempre ribadita dalle prime opere al tardo *De regno*, gli impedivano di dire e finanche di pensare che il Pontefice romano fosse *dominus totius orbis*. No, Sepúlveda non era l'Ostiense, per lui né il vicario di Cristo era proprietario del mondo, né la sola grazia legittimava i possessi e le potestà politiche tra gli uomini. Egli, almeno in questo, e certamente nel *Democrates*, era vicino al Gaetano³⁹, a Vitoria, a Cano⁴⁰ e a Covarrubias⁴¹ e a quella atmosfera culturale che nella Spagna imperiale aveva ridimensionato l'estensione dell'autorità del Pontefice facendo rivivere la questione della autenticità e della legittimità del *Constitutum Constantinii*⁴².

³⁸. «Hoc autem fecit Papa ad vitanda dissidia et discordias inter principes christianos si prius non esset determinata expeditio pro regibus Hispaniae», JUAN DE LA PEÑA, *De Bello contra insulanos*, por L. Pereña, V. Abril, C. Bacierio, A. García, J. Barrientos, F. Maseda, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1982, II, 8, p. 196.

³⁹. THOMAS AQUINAS, *Secunda Secundae Summae Theologiae*, Adornata praeclarissimis commentarijs reverendissimi D. Thome de Vio Caetani, Venetijs, sumptibus heredum O. Scoti Modoetiensis, 1518, f. 128v: «qui numquam imperio romano subditi fuerunt terras inhabitantes in quibus Christianum numquam fuit nomen. Horum namque domini, quamvis infideles, legitimi domini sunt, sive regali sive politico regimine gubernentur: nec sunt propter infidelitatem a dominio suorum privati; cum dominium sit ex iure positivo, et infidelitas ex divino iure, quod non tollit ius positivum».

⁴⁰. CANO nel *De dominio Indorum*, manoscritto Vaticano latino 4648 pubblicato in appendice a DE LA PEÑA, *De Bello contra insulanos*, p. 559, smantella tutte le argomentazioni addotte a giustificazione della conquista «vel quia sunt in peccato mortali, vel quia infideles» ricordando come gli Indios «Iure enim gentium illam parte primi occupabant, qua non possunt privari ob peccatum mortale un antea diximus. Verum neque ob infidelitatem, quia nihil obstat».

⁴¹. DIEGO DE COVARRUBIAS, *De iustitia belli adversus Indos*, pubblicata in appendice a FRANCISCO DE VITORIA, *Relectio de iure belli*, p. 353: «Non enim tenentur infedele recipere nec admittere Papam ut superiorem et legislatorem [...] Ergo cum in eo desinat iurisdictio ad eos puniendo cum non dum receperint fidem catholicam, ergo nec potest eos peccantes contra legem naturae punire, quia eorum dominus non est».

⁴². Sulla questione si veda G.M. CAPPELLI, *La Donazione di Costantino e Carlo v imperatore*, "Il Pensiero Politico", 31 (1998), pp. 3-21.

La seconda di queste ipotesi, quella cioè che faceva di quelle terre solo terre inabitate, sembra per un momento accarezzata da Sepúlveda, quando immagina che quelle regioni siano senza uomini e tali insomma da poter essere occupate a giusto titolo da chi le avesse per primo scoperte, come si fa o con le cose deserte «sed iam jure gentium, quo deserta fiunt occupantium»⁴³, o con le *res nullius*: «sed iam iure gentium, quo quae nullius sunt fiunt occupantium»⁴⁴. Ma il sogno, se sogno potette essere, durò poco perché egli riconobbe prontamente come quelle regioni avessero non solo abitanti ma strutture di potere che andavano dal *dominium* all'*imperium*, condensando in poche parole la sua credenza sulla presenza in esse di rapporti potestativi con lo scrivere come quelle regioni avessero «veros dominos iustosque principes»⁴⁵.

Dunque il discorso doveva tornare sugli uomini, legittimi proprietari di ciò che avevano e sulle giuste cause della loro sottomissione. Cause che come abbiamo tentato di mostrare legittimavano la conquista «in puris naturalibus» facendo del diritto di guerra certo un agente del religioso ma consapevole del fatto che esso dipendeva dalla teologia politica più che dall'ecclesiologia.

⁴³. SEPÚLVEDA, *Democrates alter*, p. 158.

⁴⁴. SEPÚLVEDA, *Democrate secondo*, I, 20 (4).

⁴⁵. SEPÚLVEDA, *Democrate secondo*, I, 20 (6).

Natura e scrittura nella teoria della guerra giusta di Juan Ginés de Sepúlveda

1. Juan Ginés de Sepúlveda e Reginald Pole di fronte a Machiavelli

A denunciare come scandalose le pagine di Machiavelli sono per primi due ecclesiastici – Juan Ginés de Sepúlveda e Reginald Pole – in scritti composti in un arco temporale assai breve, non superiore ai cinque anni – 1533-1535 e 1538-1539. Per alcuni aspetti l'argomentare dei due autori contro il Fiorentino è sovrapponibile, in quanto tocca temi analoghi o contigui, ma per altri non lo è. Anzi direi che proprio sul piano dell'ispirazione generale i due critici sono all'origine di due diverse accuse nei confronti di Machiavelli.

Nel caso di Sepúlveda, Machiavelli è prima di tutto inteso e definito come scrittore anticristiano, nemico e critico del Cristianesimo in quanto sistema di credenze religiose che genera uomini inadatti a riprodurre gli splendori e le glorie della civiltà classica. Precisamente, nelle parole del Dottore andaluso siamo di fronte alla «tesi di quelli che vanamente si sforzano di condannare [...] la religione cristiana, in quanto renderebbe gli uomini ignavi ed inetti al comando»¹.

Il motivo di scandalo che Reginald Pole mette innanzi a tutti – almeno dopo aver dichiarato il *Principe* opera del demonio – è di altra natura. Sotto la lente del cardinale è oggetto di attenzione e di esame il fatto che Machiavelli insegna a mostrarsi cristiani senza esserlo, senza aderire ad alcuna effettiva religiosità, ed anzi con lo scopo di mascherare intenzionalmente azioni del tutto contrarie a quanto è prescritto dalla religione cristiana:

Ascoltate dunque prima di tutto che cosa consiglia in ordine alla religione [...]. Egli persuade i principi perché soprattutto si guardino dal far apparire che trascurano la religione, e vuole che essa sia considerata utile e quindi opportuna per chi ne ha compreso rettamente l'uso [...]

¹. JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, *De convenientia militaris disciplinae cum christiana religione dialogus, qui inscribitur Democrates*, Roma, Blado, 1535, pp. 10-11.

tale utilità deriva dal fatto che il popolo e gli uomini tutti la percepiscono più di ogni altra cosa come la più sopportabile a guidarli, in ragione della speranza che è propria di ogni animo religioso².

Sull'idea che la religione abbia un ruolo importante nel governo degli uomini Pole non può che concordare³. Il fatto è che Machiavelli declina tale idea in forma particolare invitando il principe ad osservare le apparenze, proprio mentre lo sollecita a non curarsi delle norme, e all'interno di un quadro che prescinde del tutto dal valore di verità della religione:

Egli vuole [...] che tale precetto sia inteso a suo modo, perché, se non sai farlo come richiederebbe la cosa, l'opinione tua circa la religione rappresenta più un ostacolo che un vantaggio. Se infatti osservi con serietà e determinazione i precetti della religione, così come prescrivono i libri sulla religione, nulla puoi fare di più dannoso, dato che quasi mai la religione è adatta ad assecondare le utilità umane, ed anzi è tale che raramente può essere osservata con vantaggio. Chi volesse sempre seguire le regole della religione, non potrebbe mai vivere sicuro dagli inganni [...] ⁴.

Possiamo far risalire le due diverse denunce di Machiavelli alle differenti fonti cui i due attingono: soprattutto ai *Discorsi* per quel che riguarda Sepúlveda (anche se la questione è dubbia), certamente al *Principe* per quanto riguarda Pole. Ma diversa è anche la disponibilità mentale a ricevere l'una o l'altra tesi. Sepúlveda s'imbatte in Machiavelli mentre è impegnato da molti anni in una tenace polemica antierasmiana – e proprio per questo si sente colpito nel vivo dall'accusa di incompatibilità tra cristianesimo e virtù guerriera. In un certo senso il comparire sulla scena di Machiavelli è un motivo di più per combattere contro Erasmo, in quanto se l'immagine erasmiana del cristianesimo prevalesse nella Chiesa e nei fatti, il Fiorentino avrebbe ragione nell'af-

² REGINALD POLE, *Apologia ad Carolum v Caesarem super quator libris a se scriptis de unitate ecclesiae*, in *Epistolarum Reginaldi Poli SRE Cardinalis et aliorum ad ipsum*, per A.M. Querini, Brixiae, Rizzardi, 1744-1752, I, pp. 135ss.

³ Cfr. il saggio di A. PROSPERI, *Il principe, il cardinale, il papa. Reginald Pole lettore di Machiavelli*, in *Cultura e scrittura di Machiavelli*. Atti del Convegno di Firenze-Pisa, 27-30 ottobre 1997, Roma, Salerno Editrice, 1998, pp. 241-262, in particolare pp. 260-61.

⁴ REGINALD POLE, *Apologia ad Carolum v Caesarem super quator libris a se scriptis de unitate ecclesiae*, p. 138.

fermare che la “vera religione” non dispone alla grandezza e all’impresa guerriera.

Pole all’opposto intende mettere in evidenza le nefandezze di Thomas Cromwell, consigliere e ministro di Enrico VIII, che teorizza come suo compito legittimare le azioni del principe indipendentemente dalla loro qualità etica: secondo il Thomas Cromwell descritto da Pole – e considerato discepolo esemplare di Machiavelli – all’uomo di governo e al consigliere, una volta compresa la volontà del principe, «spetta il compito di trovare le vie attraverso cui essa possa venir realizzata, senza che ne consegua l’evidenza di una colpa o di un allontanarsi dalla religione»⁵. E in tale ottica è ovvio che il cardinale inglese colga prima di tutto in Machiavelli l’uso della religione come strumento di potere, secondo un’arte che prescinde da regole etico-religiose e dallo stesso valore di verità delle credenze.

2. La funzione del richiamo alla legge di natura

La preoccupazione che sottostà alla declinazione specifica dell’anti-machiavellismo di Sepúlveda è anche il fondamento del “naturalismo” del Dottore andaluso, dell’affermata e ribadita riduzione delle prescrizioni etiche del cristianesimo alla legge di natura, a sua volta ricondotta alla legge divina, con particolare insistenza sui Comandamenti del Decalogo, definiti appunto come «norme cui si riferiscono le leggi di natura e per il cui mezzo si assolve alla vita civile»⁶. In Sepúlveda la sovrapposizione tra legge di natura e legge divina è in effetti insistita:

...torno alle regole del decalogo: se sei disposto ad ammettere che conservano la loro forza anche nella legge evangelica, esse tali sono, perché sono al tempo stesso considerate leggi di natura. Allo stesso modo, se potrai verificare di qualunque altra legge che procede dal diritto di natura, che risulta sia stata utilizzata dai santi padri nel Vecchio Testamento, come potrai pensare che essa sia stata abrogata da Cristo?

[sia ben evidente] che le leggi di natura prescindendo da ogni distinzione temporale debbano essere annoverate tra le divine: risulta infatti che emanino da mente immortale e da fonte perenne, dalla legge eter-

⁵. Ivi, p. 135.

⁶. «Decalogi praecepta, ad quae naturae leges omnes referuntur, et quibus vita civilis contenta est», SEPÚLVEDA, *De convenientia militaris disciplinae cum christiana religione dialogus, qui inscribitur, Democrates*, p. 16.

na che Agostino definisce volontà di Dio, che ordina di conservare l'ordine naturale, mentre vieta di perturbarlo⁷.

Ma come s'inscrive nelle pagine di Sepúlveda il ripetuto rinvio alla legge di natura? In un libro che ha rappresentato per tanti di noi una lettura fondamentale, Norberto Bobbio ebbe a scrivere che ciò che conta del giusnaturalismo è la sua funzione storica, e che proprio sotto tale aspetto si può cogliere la sua nobiltà:

La funzione storica costante nobilmente esercitata dal giusnaturalismo nelle sue diverse incarnazioni è stata quella di affermare i limiti del potere dello stato. Dall'esigenza di uno stato limitato dalla legge naturale sono nati il costituzionalismo moderno contro il machiavellismo, contro le teorie della ragion di stato e del diritto divino dei re, contro l'assolutismo paternalistico e quello hobbesiano, lo stato di diritto del secolo scorso contro lo stato etico, oggi le teorie internazionali dei diritti dell'uomo contro il perenne pericolo dello stato totalitario⁸.

Eppure, se si dilata la prospettiva, se si va oltre l'orizzonte delle preoccupazioni teoriche (ma anche etico-politiche) entro cui si iscrive quella pagina di Bobbio – che ha come riferimento la cosiddetta rinascita del giusnaturalismo nel secondo dopoguerra – neppure la costanza di quella funzione può venir affermata.

Il caso di Sepúlveda è a tale riguardo emblematico. È vero che non si può nemmeno escludere in senso assoluto che anche questa funzione venga qualche volta assolta dal richiamo alla *lex naturae* nelle pagine del dottore andaluso: per esempio quando vi si afferma che il sacrificio umano contemplato dalla religione dell'indio va con ogni mezzo impedito, perchè è un atto «contrario alla natura». Però non è certamente questa la sola funzione dell'affermata centralità della legge di natura, e tanto meno è la sua funzione prevalente: per esempio è la natura a comandare che lo spagnolo renda servo l'indio, in quanto è a lui inferiore. Ma forse al di là di tale uso di un passo della *Politica* di Aristotele⁹,

⁷ Ivi, pp. 10-11.

⁸ N. BOBBIO, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Milano, Edizioni di Comunità, 1972, p. 190.

⁹ La guerra viene definita «giusta, secondo quanto dichiara il diritto naturale», in analogia con l'arte della caccia «della quale conviene far uso non soltanto contro le bestie, bensì contro quegli uomini che, essendo nati per obbedire, rifiutano la servitù». Il passo si trova in SEPÚLVEDA, *Democrates secundus sive de justis belli causis*, in ID., *Obras completas*, Pozoblanco, Excmo Ayun-

nelle pagine di Sepúlveda è possibile individuare una funzione anche più generale, dominante e ricorrente cui assolve il richiamo alla nozione di natura: la funzione è quella di arginare, ridimensionare, contenere interpretazioni che accentuano nel cristianesimo la dimensione della *charitas* e dell'*imitatio Christi* fino a collocarsi in posizione critica verso istituzioni ecclesiastiche e anche sociali, o fino a limitare lo slancio di autoaffermazione storica della cattolicità. Questa preoccupazione domina l'intera parabola del pensare di Sepúlveda – ora al seguito del papa, ora al seguito dell'imperatore – però sempre coerente nella sostanza e nell'ispirazione di fondo. È un percorso che nasce in chiave antierasmiana e che si conclude rimanendo fedele a tale originaria ispirazione e intento polemico.

È in fondo una sola la preoccupazione teologico-politica di Sepúlveda: chi troppo insiste sulla religione dell'amore, chi esalta la specificità cristiana nella ricerca della pace, chi si richiama all'esempio della prima comunità apostolica, priva il cristianesimo della sua forza d'urto, neutralizza le armi capaci di affermare la sua potenza, ostacola la prossimità e definitività della sua vittoria. Quei modelli raffigurano la 'religione dei perfetti' e non si attagliano alle correnti vicende storiche: le loro regole hanno carattere imperativo solo all'interno del monastero, non nella città¹⁰.

D'altra parte se da un lato, in un certo senso, la Natura è fatta valere per limitare e contenere una specifica interpretazione della Scrittura (la lettura erasmiana e quelle erasmizzanti), dall'altro lato nulla vieta che la Scrittura (particolarmente, anche se non esclusivamente, l'Antico Testamento) possa proporsi come repertorio utile a sostenere la Natura, al fine di ampliare l'area di legittimazione dell'uso della forza.

C'è un passaggio in cui questa strategia di recuperare attraverso la *lex naturae* lo spazio e l'epopea guerriera dell'Antico Testamento si fa del tutto esplicito: «Suvvia rispondi Leopoldo alla domanda se sia lecito fare la guerra seguendo la natura [...]. Se ammetti questo, e se intendiamo rimanere coerenti, prenderemo atto che per lo stesso motivo per cui

tamiento de Pozoblanco, 1995, III, 1997, p. 56 e ricalca un luogo celebre del primo libro della *Politica* di Aristotele. Cfr. in particolare 1256b, 24-27. Il *Democrates secundus* è ora disponibile nella recente traduzione italiana con testo latino a fronte: JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, *Democrate secondo, ovvero sulle giuste cause di guerra*, a cura e con un saggio introduttivo di D. Taranto, Macerata, Quodlibet, 2009.

¹⁰. SEPÚLVEDA, *De convenientia militaris disciplinae cum christiana religione dialogus, qui inscribitur, Democrates*, p. 63.

era consentito combattere agli ebrei, allo stesso modo ciò è consentito ai cristiani [...]»¹¹.

3. Dall'identità tra legge di natura e legge divina alla punizione degli idolatri in quanto recano offesa a Dio

La sovrapposizione tra *lex naturae* e *lex divina*, per cui si dà differenza nei modi dell'attingimento piuttosto che nel contenuto, non è esclusiva di Sepúlveda. Se in Tommaso il tema assume una particolare complessità¹², nello stesso Vitoria possiamo trovare forme di identificazione quanto meno terminologica¹³. È pur vero che quella relazione, proprio perché costituisce in sé uno snodo assai problematico, è anche un'articolazione comune da cui possono dipartirsi ben diverse letture. E se – come nel caso del Dottore andaluso – il contenuto è dato in primo luogo dal Decalogo, lì non sta forse scritto: «Non avere altri dèi di fronte a me»? L'imperativo è tale da imporre al cristiano di impedire e di punire qualsiasi culto che non sia rivolto al vero Dio. E in proposito la Scrittura – la sede dove la *lex divina* si esprime e si manifesta – offre una grande quantità di luoghi adatti a sostenere l'uso della violenza, e spesso non risparmia le tinte forti e sanguigne (anche se gli stessi luoghi possono naturalmente essere letti con interpretazioni limitative o comunque diverse).

Nel *Democrates* 1 questo gioco di rimbalzi fra *lex naturae* e antico Testamento si coniuga con un altro argomento certamente naturalistico

¹¹ Ivi, p. 10r.

¹² Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, II, q. 100, a. 1: «Perciò è evidente che tutti i precetti morali, sia pure in maniera diversa, appartengono alla legge naturale; poiché codesti precetti hanno per oggetto i buoni costumi, e questi son tali perché concordano con la retta ragione, derivando in qualche modo dalla ragione naturale qualsiasi giudizio della ragione umana. Infatti ci sono alcune cose che la ragione naturale di qualsiasi uomo giudica subito e direttamente come da farsi o da non farsi; tali, p. es., sono i precetti: "Onora il padre e la madre", "Non ammazzare", "Non rubare". E codesti precetti appartengono in senso assoluto alla legge naturale. - Ci sono invece altri precetti per i quali i sapienti giudicano necessaria un'indagine più sottile. E questi, pur essendo di legge naturale, esigono un'istruzione da parte di persone sagge; tale è, p. es., il precetto: "Innanzitutto a un capo canuto, alzati in piedi. Onora la persona del vecchio". - Ci sono invece altri precetti per giudicare i quali la ragione umana ha bisogno dell'insegnamento di Dio, che c'istruisca nelle cose divine, come questi, p. es.: "Non ti farai scultura né immagine alcuna"; "Non userai invano il nome del tuo Dio"» (*La Somma Teologica*, traduzione e commento dei Domenicani italiani, testo latino dell'edizione leonina, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1984, XII, traduzione del P.T.S. Centi, pp. 230-232).

¹³ Cfr. FRANCISCO DE VITORIA, *De iure belli*, q. IV, pars, II, 9: «Quae non solum est regula iuris humanis sed etiam naturalis et divini».

(anche se forse non giusnaturalistico) secondo cui, se la possibilità della guerra venisse meno, anche verrebbe meno la possibilità per gli uomini di tradurre in atto una dimensione dell'umana virtù – la grandezza d'animo, la magnanimità – e con ciò (sulla base della premessa dell'interconnessione e dell'unità della virtù) anche si estinguerrebbe la possibilità di ogni vivere autenticamente virtuoso¹⁴.

Ai tempi del primo *Democrates*, negli anni '30 l'appello alla dimensione guerriera vetero-testamentaria è già rilevante, soprattutto nella parte finale dell'opera, ma non occupa ancora il primo piano della scena. Occorre anche tener presente l'orizzonte reale delle guerre effettivamente combattute, nominate in forma ora diretta, ora indiretta: contro i Turchi, contro gli eretici Luterani, contro quelli che si alleano con i non cristiani (naturalmente i Francesi, tuttavia non nominati in modo diretto). La guerra viene definita lecita contro tutti questi che in varie forme si oppongono alla volontà del Signore. C'è certamente sullo sfondo il tema dell'unità della Chiesa e della repressione dell'eterodossia, però non ha ragione di emergere in piena evidenza l'imperativo della conversione di "quelli che stanno fuori" dal Cristianesimo. In particolare, per quanto attiene ai Turchi, essi si presentano piuttosto come nemici da contenere che da convertire (anche perché si tratterebbe di un progetto assai arduo).

Negli scritti che dopo le *Leyes nuevas* intendono affrontare la *Cuestión de los Indios* il tema dell'uso organizzato della violenza ha un orizzonte molto diverso. Da un lato, gli abitanti delle Americhe in quanto uomini che praticano il politeismo – definiti adoratori dei demoni – si prestano anche più dei Turchi all'evocazione in chiave analogica di luoghi veterotestamentari. Dall'altro lato, abitano territori assegnati al controllo della Spagna, e come tali sono oggetto immediato dell'impegno di correzione e di evangelizzazione. E poi c'è anche un altro elemento di differenza (questa volta biografico e circostanziale) – che vale tanto più per l'*Apologia* – : il cronista del re è attaccato dai dottori di Salamanca. Giocare senza risparmio la carta dell'abbondanza di citazioni scritturali è anche una strategia per difendersi, per esibirsi ortodosso.

D'altra parte se il Decalogo è legge di natura, gli Indios non vanno puniti soltanto sulla base della quinta norma che vi è prescritta – essi praticano infatti sacrifici umani, dunque uccidono – ma anche e prima

¹⁴. Per la tesi della "unità della virtù", cfr. SEPÚLVEDA, *De convenientia militaris disciplinae cum christiana religione dialogus, qui inscribitur, Democrates*, p. es., p. 42.

di tutto in virtù della prima “Non avere altri dèi di fronte a me”¹⁵. Il monoteismo è insieme legge di natura e legge divina, e riguardo a ciò, circa la legittimità e il carattere della guerra nei confronti degli adoratori dei demoni, nel Vecchio Testamento si può trovare quanto si vuole, fino all’efferatezza.

Di fronte all’invito ad assumere come modello il testo *Numeri*, al cap. 31 rimane poco da discettare sull’*jus ad bellum* e sull’*jus in bello*: lì è in fondo rappresentato come un vero e proprio genocidio l’epilogo della guerra di Mosè contro i Madianiti, le cui giovani donne avevano indotto i figli d’Israele a fornicare con loro e ad onorare i loro dèi¹⁶. Né può dar luogo ad esitazioni e ripensamenti il passo del *Deuteronomio*, 12, dove Mosè sta per passare il Giordano: «Distruggete tutti i luoghi dove le genti che starete per conquistare adorarono i loro dei»; oppure il passo del IV libro dei *Re*, 18, 4: «[Ezechia] distrusse gli alti luoghi, spezzò i cippi, tagliò i pali sacri...».

Questi sono solo alcuni esempi, l’*Apologia* è molto più ricca. Lo era già il *Democrates secundus*, ma nel quadro di una più ampia diluizione di motivi.

4. Soteriologia e violenza

Però neanche questo basta ad esaurire la descrizione dell’articolazione argomentativa così come si svolge attraverso la sovrapposizione fra *lex naturae* e *lex divina*. Esiste un altro versante assolutamente decisivo. La Scrittura non comanda soltanto la punizione di chi offende Dio, ma anche la sollecitudine verso l’altro uomo, in vista del bene supremo che è la salvezza dell’anima. È una prescrizione del Nuovo Testamento che tuttavia viene spesso riportata all’Antico, citando un luogo celebre dell’*Ecclesiastico*: «Dio diede a ognuno il peso del suo prossimo»¹⁷.

¹⁵ Sepúlveda comprende perfettamente il carattere di credenza pubblica e condivisa di ciò che risulta esecrando negli Indios: «Deve considerarsi precisamente come nazione che non rispetta la legge naturale quella in cui qualche peccato mortale non è considerato fra i comportamenti turpi, bensì è approvato pubblicamente, come l’omicidio di innocenti immolati in molte regioni presso questi barbari e l’idolatria ovunque praticata, che è il più grave dei peccati» (*Apologia pro libro de iustis belli causis*, in *Obras completas*, III, 1997, p. 201). Aveva ragione Todorov quando sottolineava il fatto che Sepúlveda comprende più di altri la mentalità degli Indios, anche se proprio per questo si colloca in una posizione di radicale inimicizia. Cfr. T. TODOROV, *La conquista dell’America. Il problema dell’“altro”*, Torino, Einaudi, 1992, pp. 177-203.

¹⁶ Cfr. *Numeri*, 31, 7-18. Di SEPÚLVEDA cfr. *Apologia pro libro de iustis belli causis*, p. 199.

¹⁷ *Ecclesiastico*, 17, 12. Nel *Democrates secundus sive de iustis belli causis* il passo compare due volte nel libro I, 15. Cfr. SEPÚLVEDA, *Obras completas*, III, pp. 84 e 86 oppure la recente edizione italiana SEPÚLVEDA, *Democrate secondo*, pp. 91 e 95.

I luoghi neotestamentari in questo caso sono quasi ovvi. Prima di tutto Matteo, 28, 19: «Mi è stato dato ogni potere in Cielo e in terra. Andate dunque e fate miei discepoli tutti i popoli [...]». Poi c'è naturalmente il «Compelle intrare» di Luca, 14, 3: luogo celebre su cui tanto era stato disputato prima, e molto si disputerà dopo, almeno fino alle pagine sottili del *Commentaire philosophique* che Pierre Bayle scriverà nel 1686-1687, dopo la revoca dell'editto di Nantes, utilizzando per la stampa lo pseudonimo di Jean Fox de Bruggs¹⁸.

Però qui – a proposito dell'obbligo cristiano all'evangelizzazione – è bene seguire da vicino le pagine dell'*Apologia* dove lo stile argomentativo si è fatto più sorvegliato, ma insieme più duro nell'identificazione e nella confutazione degli avversari, anche perchè Sepúlveda si trova ormai nel bel mezzo di una controversia che finisce con il rappresentare per lui una seria minaccia. E qui troviamo una robusta e solida architrave su cui vengono fatte poggiare le tesi più radicali: «Se qualcuno dubita che tutti gli uomini che errano al di fuori della religione cristiana moriranno di morte eterna, non è cristiano»¹⁹.

Nel *Democrates secundus* Sepúlveda aveva proposto lo stesso argomento, ma con una maggiore articolazione, discutendo sulla salvezza di quei Gentili che avevano maturato idee monoteistiche, richiamando a tal fine i luoghi di Tommaso della *Summa Theologiae*²⁰. Di qui una serie di distinzioni: le diverse posizioni dei Gentili, degli Ebrei anteriori al Cristo e infine degli idolatri, quali erano gli Indios.

Nell'*Apologia* la tesi è enunciata nella sua nuda essenzialità e radicalità – e diventa il cuore argomentativo di tutto il resto: «Pertanto – concluderà Sepúlveda – secondo diritto i barbari vengono spinti verso la giustizia per la loro salvezza»²¹.

¹⁸. *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jesus-Christ "Contrains-les d'entrer"; ou l'on prouve par plusieurs raisons démonstratives qu'il n'y a rien de plus-abominable que de faire des conversions par la contrainte...*, traduit de l'anglois du Sieur Jean Fox de Bruggs par M.J.F. - A Cantorbery [i.e. Amsterdam], chez Thomas Litwel, 1686, 2 voll. La terza parte dell'opera, scritta e pubblicata nel 1687 (A Cantorbery [i.e. Amsterdam], chez Thomas Litwel), si presenta come un «commentaire philosophique sur les lettres de S. Augustin qui font l'apologie de la contrainte des hérétiques», e in particolare è un commento a quella lettera 93 di Agostino a Vincenzo, alla quale si richiama Sepúlveda per legittimare l'uso della violenza verso gli Indios (v. *infra* n. 25).

¹⁹. SEPÚLVEDA, *Apologia pro libro de iustis belli causis*, p. 203.

²⁰. TOMMASO, *Summa Theologiae*, II, II, q. 1, a.7; q. 2, a.7. ad. 3. Domenico Taranto, nell'edizione citata del *Democrates secundus*, suggerisce giustamente anche I, II, q. 19, art. 10, ad 2; q. 100, art. 12, ad 1.

²¹. SEPÚLVEDA, *Apologia pro libro de iustis belli causis* p. 203.

Però, chi sono questi “non cristiani” verso cui il dottore andaluso esprime scandalo, vale a dire quelli che ammettono, o ammetterebbero, la possibilità di salvezza al di fuori del Cristianesimo? Sepúlveda sta pensando a persone concrete? In proposito Sepúlveda non produce nomi né citazioni in modo diretto ed esplicito. Probabilmente allude a Las Casas, o forse a tutti i suoi nemici domenicani.

Oggi un teologo, peraltro considerato da più parti non del tutto ortodosso, Vito Mancuso, rovescia addirittura l'argomento quando afferma che «Chi pensa che i non cristiani non si salvino, si chiami pure sant'Agostino, non pensa cristianamente, perchè non conosce Dio come Padre di tutti gli uomini»²². Vito Mancuso si spinge certo più in là di tutti – citando fra l'altro le dottrine di Origene che contemplano la salvezza di tutti gli uomini. Però è noto che anche testi ufficiali aprono strade o spiragli in tale direzione. La *Lumen gentium* (1964) – poi in parte ridimensionata dalla *Dominus Jesus* (2000) – in proposito si richiama ad un passo di Tommaso della *Summa Theologiae*: «quelli che sono infedeli, sebbene non appartengano alla chiesa in atto, tuttavia lo sono in potenza. Tale potenza si fonda su due elementi: in primo luogo e principalmente sulla virtù di Cristo, che è sufficiente per la salvezza dell'intero genere umano; in secondo luogo, sulla libertà della volontà»²³. Incidentalmente, possiamo qui ricordare che proprio questo passo di Tommaso poi richiamato dalla *Lumen gentium* è uno dei luoghi della *Summa Theologiae* che il *Sumario* di Domingo de Soto²⁴ attribuisce all'argomentazione di Las Casas.

Nell'argomentare del dottore andaluso quel «moriranno di morte eterna tutti gli uomini che sono al di fuori della religione cristiana» diventa la pietra miliare, il fondamento di una teoria dell'uso della violenza contro la quale nulla è possibile obiettare, senza cadere di necessità nella più grave delle colpe, nell'eterodossia: chi così non pensa non è cristiano. Agli occhi del dottore andaluso la cogenza di quel “pertanto” è così forte che la conseguenza – la riduzione anche violenta in soggezione dell'*indio* – può essere negata solo da chi non riconosce la premessa (la salvezza è riservata ai soli cristiani).

²² V. MANCUSO, *L'anima e il suo destino*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2007, pp. 174ss.

²³ TOMMASO, *Summa Theologiae*, III, q. 8, a3, ad i.

²⁴ DOMINGO DE SOTO, *Sumario*, 7. Cfr. BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *La controversia sugli Indios. Bartolomé de Las Casas, Juan Ginés de Sepúlveda*, a cura e con un'introduzione di S. Di Liso, Bari, Pagina, 2007, p. 183.

5. Soteriologia e consequenzialismo

Ma, da che cosa nasce la cogenza di quel “pertanto” che mette in relazione la dottrina della salvezza con quella dell’uso della violenza? Tale cogenza si alimenta ad una forma di consequenzialismo, potremmo dire ad una “ragion di salvezza” che sul piano tecnico non è differente dalla “ragion di stato”, nel senso che nell’una come nell’altra, una volta data la bontà e l’eccellenza del fine – in questo caso la salvezza delle anime – la scelta dei mezzi impiegati si costruisce sulla base della loro maggiore o minore efficacia.

È davvero notevole come Sepúlveda riesca a costruire un consequenzialismo ordinato alla salvezza delle anime facendo leva su Aurelio Agostino, il filosofo dell’interiorità. In tal senso la citazione della *Lettera a Vincenzo*:

Non si deve considerare che qualcuno viene obbligato, ma quale sia la cosa a cui la persona viene obbligata, se sia essa buona o cattiva, non perché qualcuno possa diventare buono contro la sua volontà, ma perché, temendo di soffrire, o abbandona l’animosità che lo porta ad opporsi, o è spinto ad ammettere la verità che non conosceva: in modo che a causa del timore o respinga il falso che sosteneva o cerchi la verità che non conosceva, e volendo possegga finalmente quello che non voleva²⁵.

Un comportamento è giusto in quanto ottiene – o nel caso specifico almeno predisporre ad ottenere – giuste conseguenze: come dice Agostino, «non si deve considerare che qualcuno viene obbligato, ma quale sia la cosa a cui la persona viene obbligata, se sia essa buona o cattiva [...]».

²⁵. SEPÚLVEDA, *Apologia pro libro de iustis belli causis*, p. 204. Come altrove Sepúlveda cita attraverso il diritto canonico (*Decr. Grat., Secunda Pars*, caus. 23, quaest. 6, can.3: «Non est considerandum quod quisque cogitur, sed quo cogitur»). Il testo originale del passo di Agostino si trova in PL 33, *Epistolae*, 93,5.16: «Vides itaque iam, ut opinor, non esse considerandum quod quisque cogitur, sed quale sit illud quo cogitur, utrum bonum an malum: non quo quisque bonus possit esse invitatus; sed timendo quod non vult pati, vel relinquit impediens animositatem, vel ignoratam compellitur cognoscere veritatem, ut timens vel respuat falsum de quo contendebat, vel quaerat verum quod nesciebat, et volens teneat iam quod nolebat. Superfluo hoc fortasse diceretur quibuslibet verbis, si non tam multis ostenderetur exemplis. Non illos aut illos homines, sed multas civitates videmus fuisse donatistas, nunc esse catholicas, detestari vehementer diabolicam separationem, diligere ardentius unitatem: quae tamen timoris huius qui tibi displicet occasionibus, catholicae factae sunt per leges imperatorum, a Constantino apud quem primum vestri ultro Caecilianum accusaverunt, usque ad praesentes imperatores, qui iudicium illius quem vestri elegerunt, quem iudicibus episcopis praetulerunt, iustissime contra vos custodiendum esse decernunt».

È quasi paradossale che sia il primo degli antimachiavellici a proporre quel passo di Agostino dove l'eccellenza del fine – la salvezza dall'anima – viene a “santificare” i mezzi (la coercizione, l'uso della violenza).

D'altra parte, quale finalità è in sé più giusta dell'incremento numerico delle conversioni che sono per gli Indios potenzialità di salvezza? Di qui lo sdegno di Sepúlveda di fronte ai suoi avversari, di qui il tono risentito e scandalizzato che assume piena evidenza nell'*Apologia* e l'accusa che vi è sottesa: non va considerato cristiano chi non antepone ad ogni cosa il discrimine tra la salvezza e la dannazione eterna. In realtà, chi si colloca all'esterno di tale prospettiva non crede davvero e fino in fondo, e per questo non prende sul serio l'urgenza delle conversioni.

Ancora in Agostino Sepúlveda trova enucleate le strategie che il cristiano impiega in relazione al potere e all'uso della forza, nelle diverse circostanze. Altra è la scelta da farsi quando il cristiano è in posizione di minoranza e di debolezza di fronte ad un potere ostile, altro è il comportamento da tenersi quando il cristiano ha dalla sua parte e a sua disposizione il potere imperiale. In questo secondo caso non è inappropriato neppure l'uso del termine “costringere al bene”:

quando l'eretico Donato [...] attaccò [Agostino] sulla base dei modi impiegati nei primi tempi: «Non capisci – gli rispose – che a quei tempi la Chiesa sbocciava con un nuovo germe e che ancora non si compiva quella profezia, lo adoreranno tutti i re della terra e lo serviranno tutte le genti». Quanto più ciò si va compiendo, tanto più la Chiesa si serve di maggiore potere non solo per invitare ma anche per costringere al bene²⁶.

E su questo percorso s'innesta quello che potremmo chiamare il tema della contabilità delle anime: se si è davvero convinti che senza conversione esiste soltanto «il morire di morte eterna», la questione della rapidità diventa cruciale e cogente. L'obiettivo è quello del maggior numero di convertiti nel minor tempo possibile. Persino qui viene invocato il soccorso di Agostino: «Se gli infedeli vengono addottrinati e non terrorizzati, resi insensibili dall'antichità delle loro consuetudini, assai più lentamente saranno mossi ad intraprendere la via della salvezza»²⁷.

²⁶ SEPÚLVEDA, *Apologia pro libro de iustis belli causis*, p. 203. Cfr. *Decr. Grat., Secunda Pars*, caus. 23, quaest. 4, can. 38, “Displacet tibi”. Le fonti agostiniane sono le due lettere contro i Donatisti, a Vincenzo e a Bonifacio: cfr. AGOSTINO, PL 33, *Epistolae*, 93, 3.9 e 185, 5.19-20.

²⁷ Ivi, p. 213.

Tuttavia Sepúlveda è anche più esplicito di Agostino nel rivendicare l'applicazione di una logica quantitativa ordinata al fine della beatitudine eterna:

Pertanto non si deve ricorrere solo alla predicazione e alla persuasione, né nei confronti dei pagani né nei confronti degli eretici, come accadeva nella Chiesa primitiva, quando non c'era nessun principe credente, ma, se è possibile, si deve ricorrere a quella forza utile e lecita, così come abbiamo chiarito. Questa maniera è la più veloce per convertire i popoli alla fede di Cristo, come hanno sempre dimostrato i fatti e gli esempi²⁸.

Tutti questi inconvenienti e difficoltà si eliminano con grande facilità non appena siano conquistati i Barbari: così in un mese si fanno più progressi nella loro conversione di quanto si otterrebbe in cento anni di sola predicazione rivolta a Barbari non resi pacifici. Non credo infatti che i predicatori di oggi ottengano di più senza miracoli rispetto gli Apostoli che agivano in quel tempo in cui “cooperava il Signore e confermava i discorsi con i segnali che seguivano”²⁹.

La Scrittura e, insieme ad essa, non tanto Tommaso, ma un particolare Agostino – l'Agostino antidonatista con il quale Sepúlveda condivide una particolare percezione della temporalità, un senso di prossima definitività della storia – diventano nell'*Apologia* elementi ed ingredienti anche quantitativamente pesanti. D'altra parte l'opera si sofferma e si arresta in una difesa del *Democrates secundus* che non è a tutto campo. Si argomenta infatti sulla necessità di sottomettere gli Indios con l'uso della forza, ma non si dice nulla di analitico sul rapporto tra Indios e spagnoli una volta stabilita la soggezione – che è invece il tema vero e proprio del II libro del *Democrates secundus* (dove sembra evocato in fondo il regime dell'*encomienda* abolito dalle *Leyes nuevas*). Le questioni teologiche e soteriologiche hanno finito con l'occupare una posizione quasi esclusiva. Al tema giuridico-politico dei rapporti con gli Indios dopo la conquista – in ordine ai beni, alle relazioni di status – l'*Apologia* dedica solo un breve passaggio che di fatto ridimensiona le tesi ampiamente sviluppate nel *Democrates secundus* (e forse la questione viene prudentemente lasciata alla discrezione dei politici).

Quasi mezzo secolo più tardi Alberico Gentili nel *De jure belli* torna più volte sul tema degli Indios, rivisitato a partire dai testi di Vitoria, di

²⁸. Ivi, p. 207.

²⁹. Ivi, pp. 211-212.

Covarrubias³⁰, però senz'altro ripensato alla luce dell'esperienza delle guerre di religione in Europa e della lettura delle pagine di Jean Bodin³¹. Forse, a proposito del rapporto con gli Indios, la monumentale opera di Gentili può prestarsi a diverse interpretazioni³², ma è anche indubbio che in alcuni luoghi il giurista originario di San Ginesio, accusato di eresia, e poi divenuto Regius Professor a Oxford, proponga una sensibilità nuova in tema di credenze religiose e di diritto di guerra. Se la guerra degli Spagnoli contro gli Indios può aver trovato giusti motivi in pratiche contrarie alla "natura stessa del genere umano" – «intrattenevano commerci carnali [...] perfino con animali, mangiavano carne umana di uomini uccisi a questo scopo» – d'altro canto non può essere addotto come giustificazione della guerra il fatto che gli Indios non volessero ascoltare la predicazione del Vangelo³³. L'idolatria e il politeismo non costituiscono di per sé giusti motivi per la guerra: «è vero che il culto degli idoli contrasta apertamente con la ragione naturale, ma quella è la loro religione»³⁴. Ecco un grande iato: da un lato ciò che indica la ragione naturale, dall'altro la nuda fattualità della credenza. Per un verso, l'idolatria non risponde ai dettami della ragione, ma per l'altro, in quanto creduta vera, è comunque una fede, e configura problemi che non possono trovar soluzione nell'ambito del diritto e della politica: «Questa è una discussione che non riguarda il diritto umano. La religio-

³⁰ Cfr. ALBERICO GENTILI, *Il diritto di guerra (De iure belli libri III, 1598)*, introduzione di D. Quagliani, traduzione di P. Nencini, Milano, Giuffrè, 2008, p. 57. Sulle dottrine di Alberico Gentili si veda "Silete theologi in munere alieno" Alberico Gentili e la Seconda Scolastica. Atti del Convegno Internazionale, Padova, 20-22 novembre 2008, a cura di M. Ferronato e L. Bianchin, Padova, Cedam, 2011.

³¹ Sull'«attenzione costante [di Alberico Gentili] alla dottrina del giurista angevino [...] in tema di guerra per la difesa della religione» cfr. D. QUAGLIONI, *Introduzione*, in A. GENTILI, *Il diritto di guerra*, in particolare p. XXI.

³² Si veda L. NUZZO, *Alberico Gentili "internazionalista" tra storia e storiografia*, in *Ius gentium ius communicationis ius belli. Alberico Gentili e gli orizzonti della modernità*. Atti del Convegno di Macerata in occasione delle celebrazioni del quarto centenario della morte (Macerata, 6-7 dicembre 2007), a cura di L. Lacché, Milano, Giuffrè, 2009, pp. 75-96, in particolare pp. 92-94. Nuzzo allude al fatto che Gentili esclude dalle protezioni proprie del diritto di guerra coloro che come i predoni, i pirati, gli atei, sono del tutto privi di umanità e di religione. Tuttavia, mi pare proprio che Gentili, in tema di credenze religiose, escluda in modo del tutto esplicito il configurarsi di tale ipotesi: «E tuttavia aggiungo che non esiste gente di tale specie da non avere alcuna religione. Orsù, raccontami di un popolo di tal fatta». Cfr. A. GENTILI, *Il diritto di guerra*, p. 60.

³³ Ivi, p. 177.

³⁴ Ivi, p. 501.

ne è il sommo bene dell'uomo e ciascuno la stabilisce a sé nella sua propria fede»³⁵.

D'altra parte, pochi anni prima, gli *Essais* di Montaigne erano andati ben oltre e si erano espressi con incisività senza pari: «Nous sommes Chrestiens à mesme titre que nous sommes Perigordins ou Alemans»³⁶. In quell'opera una rinnovata gnoseologia scettica aveva lasciato alle spalle l'armonico universo scolastico, ordinato intorno ad un centro e alla certezza di un unico, valido, sistema normativo. Quanto agli Indios del Nuovo Mondo, scriveva Montaigne:

Or, je trouve [...] qu'il n'y a rien de barbare et de sauvage en cette nation, à ce qu'on m'en a rapporté sinon que chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage; comme de vray, il semble que nous n'avons autre mire de la verité et de la raison que l'exemple et idée des opinions et usances du païs où nous sommes. Là est tousjours la parfaicte religion, la parfaicte police, perfect et accomply usage de toutes choses³⁷.

E anzi, posto che di leggi naturali avesse ancora senso parlare³⁸, era proprio il modo di vivere degli Indios ad incarnarle meglio, al punto da rappresentare una condizione privilegiata.

Mais, quant à la devotion, observance des loix, bonté, liberalité, loyauté, franchise, il nous a bien servy de n'en avoir pas tant qu'eux; ils se sont perdous par cet advantage, et vendus, et trahis eux mesme³⁹.

Ma questa è un'altra storia...

³⁵. Ivi.

³⁶. MICHEL DE MONTAIGNE, *Essais*, II, XII, in ID., *Oeuvres complètes*, Textes établis par A. Thibaudet et M. Rat, Paris, Gallimard, 1962, p. 422.

³⁷. MONTAIGNE, *Essais*, I, XXXI, p. 203.

³⁸. MONTAIGNE, *Essais*, I, XXXI, p. 204.

³⁹. MONTAIGNE, *Essais*, III, VI, p. 887.

Juan Ginés de Sepúlveda e la percezione del Nuovo Mondo tra Hernán Cortés e Fernández de Oviedo

A partire dalla fine del xv e per tutto il xvi secolo si affermò in Spagna un vero e proprio filone storiografico che esaminava (ed esaltava) i fatti interni ed esterni del Regno e dell'Impero di Carlo v. Tra i suoi protagonisti più ragguardevoli vanno segnalati Pero Mexía, Bernabé de Busto, Juan Páez de Castro, Florián de Ocampo, Pedro Girón e lo stesso Juan Ginés de Sepúlveda, le cui opere storiografico-filosofiche più vaste non contemplavano questioni relative alla scoperta e alla conquista del Nuovo Mondo ma le gesta dell'imperatore Carlo e la rinascita dell'Impero carolingio sotto gli Asburgo. Tra queste abbiamo il *De rebus gestis Caroli v*, ispirata a Cesare e Sallustio, che si distingue – a detta di Antonio Dominguez Ortiz – più per il suo eccellente latino che per il suo contenuto storico. Il *De rebus gestis Caroli v* restò pressoché sconosciuto fino al 1780 (anche se erano circolate alcune copie nel 1532 e 1541, editate a Parigi, mentre nel 1602 un'edizione vide la luce anche a Colonia). Sepúlveda inizia il suo percorso intellettuale presso la corte di Carlo v quando quest'ultimo, nel 1529, arriva in Italia per riconciliarsi col papa Clemente vii dopo le «incomprensioni» che portarono al sacco di Roma del 1527. Nel 1536 egli dedica all'imperatore l'*Oratio ad Carolum v ut bellum suscipiat in Turcas* in conseguenza della conquista di Tunisi dell'anno prima, roccaforte dei pirati turchi e barbareschi, (anche se il Barbarossa riesce a fuggire). Sepúlveda diventa ufficialmente *historiador* di Carlo v il 15 aprile 1536. Tra coloro i quali accompagnano le truppe vittoriose dell'imperatore troviamo Garcilaso de la Vega, che scrive per Carlo (e per i suoi cronisti) un'ode in latino¹.

¹ E. RODRÍGUEZ PEREGRINA, *Juan Ginés de Sepúlveda, un Historiador al servicio de Carlos v*. Actas del Congreso internacional, v centenario del nacimiento del Dr. Juan Ginés de Sepúlveda, Pozoblanco 13-16 febrero de 1991, a cura di A. Losada, Córdoba, Ayuntamiento de Pozoblanco, 1993, p. 111.

Sepúlveda, prima di cimentarsi come storico di corte e americanista scrive un biografia del fondatore del Collegio S. Clemente e Bologna (dove aveva ottenuto una borsa di studio dal cardinale Jiménez de Cisneros nel 1515) dal titolo: *De vita et rebus gestis Aegidii Albornotii Cardinalis*, un'opera in tre libri seguita da una dettagliata descrizione del Collegio e di vari uomini illustri che vi avevano vissuto e studiato fino a quel momento. Vanno doverosamente segnalate altre opere storiografiche dell'autore come il *De rebus gestis Philippi II* (opera in tre libri ma inconclusa); una serie di altri scritti relativi ad un Epistolario (*Epistulario libri septem*) andato perduto; una *Apologia sulla Historia de Carlos V*, nonché il *De bello Africo* (anche se è ancora in dubbio che sia Sepúlveda l'autore) che tratta della spedizione che Carlo V condusse a Tunisi. Una copia è conservata presso la Biblioteca Nacional e sembra sia un'opera in parte diversa rispetto a quanto presentato all'imperatore una volta tornato dalla stessa Tunisi nel 1536.

È evidente come, nell'insieme, la storiografia di Carlo V non fu pienamente all'altezza richiesta da un dominio tanto vasto e potente ed è ampiamente superata dalla storiografia americanista che già si era affacciata nel panorama culturale spagnolo ai tempi dei re cattolici. Le novità apportate dagli storici spagnoli nel quadro della storiografia universale furono enormi: le conoscenze relative all'antropologia, alla cosmografia, all'astrologia, alla storia naturale subirono una notevole espansione, un processo culturale che esigeva nuove soluzioni e interpretazioni lontane dalla cronaca medievale e dalla retorica umanistica. Lo storico delle Indie nacque dapprima fra gli stessi conquistatori desiderosi di tramandare gli avvenimenti di cui erano stati testimoni e attori allo stesso tempo: soldati e frati furono coloro che formarono il nucleo della storiografia indiana. Molti di loro erano umanisti, altri semplici avventurieri, altri ancora frati desiderosi di rendersi martiri della fede, ma la loro principale preoccupazione era diffondere nella maniera più vasta possibile ciò che avevano visto e che volevano raccontare, o denunciare, e il latino non era certo la lingua più diretta e popolare. Nelle sue considerazioni sul Nuovo Mondo, Sepúlveda utilizza una serie di scrittori delle «cose americane» in modo tale da capire, scoprire, analizzare questo grande evento che andava ad affiancarsi ai poderosi avvenimenti europei e mediterranei. La sua vocazione di storico imperiale lo muove verso la conoscenza di tutta la storia del tempo e lo spinge ad raccontare e dibattere su tematiche che hanno come fine ultimo il bene dell'impero carolingio e la diffusione della fede. Egli non è mai stato nel Nuovo Mondo e la percezione dello stesso la ricava dalle lettere di Cortés, che egli conosce personalmente e col quale ha la possi-

bilità di colloquiare direttamente. Questo incontro segnerà in maniera significativa il percorso intellettuale e storiografico dell'umanista di Cordoba al punto che egli lo vorrà ricordare nel *Democrate secondo* quando, per bocca di Leopoldo scrive:

qualche giorno fa, mentre passeggiavo con alcuni amici nel palazzo del principe Filippo, e passava da quelle parti Ferdinando Cortés, marchese del Valle, esortati dalla sua vista cominciammo a parlare profusamente e a lungo delle imprese che egli e gli altri capitani del Sovrano Carlo avevano portato a compimento nella costa occidentale e australe interamente ignorata dagli antichi abitanti del nostro mondo. Cose che, lo ammetto, furono per me motivo di enorme stupore, per la loro grande e insperata novità².

Peraltro, nel 1529, Sepúlveda si trovò ad osservare – restandone ammirato e rapito allo stesso tempo – alcuni Indios della penisola dello Yucatan che, giunti a Roma, furono condotti di fronte al papa. L'ambasceria, voluta da Cortés, si ebbe proprio nell'anno in cui Clemente VII, interessandosi di questioni americane, emanò la bolla *Intra Arcana* con la quale autorizzò i sovrani di Spagna ad usare anche la forza delle armi contro i barbari delle Indie per condurli al Regno di Dio. Scrive, a tal proposito, l'umanista spagnolo nel suo *Democrates alter*:

e infatti io non dico che li si battezzì con forza, ma dato che dipende da noi trarli dal precipizio anche contro la loro volontà e mostrare loro il cammino della verità per mezzo di pietosi insegnamenti e della predicazione evangelica, e visto che questo accade nella maniera più opportuna, come già vediamo, essendo stati ridotti in schiavitù, e specialmente in tempi come questi in cui è tanta la carenza di predicatori di fede e rari i miracoli, credo che i barbari possano essere conquistati con lo stesso diritto col quale costringerli ad ascoltare il Vangelo. Perché chi aspira a buon diritto a uno scopo chiede con lo stesso diritto tutte le cose che appartengono a quel fine; e che si predichi il Vangelo agli infedeli è, come ho detto altre volte, legge di natura e di carità umana insegnata da Cristo, non solo nei termini universali che prima ho ricordato, ma anche ed espressamente in altri luoghi nei quali parlando con i suoi apostoli, dice: «Andate in tutto il mondo e predicate il Vangelo a tutte le creature»³.

² JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, *Democrate secondo*, a cura di G. Patisso, Galatina, Congedo, 2008, p. 71.

³ IVI, p. 147.

Una breve analisi delle caratteristiche di ognuno degli autori americanisti e dei loro scritti utilizzati maggiormente dal Sepúlveda risulta, dunque, indispensabile per capire quale è la percezione del Nuovo Mondo che si viene a costruire nel suo universo mentale, e ciò riferito non solo alla sua *Historia del Nuevo Mundo* ma, anche e soprattutto al *Democrate secondo* e alle vicissitudini che lo portarono allo scontro con Las Casas.

Sepúlveda non si ferma alla lettura delle osservazioni di Cortés. Legge gli scritti di Pietro Martire d'Anghiera, di Fernández de Oviedo e di López de Gómara costruendosi un'idea del Nuovo Mondo non aliena dai giudizi (per non dire pregiudizi) di questi autori dei quali già possiamo ricavare dei tratti comuni, seppur con diverse sfumature. Da una parte la generale condanna del modo di vita degli indios, la loro inciviltà, il loro essere subumani. Dall'altra l'esaltazione delle armi spagnole, la grandezza dei *conquistadores*, la gloria dell'impero universale di Carlo v, la diffusione della fede. Nel *De rebus hispanorum gestis ad novum orbem Mexicumque*⁴, lo stesso Sepúlveda riconosce che il primo capitolo è costruito utilizzando le fonti della *Historia* di Fernández de Oviedo, pubblicata a Siviglia nel 1535⁵. Questa, che senza alcun dubbio può essere considerata un'opera incompiuta, tratta gli eventi che vanno dalla scoperta dell'America fino alla campagna messicana del 1521. Grazie all'amicizia con Cortés, Sepúlveda utilizza nella sua opera i primissimi commentari che il conquistatore del Messico invia all'imperatore, lettere che sono andate perdute. Prima che quella del Perù, fu la conquista del Messico a trasformare l'immagine del Nuovo Mondo. Se le dirette o indirette testimonianze del conquistatore degli Aztechi servirono all'umanista di Cordoba per iniziare a costruirsi un'idea di quei popoli e di quelle terre al di là dell'oceano, fu la conoscenza degli scritti di Oviedo che offrì a Sepúlveda gli strumenti per poter costruire il suo resoconto sulle scoperte americane. Scrive, infatti nelle primissime pagine della sua *Historia del Nuevo mundo*: «Gonzalo Fernández de Oviedo, hombre sabio y prudente, narrò la historia de estos hechos en español por cargo oficial; nosotros, ocupamos en asuntos de suma importancia, contaremos lo esencial de los hechos dignos de recuerdo para no dejar sin tratar esta

⁴ SEPÚLVEDA, *Historia del Nuevo Mundo*, a cura di A. Ramírez de Verger, Madrid, Alianza, 1996.

⁵ Si veda GONZALO FERNÁNDEZ DE OVIEDO, *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra-firme del mar océano*, a cura di J.A. De Los Rios, Madrid, Real Academia de la Historia, 1851.

parte de la historia»⁶. Effettivamente i primi due libri della *Historia del Nuevo Mundo* sono riconducibili a Oviedo e a Pietro Martire d'Anghiera: i primi due libri, infatti, si occupano dei viaggi di Colombo e delle spedizioni fallite di Hernández de Córdoba e di Juan de Grijalva nello Yucatán, mentre i restanti libri trattano della campagna del Messico, conclusa nel 1521 e seguono direttamente *las cartas de relación* di Cortés al punto da sembrare una libera versione in latino. Ma l'organizzazione generale dell'opera mutua un'architettura riscontrabile nella *Conquista del Messico* di Gómara.

La lettura dei resoconti di Pietro Martire d'Anghiera fa apparire le Indie a Sepúlveda come un paradiso tropicale attraversato da predoni senza scrupoli che percorrevano in lungo e largo la penisola dello Yucatan per trovare popoli da schiavizzare. L'umanista italiano racconta degli spagnoli giunti per porre fine a tali nefandezze, di guerrieri cristiani che lottavano per distruggere il grande impero pagano⁷. Le gesta di Cortés sono narrate secondo uno schema epico: Cortés combatte dapprima contro i Tlaxcaltecas e poi si allea con loro, che erano nemici giurati degli aztechi. La vista di Tenochtitlan con i suoi templi e le sue piramidi sembra un sogno per gli spagnoli; le gesta di Alvarado e dello stesso Cortés convincono Pietro Martire che solo gli spagnoli, tra tutti i popoli dell'epoca sono capaci di tali imprese. La stessa figura dei *conquistadores* era esaltata come quella del più grande eroe medievale spagnolo, El Cid Campeador: come questi aveva strappato Valencia ai mori, allo stesso modo Cortés conquisterà la città di Tenochtitlan strappandola da mani pagane⁸. I fatti del 1519-1521 non destarono subito grande interesse in Spagna, dove si veniva a conoscenza degli eventi occorsi nel Nuovo Mondo grazie alla descrizione di avventurieri e umanisti italiani. Pietro Martire⁹ si trovò a seguire gli eventi relativi alla scoperta da un osservatorio privilegiato che era quello della Corte dei Re Cattolici. Le sue informazioni erano di primissima mano e sembra che lo stesso Cristoforo Colombo riferisse all'Anghiera ogni tipo di informazione richie-

⁶ SEPÚLVEDA, *Historia del Nuevo Mundo*, p. 56.

⁷ J.G. MORENO DE ALBA, *Indigenismos en las Décadas del Nuevo Mundo de Pedro Mártir de Anglería*, "Nueva Revista de Filología Hispánica" 44 (1996), n. 1, pp. 1-26.

⁸ B. ARACIL VARÓN, *Hernán Cortés en sus «Cartas de Relación»: la configuración literaria del héroe*, "Nueva revista de filología hispánica" 57 (2009), n. 2, p. 749.

⁹ J. TORRE REVELLO, *Pedro Mártir de Anglería y su obra De Orbe Novo*, "Thesaurus" xii (1957), nn. 1-3.

stagli. Colombo intuiva che più dettagliate e copiose erano le relazioni fornite più la storia poteva rispondere a motivi di efficace propaganda¹⁰. Le *Decadi del Nuovo Mondo*¹¹ offrirono materia di consultazione a molti studiosi ma furono anche oggetto di plagio. Il segretario dell'ambasciatore della Serenissima presso i sovrani cattolici di Spagna, Angelo Trevisan, ad esempio, diede alle stampe a Venezia nel 1504 una pubblicazione *non autorizzata* della prima decade dal titolo: *Libretto de tutta la navigazione de' re de Spagna de le isole e terreni nuovamente trovati*, inserita nel 1507 nella più vasta opera di Fracanzio da Montalboddo, *Paesi nuovamente ritrovati et Novo Mondo di Alberico Vesputio, fiorentino*. Stessa pratica di plagio con la pubblicazione a Siviglia nel 1511 della prima decade da parte di Lucio Marineo Siculo.

Già nelle lettere inviate dalla Spagna ad amici italiani, prima ancora delle *Decadi*, vi erano diffusi particolari riguardanti le imprese d'oltreoceano e il ritorno del grande ammiraglio. La curiosità intellettuale dello studioso italiano lo spingeva non solo a seguire i fatti politici del suo tempo, ma anche ad interessarsi delle conoscenze scientifiche e cosmografiche che si andavano delineando nei primi scorci del XVI secolo. Grazie alla sua amicizia e ai suoi rapporti diretti non solo con Colombo ma anche con Hernan Cortés, Amerigo Vespucci, Vasco Da Gama, Ferdinando Magellano, divenne il principale punto di riferimento per la conoscenza e la comprensione dell'espansione del Mondo. Il d'Anghiera «è perfettamente degno del nobile e grandioso soggetto che imprese a trattare. Premuto dalla mole di un lavoro fantastico, non poteva, quand'anche lo avesse voluto, attendere secondo un piano prestabilito alla sua grande opera»¹². Come detto, la prima delle otto decadi fu pubblicata a Siviglia nel 1511 all'insaputa dell'autore il quale decise di stamparne altre tre ad Alcalà nel 1530. Da questo momento in poi l'opera ebbe un enorme successo in tutta Europa fino alla più completa edizione del 1670 pubblicata ad Amsterdam. Un'edizione moderna e accessibile delle *Epistole* e delle *Decadi* è oggi consultabile nel vol. III,

¹⁰ Cfr. G. BELLINI, *Colombo nell'opera di Pietro Martire*, in <<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12815076726738273098435/p0000001.htm>>.

¹¹ PIETRO MARTIRE D'ANGHIERA, *Decadi*, in *La scoperta del Nuovo Mondo negli scritti di Pietro Martire d'Anghiera*, a cura di E. Lunardi, E. Magioncalda, R. Mazzacane, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1988.

¹² D'ANGHIERA, *Mondo Nuovo (De Orbe Novo)*, a cura di T. Celotti, Milano, Edizioni Alpes, 1930, p. 74.

parte II della raccolta Colombiana. Il testo fu stampato in maniera autonoma nel 1958.

Oltre a quelle dell'Anghiera, anche le relazioni che Cortés invia a Carlo V sono ricche di particolari etnografici, geografici e sociali tali da descrivere in maniera minuziosa un mondo a tratti raccontato dai viaggiatori in Oriente. Ma la descrizione più efficace fu quella di paragonare le città della penisola dello Yucatan a quelle spagnole: la stessa Tenochtitlan viene descritta come più grande di Siviglia, con enormi piazze e mercati¹³. Cortés cerca, nel contempo, una giustificazione alla sua impresa, per il fatto che non ha rispettato le indicazioni del governatore Velasquez, finanziatore della stessa, il quale aveva ordinato a Cortés di limitarsi ad esplorare la costa senza addentrarsi in quelle terre. Cortés accusa il governatore di voler depredare la costa e di impossessarsi di tutto l'oro possibile anche a costo di strapparla agli indios che lo avessero posseduto. La sua impresa fu sí dunque frutto di una disobbedienza ad un'autorità, ma pienamente giustificata dal fine ultimo che consisteva nel portare alla vera fede quelle popolazioni e conquistare il territorio per donarlo all'imperatore Carlo V, espandendo in tal modo l'Impero cristiano.

Nelle sue relazioni Cortés appare profondamente turbato per gli orrori dell'idolatria e per i sacrifici umani. Afferma di essere entrato nei templi indios per distruggere l'immagine degli idoli e sostituirli con quelle cristiane: «come cristianos éramos obligados, en pugnar contra los enemigos de nuestra fe, y por ello en otro mundo ganábamos la gloria y en éste conseguíamos el mayor prez y onra que hasta nuestro tiempos ninguna generación ganó»¹⁴. Lo stesso Sepúlveda non considera la guerra un evento ineluttabile, né il principale strumento di conquista. È però convinto che se Dio aveva scelto la cattolicissima Spagna per colonizzare ed evangelizzare quelle terre bisogna usare tutti i mezzi, non ultimo prevedere anche l'uso delle armi per sottomettere gli amerindi, condurli verso la vera fede impedendo loro di perpetrare ulteriori sacrifici umani. Sempre generoso nell'elaborazione di questioni giuridiche relative alla conquista, Cortés giustifica le sue azioni mettendo in evidenza come i frutti non arrivarono solo attraverso la violenza e l'uso delle armi e come prova riferisce del discorso che Montezuma tenne al loro arrivo, dove si vinceva chiaramente che il sovrano azteco aveva di

¹³. HERNÁN CORTÉS, *La conquista del Messico*, a cura di L. Pranzetti, Milano, Rizzoli, 1999.

¹⁴. CORTÉS, *Cartas de relación*, a cura di Á. Delgado Gómez, Madrid, Castalia, 1993, p. 182.

buon grado accettato la sovranità di Carlo v. E quando i messicani furiosi si ribellarono contro gli spagnoli, cacciandoli dalla capitale azteca, risultarono essere colpevoli di ribellione contro un impero, quello di Carlo v, cui già questi territori e queste popolazioni appartenevano. Sepúlveda stesso recepisce tale concetto sia nel *Democrate secondo* che nella *Historia del Nuevo mundo* quando afferma che: «fueron los mejores principios de derechos que impulsaron al César Carlos, Rey de España, a tomar posesión de aquellas tierras a través de sus gobernadores y embajadores»¹⁵. Cortés si preoccupa nelle sue relazioni di descrivere il momento in cui ricevette la prima missione francescana per l'evangelizzazione di quelle terre: inginocchiato nella polvere davanti alla nobiltà riunita egli baciò la mano di Martino di Valencia, che capeggiava i famosi dodici frati francescani che scalzi avevano percorso la strada tra Veracruz e Città del Messico. «En muy breve tiempo se puede tener en estas partes por muy cierto se levantará una nueva Iglesia, donde más que en todas las del mundo Dios Nuestro Señor será servido y honrado»¹⁶.

Tante furono le invidie che si accesero attorno alla popolarità e alla ricchezza di Cortés, del quale si diceva volesse diventare il vero dominatore delle nuove terre scoperte e conquistate. La pubblicazione delle sue lettere all'imperatore in diverse lingue europee gli valse la fama di guerriero e condottiero temuto e onorato col risultato che, una volta tornato in Spagna, fu ricevuto onorevolmente dall'Imperatore che gli confermò il titolo di marchese della valle di Oxaca e la concessione di una impressionante serie di encomiendas. Onorato e famoso per i suoi trascorsi guerrieri, accompagnò l'imperatore durante alcune operazioni militari. Ma a partire dal 1540 l'aura eroica che ammantava le gesta dei conquistadores iniziò ad affievolirsi e ancor più ad offuscarsi. In Spagna iniziò a prendere sempre più piede la convinzione che le gesta dei *conquistadores* occultassero in realtà azioni poco onorevoli e a tratti di gratuita crudeltà. La conquista del Perù dimostrò in tutta la sua crudezza la sete di dominio da ottenere ad ogni costo che caratterizzava la maggior parte dei conquistadores. L'imperatore incaico Atahualpa venne brutalmente assassinato e Francisco Pizarro e Diego de Almagro soccombettero a causa di una guerra fratricida che dimostrò tutta l'incapacità di quegli uomini di gestire un così vasto territorio: Pizarro fu assassinato e Almagro venne giustiziato. Quando la Corona tentò di porre fine a

¹⁵ SEPÚLVEDA, *Historia del Nuevo Mundo*, p. 93.

¹⁶ CORTÉS, *Cartas de relación*, p. 687.

quelle insubordinazioni inviando il viceré Blasco Núñez de Vela, una ribellione si scatenò in Perù da parte della nobiltà capeggiata da Gonzalo Pizarro. Come scrisse lo storico, giurista e diplomatico Guillermo Lohmann Villena, si era perso in quel periodo e in quel luogo ogni scrupolo di coscienza. Il racconto di «una verdadera crónica» della conquista del Perù fu intrapresa da Francisco de Jerez, un'opera molto meno fascinosa rispetto alle imprese di Cortés e un cronaca che difendeva sostanzialmente le imprese dei conquistatori arrivando a giustificare l'assassinio di Atahualpa¹⁷. D'ora in poi sinonimo di ricchezza non sarà più il Messico ma il Perù. Nella mentalità collettiva il territorio dell'impero incaico diventa l'Eldorado, il luogo della ricchezza e della fortuna.

Tornato in Spagna, Cortés si unì a Carlo V nella spedizione di Tunisi, ma la sua esperienza nel Nuovo Mondo poté davvero poco essere utilizzata contro i Turchi. Il suo ascendente intorno agli anni 40 del XVI secolo era poca cosa rispetto a quello che Bartolomeo de Las Casas aveva nei circoli ministeriali ed inoltre la ribellione di Gonzalo Pizarro contro Las Leyes Nuevas del 1542 mise in discussione la lealtà dei conquistatori nei confronti dell'imperatore¹⁸. Cortés, consapevole del nuovo clima che si era venuto a creare e desideroso di tramandare ai posteri un'immagine delle sue imprese e della sua reputazione, la più positiva possibile, incaricò il suo cappellano Francisco López de Gómara di adempiere a tale compito.

Gómara, umanista formatosi ad Alcalá, aveva accompagnato Cortés a Tunisi ed aveva soggiornato per diversi anni in Italia. Passò i suoi ultimi anni a compilare *Los Anales de Carlos V*, opera ambiziosa che restò inconclusa e che avrebbe dovuto raccontare i fatti occorsi tra Europa e Nuovo Mondo, una sorta di Storia universale del suo tempo. Il modello per Gómara fu Paolo Giovio, vescovo italiano che aveva scritto una *Vida del Gran Capitán*, il quale affermava che la storia andava scritta utilizzando documenti pubblici, carte private, e informazioni ottenute mediante interviste ai diretti interessati, cioè ai protagonisti o ai testimoni delle vicende che si volevano raccontare. Ecco perché, quando pubblicò nel 1552 la sua *Historia general de las Indias* oltre che *La Historia de la conquista de México*, che ben presto divennero un'unica pub-

¹⁷. FRANCISCO DE XEREZ, *Verdadera relación de la conquista del Perú*, a cura di M.C. Bravo Guerreira, Madrid, Historia 16, 1985.

¹⁸. Cfr. GUTIÉRREZ DE SANTA CLARA, *Quinquenarios o Historia de las guerras civiles del Perú (1544-1548) y de otros sucesos de las Indias*, Madrid, BAE, 1963.

blicazione dal titolo *Hispania Victrix*¹⁹, dalla voce dei protagonisti e dai racconti dei testimoni che avevano attraversato l'oceano, emerse che gli spagnoli con la scoperta e la conquista del Nuovo Mondo avevano segnato una nuova epoca nella storia dell'umanità. Nell'introduzione come nella conclusione della sua *Historia* esprese, inoltre, il giubilo della sua generazione di fronte all'affermarsi nel mondo delle armi spagnole e all'espansione smisurata del loro dominio. Nella sua dedica a Carlo V volle dimostrare tutta la sua ammirazione per l'imperatore e la convinzione che la scoperta era stata voluta da Dio per convertire quelle popolazioni alla vera fede. Dio, aveva scelto proprio gli spagnoli in quanto essi, da sempre avevano combattuto e scacciato gli infedeli (gli echi della cacciata nel 1492 di ebrei e moriscos erano ancora vivi). Ed aggiungeva: «nunca jamás rey ni gente anduvo y sujetó tanto en tan breve tiempo como la nuestra, ni ha hecho ni merecido lo que ella, así en armas y navegación como en la predicación del Santo Evangelio y conversión de idólatras, por la qual son españoles dignísimos de alabanza en todas las partes del mundo. Bendito Dios, quel les dio tal gracia y poder»²⁰. Per questo, secondo Gómara, era giusto che «Vuestra Majestad favorezca la conquista y los conquistadores»²¹. Anche per Gómara le indie furono scoperte da uno sconosciuto pilota andaluso e non dal navigatore genovese. Il giudizio su Colombo, infatti, non è molto favorevole, ma egli riconosce che la donazione papale del 1493 assume un significato decisivo per stabilire la legittimità della conquista spagnola. Accusa Las Casas e il suo pacifismo sia di aver provocato la morte di molti contadini spagnoli che erano andati a colonizzare pacificamente il Nuovo Mondo che di aver chiesto a gran voce *Las Leyes Nuevas*, le quali avevano poi provocato le giuste rivolte dei conquistatori, come quella di Gonzalo Pizarro in Perù, in quanto si vedevano privati della linfa (gli indios schiavizzati) che faceva vivere le encomiendas. Gómara condanna l'esecuzione di Atahualpa considerandola un atto di crudeltà, ma descrive Pizarro come un buon soldato, incapace però di governare un territorio così vasto. La figura del soldato cristiano, del *miles christi*

¹⁹ FRANCISCO LÓPEZ DE GÓMARA, *Hispania Victrix: primera y segunda parte de la historia general de las Indias co[n] todo el descubrimiento, y cosas notables que han acaescido dende que se ganaron hasta el año de 1551, con la conquista de Mexico, y de la nueva España*, stampata a Medina del Campo da Guillermo de Millis, 1553.

²⁰ FRANCISCO LÓPEZ DE GÓMARA, *Historia general de las Indias y vida de Hernán Cortés*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979, p. xxvi.

²¹ Ivi, p. 355.

di derivazione medievale che, pur combattendo, conserva i principi fondanti della sua fede, era alla base del *Demócrates primero* del Sepúlveda nonché del *Demócrates alter*, dove alla guerra giusta contro i «barbari ottomani» si sostituiva quella nei confronti dei «barbarici Indios», nel momento in cui questi avessero dovuto impedire la diffusione del Vangelo. «Non se trata de una legitimación de toda guerra, por parte de Sepúlveda, sino de una actitud renacentista, que la consideraba posible para un Imperio cristiano, ya que su misión era la expansiva, con el fin de extender la evangelización y defender la cristianidad, pues de otra forma – y esto era lo que temía – serían los musulmanes, que ya estaban en las Molucas, los que se derramarían implacablemente, envolviendo al fin a los pueblos cristianos»²². Se qualche lettore aveva dubbi sulla legittimità delle conquiste, egli raccomandava loro di leggere l'opera di Juan Ginés de Sepúlveda per avere una soluzione soddisfacente relativamente a quella questione. In effetti, l'autore di Pozoblanco non solo aveva fornito una giustificazione *legale* alla conquista ma allo stesso tempo era riuscito a rendere più vivide le cronache di Cortés e dello stesso Gómara sulla scia della migliore tradizione storiografica spagnola. Scrive a tal proposito Antonio Ramírez de Verger: «Sepúlveda ha tomado de Cortés hasta el detalle del puñal, omitido por Gómara; pero como este último, introduce el estilo directo, mucho más dramático que el frío recuerdo de la escena, como es el caso de Cortés. Con todo, el texto de Sepúlveda supera a los Cortés y Gómara en presentación dramática y calidad literaria. Si un lector clásico omitiera *Cortés*, ¿quién le podría asegurar que no está leyendo algún pasaje en estilo directo de Tito Livio?»²³.

L'aspetto che rivela il modo in cui Gómara mutua gli atteggiamenti mentali di Oviedo nei confronti degli indios è evidente già a partire dall'introduzione della *Historia general*, in cui giustificava la condizione bestiale di queste popolazioni affermando che non avevano «letras ni moneda, ni bestias de cargo; cosa principalísimas para la policía y vivienda de l'hombre»²⁴. Tale mancanza di civiltà era data anche dall'assenza di un diritto naturale in quanto l'idolatria, i sacrifici umani, la sodomia e il cannibalismo erano pratiche diffuse e accettate. Seppur con alcune

²² D. RAMOS PÉREZ, *Sepúlveda y su expresión renacentista, en el cambio ideológico de una época crítica*, in *Actas del Congreso internacional*, p. 70.

²³ SEPÚLVEDA, *Historia del Nuevo Mundo*, p. 19.

²⁴ GÓMARA, *Historia general de las Indias y vida de Hernán Cortés*, p. 355.

differenze questo era il giudizio che Gómara aveva nei confronti degli indios di tutte le regioni americane, pur riconoscendo agli Incas l'affinamento dell'arte della guerra e la costruzione di grandi fortezze. Ma in generale ritorna quel severo giudizio che lo aveva accompagnato nei confronti di tutte le altre popolazioni amerindie: per Gómara essi sono «mentirosos, ladrones, crueles, somélicos, ingratos, sin honra, sin verguenza, sin caridad ni virtud»²⁵. E con tali, secche considerazioni, contenute in pochi, brevi paragrafi, egli condannò uno dei più grandi imperi della storia dell'umanità. La descrizione di Gómara sulla conquista del Messico rappresenta una vera e propria apologia di Cortés²⁶, considerato il grande guerriero cristiano rispettoso dell'autorità dell'imperatore e che richiama i suoi compagni alla loro principale missione che è quella della salvezza materiale e soprattutto spirituale degli indios. Se la gran parte del racconto si basa sulle relazioni scritte dallo stesso conquistatore degli aztechi è evidente come questa fosse una vera e propria apologia della conquista messicana. Gómara interpretò il discorso che Montezuma fece a Cortés come un'accettazione dell'autorità spagnola, come una sorta di esortazione ai nobili aztechi di riconoscere Carlo V come loro legittimo sovrano. Viene qui riportata e sviluppata la teoria di Cortés della *translatio imperii*, una cessione volontaria di sovranità, e viene altresì elogiato il conquistatore spagnolo per aver concesso ai suoi luogotenenti come agli indios conquistati una serie di encomiendas assicurando in questo modo una vera colonizzazione della Nuova Spagna. Il ritratto delle popolazioni messicane composto da Gómara è mutuato dalle descrizioni di frà Toribio de Benavente (detto Motolinía)²⁷, missionario francescano e acceso sostenitore di Cortés. Gómara, che pubblica per la prima volta tali descrizioni, dimostra il grado di civiltà avanzato che i popoli messicani avevano rispetto alle popolazioni andine: saranno descritti con copiosità di particolari i giardini di Montezuma, il palazzo reale, i suoi guerrieri e sacerdoti. Lo sfondo però è quello di una società che adora il demonio e che si dedica a predisporre sacrifici

²⁵ FRANCISCO LÓPEZ DE GÓMARA, *Historia de la conquista de México*, a cura di J. Gurría Lacroix, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979, p. 68.

²⁶ «[...] No permanezcan en igual error los que interpretan malignamente los esclarecidos hechos de Cortés, cuya grandeza aún no puede graduarse, pero cuya verdad está fuera de duda...», Cfr. GÓMARA, *Historia General de Las Indias y Vida de Hernán Cortés*, p. 342.

²⁷ Cfr. A. GARCÍA Y GARCÍA, *Los Doce Apóstoles de Méjico*, in *I francescani e la politica*. Atti del Convegno Internazionale di studio, Palermo, 3-7 dicembre 2002, a cura di A. Musco e G. Musotto, Palermo, Officina di Studi Medievali, 2007, pp. 493-508.

umani e cannibalismo rituale: «Nunca – afferma – hubo a lo que parece, gente más ni aun tan idólatra como ésta; tan matahombres, tan comehombres»²⁸. Ecco perché, secondo Gómara, gli indios della Nuova Spagna hanno ricevuto solo vantaggi dalla colonizzazione spagnola: un tempo essi erano schiavi di un popolo crudele e sotto la tirannia arbitraria di un *déspota* assoluto, mentre ora sono liberi sudditi di un monarca cristiano, governati da leggi giuste, remunerati con proprietà e adeguati salari. Ma anche per Sepúlveda la guerra contro i popoli amerindi quali Incas o Aztechi andava intrapresa anche e soprattutto per difendere le migliaia di innocenti sacrificati agli dei pagani. Inviare nelle Indie religiosi armati della sola parola di Cristo, pronti al martirio per convertire i popoli del Nuovo Continente e salvare la vita di coloro che erano destinati ai riti sacrificali, col pericolo che questi potessero essere uccisi o immolati agli dei pagani, diede vita ad un acceso dibattito tra i principali ordini religiosi. Gli echi di questo dibattito saranno riscontrabili anche nel *Democrates alter*, nel momento in cui l'umanista spagnolo farà dire a Democrate e a Leopoldo queste parole:

LEOPOLDO - E perché mai? Forse credi che qualcuno per la predicazione del Vangelo si sia trovato in pericolo tra i barbari?

DEMOCRATE - Non è ancora arrivato al tuo orecchio che in molti posti i frati predicatori, non appena si ritirava la guarnigione degli Spagnoli, sono stati uccisi da barbari mal pacificati? E non hai sentito che Pedro da Córdoba, frate domenicano, celebre per la sua pietà, provinciale nell'Isola di Española, è stato sacrificato, assieme ai suoi compagni, sul continente, di fronte all'isola di Cubagua dai barbari nemici della religione cristiana? Ma io so anche da altri che nelle regioni interne della Nuova Spagna, Juan de Padilla e Antonio Llares monaci e religiosi, sono stati sgozzati mentre erano stati mandati a diffondere il Vangelo; i barbari li hanno distrutto anche un tempio, o meglio una chiesa, e hanno profanato fino allo scherno i paramenti sacri che si usano nelle cerimonie del sacrificio che chiamiamo Messa. Cosa che se è successa ai nostri apostoli quando i barbari erano già sotto il nostro dominio, e si è potuta commettere una così grave empietà con i nostri soldati che occupavano il paese, benché di poco più lontani, che cosa pensiamo che accadrà se inviamo predicatori a istruire quei barbari che nessun timore del nostro esercito può distogliere da empietà e nefandezze? Tuttavia io dico che i barbari debbano essere ridotti in schiavitù non solo perché ascoltino i nostri predicatori, ma anche perché alla dottrina

²⁸. GÓMARA, *Historia de la conquista de México*, p. 366.

siano aggiunti gli ammonimenti, perché siano infusi in loro terrore e minacce, perché siano distolti da azioni infamanti e dal culto degli idoli, come racconta colui che così risponde a Vincenzo contro i donatisti: «Se li si atterrisse, non si insegnerebbe loro nulla; se non li si atterrisse però, persisterebbero nel loro antico costume ed entrerebbero più lentamente nel cammino della salvezza; perché molti che ho conosciuto bene, essendo stata mostrata loro la verità fondata su testimoni divini ed essendo stata restituita loro la ragione, rispondevano che desideravano entrare in comunione con la Chiesa cattolica, ma che temevano le violente ostilità degli uomini che li comandavano. Quando dunque si aggiunge al terrore utile la dottrina salutare, in modo che non solo la luce della verità scacci le tenebre dell'errore, ma anche la forza della paura rompa i vincoli delle brutte abitudini, potremo rallegrarci, come prima dissi della salvazione di molti». Quello che Sant'Agostino dice degli eretici, noi, con la stessa verità, possiamo affermarlo per i barbari, moltissimi dei quali grazie al terrore unito alla predicazione hanno ricevuto la religione cristiana, che avrebbero resistito a causa della sola dottrina per paura dei loro sacerdoti e dei loro principi, sacerdoti e principi che molto probabilmente per interesse proprio e guardando la nuova religione come novità sospettosa, si sarebbero opposti ad essa, come alle sue inutili dottrine²⁹.

La conquista li aveva liberati dal pericolo della schiavitù e dai sacrifici umani e inoltre gli spagnoli avevano insegnato loro l'uso del ferro, della moneta e dell'argento al posto dei semi di cacao. Molti indios avevano imparato a leggere e scrivere e qualcuno anche l'uso del latino, giacché, scrive Gómara solo «con letras son verdaderos hombres». Seppur la narrazione di Gómara è impregnata di mentalità secolare, l'autore riferisce e sostiene che la conquista fu possibile grazie a un intervento divino e che lo stesso apostolo Santiago era a fianco a Cortés nel momento della conquista. Nel racconto, la donazione papale e la figura del conquistatore che distrugge gli idoli pagani si affiancano all'entusiasmo che gli indios provarono nel ricevere Cristo dai missionari francescani al punto che a migliaia si convertirono al vero credo.

Pubblicata in un momento in cui il dibattito sulla conquista e sul ruolo delle encomiendas era divenuto acceso, *la Historia General* di Gómara, a causa della sua visione estremamente partigiana nei confronti dei *conquistadores*, fu ritirata dalla circolazione con un decreto reale

²⁹ SEPÚLVEDA, *Democrate secondo*, p. 155.

del 1554. Tanto Oviedo, quanto Gómara avevano glorificato i conquistatori e denigrato gli indios. Ma mentre il primo inserisce a volte testimonianze opposte alla sua tesi principale, Gómara organizza i testimoni e gli eventi in modo tale che tutto risulti in coerenza con il suo racconto dei fatti: in altre parole, l'opera di Gómara può essere anche considerata una esemplificazione della vita di Cortés. Le ripercussioni che ebbe la *Historia General* furono immediate: il trionfalismo col quale veniva presentata la scoperta e la conquista dell'America provocò le ire di Las Casas e molto imbarazzo nei circoli ufficiali. Le opere di Oviedo e Gómara furono fonte di consultazione per diversi cronisti di «cose americane» come Cervantes de Salazar, la cui *Crónica de la Nueva España* è di grande interesse per i giudizi sulla conquista del Messico e per la descrizione della fauna e della flora della regione, della lingua e dei costumi degli indigeni. Alla fine del XVI secolo anche Antonio de Herrera nella *Historia de los Hechos de los Castellanos en las Yslas y Tierra Firme del Mar Oceano que llaman Indias Occidentales*, conosciuta come *Décadas* (Madrid, 1601-1615, 4 voll., nella quale si esaminano gli avvenimenti dal 1492 al 1554), utilizza ampiamente gli scritti di Gómara, il quale ebbe un ruolo decisivo nel trasformare il materiale incoerente di Oviedo in una narrazione più organica degli avvenimenti. Essa segnò il momento costitutivo della scuola imperiale della storia del Nuovo Mondo, il cui obiettivo costante era la glorificazione della conquista e dell'Impero spagnolo.

Ma l'ex cortigiano e funzionario del tesoro castigliano, Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, fu il primo cronista che riuscì a percepire il carattere e lo spirito della conquista, dal viaggio di Colombo fino alle guerre civili del Perù. Mentre Cortés inviava le relazioni delle sue avventure, Oviedo descriveva la flora e la fauna di quel Nuovo Mondo scoperto dagli spagnoli, cercando di creare un'opera che fosse una sorta di summa delle «cose americane». La sua speranza era quella di essere considerato una sorta di Plinio o di Erodoto del Nuovo Mondo. Da giovane Oviedo fu in Italia ed ebbe la possibilità di conoscere sia lo splendore della sua letteratura che gli scandali consumati presso la corte di papa Alessandro VI Borgia. Fu anche segretario del Gran Capitano Gonzalo Fernández de Córdoba³⁰, conquistatore del Regno di Napoli, ma non conosceva il latino ed apprese i classici attraverso la lettura delle traduzioni italiane e spagnole. L'esperienza italiana segnò un tratto

³⁰. J.E. RUIZ-DOMÈNEC, *Il Gran Capitano*, Torino, Einaudi, 2008, p. 386.

indelebile nella sua coscienza e nella sua mentalità: lo scritto *Quinquagenas de la nobleza de España*, che celebrava i grandi guerrieri e le loro imprese, aveva come oggetto i valorosi spagnoli che avevano combattuto e vinto in Italia nei primi anni del Cinquecento. All'età di 37 anni, nel 1514, Oviedo mise piede per la prima volta nel Nuovo Mondo servendo come notaio e tesoriere di Pedrarias Davila, il quale dopo aver combattuto contro i Mori a Granada e in Africa partì per il Darien (istmo di Panama), accompagnato da Amerigo Vespucci, suo pilota, e da alcuni funzionari di corte. Gonzalo Fernández de Oviedo nel 1525 ottenne una certa fama pubblicando il *Sumario de la historia natural de las Indias*³¹, una sorta di prima, grande descrizione della flora e della fauna del Nuovo Mondo, grazie anche all'aiuto dell'umanista spagnolo Hernán Núñez de Toledo. Frustrato per il fatto che non era riuscito ad arricchirsi come avrebbe voluto, accettò una nomina vitalizia di guardiano della fortezza reale di Santo Domingo e, ciò che era più importante, fu riconosciuto come cronista reale delle Indie. La sua ambizione era quella di essere considerato una sorta di nuovo Plinio e per questo già nel 1535 pubblicò i primi 15 libri della *Historia generale y natural de las Indias*, nella quale venivano trattati gli eventi occorsi a partire dal 1520. Quando nel 1548 ritornò in Spagna gli fu proibito di pubblicare la sua opera che vedrà la luce solo nel XIX secolo. Impressionato per la magnificenza dei fatti accaduti e per la grande capacità degli spagnoli di conquistare un così vasto territorio, Oviedo fu da subito convinto (anch'esso) che si trattasse di un disegno divino, soprannaturale, che voleva assegnare alla Spagna questo grande ruolo nel mondo per la grandezza del suo impero e del credo cattolico. Proprio la diffusione della fede e l'affermazione della *hispanidad* dovevano rappresentare, secondo Oviedo, l'obiettivo principale di Carlo V. Nel 1550, non certo in un momento di massimo splendore per lo stesso imperatore Carlo, Oviedo propose una grande crociata contro i Turchi che non si doveva solo limitare a liberare i territori europei e il Mediterraneo dalla presenza degli infedeli, ma doveva altresì spingersi alla riconquista di Gerusalemme: in questo grandioso progetto le Indie assumevano un ruolo centrale nel fornire tutte le ricchezze possibili per poter armare un grosso esercito della cristianità. La riconquista religiosa dell'Europa passava anche attraverso la sottomissione di quelle regioni cristiane che avevano abbandonato la fede cattolica

³¹ Cfr. GONZALO FERNÁNDEZ DE OVIEDO, *Sumario de la natural historia de las Indias*, a cura di M. Ballesteros Gaibrois, Madrid, Dastin Historia, 2002.

per abbracciare il credo riformato. La scoperta delle Indie fu provvidenziale, essendo esse, come dice Oviedo, più grandi di Europa Asia e Africa messe insieme e perciò capaci di fornire mezzi pressoché illimitati per perseguire il grande sogno della Spagna cattolica. La descrizione delle gesta degli spagnoli assume poi una valenza epica al punto che neanche Alessandro Magno e Ciro il Grande avrebbero potuto fare altrettanto. Nel Nuovo Mondo anche gli spagnoli non titolati, anche i non *hidalgos*, combattevano come nobili cavalieri: Oviedo descrive i *conquistadores* come «uomini nati poveri», costretti a seguire la vita militare per ottenere la gloria. Il prestigio che un tempo l'epica cavalleresca dedicava ai cavalieri cristiani è ora appannaggio dei *conquistadores* e la figura che più di tutte attrasse Oviedo fu quella di Cortés, paragonato ai condottieri descritti da Vegezio e Senofonte. L'autore non si limita ad affermare la superiorità delle conquiste dei moderni rispetto a quelle degli antichi, ma sostiene che le nuove scoperte e la «nuova geografia dei nostri tempi» – con la conseguente espansione delle terre conosciute – hanno sminuito tali imprese nell'antichità. Non va dimenticato che l'estrema difesa dell'*hispanidad* portò Oviedo (e non solo) a sostenere – pur ammirando l'ammiraglio del mare oceano – che non fu il genovese Colombo a scoprire il Nuovo Mondo, ma un navigatore basco-andaluso il quale *desviado* da una tempesta era giunto in queste nuove terre. Oviedo riconobbe che la conquista del Nuovo Mondo fu accompagnata da scene di orrore e di crudeltà, avendo partecipato alla conquista del Darién. Ma più che gli spagnoli a commettere tali crimini furono i tedeschi di Nikolaus Federmann³², un avventuriero tedesco inviato in Venezuela in aiuto del governatore Ambrogio de Alfínger, dove commisero tanti crimini da essere considerati *lupi umani*. Non va però dimenticato che vi sarà una sorta di presa di coscienza della conquista da parte di Oviedo che lo porterà a criticare Pedro de Alvarado per l'assassinio a tradimento di circa seicento giovani nobili aztechi mentre celebravano una festa religiosa e questo solo per spogliarli dei loro monili d'oro. Mentre ci si addentra nella *Historia general* ci si rende conto della disillusione che pervade la coscienza dell'autore. Ma fu la conoscenza dei fatti del Perù che accrebbe lo sconcerto. Il lettore moderno è scandalizzato per l'aperta denigrazione di Oviedo nei confronti dei nativi americani che considera oziosi, viziosi, con poca voglia di lavorare, malinconici e codardi. Egli stesso era proprietario di schiavi e possessore di una *encomienda* nel

³². A. ARMANI, *La genesi dell'Eurocolonialismo: Carlo v e i Welser*, Genova, Ecig, 1985, p. 65.

Darién, dove utilizzava gli indios per ricercare oro. Ovviamente giustificava lo sfruttamento di queste popolazioni affermando che esse altro non erano che *appena umane* e poco più che bestie. Presso il Consiglio delle Indie ebbe modo di sostenere che gli abitanti di quei luoghi erano bestie incapaci e malevole, per i quali era quasi impossibile che essi comprendessero o accettassero la fede cristiana³³.

Eppure nelle ultime sezioni dell'opera, non pubblicate, Oviedo si esprime in maniera più mite per quanto riguarda il carattere degli indios dicendo, per esempio, che le loro donne sono più pudiche di certe cristiane vestite. Altri sono gli esempi, ma ciò non toglie, ovviamente, il giudizio sostanzialmente negativo che l'autore prova per gli indios. Egli infatti attribuisce la distruzione della popolazione aborigena del Nuovo Mondo a quelle stesse popolazioni: soffrivano per i loro abominevoli peccati e in ciò si poteva intravedere la giusta punizione di Dio. Quando i primi schiavi africani giunsero nel Nuovo Mondo per rimpiazzare la manodopera india sterminata direttamente o indirettamente dagli spagnoli ebbe a dire che la loro natura era veramente viziosa e che la loro anima era tanto negra quanto la loro pelle.

Voleva trasmettere la sua opera alla posterità e scriveva per istruire ed edificare, allo stesso modo di Diodoro Siculo, esaltando la storia come fonte di utilità quando i fatti sono tali come raccontati dalle parole. Con la sua opera, Oviedo celebra la grandezza della Natura del Nuovo Mondo disprezzando il carattere dei suoi abitanti; elogia la grandezza delle imprese spagnole ma allo stesso modo critica gli eccessi che vennero compiuti in nome della monarchia e della fede; intravede un grande impero universale il cui degno imperatore non poteva essere che Carlo v. La *Historia natural* è un copioso deposito di informazioni che sarà utilizzato per reperire ogni sorta di informazioni relative al continente americano.

Queste sono le letture di Sepúlveda e questi sono i suoi principali autori. Scrive Carlos José Hernando Sánchez: «Sepúlveda e Oviedo representan respectivamente, la confluencia ideológica entre uno de los máximos humanistas españoles y el gran cronista de Indias se ve reforzada si tenemos en cuenta que la labor del primero no sería sólo doctrinal, sino también histórica. En ambas dimensiones de la obra de Sepúlveda – así como en la de Oviedo – subyace el mismo código de valores

³³ GONZALO FERNÁNDEZ DE OVIEDO, *Historia general y natural de las Indias (1535-1537)*, a cura di J. Perez de Tudela Bueso, Madrid, Atlas, 1959, pp. 118-123.

heróicos y aristocráticos, de exaltación nacional de las gestas españolas protagonizadas por las élites nobiliarias a las que admirabay a las que estaba ligado por múltiples intereses, junto a una visión del Imperio en términos seculares y nacionales»³⁴.

Enorme è l'influenza delle descrizioni di Oviedo sul pensiero di Sepúlveda. Un passo mi colpisce particolarmente, poiché ritrovo gli stessi concetti presenti nel *Democrate secondo*: «los héroes militares no se definen por sus hazañas, sino por la difusión de la leyenda de sus hazañas. Una vívida descripción de las gestas de los españoles en el Nuevo Mundo garantizaba el pathos necesario para establecer un nexo entre aquellos héroes y el lector. En este sentido, Oviedo no escatimó detalles a la hora de narrar de forma episódica la valentía y el coraje del capitán Diego de Salazar en defensa de sus intereses y los de la Corona. Quizá las guerras no habían sido demasiado heroicas, pero Oviedo las convirtió en heroicas; quizá más que una guerra había sido una masacre, pero el cronista oficial se encargó del tono épico que debería recibir cualquier guerra efectuada contra el poder del imperio español»³⁵. L'umanista di Cordoba era attento a queste discussioni ed era a conoscenza dei tentativi riusciti o falliti di cristianizzazione delle Indie. Era consapevole del fatto che la diffusione della fede doveva procedere di pari passo con la difesa dell'incolumità dei missionari, garantita dalla spada del Sovrano³⁶. Secondo Sepúlveda lo stesso Gesù Cristo aveva stabilito la separazione delle due sfere nelle quali vi era un Regno spirituale, il cui governo spettava alla Chiesa, alla quale non era lecito l'uso della forza, e un regno civile, retto da re e principi che governavano secondo il principio della prudenza umana. A questi, non solo era consentito, ma era addirittura imposto, di servirsi delle armi per difendere il potere, proteggere i sudditi contro i nemici e salvaguardarne i beni e la libertà³⁷.

³⁴. C.J. HERNANDO SÁNCHEZ, *Las Indias en la Monarquía católica. Imágenes e ideas políticas*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1996, p. 59.

³⁵. A. COELLO DE LA ROSA, *El héroe cidiano de San Juan de Puerto Rico según la Historia General y Natural de las Indias de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés (1511-1513)*, "Anales de Literatura Hispanoamericana" 34 (2005), p. 96.

³⁶. Si veda il lavoro di F. CASTILLA URBANO, *La antigüedad romana y el Nuevo Mundo en la obra de Juan Ginés de Sepúlveda*, in *Espacio geográfico - Espacio imaginario. El descubrimiento del Nuevo Mundo en las culturas italiana y española*, a cura di N. Muñiz Muñiz, Cáceres, Universidad de Extremadura, 1993, pp. 121-131.

³⁷. J.A. MARAVALL, *I pensatori spagnoli del «Secolo d'oro»*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, a cura di L. Firpo, Torino, Utet, 1992², III, p. 648.

Nihil humanum a me alienum puto: Sepúlveda e l'umanità degli Indios

In tutta una tradizione interpretativa numerosi passi del *Democrates secundus* sono portati a testimonianza dell'idea che i teorici della Conquista considerassero *non umani* gli indigeni. Aldo Andrea Cassi nota che Sepúlveda «non riconosceva agli indios più intelligenza, industriosità ed ingegno delle *bestiolae* degli orti, come le api e i ragni. In alcuni casi Sepúlveda sembra addirittura assimilare gli indigeni alle scimmie»¹. Sepúlveda viene inserito fra coloro che, a cominciare da Colombo per continuare con una vasta schiera di *conquistadores*, viceré, cosmografi, umanisti, giuristi, teologi, hanno avanzato dubbi sulla stessa umanità degli indigeni, mettendo così a repentaglio «la primaria giustificazione formale della Conquista»². La mia tesi è che siamo qui di fronte a qualcosa d'altro, probabilmente assai più inquietante: a un esempio della «dialettica spesso sorprendente» connessa all'idea di umanità³.

1. Giustificazioni della conquista: una terra “piena”

Non c'è bisogno di ricordare che la conquista dell'“America” è stata uno degli eventi più “inumani” della storia umana. Si è trattato del più terribile genocidio di cui abbiamo memoria storica, realizzato nello spazio di pochi decenni insieme con l'assoggettamento politico, economico e culturale di un vasto insieme di popoli⁴. Come è noto il discorso

¹ A.A. CASSI, *Ultramar. L'invenzione europea del nuovo mondo*, Roma-Bari, Laterza, 2007, p. 102.

² A.A. CASSI, *Ultramar*, p. 106; cfr. *ivi*, pp. 101-11 e A.A. CASSI, *Ius commune tra vecchio e nuovo mondo. Mari, terre, oro nel diritto della conquista (1492-1680)*, Milano, Giuffrè, 2004, pp. 256-264.

³ C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* (1950), trad. it. *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello “jus publicum europaeum”*, Milano, Adelphi, 1991, p. 107.

⁴ Cfr. M. LIVI BACCI, *Conquista. La distruzione degli Indios americani*, Bologna, Il Mulino, 2005.

sulla legittimazione della conquista⁵ fu inaugurato nel 1493 da cinque bolle di papa Alessandro VI (lo spagnolo Rodrigo Borgia) fra cui la *Inter Caetera Divinae*⁶. Affinché «i popoli barbari siano sottomessi [*deprimantur*] e ricondotti alla fede», e in virtù della «pienezza del potere apostolico», il papa *dona, concede e destina* ai re di Castiglia «tutte le isole e terre conosciute o sconosciute, scoperte e da scoprire» oltre il meridiano 100 miglia a Ovest delle Isole Azzorre e di Capo Verde e attribuisce ai sovrani l'onere di inviare colà esperti predicatori timorati di Dio. L'anno successivo i re cattolici Isabella e Ferdinando misero in questione la legittimità della riduzione in schiavitù degli Indigeni – che consideravano loro sudditi – da parte di Colombo⁷. Ma con la *Cédula de Medina* del 1503 legalizzarono il sistema delle *encomiendas* e dei *repartimientos*, introdotto dall'Ammiraglio nel 1498: gli indigeni potevano venire costretti a lavorare, a condizione di essere compensati con un salario “giusto”⁸. Ma gli effetti del sistema, che di fatto si risolse in rapporti di lavoro non distinguibili dalla schiavitù, furono disastrosi: la popolazione indigena

⁵ Agli aspetti più specificamente giuridici dell' “invenzione” (*inventio*, che è anche un titolo di acquisto della proprietà) europea dell'America sono dedicati i volumi di Aldo Andrea Cassi, *Ius commune tra vecchio e nuovo mondo* e *Ultramar*. Cassi accredita la profondità del travaglio intellettuale che investì la cultura cattolica spagnola, confrontandolo con l'apparente buona coscienza dei coloni protestanti dell'America settentrionale (cfr. A.A. CASSI, *Ius commune*, pp. 155-57, dove cita il presidente USA Andrew Johnson: «se il selvaggio vorrà resistere, la civiltà con i dieci comandamenti in una mano e la spada nell'altra imporrà la sua immediata eliminazione»). Tali dubbi di coscienza produssero una legislazione “favorevole” ai nativi (cfr. ad es. ivi, pp. 70-72, 77-81: «Non si può negare che la Corona spagnola dimostrò un'energica volontà di tutelare gli indios»; una tutela peraltro paternalistica, fondata sull'assunzione del loro «stato di minorità psico-fisica», ivi, p. 142). Cassi sembra assai più interessato al *law in books* che all'effettività delle disposizioni giuridiche della corona castigliana. Sulla bolla di Alessandro VI, cfr. A.A. CASSI, *Ultramar*, pp. 36-42.

⁶ Cfr. <[http://la.wikisource.org/wiki/Inter_caetera_\(quarto_nonas_Maii_1493\)](http://la.wikisource.org/wiki/Inter_caetera_(quarto_nonas_Maii_1493))>. Antony Pagden richiama il modello della pseudo-Donazione di Costantino; cfr. A. PAGDEN, *Lords of All the World. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France c. 1500-1800*, New Haven-London, Yale University Press, 1995, trad. it. *Signori del mondo. Ideologie dell'impero in Spagna, Gran Bretagna e Francia 1500-1800*, Bologna, Il Mulino, 2005, pp. 68-71.

⁷ Cfr. A. PAGDEN, *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, trad. it. *La caduta dell'uomo naturale. L'indiano d'America e le origini dell'etnologia comparata*, Torino, Einaudi, 1989, pp. 31-34.

⁸ Cfr. L. MILAZZO, *Legge, diritto e guerra in de Vitoria e Suárez*, Dissertazione di dottorato, Università di Pisa, 2005, pp. 217-21. Cassi interpreta l'«efficace forma di organizzazione territoriale» (A.A. CASSI, *Ultramar*, p. 67) dell'*encomienda* come un istituto giuridico originale, non assimilabile a quelli del diritto feudale, distinguendo una «fase antillana» da quella inaugurata sul continente con le *Ordenanzas de buen gobierno* del 1524 di Cortés.

delle Grandi Antille si sarebbe estinta nel giro di cinquant'anni. Il 21 dicembre 1511, all'Hispaniola, il frate domenicano Antonio da Montesinos in un durissimo sermone denunciò gli effetti della conquista sui nativi. Richiamato in patria, sostenne le sue tesi di fronte a re Ferdinando. Il quale convocò a Burgos, nel 1512, una *junta* di teologi e giuristi: la questione della legittimità della conquista investì così la cultura accademica spagnola in un dibattito che si prolungherà fino al settimo decennio del XVI secolo, quando Filippo II dichiarerà conclusa la conquista e chiuderà gli spazi di discussione⁹.

Per gli spagnoli gli istituti romanistici dell'*inventio* e dell'*occupatio* sembrano essersi rivelati insufficienti¹⁰. Tali argomenti emergono piuttosto nella produzione teorica in Francia, Olanda e Inghilterra, dove peraltro la conquista non sembra aver provocato controversie paragonabili al dibattito che si è sviluppato per un sessantennio in Spagna. In Inghilterra è prevalsa l'idea dell'esistenza di spazi, a vario titolo, "vuoti", pertanto legittimamente occupabili. I riferimenti alla diffusione del cristianesimo non erano affatto assenti. Ma l'obiettivo dichiarato non sembrava tanto la conversione dei nativi quanto l'emigrazione dei cristiani in terre che non hanno conosciuto il Vangelo, con tutte le implicazioni millenaristiche che questa idea avrebbe assunto nelle comunità puritane dell'America settentrionale, comunque più interessate a isolarsi dai selvaggi peccatori che a convertirli. I documenti dei sovrani inglesi affidavano semplicemente ai navigatori e ai loro collaboratori ed eredi il compito di scoprire, esplorare e conquistare le terre non sottomesse da principi cristiani, in sostanza ignorando gli indigeni e considerando l'America come *terra nullius*¹¹. In Spagna, invece, si utilizzarono argomenti che presuppongono una terra "piena" di abitanti

Le bolle di Alessandro VI rimanevano sullo sfondo come risorsa di legittimazione che gli stessi Spagnoli non sembravano considerare sempre sufficiente. Ad esse si aggiunse l'idea che la conquista fosse il risul-

⁹ Per la precisione, già nel 1504 Ferdinando, dopo la morte di Isabella e il suo testamento, aveva convocato una *junta* di esperti di entrambi i rami del diritto e di teologi per valutare la legittimità della conquista. Pagden tende a ridimensionare l'effettiva importanza delle *juntas* (cfr. A. PAGDEN, *La caduta dell'uomo naturale*, p. 27).

¹⁰ Cfr. A.A. CASSI, *Ius commune*, pp. 166-75 e *Ultramar*, pp. 62-66.

¹¹ <<http://www.yale.edu/lawweb/avalon/cabot01.htm#1>; http://avalon.law.yale.edu/16th_century/raleigh.asp>. Il compito di evangelizzare e civilizzare invece è presente nella Carta della Virginia del 1606: <http://avalon.law.yale.edu/17th_century/va01.asp>; cfr. A. PAGDEN, *Signori del mondo*, pp. 74-77 e 132-57; sul diverso atteggiamento degli spagnoli, ivi, pp. 157-73.

tato della vittoria in una guerra giusta¹². In ogni caso, oltre a giustificare l'atto della conquista, occorre trovare ragioni per i *modi* in cui essa era avvenuta e per le forme di assoggettamento degli indigeni (*encomienda* e *repartimiento*). Gli argomenti principali vennero allora tratti dalla teoria aristotelica della schività/servitù naturale, restituita nella sua crudezza dalla traduzioni umanistiche della *Politica*¹³ che avevano soppiantato quella tomistica. Piuttosto che negare che i barbari fossero dotati di anima si è preferito utilizzare l'antropologia della disuguaglianza elaborata da Aristotele insieme con l'idea della comune appartenenza all'umanità¹⁴.

Già nel 1510 John Mair (Johannes Maior), teologo e filosofo della Sorbona, aveva utilizzato le argomentazioni aristoteliche sulla schiavitù naturale e sull'idea che «per natura, barbaro e schiavo sono la stessa cosa»¹⁵

¹² «Chi emigrava in America tendeva a rappresentare se stesso come un uomo d'arme, i cui diritti di insediarsi e di fare la propria vita promanavano, come già quelli del Cid, dal successo militare. [...] Per essere *conquistador*, naturalmente, si doveva avere qualcuno da conquistare. L'occupazione di quelle che risultavano, o si supponevano, terre disabitate poteva bastare all'industrioso – e calvinista – contadino inglese, o al francese che commerciava in pellicce, ma attraeva assai poco l'*hidalgo* spagnolo. A differenza dei loro due rivali, gli spagnoli erano giunti in America anche con l'intenzione di creare delle comunità europee in tutto dipendenti da una forza lavoro indigena» (ivi, pp. 159-60). Due modelli di conquista: da una parte lo sterminio (o lo spostamento della «frontiera»), dall'altro l'assoggettamento.

¹³ Tuck nota che le argomentazioni di Sepúlveda rimandano ad una lettura filologicamente più corretta del passo della *Politica* sulla guerra giusta per assoggettare i barbari schiavi per natura di quanto non fosse quella di Tommaso, a lungo corrente fra i Domenicani; cfr. R. TUCK, *The Rights of War and Peace. Political Thought and the International Order from Grotius to Kant*, Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 70-72.

¹⁴ Cfr. ivi, pp. 9-22. L'idea che gli spagnoli considerassero non umani gli indigeni è un luogo comune. Non c'è dubbio che dal punto di vista pratico i nativi erano trattati come animali da cacciare o come bestie da soma, e le invettive sulla loro «bestialità» erano ricorrenti anche nei documenti scritti. Altra questione, però, è se fosse teologicamente, giuridicamente e politicamente ammissibile considerare gli indigeni non umani, cioè privi di anima razionale. Cassi accredita la persistenza della tesi della «non umanità degli indios» (A.A. CASSI, *Ultramar*, p. 16). Ma mi pare che nelle sue citazioni gli autori che consideravano gli indios come *perros cochinos* parlino della non umanità in senso metaforico, come connotazione della loro ottusità, demenza, irrazionalità, e come portato dei loro peccati contro natura, non in senso teorico (cfr. ivi, pp. 101-08). Dal punto di vista dottrinale, la parola definitiva sull'umanità degli indios è data dalla bolla *Sublimis Deus* di Paolo III nel 1537. Cfr. anche C. SCHMITT, *Il nomos della terra*, pp. 108-09 e L. MILAZZO, *Legge, diritto, guerra in de Vitoria e Suárez*, pp. 121-23.

¹⁵ Cfr. ARISTOTELE, *Politica* 1254 a-b (trad. it. di R. Laurenti, in *Opere*, IX, Roma-Bari, Laterza, 1985). Tuck nota (cfr. R. TUCK, *The Rights of War and Peace*, p. 41) che la teoria aristotelica della schiavitù naturale, che i teologi scolastici medievali avevano cercato di reinterpretare in modo da attenuare la portata delle sue implicazioni pratiche, era stata adottata integralmente alla fine del Quattrocento dall'umanista fiorentino Donato Acciaiuoli, *In Aristotele libri octo Po-*

per giustificare la conquista delle Indie. Come è noto, Aristotele sostiene che la comune umanità si declina in differenti tipi di uomo; accanto alle dicotomie uomo-donna, genitore-figlio, padrone-schiavo si colloca la distinzione fra elleni e barbari. Di questi ultimi Aristotele evidenzia caratteristiche ben diverse da quelle tipiche dell'uomo in quanto animale politico/razionale: la (rara) tendenza a comportamenti estremamente violenti e al cannibalismo, le limitate capacità intellettuali¹⁶. La parziale e imperfetta padronanza del *logos* li colloca «quasi al livello degli animali». Aristotele associa cioè ai barbari la categoria della bestialità; quella disposizione per la quale ciò che per natura non è piacevole – come il cannibalismo fino al cibarsi dei propri figli o di feti umani o l'omosessualità – diviene tale per aberrazioni o consuetudine¹⁷. L'individuo intelligente, capace di prevedere è *per natura* padrone, e quello dotato fisicamente è *per natura* schiavo¹⁸. Il rapporto fra padrone e schiavo è analogo a quello fra l'anima e il corpo e fra l'uomo e l'animale:

Comandare ed essere comandato non sono solo tra le cose necessarie, ma anzi tra le giovevoli e certi esseri, subito dalla nascita, sono distinti, parte a essere comandati, parte a comandare. [...] il vivente [...] è composto di anima e di corpo, e di questi la prima per natura comanda, l'altro è comandato. [...] Quindi quelli che differiscono tra loro quanto l'anima dal corpo o l'uomo dalla bestia (e si trovano in tale condizione coloro la cui attività si riduce all'impiego delle forze fisiche ed è questo il meglio che se ne può trarre), costoro sono per natura schiavi, e il meglio per essi è star soggetti a questa forma di autorità¹⁹.

Ma quali caratteristiche differenziano lo schiavo dal padrone? Aristotele allude a differenze nel corpo, ma ammette che si tratta di un criterio non generalmente applicabile²⁰. Lo schiavo per natura presenta piuttosto

liticorum commentarii (Venezia 1566). «Negli anni Trenta del XVI secolo la nozione di schiavitù naturale era divenuta un luogo comune fra gli umanisti» (ivi, p. 42). Pagden sottolinea che lo stesso Mair aveva subito l'influenza di un ambiente aperto all'umanesimo (A. PAGDEN, *La caduta dell'uomo naturale*, pp. 40-41).

¹⁶. Cfr. ARISTOTELE, *Politica* 1338 b; *Parti degli animali* 637 a; *Problemi* 910 b-911 a; *Etica nicomachea* 1149 a; *Ricerche sugli animali* 688 b.

¹⁷. ARISTOTELE, *Etica nicomachea* 1148 b, in ID., *Opere*, VII, Roma-Bari, Laterza, 1985.

¹⁸. Aristotele, *Politica*, 1254 a 28, ma cfr. 1254 b.

¹⁹. Ivi 1254 a.

²⁰. Ivi 1254 b.

un deficit nella ragione o forse, per meglio dire, non ha compiutamente sviluppato quella razionalità che possiederebbe in potenza: «è schiavo per natura [...] chi in tanto partecipa di ragione in quanto può apprenderla, ma non averla: gli altri animali non sono soggetti alla ragione, ma alle impressioni»²¹. Gli esseri umani, infatti, possiedono le differenti parti dell'anima in modi differenti: ciò vale in particolare per la parte razionale, che la donna possiede ma «senza autorità», il ragazzo in forma non ancora pienamente sviluppata e «lo schiavo non possiede in tutta la sua pienezza»²². Lo schiavo non può vivere senza il padrone: il padrone pensa al posto suo²³, e dunque lo schiavo è incapace di partecipare alla vita civile. La guerra per sottomettere gli schiavi per natura («per esercitare il potere su chi merita di servire»²⁴), è uno dei casi di *polemos dikaios*.

Mair afferma che i popoli delle Indie sono *ferini* e vivono *bestialiter*. Dunque *natura sunt servi* e possono venire legittimamente sottomessi e governati²⁵. La teoria aristotelica della schiavitù naturale viene ripresa e sviluppata nella *junta* di Burgos in modo da conciliare lo status degli indigeni come «liberi sudditi e vassalli» del re di Castiglia con il loro assoggettamento al lavoro obbligato. Il *repartimiento* e l'*encomienda* sono peraltro presentati come la giusta punizione per i peccati contro natura e come il mezzo opportuno per propagare la fede²⁶. Si noti che il termine latino *servus*, che indicava la condizione di schiavitù, denota ormai una pluralità di forme di lavoro obbligato. Dunque, sostiene Juan López de Palacios Rubios, la «servitù naturale» diviene compatibile con il fatto della naturale eguaglianza e libertà degli uomini²⁷. La servitù naturale, da un lato, corrisponde ad una tendenza innata degli indigeni; dall'ultimo essi, venuti in contatto con gli uomini civili, erano natural-

²¹ Ivi 1254 b.

²² Ivi 1260 a.

²³ Ivi 1255 b; cfr. 1278 b.

²⁴ Ivi 1334 a.

²⁵ JOHANNES MAIOR, *In secundum librum Sententiarum, Distinctio 44*, f. CLXXXVI r; trad. it. in A. PAGDEN, *La caduta dell'uomo naturale*, p. 39; su Mair cfr. ivi, pp. 39-41.

²⁶ Ivi, pp. 49-59; G. Tosi, *La teoria della schiavitù naturale nel dibattito sul Nuovo Mondo (1510-1573)*. "Veri domini" o "servi a natura"? "Divus Thomas" 33 (2002), 3, pp. 35-38; D.A. LUPHER, *Romans in a New World. Classical Models in Sixteenth-Century Spanish America*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2006, pp. 56-61.

²⁷ JUAN LÓPEZ DE PALACIOS RUBIOS, *De insulis maris Oceani quas vulgus Indias appellat*, in *De las islas del mar Oceano por Juan López de Palacios Rubios. Del Dominio de los Reyes de España sobre los Indios por Fray Matías de Paz*, Mexico, Porrúa, 1954, p. 27.

mente destinati ad esservi sottoposti²⁸. Inoltre l'asservimento degli indigeni è legittimo in quanto avviene nel contesto di una guerra giusta²⁹.

Come è noto, è sulla base di questa elaborazione teorica che Ferdinando promulgò le *Leyes de Burgos*, che qualificavano i nativi come «sudditi liberi della corona» e allo stesso tempo permettevano che fossero «obbligati a lavorare, con moderazione e in cambio di un salario»³⁰. Durante il regno di Carlo V la corona spagnola sembrò assumere una posizione più favorevole ai nativi: particolarmente significative furono le *Leyes Nuevas* del 1542-43 che definivano lo status degli indios come «sudditi della Corona di Castiglia» escludendo anche le forme di schiavitù basate sul diritto comune (guerra, ribellione, riscatto)³¹ e vietavano l'ereditarietà dell'*encomienda*. Tali leggi vennero tuttavia in parte revocate nel 1545, ma nel 1550 Carlo V ordinò la sospensione delle conquiste finché non si esprimesse una *congregación* di teologi e giuristi, che sarebbe stata tenuta a Valladolid nel 1550-51. Nel frattempo aveva preso posizione il massimo teologo dell'epoca, il domenicano Francisco de Vitoria.

2. L'universalismo di Vitoria

Vitoria pone una questione preliminare: il *dominium* esercitato dai «barbari» prima della conquista era legittimo? Gli indigeni erano *veri domini*? Questa discussione gli fornisce l'occasione per mettere a punto la sua nozione di diritto soggettivo, già sviluppata nel commento alla *Summa Theologiae*³² attraverso una reinterpretazione tendenziosa della q. LVII, a. 1.2. Vitoria attribuisce – con un errore interpretativo che si spiega facilmente alla luce dei suoi obiettivi teorici – a Tommaso la nozione soggettivistica di *ius*³³ di Gerson e Summenhart: «Il diritto [...]

²⁸. Cfr. A. PAGDEN, *La caduta dell'uomo naturale*, pp. 57-59.

²⁹. Cfr. PALACIOS RUBIOS, *De insulis maris Oceani*, p. 35.

³⁰. G. TOSI, *La teoria della schiavitù naturale*, p. 242; cfr. A. PAGDEN, *La caduta dell'uomo naturale*, pp. 53-59.

³¹. Cfr. A.A. CASSI, *Ultramar*, p. 120.

³². Sulla «complessità» dei nessi fra diritto e legge in Tommaso e sulla riduzione di tale complessità in Vitoria (nel quale tuttavia «si accentuano le ambiguità già presenti nel testo di Tommaso») cfr. L. MILAZZO, *Legge, diritto, guerra in de Vitoria e Suárez*, pp. 89-98; cfr. anche I. TRUJILLO PÉREZ, *Francisco de Vitoria. Il diritto alla comunicazione e i confini della socialità umana*, Torino, Giappichelli, 1997, pp. 123-26.

³³. Cfr. B. TIERNEY, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law, 1150-1625*, Atlanta, Scholars Press, 1997, trad. it. *L'idea dei diritti naturali: diritti naturali, legge di natura e diritto canonico 1150-1625*, Bologna, Il Mulino, 2002, pp. 365-67.

non è nient'altro che ciò che è lecito o meglio, che è lecito in base alla legge»³⁴. Su questa base emerge una stretta correlazione fra *dominium/ius* e *iniuria*: «solo la natura razionale è capace di dominio. Solo l'uomo è pertanto padrone [*dominus*] dei propri atti e delle proprie membra, non anche gli esseri bruti [...] non si arreca *iniuria* alle pietre rompendole, né alle piante tagliandole né agli animali bruti uccidendoli» perché non sono «padroni di sé»³⁵.

Nella *Relectio de Indis* Vitoria chiarisce che né la condizione di peccatore, né l'*infidelitas* sono impedimento all'essere *veri domini*³⁶. Resta l'ipotesi che gli indigeni non siano *veri domini* in quanto *amentes vel insensati*. Come abbiamo appena visto, le creature irrazionali per Vitoria «non possunt pati iniuriam: ergo non habent ius»³⁷. Solo l'essere razionale, dotato di discernimento, ha «*dominium sui actus*»³⁸ e dunque può essere titolare di uno *ius*. Ma proprio per questo si deve riconoscere ai barbari delle Indie il titolo di *veri domini*: essi «non sunt amentes, sed habent pro suo modo usum rationis»³⁹; sono esseri razionali, anche se la loro è una forma di razionalità minore. Infatti essi conducono una vita in qualche modo ordinata, hanno *civitates*, istituzioni, leggi, attività produttive e commerciali, una forma di religione, e tutto ciò richiede l'uso della ragione. Pertanto i diritti di proprietà e il potere politico esercitati dai barbari prima della conquista erano legittimi: «sine dubio barbari erant et publice et privatim ita veri domini, sicut christiani»; non possono essere spogliati delle loro proprietà e dei loro poteri, e non si può negar loro, che non sono responsabili di alcuna *iniuria*, ciò che non si nega ad islamici ed ebrei, ai «nemici perpetui della religione cristiana»⁴⁰.

Se gli indigeni sono *veri domini*, la Conquista deve essere giustificata. Vitoria argomenta impietosamente l'insostenibilità delle giusti-

³⁴ FRANCISCO DE VITORIA, *De iustitia*, q. LXII, a. 1.8, ed. R.P.V. Beltrán de Heredia, Madrid, Publicaciones de la Asociación Francisco de Vitoria, 1934, I, p. 64.

³⁵ Ivi, q. LXIV, a. 1. 3, p. 267; cfr. L. MILAZZO, *Legge, diritto, guerra in de Vitoria e Suárez*, pp. 149-51.

³⁶ Vitoria, *De Indis*, p. 20.

³⁷ Ivi, p. 26.

³⁸ Ivi, p. 27. «Non enim dicimus aliquem esse dominum, nisi eius quod situm est in sua facultate. Ita enim loquimur: non est in mea facultate, non est in mea potestate, quando non sum dominus» (ivi, p. 28).

³⁹ VITORIA, *De Indis*, p. 29.

⁴⁰ Ivi, p. 30.

ficazioni correnti. L'imperatore non è *dominus mundi*⁴¹ e la *potestas* temporale del papa è soltanto «in ordine ad spiritualia»⁴². Il preteso titolo derivante dallo *ius inventionis* non giustifica la conquista «né più né meno che se essi stessi avessero scoperto noi»⁴³. Inoltre in assenza di una *iniuria* commessa dai barbari non è lecito imporre la fede con la forza⁴⁴. Né i peccati dei barbari che violano la stessa legge naturale (come l'antropofagia, l'incesto, la sodomia) sono giusta causa di guerra. «Giusta causa» di guerra – come Vitoria chiarirà nella *Relectio de iure belli* – è infatti solo l'*iniuria*⁴⁵. «Una sola causa iusti belli est, scilicet iniuria accepta»⁴⁶. Si noti che il termine *iniuria* ha lo specifico significato della violazione di uno *ius*, di un diritto soggettivo. In questo modo *ius* e *bellum iustum* rimandano l'uno all'altro⁴⁷. E per converso, come abbiamo visto, è la possibilità di subire una *iniuria* che rende titolari di uno *ius*.

È qui che emerge l'originalità di Vitoria. Vitoria indica una serie di diritti che rimandano alla «società e comunicazione naturale», a cominciare dallo «ius peregrinandi in illas provincias et illic degendi». Tale *ius* è fondato «ex iure gentium, quod vel est ius naturale vel derivatur ex iure naturali»⁴⁸. Si tratta della fondazione giusnaturalistica – nel diritto naturale, del quale per Vitoria, a differenza di altri teologi e giuristi, il diritto delle genti non è che una derivazione – di un diritto universale, per quanto attribuito qui agli spagnoli. Al diritto di viaggiare e risiedere si collegano i diritti relativi al commercio, all'esportazione e all'importazione dei prodotti, alla partecipazione e alla comunicazione dei beni

41. Ivi, p. 33. Sull'idea dell'imperatore come *dominus mundi* cfr. R. TUCK, *The Rights of War and Peace*, pp. 58-63. Per una valutazione molto differente dell'ideologia imperiale romana cfr. A. PAGDEN, *Signori del mondo*, pp. 37-64.

42. VITORIA, *De Indis*, p. 49.

43. Ivi, p. 54.

44. Cfr. ivi, pp. 62, 66; cfr. anche (dalla *Relectio de temperantia*) ivi, pp. 114-15.

45. Cfr. FRANCISCO DE VITORIA, *De iure belli*, a cura di C. Galli, Roma-Bari, Laterza, 2005, p. 2.

46. Ivi, p. 30.

47. «avere uno *ius* [...] significa avere un titolo di guerra *iusta*» (L. MILAZZO, *Legge, diritto, guerra in de Vitoria e Suárez*, pp. 204-07); Milazzo insiste sulla «simbiosi forse inevitabile fra diritto, diritti e 'guerra'» (ivi, p. 152). Cfr. anche S. PIETROPAOLI, *Guerra e diritto. Ascesa e declino dello Jus publicum europaeum*, Dissertazione di dottorato, Università di Pisa, 2006, pp. 54-62, sulle diverse accezioni di *iniuria* in Cicerone e Agostino.

48. FRANCISCO DE VITORIA, *Relectio de Indis. La questione degli Indios*, testo critico di L. Pereña, ed. it. e trad. di A. Lamacchia, Bari, Levante, 1996, pp. 77-78.

comuni ai cittadini e agli *hospites*, alla cittadinanza per *ius soli*. Se i barbari negano agli spagnoli l'esercizio di questi diritti universali, commettono una *iniuria*, e questa è giusta causa di guerra. E se i barbari «persevereranno nella loro malizia» allora sarà lecito trattarli come *perfidi hostes*, «riversare su di essi tutto il peso della guerra [«omnia belli iura in illos prosequi»], saccheggiare le loro terre e ridurli in cattività, destituire i precedenti sovrani e stabilirne di nuovi»⁴⁹.

Vi sono poi i diritti che riguardano l'annuncio della verità evangelica. Anche qui la guerra di conquista è giusta come lecita risposta ad una *iniuria*, cioè alla negazione di uno *ius*, in questo caso lo *ius praedicandi et annuntiandi Evangelium*. Infine, gli stessi nativi sono titolari di diritti. La conquista è in questo caso giustificata «propter leges tyrannicas in iniuriam innocentium»: i sacrifici umani e l'antropofagia. Si tratta dell'uccisione – che configura *iniuria* – dell'innocente, insomma della difesa del diritto, naturale e universale, alla vita. La legittimità dell'intervento in difesa del diritto alla vita prescinde dalla volontà e dal consenso delle vittime: «Poiché in questo non sono padroni di se medesimi e dei loro diritti [«non ita sunt sui iuris»], vale a dire nel consegnarsi essi alla morte e nel darla ai loro figli»⁵⁰. Come Vitoria aveva scritto nella *Relectio de temperantia*:

è lecito difendere l'innocente, anche se egli non lo richieda; e ciò specialmente quando egli subisce un'ingiustizia, nella quale non può cedere il suo diritto [«quando patitur iniuriam, in qua non potest cedere iuri suo»], come nella questione ora in causa. Infatti nessuno può dare a un altro il diritto di ucciderlo, né quello di divorarlo o immolarlo in sacrificio⁵¹.

Vi sono, insomma, diritti assoluti, cui non si può rinunciare. Ed è nella negazione di tali diritti – nell'*iniuria* – che consiste la causa di guerra giusta. Vitoria è molto chiaro; giusta causa non sono i peccati né la violazione della legge di natura come tali, ma la violazione di diritti soggettivi: «la ragione per la quale i barbari possono venire debellati non è il fatto che l'antropofagia o i sacrifici umani siano contro la legge naturale, ma perché arrecano *iniuria* agli uomini»⁵².

⁴⁹ Ivi, p. 85.

⁵⁰ Ivi, p. 94.

⁵¹ Ivi, p. 110.

⁵² *Ibidem*; cfr. L. MILAZZO, *Legge, diritto, guerra in de Vitoria e Suárez*, pp. 160-64; ID., *Perdere il tempo senza ritrovare lo spazio. Francisco de Vitoria secondo Carl Schmitt*, «Materiali per una sto-

Credo che non si possa sottovalutare la novità teorica dell'argomentazione universalistica di Vitoria, basata su una teoria dei diritti universali dotati di fondamento assoluto. Ma Vitoria ripropone anche alcune tesi di ispirazione aristotelica, che rappresentano un'apertura di credito alle argomentazioni in difesa della conquista basate sulla servitù naturale. Egli accenna alla *servitus civili et legitima*, che non implica la schiavitù per natura: può essere opportuno che i nativi, in quanto *parum mente validi* – non sono *amentes* ma *inepti et hebetes* sì – siano governati dai più adatti, come i figli dai genitori e le mogli dai mariti⁵³. È un tema che ritorna quando Vitoria introduce, in forma dubitativa, l'ultimo possibile titolo legittimo, sulla base dell'idea che i barbari «benché non siano, come si è detto, del tutto incapaci di giudizio, tuttavia sono poco distanti dagli esseri amenti, per cui sembra che non siano idonei a costituire e amministrare uno Stato legittimo e ordinato in termini umani e civili»⁵⁴. Data questa inferiorità "naturale", un'amministrazione dei sovrani spagnoli attraverso governatori e prefetti potrebbe essere *pro utilitate eorum*. E ritorna l'argomento più pericoloso, la possibilità che essi siano *natura servi*⁵⁵.

Non siamo in grado di valutare quanto il maestro di Salamanca sia stato indotto da considerazioni di prudenza a lasciarsi una sorta di via di fuga argomentativa per ammettere la legittimità dell'*encomienda*. Comunque, in questo modo la giustificazione teorico-giuridica della conquista basata sui diritti universali trova un corollario che permetterebbe forme di asservimento e di lavoro coatto. Gli indios sono *imago Dei*, sono possibili destinatari della redenzione, sono titolari di diritti – il loro essere titolari di diritti, d'altronde, legittima la conquista – ma la loro inferiorità li rende assoggettabili, e rende l'assoggettamento un bene per loro stessi. Non solo Vitoria fonda sull'universalità dei diritti la legittimità della guerra di conquista; l'affermazione dell'universalità

ria della cultura giuridica", 37 (2007), 1, pp. 77-97.

⁵³. Cfr. VITORIA, *De Indis*, p. 31.

⁵⁴. Ivi, p. 97.

⁵⁵. Cfr. ivi, p. 98. A. PAGDEN (*La caduta dell'uomo naturale*, pp. 68-140) sostiene che l'opera di Vitoria propone un nuovo paradigma ermeneutico per gli indigeni americani: al posto del modello degli «schiavi per natura» subentra quello – elaborato ancora sulla base della psicologia aristotelica – dei «bambini per natura»; gli indios sono visti come uomini non completamente maturi, nei quali gli elementi della natura umana compiuta sono ancora in potenza e dunque potranno essere sviluppati attraverso l'incivilimento. In questo modo Vitoria «aveva aperto la via ad un'interpretazione storica ed evolutiva del mondo amerindio» (ivi, p. 125).

dei diritti si coniuga con la tesi dell' inferiorità naturale – o culturale – di alcuni titolari di essi.

3. *L'humanitas nel Democrates secundus*

Richard Tuck ha ricostruito il discorso protomoderno sui *rights of war and peace* riconducendolo a due paradigmi: quello scolastico, espresso nella sua forma più matura dai maestri di Salamanca, che si ricollega alla tradizione agostiniana e tomistica della teoria della guerra giusta e quello umanistico, che rimanda alla tradizione romana⁵⁶. Mentre gli scolastici – i domenicani e poi i gesuiti come Suárez e Molina – pongono limitazioni allo *ius ad bellum* e si interrogano sulla legittimità della schiavitù, gli umanisti riconoscono agli Stati un diritto illimitato alla guerra – la paura dell' aggressione di un altro Stato è ammessa come giusta causa, così come l' intervento per impedire l' affermazione di una potenza egemonica nell' ottica dell' equilibrio di potenza – e non hanno remore riguardo alla schiavitù; inoltre, fra gli umanisti l' idea della *respublica christiana* viene presa sul serio e sviluppata nella tesi del dominio dei cristiani sugli altri popoli. In questa opposizione fra umanisti e scolastici Ginés de Sepúlveda – che appare, non solo per la sua formazione, come un tipico umanista – e Vittoria stanno su fronti opposti⁵⁷. Tuttavia, come abbiamo visto, la teoria vittoriana dei diritti umani universali e della guerra offre un potente contributo teorico a favore della legittimità della conquista; d' altra parte le tesi di Sepúlveda, che presuppongono l' antropologia aristotelica della disuguaglianza e la nozione di schiavitù naturale, si fondano sull' idea della *humanitas* e del comune destino degli uomini; un' idea ovviamente fondamentale per lo sviluppo della nozione dei diritti umani.

3.1. Aristotele teologizzato

Come è noto, conosciamo gli argomenti sostenuti da Sepúlveda nella disputa di Valladolid dal dialogo *Democrates secundus*⁵⁸ e dalla

⁵⁶ Ma sulle influenza del pensiero romano nella Scuola di Salamanca cfr. D.A. LUPHER, *Romans in a New World*, in part., pp. 56-102; in Sepúlveda ivi, pp. 104-22.

⁵⁷ Sull' articolazione delle posizioni degli umanisti cfr., in questo stesso volume, i saggi di Vincenzo Lavenia, Domenico Taranto e Walter Ghia.

⁵⁸ IOANNIS GENESII SEPULVEDAE, *Democrates secundus, sive de iustis bellis causis* (1545), in JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, *Democrate secondo ovvero sulle giuste cause di guerra*, testo latino e traduzione italiana a cura di D. Taranto, Macerata, Quodlibet, 2009; sul *Democrates secundus* e il contesto della disputa cfr. A. PAGDEN, *La caduta dell' uomo naturale*, pp. 141-54; Id., *Signori del mondo*, pp. 169-72; D.A. LUPHER, *Romans in a New World*, p. 112.

*Apologia pro libro De iustis bellis causis*⁵⁹; in questi testi Sepúlveda utilizza ampiamente la nozione di *humanitas* affrontando la questione del rapporto fra le diverse civiltà. Contro le tesi dell'irenismo cristiano, che enfatizzano gli ammonimenti evangelici sul cedere all'ingiustizia dei malvagi e amare i nemici, Sepúlveda propone una versione della teoria della guerra giusta particolarmente raffinata sul piano dei fondamenti filosofico-teologici; assai più elegante di quella di Vitoria, che giustappone passi evangelici, altre fonti scritturali, citazioni dal *Digesto*, esempi storici. Sepúlveda, infatti, collega la definizione filosofica della legge naturale attribuita ad Aristotele «Quae ubique habet tandem vim, non qui sic placuit»⁶⁰ a quella teologica di Tommaso «Lex naturalis est participatio legis aeternae in creatura rationis compote»⁶¹. Sulla base della teoria tomistica della *lex aeterna*, la *lex naturalis* viene per così dire teologizzata, assume uno status analogo a quello della legge divina rivelata: «tutto ciò che si fa con diritto o per legge di natura si fa altrettanto per diritto divino e per legge evangelica»⁶². D'altronde i teologi concordano che il principio evangelico «Fai agli altri ciò che vuoi sia fatto a te» compendia la legge di natura. Pertanto i principi evangelici nonviolenti dovranno essere compatibili con il *vim vi repellere licet* del diritto naturale. E infatti, sostiene Sepúlveda, quei principi non sono norme obbligatorie, «ma costituiscono ammonimenti ed esortazioni pertinenti non alla vita comune ma piuttosto alla perfezione apostolica»⁶³. Oltre a permettere questa derubricazione dei principi evangelici più radicalmente nonviolenti a mere esortazioni, la fondazione teologica della legge di natura ottiene altre prestazioni. In primo luogo, i filosofi pagani, in quanto interpreti della legge di natura, assumono un'autorità analoga a quella delle fonti scritturali, del magistero ecclesiastico, del diritto canonico. In secondo luogo, l'universalità della legge di natura è perfezionata nel senso che tutti, cristiani e pagani, sono in grado di conoscerla e sono obbligati allo stesso modo dalle stesse norme. Sepúlveda interprete-

⁵⁹. IOANNIS GENESII SEPULVEDAE, *Apologia pro libro De iustis bellis causis* (ca. 1550), Edición crítica A. Moreno Hernández, trad. A. Losada, in JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, *Obras completas*, III, Excmo, Ayuntamiento de Pozoblanco, 1997.

⁶⁰. ARISTOTELE, *Eth. Nic.* 1134 b 19.

⁶¹. TOMMASO, *IIa IIae* c. 91. a. 2.

⁶². «Quidquid iure fit seu lege naturae, id iure quoque divino fieri et lege Evangelica» (SEPÚLVEDA, *Democrates secundus*, p. 12).

⁶³. Ivi, p. 15; cfr VITORIA, *De iure belli*, pp. 6-13.

ta il *Salmo 4* nel senso che il lume della retta ragione «dichiara agli uomini buoni cosa sia il buono e il giusto e al contrario cosa sia il male e l'ingiusto, non solo ai cristiani, ma a tutti coloro che non corruperro con i cattivi costumi la retta natura, e maggiormente a quelli che sono migliori e più intelligenti»⁶⁴.

Su questa base, Sepúlveda ripropone la teoria tomistica delle condizioni della guerra giusta: occorrono giusta causa, *rectus gerentis animus*, autorità del principe (a differenza di Vitoria che ammetteva le guerre condotte da privati), cui si aggiunge la *recta gerendi ratio*. Anche per Sepúlveda la *iusta causa* si identifica nella risposta ad una *iniuria*, ma il termine sembra riassumere quei connotati etico-religiosi che in Vitoria aveva perso. In ogni modo, alle giuste cause ordinarie – autodifesa dall'aggressione, recupero del bottino ingiustamente sottratto, punizione dell'*iniuria* – se ne aggiungono altre, di applicazione meno generale e frequente; cause «giustissime, sostenute come sono dal diritto naturale e da quello divino». In particolare, aristotelicamente, è giusta la guerra a chi per natura deve obbedire e rifiuta di sottomettersi, cioè ai barbari *natura servi*: «a coloro la cui condizione naturale è di dover obbedire ad altri, se rifiutino il loro comando. Questa è infatti a parere dei massimi filosofi per legge di natura, causa di una giusta guerra»⁶⁵.

Con al suo fianco Aristotele teologizzato, Sepúlveda avvia un raffinato gioco intellettuale intorno alla nozione di *humanitas*, che gli consete, da un lato, di distinguere livelli diversi di umanizzazione/civilizzazione, dall'altro di richiamare la comune condizione umana, la condivisione degli obblighi e delle responsabilità reciproche per legittimare la sottomissione di quei soggetti per i quali è bene essere sottomessi. All'obiezione che gli uomini sono liberi per natura e che la *servitus* è stata istituita «prae-ter naturam iure gentium», Sepúlveda replica distinguendo fra la schiavitù «avventizia», di diritto positivo, di cui parlano i giuristi, e quella di cui parlano i filosofi, e identificando quest'ultima con una «congenita ottusità e costumi inumani e barbari». Le varie forme di *imperium* – del padre sui figli, del marito sulla moglie, del padrone sugli schiavi, dei magistrati sui cittadini, del re sul popolo – hanno un fondamento comune nel diritto naturale, e cioè nel principio secondo il quale ciò che è perfetto ha

⁶⁴. «Quid bonum sit atque iustum, quid vicissim malum et iniustum in bonis viris declarat, non christianis solum, sed in cunctis, qui rectam naturam pravis moribus non corruerunt, atque eo magis, quo melior quisque est et intelligentior» (Sepúlveda, *Democrates Secundus*, pp. 18-19).

⁶⁵. «Ii, quorum ea conditio naturalis est ut aliis parere debeant, si eorum imperium recusent. Hoc enim bellum iustum lege naturae philosophorum maximi testantur» (ivi, pp. 30-31).

imperium e *dominium* su ciò che è imperfetto, il forte lo ha sul debole, la virtù sul vizio⁶⁶. Come i maschi hanno *imperium* sulle femmine, gli adulti sui fanciulli, i padri sui figli, «come più forti e perfetti tengono il comando sui deteriori e imperfetti», lo stesso vale

nelle relazioni reciproche tra gli uomini, genere nel quale alcuni sono per natura signori, altri per natura servi. Infatti quelli che valgono per prudenza ed ingegno, ma non per la forza del corpo, questi sono per natura signori; al contrario gli stupidi e gli sciocchi, ma validi per il corpo ad addossarsi le necessarie prestazioni, sono servi per natura, cosa che non è solo giusta per loro ma anche utile affinché siano sottomessi a quelli che sono signori per natura. [...] E tali sono le genti barbare ed inumane, aborrenti la vita civile e costumi più miti. Alle quali sarebbe utile e giusto per natura essere sottomesse a principi più umani e più virtuosi, affinché, grazie alle virtù, alle leggi ed alla prudenza di quelli, deposta la loro natura selvaggia, siano ricondotte ad una vita più umana, a costumi più miti, al culto delle virtù⁶⁷.

Questo principio della legge naturale, affermato da Aristotele, è confermato dalla legge divina: nei *Proverbi* si legge «Qui stultus est, serviet sapienti»; in termini analoghi si esprimono Agostino, le «*communia hominum sententia*» e le consuetudini comprovate dei diversi popoli⁶⁸;

⁶⁶. «Servitutis appellatione res longe diversa a iure peritis, quam a philosophis declaratur. Illi enim adventitiam quamdam et ab hominum vi iureque gentium et interdum civili profectam conditionem, philosophi tarditatem insitam et mores inhumanos ac barbaros nomine servitutis appellant. [...] Aliter enim alioque iure pater imperat filiis, aliter vir uxori, aliter dominus servis, aliter civibus magistratus, aliter rex populis atque mortalibus qui sunt ipsius impero subiecti, quae imperia, cum sint diversa, tamen cum recta ratione constant, omnia nituntur iure naturae, vario quidem, sed profecto, ut docent viri saepe, ab uno principio a instituto naturali, ut perfecta imperfectis, fortia debilibus, virtute praestantia dissimilibus imperent ac dominentur» (ivi, pp. 30-33).

⁶⁷. «In ceteribus hominis inter ipsos, et horum quoddam esse genus, in quo alteri sint natura domini, alteri natura servi. Nam qui prudentia valent et ingenio, non autem corporis viribus, hos esse natura dominos; contra tardos et hebetes, sed corpore validos ad obeunda necessaria munera, servos esse natura, quibus non modo iustum esse declarant, sed etiam utile, ut servant natura dominis. [...] et tales esse docent barbaras et inhumanas gentes a vita civili et a mitioribus moribus ac virtutibus abhorrentes, quibus commodum esset ac natura iustum ut humaniorum ac virtute praestantium principum aut gentium imperio subiicerentur, ut horum virtute, legibus atque prudentia, deposita feritate, in vitam humaniorem, mitiores mores, virtutum cultum redigantur» (ivi, pp. 34-35).

⁶⁸. Cfr. anche l'*Apologia*: «Quia sunt [...] omnes moribus plerique etiam natura Barbari, sine litteris, sine prudentia, et multis Barbaricis vitiis contaminati», ut testatur *Historia Generalis* [Gonzalo Fernández da Oviedo] [...] «Barbari enim», ut ait Thomas [...] «simpliciter nominan-

Sepúlveda sostiene insomma di avere dalla sua parte la rivelazione, la filosofia aristotelica, i padri della Chiesa, il *consensus gentium*: legge divina, legge naturale, consuetudine.

D'altra parte la repubblica aristocratica – il potere dei “migliori” sugli altri uomini – è la forma di governo più giusta e più conforme alla natura della comunità politica. E se i filosofi ammoniscono contro le guerre civili e la deposizione dei sovrani legittimi, anche se inadatti, il caso della guerra ai barbari del Nuovo Mondo è assai differente. È una guerra che avviene «secondo la legge di natura con grande utilità di coloro che sono vinti, affinché *apprendano dai cristiani l'umanità* [«ut a christianis humanitatem discant»], si assuefacciano alle virtù, preparino gli animi con sana dottrina e pii ammonimenti ad accogliere liberamente la religione cristiana»⁶⁹. La guerra dei cristiani è, letteralmente, una guerra umanitaria e il dominio dei cristiani costituisce la condizione perché i barbari apprendano la (superiore) umanità dei cristiani. Le conseguenze negative e la violenza della guerra non vanno sopravvalutate, e gli eventuali eccessi commessi nel combattere la guerra, da attribuirsi ai sottoposti, non ne mettono in questione la giusta natura⁷⁰. Per contro la guerra degli indios non è solo ingiusta; non ha neppure la dignità di guerra, va piuttosto chiamata *latrocinium*. Secondo un concetto discriminatorio di guerra, agli indigeni non è attribuito lo status di *hostes*, ma sono qualificati come «latrunculi vel praedones»⁷¹.

3.2. L'umanità degli *homunculi*

La giustizia e la naturalità dell'*imperium dei probos et humanos* è sancita dalla consuetudine ed attestata dalle autorità, come Agostino, che

tur, qui ratione deficiunt, vel propter regionem caeli, ex qua hebetes magna ex parte inveniuntur, vel propter aliquam malam consuetudinem, qua homines fiunt quasi brutales”; huiusmodi autem gentes, iure naturae, debent humanioribus, prudentioribus, et praestantioribus parere, ut melioribus moribus et institutis gubernentur; sed si admonit imperium recusent, possunt armis cogi et id bellum erit iustum iure naturae, ut autor est Aristoteles» (Aristotele, *Pol.* 1274b-1288b, 1301a-1316b) (SEPÚLVEDA, *Apologia*, p. 197). Sull'uso della citazione dai *Proverbi* e sulla interpretazione distorta di Agostino cfr. D.A. LUPHER, *Romans in a New World*, pp. 113-17.

⁶⁹ «lege naturae in magnam eorum qui vincuntur commoditatem, ut a christianis humanitatem discant, virtutibus assuescant, sana doctrina piisque monitis praeparent animos ad religionem christianam libenter excipiendam» (SEPÚLVEDA, *Democrates secundus*, pp. 42-43, corsivo mio).

⁷⁰ Sepúlveda si sofferma anche sulla «belli gerendi ratio», richiamando la necessità di ammonire i barbari sui vantaggi ed i rischi cui vanno incontro – di fatto il *requerimiento* – e sull'opportunità che «Sub tributo serviant» – una delle giustificazioni dell'*encomienda* (cfr. ivi, pp. 46-49).

⁷¹ Ivi, p. 46-47.

legittima il potere dei Romani sui popoli barbari in ragione delle loro leggi giuste e della loro virtù, in grado di emendare i costumi dei barbari e di correggerne i vizi, e come Tommaso. Ma se in generale il governo dei migliori per la natura dei loro costumi e per le loro leggi sui peggiori è *ius et fas* – è prescritto dal diritto e dalla dottrina religiosa – ciò vale in particolare per gli spagnoli rispetto ai barbari del Nuovo Mondo, dato che li superano in *humanitas* come gli adulti superano i bambini, i maschi le femmine, i *mitissimi* i *saevi et immanes*, i prudenti ed i temperanti gli uomini straordinariamente intemperanti⁷². Le virtù degli spagnoli sono attestate da una serie impressionante di autorità, da Lucano ad Averroè⁷³. Così come sono attestati i vizi degli indios:

Confronta ora con la prudenza di questi uomini, con l'ingegno, la grandezza d'animo, la temperanza, l'umanità e religione, quegli omuncoli nei quali a stento potrai trovare vestigia d'umanità, che non solo non hanno alcuna dottrina, ma nemmeno fanno uso della scrittura, né la conoscono, che non hanno alcuna memoria della storia passata, al di fuori di quella tenue ed oscura di cose di poco conto consegnata a certe pitture, non hanno leggi scritte ma certi istituti e costumi barbari. Infatti in relazione alle virtù, se cerchi temperanza e mansuetudine, cosa sarebbe lecito aspettarsi da loro, che erano invischiati in ogni genere di intemperanza e di disonesta libidine? Che, non pochi, si nutrivano di carni umane e conducevano con tanta ferocia le guerre, che quasi continuamente combattevano tra loro (non pensare che costoro prima dell'avvento dei cristiani avessero vissuto in ozio e nella saturnia pace dei poeti), che la vittoria sembrava loro nulla se non avessero saziato la loro prodigiosa fame con la carne dei nemici⁷⁴.

⁷² «si meliores et natura moribusque et legibus praestantiores ius et fas deterioribus imperare, intelligis profecto, Leopolde, si modo nosti gentis utriusque mores et natura optimo iure Hispanos istis Novi Orbis et insularum adiacentium barbaris imperitare, qui prudentia, ingenio, virtute omni ac humanitate tam longe superantur ab Hispanis, quam puer a perfecta aetate, mulieres a viris, saevi et immanes a mitissimis, prodigiose intemperantes a continentibus et temperantibus» (ivi, pp. 50-53).

⁷³ Fra gli spagnoli anche i militari, che sono per natura portati *ad Venerem*, tuttavia dimostrano anche nei peccati *quidam virtutis* (cfr. ivi, pp. 54-55).

⁷⁴ «Confer nunc cum horum virorum prudentia, ingenio, magnitudine animi, temperantia, humanitate et religione homunculos illos, in quibus vix reperias humanitatis vestigia, qui non modo nullam habent doctrinam, sed ne litteris quidem utuntur aut noverunt, nulla retinent rerum gestarum monumenta, praeter tenuem quandam et obscuram nonnullarum rerum memoriam, picturis quibusdam consignatam, nullas leges scriptas, sed instituta quaedam et mores barbaros. Nam de virtutibus, si temperantiam et mansuetudinem quaeras, quid ab eis sperare liceret, qui erant in omne genus intemperantiae et nefarias libidines profusi, et non pauci vescebantur car-

Sepúlveda sottopone gli indios allo stesso test aristotelico di civilizzazione cui li ha sottoposti Vitoria, ma il risultato è assai diverso. L'inferiorità degli indigeni sul piano culturale – particolarmente significativa è l'assenza di una storia scritta – giuridico, religioso, morale, militare è conclamata. Sepúlveda li chiama *homunculi* e dichiara che le tracce dell'*humanitas* in loro si reperiscono a stento. Ciò vale anche per i Messicani, considerati i più prudenti e valorosi e tuttavia sconfitti da Cortéz con un manipolo di uomini:

Può darsi un documento maggiore o maggiormente probante del fatto che ci siano uomini che sopravanzano, per ingegno, industria, forza d'animo e virtù altri uomini, e più capace di mostrare come quelli siano per natura servi? Il fatto che non pochi di loro sembrano ingegnosi per qualche artificio non è un argomento del possesso di una più umana prudenza, dato che alcune bestiole le vediamo fabbricare certe opere, come le api e i ragni, che nessuna industria umana saprebbe sufficientemente imitare. [...] Tengo per certo che nulla più dei loro istituti manifesti la loro rudità, barbarie e insita servitù. La maggior parte di queste cose sono, infatti, servili e barbare. Infatti l'avere case, un qualche criterio di vivere in comune e commerci, ai quali induce la necessità naturale, che argomento è se non che quelli non sono orsi o scimmie e che non sono completamente privi di ragione⁷⁵?

Gli edifici di Tenochtitlan non sono testimonianza di civiltà, perché anche le api ed i ragni sono capaci di costruzioni raffinate. Per Sepúlveda ciò che conta davvero sono le istituzioni pubbliche; che gli indigeni abbiano costruzioni, forme di vita e di commercio in qualche modo razionali non prova altro che la loro *mera umanità*, il non essere orsi o scimmie.

Sepúlveda, per rimarcare il basso livello di civilizzazione e l'inferiorità morale degli indios, che violano continuamente la legge di natura, usa

nis humanis, et bella, quibus inter se pene continenter agitabantur? Ne putes eos ante christianorum adventum in otio et Saturnia poetarum pace vixisse; tanta rabie gerebant, ut victoriam nullam putarent, nisi carnibus hostium famem prodigiosam explerent» (Ivi, pp. 54-55).

⁷⁵ «Potuitne maiore aut apertiore documento, quid homines hominibus ingenio, industria, robore animi ac virtute praestarent, declarari et quam illi sint natura servi demonstrari? Nam quod eorum nonnulla ingeniosi esse videntur ad artificia quaedam, nullum est id prudentiae hmanioris argumentum, cum bestiolas quaedam opera fabricare videamus, ut apes et araneos, quae nulla humana industria satis queat imitari. [...] nihil esse certum habeo, quod magis illorum hominum ruditatem, barbariem et insitam servitutem declaret quam publica ipsorum instituta. Sunt enim pleraque omnia servilia et barbara. Nam quod domos habeant et aliquam in comune vivendi rationem et commercia, quae necessitatis naturalis inducit, hoc quid habet argumenti, nisi eos non esse ursos aut simias rationi penitus expertes?» (Ivi, pp. 56-59).

frequentemente metafore relative alla loro ferinità. In questo senso, particolarmente probante dell'inferiorità e della barbarie sono la religione *impia* e gli empi sacrifici: gli amerindi venerano demoni al posto di Dio e ritengono di poterli placare solo offrendo loro i cuori umani, in senso letterale. Ciò significa vivere *bestiarum more*, rivolgersi, anziché al cielo, alla terra *more porcorum*. La nazione spagnola guidata dall'imperatore Carlo differisce dagli indios «quantum pene homines a belluis»⁷⁶.

Ma si tratta, appunto, di metafore. L'umanità, o la mera umanità, degli indios non può essere in discussione, altrimenti sarebbe messa a repentaglio la giustificazione della conquista basata sul compito dell'evangeliizzazione, della civilizzazione, della stessa punizione dei peccati contro natura (di cui non sarebbero più colpevoli). Non solo: Sepúlveda parla dell'umanità come condivisione di un destino comune che comporta reciproche responsabilità. È su questo che si fonda il mandato di civilizzazione affidato agli spagnoli. Allontanare i pagani «dai crimini e dalle disumane turpitudini, dal culto degli idoli e completamente dall'empietà, per essere condotti a probi ed umani costumi ed alla vera religione» è fare la volontà di Dio, che vuole tutti gli uomini salvi. Il motto di Terenzio «Homo sum, nihil humanum a me alienum puto» per Sepúlveda significa «che l'uomo deve aver cura dell'uomo e che appartiene al suo dovere ed alla umanità di ciascuno concedere ciò che può senza suo danno, è legge divina e naturale voluta dalla luce del volto di Dio che è segnato sopra noi, vale a dire scaturita dalla legge eterna»⁷⁷. Gli indios

⁷⁶. «Quae scelera, cum omnem humanam pravitatem excedant, inter fera et immania flagitia a philosophis numerantur. [...] hoc quid aliud est quam Deum esse negare et vita bestiarum more transigere? Quo quid gravius, quid foedius, quid magis ab humana natura alienius excogitari possit, non video. Est enim foedissimum genus idolatriae ventrem, turpissimas corporis partes pro Deo colentium et pro religione et virtutibus corporeas voluptates, quasi numquam caelum aspexerint, semper in terram pronos more porcorum assectantium. [...] Has igitur gentes tam incultas, tam barbaras, tam nefandis sacrificiis et impiis religionibus contaminatas, dubitabimus ab optimo, pio iustissimoque rege, quails et Fernandus fuit et nunc est Carolus Caesar, et a pia humanissimaque et omni virtutum genere prestante natione iure optimo et cum maxima ipsorum barbarorum commoditate in ditionem fuisse redactas? Qui cum natura et moribus religioneque et sacrificiis nefariis, quales diximus, essent ante christianorum adventum, nunc cum imperio literis et legibus ac moribus nostris acceptis, et Christiana religione imbuti tantum a se ipsis et illa priore conditione differunt, qui se magistris et sacerdotibus datis dociles praeberunt ut multi praeberunt, quantum a barbaris humani, a caecis oculati mites ab immani bus, piique ab impiis, et, ut semel dicam, quantum pene homines a belluis» (ivi, pp. 58-60).

⁷⁷. «“Homo sum, nihil humanum a me alienum puto”, significans hominem homini consulere et, quibus rebus sine suo detrimento possit, commodare ad cuiusque hominis officium et humanitatem pertinere, lex divina est et naturalis ab eo lumine vultus Dei, quod est signatum super nos, id est, a lege aeterna profecta» (ivi, pp. 90-91).

sono «homines socios ac proximos nostros», ed è per questo che i cristiani hanno il dovere di conquistarli allo scopo di offrire loro la possibilità di essere redenti.

Il punto è che nell'impostazione di Sepúlveda la comune condizione umana è compatibile con la declinazione dell'umanità in differenti livelli (dalle genti cristiane, civilizzate e razionali ai barbari *homunculi*, che vivono *more ferarum* e si distinguono appena dagli animali) e con l'idea – aristotelica – che solo alcuni uomini esprimono la natura umana nella sua compiutezza. Si tratta insomma di gradi di umanità, non di negazione dell'umanità, e la differenza è significativa. I riferimenti alla comune condizione umana fondano il *dovere* dell'intervento umanizzatore. E Sepúlveda fa esplicito riferimento alla superiore umanità non solo di determinati individui ma di interi popoli. La guerra per creare le condizioni della loro civilizzazione è dunque giustissima⁷⁸.

Non valgono obiezioni sulla base di *Corinzi* 5, 12 («cosa mi compete di giudicare quelli di fuori?») relative all'incompetenza ed al difetto di giurisdizione del re di Spagna-Imperatore⁷⁹. Infatti, Sepúlveda ammette che i pagani non possono essere puniti per la mera *infidelitas* né possono venire costretti a credere, perché «credere voluntatis est», teste Agostino. Ma aggiunge che possono e devono essere impediti i loro crimini e peccati. Anzi, la comune umanità impone il dovere di intervenire per impedire i peccati contro la legge di natura, come testimoniano la parabola del Buon samaritano e *Ecclesiastico* 17,12. Questa è la seconda «giusta causa» di guerra. La guerra contro gli indios è così «guerra santa», *pia Deoque gratissima* in quanto punisce le *iniuriae* fatte a Dio⁸⁰.

⁷⁸. «Quo intelligitur hoc etiam magis ius esse, ut isti homines prudentiorum, humaniorum piiorumque imperio pareant, quo plures eorum ingenio sunt disciplinae, si instituantur, non repugnante, cum constet omnes esse aut certe ante Hispanorum imperium et consuetudinem fuisse barbaros et serviliter educatos sine litteris a civili et humaniore cultu, vita et moribus abhorrentes et iis flagitis contaminatos, quae per se alteram causam faciunt iustissimi belli» (ivi, p. 60)

⁷⁹. «Optimo iure ipsarum violatores possunt ab Ecclesia Christique vicario, et eius auctoritate et decreto a christianis principibus puniri et ad iustitiam naturae compelli» «ius igitur et fas est, auctoritate Ecclesiae, infideles, praesertim qui non servant legem naturae, in ditionem redigere, quam legem constat ab idolorum cultoribus in plurimis violari et iis, qui Deum unum, aeternum, optimum, maximum, non agnoscunt nec venerantur» (ivi, p. 70). Il politeismo è colpa: l'unicità di Dio è stata riconosciuta *duce Deo et magistra natura* da Socrate, Platone e Aristotele.

⁸⁰. «Quae iniurias ulciscuntur», intelligendum est bello sacro, quod a piis infertur idolorum cultoribus, non tam hominum quam Dei iniurias, quae multo graviores sunt, vindicari; et alioquin iniuriam infert postulanti qui iusta postulata non facit, et qui parere alteri debet. Is si admoni-

Nell'*Apologia* Sepúlveda precisa che l'ignoranza dei barbari riguardo ai peccati commessi contro la legge di natura non è scusabile: per gli stessi peccati – l'idolatria ed i sacrifici umani – Dio ha distrutto interi popoli, come testimoniano un'impressionante serie di luoghi scritturali, i padri ed i dottori della Chiesa⁸¹. Peraltro il papa ha potere su tutte le genti non solo per predicare il Vangelo ma anche per far osservare la legge di natura; a questo scopo è necessario che gli infedeli si sottomettano all'*imperium* dei cristiani. Sepúlveda precisa che non ha senso sostenere che anche gli spagnoli peccano: un popolo viola la legge naturale non quando alcuni peccano (come avviene anche per gli spagnoli), ma quando «questo è pubblicamente approvato, come avviene presso questi barbari dell'omicidio degli innocenti, che immolano in molte regioni, e dovunque presso di loro dell'idolatria, che è il più grave dei peccati»⁸². Come punizione di questi peccati, con pieno diritto i barbari avrebbero potuto essere privati della vita, della terra e di tutti i loro beni. A maggior ragione possono venire sottomessi per obbligarli ad astenersi da tali crimini e ricevere la predicazione del cristianesimo.

Accanto alle *iniuriae* commesse contro Dio, la terza giusta causa di guerra sono i sacrifici umani, *iniuriae* commesse contro gli indios stessi: la guerra «affinché venissero impedita le pesanti ingiustizie [*iniuriae*] recate a molti innocenti immolati dai barbari ogni anno»⁸³.

Non dunque la sola mancanza di fede, ma quei mostruosi sacrifici fatti con vittime umane, le estreme iniuriae a popoli innocenti, gli orribili banchetti di corpi umani, l'empio culto degli idoli, rendono più che giuste le cause di guerra nei confronti di quei barbari, sebbene la sola infedeltà fornisca da sola motivo sufficiente non alla punizione ma alla correzione e alla conversione dalla falsa religione alla vera, che è il fine di questa guerra⁸⁴.

tus imperium recuset, iniurius est, ut appareat hoc bello humanas quoque non solum divinas iniuria vindicari, sed divinas potissimum» (ivi, p. 92).

⁸¹. Cfr. SEPÚLVEDA, *Apologia*, pp. 198-99, che cita *Deuteronomio*, *Levitico*, il *Salmo 105*, *Sapienza*, *Esodo*, *Re*, *Giona*, *Daniele*, i padri della Chiesa, il diritto canonico, Tommaso, Cajetano.

⁸². «Sed publice probatur, ut apud hos Barbaros homicidium innocentium, qui multis in regionibus immolabantur, et ubique apud eosdem idolatria, quod est peccatorum gravissimum» (ivi, p. 202).

⁸³. «Ut graves iniuriae a plurimis innocentibus mortalibus, quos barbaris quotannis immolabant, arcerentur» (SEPÚLVEDA, *Democrates secundus*, pp. 128-29).

⁸⁴. «Non igitur sola infidelitas, sed prodigiosa humanis victimis facta sacrificia, extremae populorum innocentium iniuriae, horribiles corporum humanorum epulae, impius idolorum cultus

Ogni anno, sostiene Sepúlveda, si sacrificano 20.000 innocenti solo nella Nuova Spagna. Difenderli è un obbligo di diritto naturale⁸⁵.

3.3. Guerra umanitaria e guerra santa

Oltre alla imposizione della sottomissione naturale, alla punizione dei peccati contro la legge di natura, alla difesa degli innocenti, anche la religione è giusta causa di guerra. Non si può imporla con la forza, ma la forza, l'assoggettamento ed il terrore creano le condizioni favorevoli alla predicazione. Si possono «ridurre i barbari in nostro potere con lo stesso diritto con cui li si può costringere ad ascoltare il Vangelo»⁸⁶. Ed è di diritto divino e naturale correggere gli uomini che errano molto pericolosamente e che camminano vero la perdizione. Ci sono, precisa Sepúlveda, due forme di predicazione: quello di Gesù e degli apostoli, *per doctrinam tantum et exhortationem*; quello poi adottato dalla Chiesa dopo che è stata *potentia et presidio munita* dai sovrani cristiani, che prevede l'impiego di una certa violenza e la minaccia delle pene «non affinché siano costretti a credere, ma per rimuovere gli ostacoli che nuocciono alla predicazione ed alla propagazione della fede»⁸⁷. Questo metodo che prevede il sostegno del potere politico è ora all'opera per la conversione degli indios. È infatti irrealistico, sostiene Sepúlveda, pensare che i pagani possano abbandonare una religione tradizionale, sostenuta dall'opinione dei *maiores*, attraverso la mera esortazione. Si tratta

causas belli faciunt in eos barbaros iustissimas, quamquam ipsa per se infidelitas satis haberet causae non ad puniendum, sed ad corrigendum et a falsa religione ad veram, qui finis est belli huius, convertendum» (ivi, pp. 94-97).

⁸⁵. «Innocentes homines, ne indigna morte trucidentur, servare omnes homines iubentur lege divina et naturali, si facere id possint, sine magno suo incommodo» (SEPÚLVEDA, *Apologia*, p. 202).

⁸⁶. «Redigi barbaros in ditionem posse dico, quo ad Evangelium audiendum compelli» (SEPÚLVEDA, *Democrates secundus*, pp. 98-99). L'assoggettamento ha lo scopo non solo di costringere all'ascolto dei predicatori, ma anche di incutere terrore: «Cum igitur terrori utili doctrina salutaris adiungitur ut non solum tenebras erroris lux veritatis expellat, verum etiam malae consuetudinis vincula vis timoris abrumpat, de multorum, ut dixi, salute laetamur» (ivi, p. 110).

⁸⁷. «Non ut credere cogantur, sed ut tollantur impedimenta, quae obesse possent fidei praedicationi et propagationi». D'altra parte, «Non enim est probabile neque vero simile gentem aliquam per solam admonitionem et externa nationis exhortationem adduci posse, ut insitam et a maioribus acceptam religionem relinquat» (SEPÚLVEDA, *Apologia*, p. 202). Quello che è avvenuto per i pagani «evenire constat eodem modo in hac Indorum conversione, qui, cum fuerint in ditionem redacti et impiis sacrorum ritibus prohibiti, vix evangelica praedicatione audita, agminatim confluunt baptismus postulantes; sic enim fere hominum more ac natura comparatum est, ut victi facile in morem victorum et imperantium transeant et facta dictaque eorum libenter imitentur» (ivi, p. 208).

di un argomento – che rimanda agli *endoxa* aristotelici – che nello stesso contesto viene utilizzato da Las Casas in senso contrario⁸⁸.

Le violenze della guerra e la sottrazione ai nativi dell'oro e dell'argento non sono argomenti validi contro la conquista. Ai barbari, sostiene Sepúlveda, sono stati tolti metalli che non tenevano in gran conto; in cambio sono stati importati il ferro, una serie di specie animali e vegetali che non conoscevano, per non dire della conoscenza della vera religione. La civilizzazione cristiana si è risolta dunque in un netto vantaggio per le popolazioni dell'America. Non a caso in questi termini si è espresso il mandato papale⁸⁹. Alessandro VI ha incaricato i sovrani spagnoli di sottomettere i barbari per spingerli al banchetto evangelico. Fare questo significa adempiere ai doveri che gli uomini hanno verso i loro simili (*soci, sive proximi tum fratres*) *quia homines sunt*:

Per tornare dunque al nostro proposito, essendo tutti gli uomini in rapporto tra loro per una sorta di affinità e parentela, chiamandosi ora soci, ora prossimi, ora fratelli, molti sono i doveri che gli uomini – solo per questo, perché sono uomini – sono obbligati a rispettare nei confronti degli uomini dalla legge divina e da quella di natura, che è racchiusa soprattutto in un precetto come insegnano gli uomini più prudenti: che qualunque cosa senza detrimento sia possibile dare, quella si dia anche a chi non si conosce, cosa che significa dapprima non solo mostrare a chi erra la via quando la chiede, ma anche strappare chi non lo voglia dal precipizio in cui sta cadendo, se ciò possa farsi senza nostro danno. A questo si riferiscono i precetti di Agostino e di Gregorio, dedotti, come abbiamo detto, non solo dal diritto divino ma anche da quello naturale. Seguendo questi autori e le cause ricordate, nel 1493 il Pontefice Alessandro VI diede quella provincia ai re di Castiglia che con

⁸⁸. Cfr. BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *Apologia*, in Id., *Obras Completas*, ed. A. Losada, Madrid, Alianza Editorial, 1988, 9, pp. 422-48.

⁸⁹. «Habebant igitur regiones illae veros dominos iustosque principes, iure scilicet ipsorum rei-publicae conveniente, ubi natura servis servi paulo intelligentiores praeficiebantur, qui suo iure poterant extornos excludere et ab auro et argento effodiendo margaritisque piscandis in suo quisque regno prohibere. [...] Non igitur, quod regiones illae nullius essent, sed quotiam ipsi mortales, qui regiones tenebant, vacui erant ab imperio christianorum et humanarum gentium. Idcirco in Hispanorum occupantium ditionem iure gentium concessere atque item propter decretum, de quo supra memoravimus, summi Sacerdotis et Christi vicari, cuius et potestatis est et officii quae pertinent ad tollendas occasiones inter principes christianos, occasiones providere et officio religionem christianam, si qua se ostendat via ratione ac iure, dilatandi, quem oportere visum fuerit, praeficere. Multis igitur rationibus optimoque iure divino et naturali possunt isti barbari Hispanorum armis, si imperium recusent, in ditionem redigi» (SEPÚLVEDA, *Democrates secundus*, p. 126).

loro diritto reclamavano l'impresa, affinché quei barbari fossero sottomessi e fossero non solo invitati al banchetto evangelico, cioè alla fede di Cristo, ma anche costretti, come abbiamo detto, se avessero rifiutato. Con questo incorrotto giudizio e rescritto del sommo pontefice, dichiarata la giustizia di questa guerra, mi meraviglio che ci sia qualcuno tra il numero dei pii a cui queste cose siano note che possa dubitare dell'onestà di questa causa e osi opporre contro la sacrosanta autorità della Chiesa il suo giudizio o il parere di un qualunque soggetto privato. E poiché le guerre che sono condotte con l'autorità di Dio non possono essere ingiuste, come dice Agostino, così è necessario ritenere giuste quelle che vengono condotte e promosse con l'approvazione del Pontefice vicario di Cristo⁹⁰.

Sepúlveda precisa che la servitù per natura non esclude la legittima proprietà dei beni né permette come tale di privare i barbari di campi, città, beni e libertà civili. La barbarie non inibisce la condizione di *veri domini*⁹¹. Vi sono comunque altri titoli che giustificano la sottrazione

⁹⁰. «Ut igitur ad propositum revertamur, cum omnes homines inter se cognatione quadam et necessitudine contingant, et tum socii sive proximi tum fratres nominentur multa sunt officia, quae homines hominibus, hoc ipso, quia homines sunt, praestare iubentur lege divina et naturae, quae uno potissimum praecepto continentur uti docent viri prudentissimi: ut quidquid sine detrimento commodari posset, id tribuatur etiam ignoto, cuius generis imprimis est non solum erranti viam monstrare volenti scilicet, sed invitum etiam, si detur facultas sine incommodo nostro, a praecipitio euntem revocare. Quo pertinent Augustini Gregoriorumque praecepta a iure non solum divino sed etiam naturali, ut diximus, repetita. Quos auctores memoratasque causas secutus Alexander sextus Pontifex Maximus regibus Castellae volentibus suoque iure sibi negotium deposcentibus anno Christi Millesimo Quadrigentesimo nonagesimo tertio provinciam dedit ut hos barbaros in ditionem redigerent et ad epulas Evangelicas, id est, fidem Christi non solum invitarent, sed recusantes etiam, qua diximus, ratione compellerent. Quo summi Sacerdotis incorrupto iudicio atque rescritto, cum sit iustitia belli huius declarata, miror equidem si quisquam est ex piorum numero, cui quidem haec nota sint, qui possit de causae huius honestate dubitare audeatque contra sacrosancam Ecclesiae auctoritatem suum iudicium aut privati cuiuspiam hominis sententiam opponere. Nam ut bella, quae, auctore Deo, gesta sunt, iniusta, ut ait Augustinus, esse non possunt, sic iusta esse putare fas est, quae summi Sacerdotis Dei Christi vicarii approbatione hortatuque geruntur» (ivi, pp. 120-23, corsivo mio).

⁹¹. Sepúlveda afferma nell'*Apologia*, che la questione «An liceat bello Indios prosequi auferendo ab eis dominia, possessionesque et bona temporalia, et uccidendo eos, si resistentiam apposuerint, ut sic, spoliati et subiecti, facilius per predicatorum suadeatur eius fides» è impostata in modo scorretto (p. 194); e precisa che «hos Barbaros non possessionibus et facultatibus spoliandos esse dico, nec in servitutum redigendos, sed Christianorum imperio subiiciendos, ne fides aut eius propagationem impediunt, paedicatoribus obsistendo, et Deum per idolatriam blasphemando, et ab alias ipsorum utilitates». Dunque la questione è: «Queritur utrum Barbari, quos 'Indos' vocamus, Christianorum Hispanorum imperio iure subiiciantur, ut, Barbaris moribus et cultu idolorum ac impiis ritibus sublati, ad accipiendam Christianam religionem ipso rum animi praeparentur» (ivi, p. 195)

dei beni ai barbari ed il loro assoggettamento; e secondo Agostino fra esse c'è l'abuso di tali beni. Questo avviene in particolare se «adorano i démoni come Dio o conducono una vita contraria alle leggi divine e naturali»⁹², dato che i beni sono *instrumenta vitae*. Altro titolo giustissimo, stabilito dallo *ius gentium* e dalla legge di natura è l'appropriazione dei beni degli sconfitti da parte del vincitore di una guerra giusta e la loro riduzione in *servitus civilis*⁹³. Il principio della schiavitù dei prigionieri di guerra «è legge naturale che è circoscritta da vincoli di giustizia molto più forti rispetto all'altra relativa alla libertà naturale»⁹⁴. Dunque la schiavitù come conseguenza di una guerra giusta è giusta, ed il principe è giudice della condizione degli sconfitti. Nel caso degli Indios, diversa è la situazione degli sconfitti in guerra e di coloro che si sono liberamente sottomessi agli spagnoli. Per questi ultimi la schiavitù sarebbe contraria al diritto delle genti, mentre è lecito tenerli come *stipendiarios et vectigales*; insomma, nella condizione dell'*encomienda*⁹⁵.

In definitiva, le diverse forme di potere rispondono al criterio della giustizia distributiva, che impone di dare a ciascuno il suo, e dunque vieta di equiparare chi eccelle «cum inferioribus vel commodis vel honore vel paritate iuris»⁹⁶. Per gli uomini civilizzati [*humani*] e pienamente razionali è adatto l'*imperium* civile; ai barbari, deficienti in *humanitas*, si confa l' *imperium herile*. Filosofi e teologi concordano nell'idea che questo vale per interi popoli, servi per natura. La stessa differenza fra

⁹². «Daemonia pro Deo colunt aut vitam degunt a divinis et naturalibus legibus abhorrentem» (SEPÚLVEDA, *Democrates secundus*, pp. 134-35).

⁹³. Ivi, pp. 138-39.

⁹⁴. «Igitur lex naturalis est et multo maioribus iustitiae vinculis, quam superior illa de libertate naturali continetur» (ivi, pp. 140-41). «Itaque bella, servitutes, oppidorum direptiones regnorum occupationes non aliter iure gentium inductae sunt quam in poenam illatae iniuriae et criminis societatis humanae violatae [...] Quo intelligitur qui victor iusto bello hostem, cum occidere suo iure possit, servituti servat, unde servi dicti sunt, hunc non iniuste facere, sed humane, et hanc legem maxime niti iure naturali. Pertinet enim maxime ad tuendam humanam societatem, quae natura consistit» (ivi, p. 142). Ma la consuetudine è contraria nel caso in cui siano sconfitti cristiani, che non vengono ridotti in schiavitù.

⁹⁵. «Iusto bello contracta servitus iusta est, et praeda parta iure cedit in victoris possessionem atque dominium. Itaque in his barbaris longe alia causa est eorum, qui armis Hispanis indictoque bello superati sunt, et eorum, qui consilio aut timore ducti se christianis in potestatem ac fidem permiserunt. Nam ut de illorum libertate et fortunis princeps victor suo iure ac voluntate potest, quod ad bonum publice pertinere visum fuerit statuere, sic hos in servitute redigere et bonis spoliare iniustum est legibus communibus ac iure gentium. Quos tamen stipendiarios et vectigales habere licet pro ipsorum videlicet natura et conditione» (ivi, p. 176).

⁹⁶. Ivi, pp. 178-79.

l'essere liberi o l'essere servi per natura si ripropone nella forma di governo. D'altra parte, aggiunge Sepúlveda, questa differenza si attenuerà per effetto del governo paternalistico degli Spagnoli. Una volta che siano diventati *humaniores* e la religione cristiana si sia affermata, gli indigeni saranno trattati in modo più liberale⁹⁷.

Nella non semplice difesa delle sue tesi, Sepúlveda porta a suo favore le testimonianze di Aristotele, del diritto canonico, di santi e teologi come Agostino, Ambrogio, Gregorio, Tommaso, Giovanni Scoto, Nicola Lira, il Magister Roa, Mair, Alfonso Castro, enfatizzando fra gli spagnoli contemporanei quella di Diego Vitoria, che a suo avviso non potrebbe avere approvato il *Democrates secundus* senza consultare il fratello Francisco⁹⁸. Le condanne del libro vanno ricondotte alla *temeritas* di un solo uomo, cioè a Bartolomé de Las Casas⁹⁹.

Ho tentato di ripercorre alcuni momenti del dibattito sulla legittimazione della conquista per cercare di inquadrare l'uso di *humanitas* nel contributo di Sepúlveda alla disputa di Valladolid. In una discussione che presuppone una terra "piena" di abitanti da conquistare e convertire i titoli che si rifanno alla *inventio* sono destituiti di fondamento, e lo status degli indigeni come *veri domini* è riconosciuto (in qualche modo anche da Sepúlveda). I riferimenti al mandato di Alessandro VI, in un mondo in cui le autorità universali stanno declinando, deve essere integrato da un adattamento della teoria della guerra giusta. Che se in Vitoria si basa sulla prima teoria dei diritti "umani", naturali ed universali, in Sepúlveda utilizza tutte le possibilità offerte dalla dialettica della

⁹⁷. «Nam in homines probos, humanos et intelligentes imperium civile convenit, quod liberis hominibus accomodatum est, vel regium, quod paternum imitatur, in barbaros et parum habentes solertiae et humanitatis, herile. Itaque non modo philosophi, sed etiam praestantissimi theologi, non dubitant quasdam esse nationes affirmare, in quas herile imperium magis quam regium aut civile conveniat, quod duplici ratione accidere docent, vel quia sunt natura servi, quales provenire aiunt in regionibus quibusdam ac mundi declinationibus, vel quia morum pravitatem aut alia causa non aliter non possunt in officio contineri, quorum utrumque nunc congruit in his nondum bene pacatis barbaris. Quantum igitur interest inter natura liberos et natura servos, tantum interesse debet inter rationes Hispanis et barbaris istis imperandi lege naturae. [...] Nam temporis progressu cum iidem fuerint humaniores facti et probitas morum ac religio christiana cui imperio confirmata, liberius erunt liberaliusque tractandi» (ivi, pp. 178-80).

⁹⁸. Cfr. SEPÚLVEDA, *Apologia*, p. 219.

⁹⁹. «Quae male, si verum quaerimus, ex unius hominis vel errore nostrae huic sententiae contrario, vel etiam temeritate et rerum novarum studio primam originem habuerunt, pro quibus malis et quietis impatiens animo, qui nos quoque hic exercet» (ivi, p. 221).

civiltà/umanità. Nell'argomentazione di Sepúlveda è decisivo che gli indigeni siano umani; altrimenti non sarebbero evangelizzabili e non varrebbe il dovere di civilizzarli, che invece vige *quia homines sunt*. Per citare Cassi: «il concetto odiernamente acquisito di un' 'unica' umanità è, appunto, un concetto *storicamente* acquisito»¹⁰⁰. Per l'acquisizione di questo concetto, la teoria della conquista e della guerra giusta di Vitoria e di Sepúlveda, che coniugano l'antropologia politica aristotelica e l'idea cristiana della comune umanità, hanno dato un importante contributo. La guerra giusta, sulla soglia della modernità, è guerra umanitaria. Molte altre volte nei secoli successivi occorrerà riformulare il detto di Proudhon e Schmitt: chi dice umanità vuole sottometterti.

¹⁰⁰. A.A. CASSI, *Ultramar*, p. 97.

Il *Democrate secondo* di Juan Ginés de Sepúlveda e l'ortodossia di Salamanca

1. *Errant qui paganos...*

Come è noto, Francisco de Vitoria aveva risolutamente affermato nella sua *Relectio de indis* che «prima dell'arrivo degli spagnoli gli indios erano veri padroni, pubblicamente e privatamente»¹. A distanza di qualche anno Sepúlveda sembra condividere le conclusioni del teologo di Salamanca. Per quanto naturalmente servi, peccatori, infedeli e idolatri, gli abitanti del Nuovo Mondo dovevano ritenersi cionondimeno liberi, proprietari e principi legittimi delle loro terre: «non per il loro essere, come sono, servi di natura non hanno per questo né libertà, né proprietà». Ritenere il contrario – egli dice – sarebbe puerile²; altrettanto vale per quanto riguarda i loro peccati: «né il fatto che vivano vergognosamente, né che siano adoratori degli idoli, nessun vizio, nessun errore fa sì che ciascuno non sia vero padrone di quelle cose che d'altra parte ha acquistato e possiede giustamente»³, e certamente «errano [...] coloro che negano che i pagani abbiano veri e giusti principi e padroni delle loro cose, solo perché sono infedeli, sebbene il loro potere sia d'altra parte giusto»⁴.

Nel giugno del 1537 papa Paolo III aveva definitivamente risolto la questione dell'umanità degli indios, e una volta appurato che si trattava di esseri umani⁵, capaci, al pari di ogni altro essere umano, di raggiungere e contemplare il sommo bene, non era più in alcun modo possibile disco-

¹ FRANCISCO DE VITORIA, *Relectio de indis. La questione degli Indios*, testo critico di L. Pereña, edizione italiana e traduzione a cura di A. Lamacchia, Bari, Levante, 1996, I, 1, 16, p. 31.

² JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, *Democrate secondo*, trad. it. a cura di D. Taranto, Macerata, Quodlibet, 2009, II, 1, 2, p. 133.

³ Ivi, p. 133.

⁴ Ivi, I, 20, 5, p. 125.

⁵ Cfr. L. VEREECKE, *De Guillaume d'Ockham à saint Alphonse de Liguori. Études d'histoire de la théologie morale moderne 1300-1787*, Roma, Collegium S. Alfonsi de Urbe, 1986, trad. it. Da

noscere la validità dei loro domini, pubblici e privati, appellandosi ai loro peccati, per quanto orribili essi fossero, o alla loro mancanza di fede.

Come ricorda James Muldoon, agli inizi del XIII secolo Alano Anglico aveva esteso la dottrina dei donatisti secondo la quale soltanto un sacerdote in stato di grazia può amministrare validamente i sacramenti al potere temporale⁶, affermando che possa esserne titolare soltanto chi creda nel vero Dio e lo abbia ricevuto dalla Chiesa⁷.

Benché Innocenzo IV si fosse opposto a questa dottrina, sostenendo che anche gli infedeli, come tutte le creature razionali, possono essere proprietari e esercitare validamente il potere politico⁸, essa fu riproposta nella sua formulazione più radicale dall'Ostiense, per il quale sul piano giuridico gli infedeli dovevano ritenersi incapaci di qualsiasi forma di dominio, e tutt'al più si poteva concedere che le loro proprietà e *iurisdictiones* dovessero essere riconosciute di fatto, *ex tolerantia ecclesie*, onde evitare che fossero costretti a convertirsi sotto la minaccia di perderle⁹.

Le gravi implicazioni istituzionali dell'argomento secondo il quale il potere sacerdotale, la proprietà e il potere politico riposano sulla grazia restarono pressoché inavvertite finché a Costanza fu condannata una tesi di Wyclif (o comunque attribuitagli) assai simile a quelle di Alano

Guglielmo d'Ockham a sant'Alfonso de Liguori. Saggi di storia della teologia morale moderna 1300-1787, Milano, Edizioni Paoline, 1990, pp. 515ss.

⁶ J. MULDOON, *Popes, Lawyers, and Infidels. The Church and the Non-Christian World 1250-1550*, Liverpool, Liverpool University Press, 1979, p. 16 e ID., *John Wyclif and the Rights of the Infidels: The Requerimiento Re-examined*, "The Americas" 36 (1980), n. 3 e in ID., *Canon Law, the Expansion of Europe, and World Order*, Aldershot, Ashgate, 1998, VI, p. 303. Cfr. anche R.A. WILLIAMS, *The American Indian in Western Legal Thought. The Discourses of Conquest*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1990, p. 64.

⁷ J. MULDOON, *Extra ecclesiam non est imperium: The Canonist and the Legitimacy of Secular Power*, "Studia Gratiana" 9 (1996), nonché in ID., *Canon Law, the Expansion of Europe, and World Order*, I, pp. 560-561.

⁸ INNOCENTIUS IV (SINIBALDO FIESCHI), *Commentaria super libros quinque Decretalium*, per Martinum Lechler, Francofurti ad Moenum, impensis Hieronymi Feyerabend, 1570, ristampa anastatica Frankfurt am Main, Minerva, 1968, 3.34.8, § 3, p. 430r. Cfr. S. ZAVALA, *Introducción*, in JUAN LÓPEZ DE PALACIOS RUBIOS, *De las Islas del mar Océano* – MATÍAS DE PAZ, *Del dominio de los Reyes de España sobre los Indios*, traducción, notas y bibliografía de A. Millares Carlo, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1954, p. LXXI; J. MULDOON, *Popes, Lawyers, and Infidels*, p. 9; ID., *Extra ecclesiam non est imperium*, pp. 573-574; R.A. WILLIAMS, *The American Indian in Western Legal Thought*, p. 14 e A. MELLONI, *Innocenzo IV. La concezione e l'esperienza della cristianità come "regimen unius personae"*, Genova, Marietti, 1990, pp. 179-180.

⁹ HOSTIENSIS (ENRICO DA SUSA), *Lectura quinque Decretalium*, Parisi, per Joannem Petit et Thielmannum Kerver, 1512, 3.34.8, fol. 124v e fol. 125r. Cfr. J. MULDOON, *Popes, Lawyers, and Infidels*, pp. 15-18 e ID., *Extra ecclesiam non est imperium*, p. 578.

Anglico e dell'Ostiense¹⁰: da allora non fu più possibile affermare che infedeli e peccatori godono delle loro proprietà e dei loro poteri soltanto di fatto e non di diritto, e che perciò ne possono essere spogliati in buona coscienza, senza rischiare l'accusa di eresia¹¹.

Per la verità non mancò chi, nelle prime fasi della Conquista, fece ricorso ad argomenti assai simili a quelli condannati a Costanza. Benché per Muldoon il fine principale del *Requerimiento*¹² fosse proprio quello di «salvaguardare gli Spagnoli dall'accusa di fondare la Conquista sulla dottrina del *dominium* di Wyclif»¹³, in molti, come egli stesso ricorda, hanno sottolineato le evidenti assonanze fra la tesi del suo autore, il giurista Juan López de Palacios Rubios, e quelle sostenute da Alano e dall'Ostiense¹⁴.

In effetti nel *De insulis maris Oceani* Palacios Rubios chiarisce che «gli indios possedevano *dominium*, che l'infedeltà non costituiva un fondamento adatto per spossessarli, e che solo per una buona e giusta causa gli spagnoli avrebbero potuto invadere le loro terre»¹⁵. Per Palacios Rubios gli indios «sono capaci di proprietà sulle cose e di possesso»¹⁶ benché siano peccatori e infedeli, «poiché Dio, che fa sorgere il sole sui buoni e sui cattivi, creò l'universo per tutte le creature razionali»¹⁷. Perciò essi possono essere privati dei loro beni ed espulsi dalle loro residenze, se necessario anche mediante la guerra, solo ove ricorra una giusta causa¹⁸.

¹⁰. Cfr. J. MULDOON, *Popes, Lawyers, and Infidels*, pp. 108-111; ID., *John Wyclif and the Rights of the Infidels*, pp. 305-306 e R.A. WILLIAMS, *The American Indian in Western Legal Thought*, pp. 62ss.

¹¹. Cfr. J. MULDOON, *Popes, Lawyers, and Infidels*, p. 119.

¹². Il cui testo è riportato in appendice in L. PEREÑA, *La idea de justicia en la conquista de América*, Madrid, Editorial Mapfre, 1992, pp. 237-239. Cfr., in proposito, ivi, pp. 31ss.

¹³. J. MULDOON, *John Wyclif and the Rights of the Infidels*, p. 312 (ove manchino edizioni italiane delle opere in lingua straniera cui faccio riferimento, cito traducendo) e, analogamente in ID., *Popes, Lawyers, and Infidels*, p. 142.

¹⁴. Cfr. J. MULDOON, *Popes, Lawyers, and Infidels*, p. 141. Anche R.A. WILLIAMS, *The American Indian in Western Legal Thought*, p. 90, ritiene che gli argomenti di Palacios Rubios, nel quale sarebbe ancora ben viva la memoria di Costanza, si basino prevalentemente sulla lezione di Innocenzo IV.

¹⁵. J. MULDOON, *John Wyclif and the Rights of the Infidels*, p. 314. Ma cfr. anche ID., *Popes, Lawyers, and Infidels*, p. 142.

¹⁶. PALACIOS RUBIOS, *De las Islas del mar Océano*, p. 39.

¹⁷. Ivi, p. 41.

¹⁸. Cfr., ivi, in particolare p. 43, p. 55 e p. 57.

E tuttavia, se Palacios Rubios non esita a riconoscere la validità delle proprietà degli indios, ben diversamente si esprime riguardo al potere che i signori indigeni esercitavano sui loro sudditi: prima di convertirsi al cristianesimo essi non avevano alcun potere politico «per diritto proprio», ma solo «in virtù di un certo consenso precario da parte della Chiesa»¹⁹.

Quando Cristo nacque, furono suoi tanto il potere spirituale quanto quello temporale²⁰, e da lui li ricevette entrambi Pietro²¹, al quale furono assoggettati «tutti gli uomini del mondo, inclusi gli infedeli, buoni e cattivi»²². Benché talora Pietro e i suoi successori abbiano tollerato l'esercizio del potere da parte dei signori infedeli, essi «non potranno considerarsi giusti possessori e proprietari, bensì tiranni e ribelli»²³. Il Papa, infatti diede «la potestà temporale agli imperatori, ai re e agli altri signori temporali. Gli infedeli, invece, la ebbero in virtù di un certo assenso tacito e precario»²⁴ che la Chiesa fu costretta a prestare poiché di fatto non sempre le fu possibile esercitare la sua giurisdizione direttamente né «per mezzo dei suoi ministri»²⁵.

Tale consenso precario della Chiesa non trasmise agli infedeli la proprietà o il possesso del potere politico, «bensì solo una specie di detenzione che perdura fino a che perduri l'acquiescenza e la volontà della Chiesa»²⁶, la quale potrà, perciò, rivendicare in qualunque momento ciò che è suo²⁷.

Per Palacios Rubios il potere dei signori indigeni è dunque meramente fattuale²⁸. Ma non solo: il giurista spagnolo non sembra neppure disposto

¹⁹ Ivi, p. 69. Cfr. S. ZAVALA, *Introducción*, p. LXXXIX e A. GARCIA, *El sentido de las primeras denuncias*, in *La etica en la conquista de America. Francisco de Vitoria y la escuela de Salamanca*, a cura di D. Ramos, Madrid, CSIC, 1984, p. 89. Sulla nozione di "ius proprium" si veda P. COSTA, *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)*, Milano, Giuffrè, 2002, p. 241.

²⁰ PALACIOS RUBIOS, *De las Islas del mar Océano*, p. 79.

²¹ Ivi, p. 84.

²² Ivi, p. 94.

²³ Ivi, p. 107.

²⁴ Ivi, p. 108.

²⁵ Ivi, p. 108.

²⁶ Ivi, p. 110.

²⁷ Ivi, p. 115.

²⁸ Come ricorda L. CAPOGROSSI COLOGNESI, *Proprietà e Diritti Reali. Usi e tutela della proprietà fondiaria nel Diritto Romano*, Roma, Il cigno-Galileo Galilei, 1999, p. 193, per i giuristi me-

a riconoscere ad esso alcuna effettività, poiché in nessun momento egli sembra disposto ad assumere il punto di vista di un ordinamento *altro*, che renda «relativamente a sé, inefficace il sistema di simboli autoritativi»²⁹ nei quali consiste l'ordinamento valido. Nel pensiero di Palacios Rubios di tale diversa prospettiva non v'è traccia, e ogni possibile apertura al riguardo è esclusa dal richiamo costante alla tolleranza e al precario assenso della Chiesa, attraverso il quale il potere degli infedeli è catturato nelle maglie dell'ordinamento valido e in tal modo neutralizzato³⁰.

Anche, d'altra parte, riconoscendo la potestà temporale della Chiesa, gli indios avrebbero potuto salvare tutt'al più la proprietà delle loro cose e la loro libertà personale, che altrimenti avrebbero rischiato di perdere commettendo il crimine di lesa maestà³¹, ma non riacquisire un potere del quale non avevano avuto mai il possesso o la proprietà, ma solo la detenzione³². Il Papa, si è detto, avrebbe potuto revocare in qualunque momento tale precario assenso, e ciò era quanto egli aveva fatto con la bolla *Inter caetera*, donando le "Isole del Mare Oceano" e coloro che vi abitavano alla Corona spagnola³³.

Quando Francisco de Vitoria dovette soffermarsi sui titoli della dominazione spagnola nelle Indie era ormai chiaro quanto tali dottrine fossero prossime alle tesi condannate a Costanza e che allora andavano riproponendo i *nuovi eretici* luterani³⁴: «Ci furono alcuni – nota il teo-

dievali la *possessio* si distingueva da «quel tipo di mera detenzione indicata dai medievali con la singolare espressione di "*detentio asinina* (in analogia a come l'asino 'possiede' la sella a lui imposta) *quae est facti*».

²⁹ P. COSTA, *Iurisdictio*, p. 86.

³⁰ Come del resto ha notato F. CASTILLA URBANO, *El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indio americano*, Barcelona, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana, 1992, p. 224, nel Nuovo Mondo e negli uomini che lo popolano Palacios Rubios non vede che sudditi e tributari per la Corona di Spagna.

³¹ PALACIOS RUBIOS, *De las Islas del mar Océano*, p. 57.

³² Cfr. S. ZAVALA, *Introducción*, p. xciv.

³³ Per un'interpretazione delle bolle alessandrine cfr. J. MULDOON, *Popes, Lawyers, and Infidels*, pp. 137ss., secondo il quale «i giuristi che effettivamente le compilarono furono attenti ad evitare una negazione diretta del *dominium* degli infedeli» (ivi, p. 138). Ma si veda anche R.A. WILLIAMS, *The American Indian in Western Legal Thought*, pp. 78-81.

³⁴ Cfr. A. PAGDEN, *Lords of all the World. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France c. 1500-c. 1800*, New Haven-London, Yale University Press, 1995, trad. it. a cura di V. Lavenia, *Signori del mondo. Ideologie dell'impero in Spagna, Gran Bretagna e Francia 1500-1800*, Bologna, Il Mulino, 2005, pp. 92-93 e D.A. LUPHER, *Romans in a New World. Classical Models in Sixteenth-Century Spanish America*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2006, p. 69 e p. 71.

logo domenicano – i quali sostenevano che il titolo del *dominio* corrisponde allo stato di grazia, e che pertanto i peccatori, almeno quelli che sono al momento in peccato mortale, non possono avere dominio su cosa alcuna»³⁵. Tesi siffatte costituiscono, tuttavia, «un'eresia manifesta»³⁶, poiché dopo Costanza è innegabile che «né il peccato di infedeltà, né altre colpe mortali impediscono agli indios d'esser veri signori e padroni dei propri beni, tanto pubblicamente quanto privatamente»³⁷. I tempi erano d'altra parte maturi perché il teologo domenicano, oltre a denunciare l'inammissibilità delle posizioni ierocratiche dell'Ostiense, potesse spingersi oltre la stessa lezione di Innocenzo IV, decretando il definitivo tramonto dell'ordine al quale la cristianità medievale aveva inteso ridurre il mondo.

Se, per un verso, Innocenzo IV riconosceva ai principi infedeli la titolarità delle loro *possessiones et iurisdictiones*, per altro verso non esitava ad attribuire al Pontefice una *potestas* sovraordinata³⁸ esercitando la quale egli avrebbe potuto supplire alle loro mancanze, punendo le violazioni della legge naturale che non avessero provveduto a sanzionare o delle quali essi stessi si fossero resi colpevoli³⁹. Seppure entro limiti diversi da quelli fino allora tracciati nella tradizione canonistica, gli infedeli in questo modo erano ancora una volta inclusi nell'ordine cristiano e assoggettati alla sua massima autorità⁴⁰.

Ammettere che gli infedeli fossero *veri domini*, privatamente e pubblicamente, non significava affatto escludere che potessero avere dei superiori, «allo stesso modo che nella cristianità i principi di rango inferiore hanno un re al di sopra di essi stessi, e alcuni re hanno l'imperatore»⁴¹. Anche al

³⁵ VITORIA, *Relectio de indis*, I, 1, 2, p. 14.

³⁶ Ivi, I, 1, 3, p. 19.

³⁷ Ivi, I, 1, 9, p. 25.

³⁸ INNOCENTIVS IV, *Commentaria super libros quinque Decretalium*, 3.34.8, § 3, p. 430r.

³⁹ Ivi, § 4, p. 430r. Cfr. S. ZAVALA, *Introducción*, p. LXXI; J. MULDOON, *Popes, Lawyers, and Infidels*, pp. 10-11; ID., *John Wyclif and the Rights of the Infidels*, pp. 304-05; ID., *Extra ecclesiam non est imperium*, pp. 553-80; R.A. WILLIAMS, *The American Indian in Western Legal Thought*, p. 14 e pp. 45ss. e A. MELLONI, *Innocenzo IV*, pp. 180-81.

⁴⁰ P. COSTA, *Iurisdictio*, p. 104: «L'immagine del giudizio qualifica in maniera pregnante un semplice rapporto di superiorità. Un semplice rapporto di superiorità, concretato in una posizione, per così dire, di giudicabilità del soggetto inferiore, diviene un rapporto specifico, preciso: un rapporto di potere».

⁴¹ VITORIA, *Relectio de indis*, I, 2, 1, p. 34. Cfr. D.A. LUPHER, *Romans in a New World*, p. 72.

riguardo, tuttavia, la posizione di Francisco de Vitoria fu nettissima. Secondo Innocenzo IV e altri dottori, osserva il teologo di Salamanca,

vi sono [...] alcuni peccati che non vanno contro la legge naturale, ma soltanto contro la legge divina positiva, e per questi non si può far guerra agli indios. Vi sono invece altri peccati che vanno contro la natura, come il cibarsi di carne umana, l'incesto e l'omosessualità; per questi si può far loro guerra e obbligarli affinché desistano da tali crimini⁴².

Questa opinione si fonda, tuttavia, sul presupposto che il Papa abbia giurisdizione sugli infedeli, il che per Vitoria evidentemente è falso: il Papa, infatti, «non ha potestà temporale se non in ordine alle attese spirituali. Ma sui non credenti non ha potestà spirituale, [...] dunque neppure temporale»⁴³.

Ne deriva che il Pontefice può «giudicare ed esaminare il diritto delle parti ed emanare sentenze»⁴⁴ fra i principi cristiani, ma non può punire gli infedeli per i loro peccati contro la legge naturale né autorizzare i principi cristiani a farlo in sua vece⁴⁵.

Ciò non significa, tuttavia, che non vi sia legge o autorità alla quale anche gli infedeli siano soggetti. Quando il peccato diviene *iniuria* – quando, cioè, la violazione della legge naturale comporta la lesione di un diritto⁴⁶ – in assenza di un superiore al quale rivolgersi, chiunque può ricorrere alla guerra per difendere sé o altri, per ottenere il risarcimento del danno eventualmente patito e per «punire il torto ricevuto dai nemici»⁴⁷ in base al diritto delle genti e con l'autorizzazione del mondo intero, alla cui autorità sono *tutti* soggetti⁴⁸.

⁴² VITORIA, *Relectio de indis*, I, 2, 21, pp. 67-68.

⁴³ Ivi, I, 2, 8, p. 51, ma discostandomi in parte dalla traduzione di A. Lamacchia.

⁴⁴ Ivi, I, 2, 7, p. 50.

⁴⁵ Ivi, I, 2, 22, p. 69. Cfr. J. MULDOON, *Popes, Lawyers, and Infidels*, p. 147.

⁴⁶ VITORIA, *Relectio de indis*, I, 3, 14, p. 93. Cfr. F. CASTILLA URBANO, *El pensamiento de Francisco de Vitoria*, p. 175 e F. TITOS LOMAS, *La filosofía política y jurídica de Francisco de Vitoria*, Córdoba, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de ahorros de Córdoba, 1993, pp. 242-243.

⁴⁷ VITORIA, *De iure belli*, a cura di C. Galli, Roma-Bari, Laterza, 2005, q. 4, I, 5, p. 39.

⁴⁸ Ivi, pp. 38-41. Cfr. L. FERRAJOLI, *La sovranità nel mondo moderno*, Milano, Anabasi, 1995, pp. 13-14; F. CASTILLA URBANO, *El pensamiento de Francisco de Vitoria*, pp. 177-178; R.A. WILLIAMS, *The American Indian in Western Legal Thought*, p. 103; I. TRUJILLO PÉREZ, *Francisco de Vitoria, Il diritto alla comunicazione e i confini della socialità umana*, Torino, Giappichelli, 1997, p. 65ss.; L. BACCELLI, *Il particolarismo dei diritti. Poteri degli individui e paradossi dell'universalismo*, Roma, Carocci, 1999, p. 38 e Id., *I diritti dei popoli. Universalismo e differenze culturali*, Roma-Bari, Laterza, 2009, p. 22; M. GEUNA, *Le relazioni fra gli Stati e il problema della guerra*:

In breve la dottrina di Francisco de Vitoria, vigorosamente sostenuta dai teologi della Scuola di Salamanca, si impose come una nuova ortodossia, tanto che ad essa lo stesso Sepúlveda non poté fare a meno di rendere formalmente ossequio. Molto probabilmente fu proprio per evitare di incorrere nell'eresia denunciata da Vitoria e di porsi in conflitto con la sua Scuola autorevolissima – e non, come pure si è sostenuto, per «delegittimare le pretese francesi su quelle terre»⁴⁹ – che egli dovette riconoscere agli indios la titolarità delle loro proprietà e dei loro poteri. L'ossequio reso da Sepúlveda alla nuova ortodossia fu, tuttavia, meramente formale.

«Già a causa del diritto delle genti, che assegna ai primi occupanti le cose di nessuno, è affermato come l'impero su questi barbari tocca propriamente agli spagnoli»⁵⁰. Nessuna giustificazione della dominazione spagnola nelle Indie sarebbe stata più facile e immediata di questa: i territori d'oltreoceano sono *res nullius*, gli spagnoli li hanno scoperti e occupati per primi, *ergo*... Ma Sepúlveda sa che questa tesi non può essere sostenuta in modo esplicito: è ormai chiaro, infatti, che quanti ritengono che i pagani non hanno «veri e giusti principi e padroni delle loro cose» sono in errore.

Al consigliere dei sovrani di Spagna non resta, allora, che provare ad aggirare l'ostacolo: gli spagnoli potevano vantare nei confronti dei francesi i diritti del primo occupante «non perché quelle regioni mancassero di giusti signori, ma perché quelle genti non appartenevano all'impero di alcun principe cristiano»⁵¹:

non dunque perché quelle regioni non fossero di nessuno, [ma] giacché (*sed quoniam*) gli stessi mortali che tenevano le regioni erano liberi dal dominio dei cristiani e di genti umane; per questo passarono nel dominio degli Spagnoli occupanti secondo il diritto delle genti e similmente per il decreto che prima ho ricordato del sommo pontefice vicario di Cristo, alla cui potestà e cura appartiene rimuovere le controversie tra i principi cristiani e prendere precauzioni anche per le loro occasioni⁵².

alcuni modelli teorici da Vitoria a Hume, in *La pace e le guerre. Guerra giusta e filosofie della pace*, a cura di A. Loche, Cagliari, CUEC, 2005, p. 80.

⁴⁹ C. FORTI, *La Disputa sulla guerra giusta nella conquista spagnola dell'America*, "Critica Storica" 27 (1991-1992), p. 277, seguita da G. Tosi, *La teoria della schiavitù naturale nel dibattito sul Nuovo Mondo (1510-1573). "Veri domini" o "servi a natura"?*, Bologna, ESD, 2002, p. 146.

⁵⁰ SEPÚLVEDA, *Democrate secondo*, I, 20, 2, p. 125.

⁵¹ Ivi, I, 20, 2, p. 125.

⁵² Ivi, I, 20, 6, p. 127.

I titoli dei signori indigeni non sono opponibili ai principi cristiani perché, certamente sono validi, come esige l'ortodossia di Salamanca, ma soltanto in base al *loro* diritto, al diritto della *loro comunità politica* (*iure scilicet ipsorum reipublicae conveniente*)⁵³, e non in base al diritto delle genti, dal cui consorzio, almeno a questo riguardo, gli indios sembrano esclusi in quanto infedeli, inumani e servi per natura: perciò si può appropriare delle terre in cui vivono chi per primo fra i cristiani le occupi o colui al quale la Chiesa le assegni per prevenire ogni eventuale conflitto interno alla cristianità⁵⁴.

Al di là di ogni tentativo mimetico, la profonda distanza che separa la dottrina di Sepúlveda da quella di Vitoria è chiara, e certamente non sfuggì ai maestri di Salamanca, che come è noto negarono la loro autorizzazione alla pubblicazione del *Democrates alter*⁵⁵. Ma la lezione del maestro di teologia influenzò comunque profondamente la dottrina coloniale di Sepúlveda. La necessità di affermare che *in qualche modo* vi erano, fra gli indios, «veri padroni e legittimi principi»⁵⁶ indusse, infatti, il consigliere della Corona ad assumere per un attimo il punto di vista dell'*altro*, riconoscendo l'effettività del suo potere, sia pure soltanto al fine di negarne la validità: nelle loro *reipublicae* di servi per natura, ai servi erano preposti

servi un poco più intelligenti che con il loro diritto potevano escludere gli estranei dal cavare ed argento e proibire a chiunque la pesca delle perle nel loro regno. Infatti come i campi e i poderi hanno i loro padroni, così tutta la regione e tutto ciò che vi è in essa e i mari e i fiumi sono della repubblica o del principe, come insegnano i giureconsulti, quantunque siano comuni per certi usi⁵⁷.

⁵³. Ivi, I, 20, 6, p. 126.

⁵⁴. Cfr. V. ABRIL, *La bipolarización Sepúlveda-Las Casas y sus consecuencias: la revolución de la duodécima replica*, in *La etica en la conquista de America*, p. 248, ove si legge che Sepúlveda avrebbe riaffermato «la vecchia, stretta e tradizionale interpretazione delle bolle pontificie».

⁵⁵. Cfr. A. PAGDEN, *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, trad. it. *La caduta dell'uomo naturale. L'indiano d'America e le origini dell'etnologia comparata*, Torino, Einaudi, 1989, pp. 142-143. Pur osservando che certamente «il *Democrates secundus* tendeva a minare la sostanza delle argomentazioni con cui i teologi di Salamanca confutavano i Luterani» (ivi, p. 144), Pagden si dice tuttavia convinto che «la ragione principale della sua condanna non è ascrivibile a questo né altri motivi di contenuto», bensì, piuttosto, allo stile e ai toni usati da Sepúlveda (ivi, pp. 144-145). Cfr. anche, in proposito, A.E. PÉREZ LUÑO, *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los Clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*, Madrid, Editorial Trotta, 1992, p. 201, nota 63.

⁵⁶. SEPÚLVEDA, *Democrate secondo*, I, 20, 6, p. 127.

⁵⁷. Ivi, I, 20, 6, p. 127.

2. Arretratezza culturale o ottusità congenita?

Tanto Innocenzo IV quanto Francisco de Vitoria avevano stabilito che gli infedeli e i peccatori, in quanto creature razionali, erano *veri domini* e legittimi principi. Per evitare tale conclusione sarebbe stato sufficiente negarne le premesse, ma anche questa via in realtà era preclusa.

Nella *Sublimis Deus* Paolo III aveva solennemente proclamato che gli indios erano «veri uomini» e fatto divieto che, in quanto tali, fossero privati della libertà e della proprietà delle loro cose⁵⁸. Benché già nel 1538 il pontefice avesse provveduto a “cassare ed annullare” con il breve *Non indecens* le disposizioni con le quali solo un anno prima aveva incaricato l'arcivescovo di Toledo di dare esecuzione alla bolla⁵⁹, sta di fatto che dalla sua promulgazione non furono in molti a negare l'umanità e la razionalità degli indios e, di conseguenza, la legittimità dei loro domini. E se fu possibile continuare a considerarli ciononostante *servi a natura*, fu perché Francisco de Vitoria aveva radicalmente trasformato il concetto classico di schiavitù naturale, ravvisando la causa della minorità alla quale si doveva la condizione naturalmente servile degli indios nella loro arretratezza culturale e non, come pretendevano gli aristotelici ortodossi, in un difetto costitutivo e insuperabile della loro umanità⁶⁰. Come fossero dei bambini, i sovrani spagnoli dovevano «prenderli sotto la loro tutela e governarli»⁶¹, perché grazie all'educazione e alla pratica dei buoni costumi potessero giungere a sviluppare appieno le capacità delle quali, al pari di ogni altro essere umano, erano naturalmente dotati⁶².

Ora, apparentemente la rappresentazione del servo naturale del Nuovo Mondo proposta da Sepúlveda non è molto diversa da quella di Francisco de Vitoria. Anche per l'umanista spagnolo gli indios differi-

⁵⁸ Cfr. I. TRUJILLO PÉREZ, *Francisco de Vitoria*, pp. 141ss., e ora E. PAOLINI, *Filosofia politica e diritto internazionale in Francisco de Vitoria*, Roma, Armando Curcio, 2011, pp. 82ss.

⁵⁹ Cfr. E. PAOLINI, *Filosofia politica e diritto internazionale in Francisco de Vitoria*, pp. 84ss., al quale si deve, fra l'altro, la riproduzione e la traduzione del breve *Non indecens*.

⁶⁰ Cfr. in particolare A. PAGDEN, *La caduta dell'uomo naturale*, pp. 111ss. e, più recentemente, F. CASTILLA URBANO, *El pensamiento de Francisco de Vitoria*, pp. 270-271.

⁶¹ VITORIA, *Relectio de indis*, I, 3, 17, p. 98.

⁶² Cfr. C. BACIERO, *Libertad natural y esclavitud natural en la Escuela de Salamanca*, in *I diritti dell'uomo e la pace nel pensiero di Francisco de Vitoria e Bartolomé de Las Casas*. Congresso Internazionale tenuto alla Pontificia Università S. Tommaso (Angelicum), Roma 4-6 Marzo 1984, Milano, Massimo, 1988, p. 184 e p. 188.

scono dai conquistatori «quanto i fanciulli dagli adulti»⁶³, e la disumanità che fa di loro dei servi sembra risolversi in un difetto di civiltà, di cultura, di virilità guerresca e di fede superabile attraverso l'educazione e la disciplina imposta dal colonizzatore.

Gli indios sono *servi a natura* e *inumani* perché aborriscono «la vita civile» e i buoni costumi degli spagnoli⁶⁴, perché non solo «non hanno alcuna dottrina, ma nemmeno fanno uso della scrittura, né la conoscono»⁶⁵, perché «non hanno alcuna memoria della storia passata, al di fuori di quella tenue ed oscura di cose di poco conto consegnata a certe pitture»⁶⁶, perché «non hanno leggi scritte ma certi istituti e costumi barbari»⁶⁷; sono inumani perché, nonostante la ferocia con la quale conducono le loro guerre, «sono così ignavi e pavidì che a stento possono sopportare l'ostile aspetto dei nostri, tanto che spesso molte migliaia di loro sono stati dispersi, dandosi ad una fuga da femminucce, di fronte al numero di nemmeno cento Spagnoli»⁶⁸; ed ancora, e soprattutto, sono inumani poiché non hanno «religione né alcuna conoscenza di Dio» e perciò, egli dice, vivono come le bestie⁶⁹.

Il fatto che abbiano «case, un qualche criterio di vita in comune e commerci» conta poco, tutt'al più dimostra che «non sono orsi o scimmie»⁷⁰, né conta, in effetti, che alcuni di loro sembrino «ingegnosi per qualche artificio [...] dato che alcune bestiole le vediamo fabbricare certe opere, come le api e i ragni, che nessuna industria umana saprebbe sufficientemente imitare»⁷¹. Non sono queste le qualità che fanno di un uomo un *vero* uomo. Sembra chiaro, dunque, che l'umanità, al cui difetto si deve la loro condizione, è in fondo una qualità non essenziale degli esseri umani (se vi sono uomini *umani*, ve ne sono altri *inumani*)⁷²,

⁶³. SEPÚLVEDA, *Democrate secondo*, I, 9, pp. 51-53. Cfr. A. PAGDEN, *La caduta dell'uomo naturale*, p. 151.

⁶⁴. SEPÚLVEDA, *Democrate secondo*, I, 5, 4, p. 35.

⁶⁵. Ivi, I, 10, p. 55.

⁶⁶. Ivi, I, 10, p. 55.

⁶⁷. Ivi, I, 10, p. 55.

⁶⁸. Ivi, I, 10, p. 55.

⁶⁹. Ivi, I, 11, pp. 59-61.

⁷⁰. Ivi, I, 10, 3, p. 59.

⁷¹. Ivi, I, 10, 2, p. 57.

⁷². Cfr., ad esempio, ivi, I, 15, 5, p. 89 e I, 15, 9, p. 95.

che è possibile acquisire e che essi finiranno per apprendere dai cristiani⁷³, ai quali toccherà il difficile compito di condurli «ad una vita più umana, a costumi più miti, al culto delle virtù»⁷⁴.

Se la loro natura è corrotta al punto che non sanno distinguere, come ogni altra creatura razionale, il bene dal male, è perché essi stessi la «corrupperò con i cattivi costumi»⁷⁵. Il danno, tuttavia, non sembra del tutto irreparabile: poiché «il loro ingegno, se istruito, non risulta refrattario a parecchie discipline»⁷⁶, gli spagnoli potranno forse restituire loro l'umanità della quale conservano solo qualche lontana parvenza⁷⁷, ed anzi, nota Sepúlveda, in alcuni casi l'impresa si è forse già compiuta: alcuni barbari, infatti,

avendo ora accettato, insieme al nostro impero, lettere, leggi e costumi, imbevuti della religione cristiana, obbediscono docili [...] ai maestri e ai sacerdoti che abbiamo loro mandato, e differiscono tanto da se stessi e dalla loro precedente condizione, quanto gli umani dai barbari, i ciechi dai vedenti, i miti dagli immani, i pii dagli empi, in una parola gli uomini dalle bestie⁷⁸.

⁷³ Ivi, I, 6, 3, p. 43.

⁷⁴ Ivi, I, 5, 4, p. 35. Cfr. V. ABRIL, *La bipolarización Sepúlveda-Las Casas*, p. 279, che fa a sua volta riferimento, in nota, a J. PHELAN, *El imperio cristiano de Las Casas, el imperio español de Sepúlveda y el imperio milenario de Mendieta*, "Revista de Occidente" 47 (1974), pp. 292-310.

⁷⁵ SEPÚLVEDA, *Democrate secondo*, I, 3, p. 19.

⁷⁶ Ivi, I, 11, p. 61.

⁷⁷ Cfr. ivi, I, 15, 10, p. 97.

⁷⁸ Ivi, I, 11, pp. 59-61. Cfr. A. PAGDEN, *La caduta dell'uomo naturale*, p. 151. A. LOSADA, *Sepúlveda-Las Casas-Vitoria*, in *I diritti dell'uomo e la pace*, pp. 454-459, ha osservato che l'idea della «trasmissibilità della cultura» vale di per sé ad escludere che per Sepúlveda lo stato di barbarie nel quale versano gli indios sia «qualcosa di essenziale e irreparabile» e che, dunque, egli credesse nell'esistenza di «razze umane essenzialmente» superiori ad altre. Di analoga opinione A.E. PÉREZ LUÑO, *La polémica sobre el Nuevo Mundo*, p. 203, che fa a sua volta riferimento a T.A. MARCOS, *Los imperialismos de Juan Ginés de Sepúlveda en su Democrates Alter*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1947, pp. 219-220. Del tutto simili le conclusioni di E. ANDÚJAR, *Bartholomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda: Moral Theology versus Political Philosophy*, in *Hispanic Philosophy in the Age of Discovery*, a cura di K. White, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1997, pp. 80-81, secondo il quale «la naturale condizione di inferiorità di cui parla Sepúlveda non si riferisce a una creatura subumana o a un prodotto difettoso della natura (in termini teologici, di un Dio creatore), ma a persone realmente umane dal cui cuore è stata cancellata la legge naturale». Nello stesso senso anche R. ALVIRA e A. CRUZ, *The Controversy between Las Casas and Sepúlveda at Valladolid*, in *Hispanic Philosophy in the Age of Discovery*, pp. 98ss., per i quali, d'altra parte, «malgrado le ambiguità e le oscillazioni presenti tanto in Aristotele quanto in Sepúlveda», è possibile concludere, piuttosto curiosamente, che

Non si può escludere, dunque, che un giorno, «con il progresso del tempo, quando saranno divenuti più umani e la probità dei costumi e la religione cristiana sarà rafforzata con il nostro comando, saranno da trattarsi più liberamente e liberalmente»⁷⁹.

Ma anche in questo caso Sepúlveda non sembra affatto piegarsi di buon grado alla nuova ortodossia imposta da Francisco de Vitoria e dalla sua scuola. Un fugace riferimento alla loro ottusità e servitù congenita (*tarditas insita*⁸⁰ e *insita servitus*⁸¹) tradisce la sua ispirazione naturalistica e autenticamente aristotelica⁸², segnando forse il limite insuperabile di ogni loro

«in entrambi i filosofi generalmente “per natura” significa “per cultura”: abitudine, consuetudine, educazione, e così via» (ivi, p. 106).

⁷⁹ SEPÚLVEDA, *Democrate secondo*, II, 8, p. 181. Cfr. A. PAGDEN, *La caduta dell'uomo naturale*, p. 150.

⁸⁰ SEPÚLVEDA, *Democrate secondo*, I, 5, 2, p. 30.

⁸¹ Ivi, I, 10, 3, pp. 56-57.

⁸² Cfr. C. FORTI, *La disputa sulla «guerra giusta» nella conquista spagnola dell'America*, p. 256. Secondo T.A. MARCOS, *Los imperialismos de Juan Ginés de Sepúlveda en su Democrates Alter*, pp. 219-220, tuttavia, lo stesso riferimento alla *insita servitus* non consentirebbe di escludere che per Sepúlveda le capacità intellettive degli indios possano essere migliorate e che, dunque, la loro condizione di servi non sia essenziale. Le opinioni circa la fedeltà di Sepúlveda ad Aristotele riguardo alla schiavitù naturale sono discordi. A.E. PÉREZ LUÑO, *La polémica sobre el Nuevo Mundo*, p.195, pur sottolineando la «stretta fedeltà» di Sepúlveda ad Aristotele, nota che mentre per quest'ultimo lo stato di servitù era naturale e insuperabile e perciò non comportava «alcun dovere del padrone nei confronti del servo», per l'umanista spagnolo «il dominio dei popoli sviluppati sugli inferiori ha come fine principale quello di liberarli dalla barbarie e condurli a stati di maggiore sviluppo umano e culturale. A partire da questi presupposti – conclude Pérez Luño – si potrebbe affermare che per Sepúlveda non si giustifica nessuna forma di dominio che non sia in funzione dell'utilità e dello stesso interesse dei sottomessi» (ivi, pp. 202-203). In senso analogo si era espresso J.A. FERNÁNDEZ SANTAMARÍA, *The State, War and Peace. Spanish Political Thought in the Renaissance, 1516-1559*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, che leggo nella traduzione spagnola, *El estado, la guerra y la paz. El pensamiento Político Español en el Renacimiento. 1516-1559*, Madrid, Akal, 1988, pp. 215-216. W. GHIA, *Tra Spagna, Italia e Nuovo Mondo: il pensiero politico di Juan Ginés de Sepúlveda*, Napoli, ESI, 2008 – secondo il quale «l'idea di un Aristotele autentico che quasi per forza propria spezza qua e là gli argini della tradizione cristiana all'interno della coscienza del chierico Sepúlveda» sarebbe «più che altro un mito» (ivi, p. 14) – giunge a conclusioni non diverse: «Aristotele afferma la gerarchia tra greco e barbaro, e la condizione di naturale schiavitù del secondo rispetto al primo, però non afferma il dovere di “farsi carico”, non sostiene l'obbligo di prendersi cura del barbaro in quanto prossimo, di convertirlo al bene e al meglio, e tantomeno lo afferma in chiave universalistica» (ivi, p. 60). Per altro verso, G. TOSI, *La teoria della schiavitù naturale*, seguendo L. HANKE, *Aristotle and the American Indians. A Study in Race Prejudice in the Modern World*, London, Hollis & Carter, 1959, pp. 58-61, osserva che Sepúlveda «utilizza in tutta l'opera e a più riprese la dottrina aristotelica della schiavitù naturale in modo quasi letterale» (G. Tosi, *La teoria della schiavitù naturale*, p. 149, ma si vedano anche le pp. 150ss.); R. TUCK, *The Rights of War and Peace. Political Thought and the International Order from Grotius to Kant*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 44, sottolinea il rigore con il quale Sepúlveda traduce i passi della *Politica* relativi all'acquisizione degli schia-

possibile processo evolutivo: per quanto grandi saranno i progressi degli indios, essi certamente non arriveranno ad eguagliare gli spagnoli in virtù e prudenza⁸³, e se pure potranno essere resi «da barbari e a stento uomini, umani e civili», ciò non avverrà che in proporzione alle loro capacità⁸⁴.

3. Far guerra per amore

Per quanto grandi siano gli sforzi profusi da Sepúlveda per insinuare fra le maglie della nuova ortodossia l'idea che la conquista non spogli dei propri diritti chi di ogni diritto è privo a causa dei suoi peccati, della sua infedeltà, della sua stessa condizione antropologica, non è questa, in fondo, l'idea sulla quale l'umanista spagnolo costruisce il suo discorso coloniale.

Sepúlveda sa che da quando Francisco de Vitoria ha pronunciato la sua *Relectio de indis* non è più possibile limitarsi a fondare il dominio spagnolo nel Nuovo Mondo sull'antico istituto dell'occupazione delle *res nullius* o invocare a sostegno della sua validità la sovranità universale del Sommo Pontefice. Da buon patriota egli si impegna perciò a cercare altrove i titoli della dominazione spagnola per evitare le spiacevoli conseguenze sulle quali lo stesso Vitoria aveva richiamato l'attenzione: se tali titoli non si fossero trovati o, per qualche ragione fossero venuti meno, sarebbero cessate anche «le spedizioni e il commercio, con grave pregiudizio per gli spagnoli e detrimento degli interessi dei Reali, conseguenze tutte inaccettabili»⁸⁵.

Il diritto di guerra, in base al quale, come ricorda Sepúlveda, «coloro che con una guerra giusta, per qualsiasi causa intrapresa, siano stati vinti, diventano, loro e i loro beni, proprietà dei vincitori»⁸⁶, aveva for-

vi per natura discostandosi dall'uso medievale di presentarli «in una luce più umana» e S. DI LISO, *La controversia sugli Indios e la Giunta di Valladolid. Introduzione* a BARTOLOMÉ DE LAS CASAS-JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, *La controversia sugli Indios*, a cura di S. DI LISO, Bari, Edizioni di Pagina, 2007, p. 61, ritiene che le tesi di Sepúlveda sulla schiavitù naturale rivelano «la sua "cieca" obbedienza al pensiero aristotelico». Cfr. anche P. CAPPAGLI, *Juan Ginés de Sepúlveda e il descubrimiento*, in *I diritti dell'uomo e la pace*, p. 251; R. ANDREOTTI, *La teoria del «bellum iustum» in Juan Ginés de Sepúlveda, antagonista di Las Casas*, in *I diritti dell'uomo e la pace*, pp. 174ss.; E. ANDÚJAR, *Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda*, p. 78.

⁸³ SEPÚLVEDA, *Democrate secondo*, II, 8, p. 181. Cfr. V. ABRIL, *La bipolarización Sepúlveda-Las Casas*, pp. 277-78.

⁸⁴ SEPÚLVEDA, *Democrate secondo*, I, 15, 10, p. 97. Cfr. J. A. FERNÁNDEZ SANTAMARÍA, *El estado, la guerra y la paz*, pp. 209-14.

⁸⁵ VITORIA, *Relectio de indis*, I, 3, 17, p. 98.

⁸⁶ SEPÚLVEDA, *Democrate secondo*, II, 2, p. 139.

nito a Vitoria i dispositivi adeguati ad evitare tali conseguenze⁸⁷. Non restava, dunque, che incamminarsi sulla via che il teologo di Salamanca aveva aperto⁸⁸.

In questo modo il problema, lungi dall'essere risolto, si spostava dai titoli della dominazione a quelli di legittimazione della guerra, ma una volta che si fossero trovate giuste cause di guerra anche le forme più radicali di appropriazione e di asservimento sarebbero parse lecite, e ogni modalità di assoggettamento meno feroce avrebbe potuto essere presentata come espressione della benevolenza e della magnanimità dei conquistatori⁸⁹:

Sebbene sia giusto per natura che chiunque goda della libertà naturale e dei beni legittimamente acquisiti, tuttavia la ragione e la necessità naturale degli uomini, con il tacito consenso delle genti, ha stabilito o approvato che, una volta giunti alle armi, le cose vinte in guerra, per usare le parole di Aristotele, «divengono dei vincitori», vale a dire, come spiegano i giureconsulti, che i prigionieri divengano schiavi e i loro beni passino in possesso dei vincitori⁹⁰.

Fin dai primi momenti della Conquista, del resto, gli spagnoli avevano colto le opportunità offerte dalla dottrina tradizionale della guerra giusta e della schiavitù legale, tanto che, stando a quel che racconta Las Casas, quando la flotta di Ovando arrivò a Santo Domingo i coloni accolsero i nuovi venuti dicendo loro che l'isola era ricca di risorse perché c'erano oro e sollevazioni di indigeni dalle quali si sarebbe ricavato un gran numero di schiavi⁹¹. I fasti degli antichi istituti del diritto di guerra sarebbero stati, del resto, prontamente rinverditi da Palacios Rubios.

⁸⁷. Cfr. FRANCISCO DE VITORIA, *De iure belli*, a cura di C. Galli, Roma-Bari, Laterza, 2005, *Prae-ludium*, p. 3: «Il possesso e l'occupazione delle terre dei barbari chiamati Indiani sembrano dopo tutto essere legittimati primariamente sulla base del diritto di guerra». Cfr. D.A. LUPHER, *Romans in a New World*, p. 77 e J.A. FERNÁNDEZ SANTAMARÍA, *Juan Ginés de Sepúlveda: la guerra en el pensamiento político del Renacimiento*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007, p. 61.

⁸⁸. Per la verità A. LOSADA *Sepúlveda-Las Casas-Vitoria*, p. 443, e analogamente alle pp. 445-46, e F. CASTILLA URBANO, *El pensamiento de Francisco de Vitoria*, p. 181, ricordano che il *Democrate primo*, dedicato da Sepúlveda al diritto di guerra, fu dato alle stampe prima che Vitoria pronunciasse le sue *relecciones De indis e De iure belli*.

⁸⁹. Cfr. A. GARCIA, *El sentido de las primeras denuncias*, p. 74.

⁹⁰. SEPÚLVEDA, *Democrate secondo*, II, 2, 4, p. 141.

⁹¹. LAS CASAS, *Historia de las Indias*, Madrid, Imprenta de Miguel Ginesta, 1875, libro II, tomo III, cap. III, p. 20. Cfr. L. MCALISTER, *Spain and Portugal in the New World (1492-1700)*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1985, trad. it. *Dalla scoperta alla conquista. Spagna e*

Per la verità, finché la donazione pontificia fu considerata un titolo valido del dominio politico degli spagnoli nel Nuovo Mondo, i dispositivi connessi al diritto di guerra si erano limitati a svolgere una funzione “accessoria”, legittimando la schiavitù civile e la spoliazione degli sconfitti, ma non il dominio politico sulle terre d’oltre mare, che della guerra era in realtà presupposto. Gli indios che, edotti della donazione, non avessero voluto cedere i loro domini agli spagnoli si sarebbero resi colpevoli di ribellione, dando loro valide ragioni per ricorrere alle armi ed esercitare ogni diritto conseguente⁹².

Da quando, tuttavia, Vitoria aveva escluso che la donazione pontificia costituisse di per sé un titolo sufficiente della dominazione spagnola nelle Indie, il dominio politico, che fino ad allora era stato presupposto della liceità della guerra, doveva divenirne conseguenza: la ribellione al dominio spagnolo non poteva perciò essere più considerata causa di guerra giusta.

Le ragioni della guerra dovevano essere altre, e poiché per il maestro di Salamanca una guerra è giusta solo se serve a respingere o a sanzionare un’*iniuria*⁹³, ossia la lesione di un diritto, si trattava di individuare i diritti la cui lesione avrebbe potuto giustificare l’impiego delle armi.

All’enumerazione di tali diritti Vitoria dedica ampia parte della terza sezione della sua *Relectio de indis*⁹⁴. Sono notissimi, tanto che è superfluo ricordarli, e altrettanto noto è il modulo della sua argomentazione: la lesione del diritto dà ragione di guerra giusta, e chi conduce una guerra giusta può, se necessario, occupare le città dei nemici, saccheggiare le loro terre, ridurli in schiavitù e destituire i loro principi sostituendosi ad essi⁹⁵.

Come Vitoria, Sepúlveda intende fondare la legittimità della dominazione spagnola nelle Indie sul diritto di guerra⁹⁶, e come Vitoria ritie-

Portogallo nel Nuovo mondo (1492-1700), Bologna, Il Mulino, 1986, pp. 205ss. Come, del resto, ha osservato A. PAGDEN, *Signori del mondo*, p. 160: «Gli spagnoli non erano andati in America per coltivare la terra, come invece i francesi e gli inglesi. Vi erano andati per occuparla e per beneficiare, da buoni nobiluomini, del lavoro altrui».

⁹² PALACIOS RUBIOS, *De las Islas del mar Océano*, p. 28.

⁹³ Cfr., ad esempio, VITORIA, *Relectio de indis*, I, 3, 5, p. 84. E in ID., *De iure belli*, III, 4, p. 31: «Una soltanto è la causa di una guerra giusta, cioè aver ricevuto un’offesa (*iniuria accepta*)». Cfr. L. BACCELLI, *I diritti dei popoli*, p. 21 e ID., *Guerra e diritti. Vitoria, Las Casas e la conquista dell’America*, “Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno” 37 (2008), p. 78.

⁹⁴ Cfr. in particolare VITORIA, *Relectio de indis*, I, 3, 1-12, pp. 76-91.

⁹⁵ Cfr. ad esempio ivi, I, 3, 6 e 7, p. 85. Cfr. M. GEUNA, *Le relazioni fra gli Stati e il problema della guerra*, p. 75.

⁹⁶ Cfr. A.A. CASSI, *Ultramar. L’invenzione europea del Nuovo Mondo*, Roma-Bari, Laterza, 2007, pp. 146-47.

ne che sia giusta la guerra con la quale si reagisce ad un'*iniuria* o si tenta di evitarla: una guerra è giusta, egli dice, se è intrapresa per respingere la forza con la forza, per recuperare i beni eventualmente sottratti e per punire i colpevoli⁹⁷.

Sepúlveda applica tuttavia questi principi in modo decisamente diverso da quello di Vitoria. Se, per un verso, quest'ultimo aveva escluso che, date queste premesse, fosse lecito muovere guerra agli indios per punire i loro peccati contro la legge divina e naturale in assenza della lesione di un diritto⁹⁸ e aveva solo ipotizzato che essi potessero essere governati come servi naturali, senza mai ammettere, per altro, che fosse lecito assoggettarli a tale governo con la forza in ragione della loro condizione naturalmente servile, per altro verso Sepúlveda non ha difficoltà ad affermare la liceità, ed anzi, la doverosità di guerre siffatte, ravvisando nei peccati contro la fede e la legge naturale e nella ribellione dei servi naturali ai loro padroni altrettanti casi di lesione dei diritti altrui, e dunque di *iniuriae*.

I peccati contro la legge divina e naturale, fra i quali in particolare l'idolatria e l'immolazione di uomini⁹⁹ – che di per sé sarebbe una giusta causa di guerra, poiché con essa sarebbero «respinti grandi torti da mol-

⁹⁷. SEPÚLVEDA, *Democrate secondo*, pp. 27-29. Cfr. A. LOSADA, *Sepúlveda-Las Casas-Vitoria*, p. 451; G. TOSI, *La teoria della schiavitù naturale*, p. 132 e S. DI LISO, *La controversia sugli Indios*, p. 48.

⁹⁸. VITORIA, *Relectio de indis*, I, 2, 21 e 22, pp. 67-72, esclude, ad esempio, che si possa muovere guerra agli indios per impedire loro di violare la legge naturale cibandosi di carne umana o per punirli ove lo abbiano fatto, ma considera giusta la guerra che sia tesa a farli desistere dalle pratiche «che danneggiano gli innocenti, come il sacrificio di uomini innocenti o l'uccisione di uomini scervri da colpe al fine di mangiare le loro carni» (ivi, I, 3, 14, pp. 93-95). Muldoon ritiene erroneamente che Vitoria incorra in questo modo in una contraddizione che non riesce a risolvere, poiché non coglie la differenza che intercorre fra violazione della legge (*peccatum*) e lesione di un diritto (*iniuria*) sulla quale opportunamente insiste I. TRUJILLO PÉREZ, *Argomenti vecchi e nuovi sulla guerra. Appunti per un riesame del diritto delle genti*, "Rivista internazionale di filosofia del diritto" 78 (2001), n. 1, p. 125: «È molto significativo che Vitoria utilizzi il termine *iniuria* e non colpa. Quest'ultimo termine, più generale e comune al linguaggio morale, include anche il peccato, e Vitoria, nella *Relectio de indis*, esclude, a differenza di molti suoi contemporanei, che i peccati, inclusi quelli contro la legge naturale come il cannibalismo, potessero costituire titoli validi per un intervento armato». Come, del resto, chiarisce lo stesso Vitoria, «i barbari possono essere debellati non perché mangiare carne umana o sacrificare uomini sia contro la legge di natura, ma perché arrecano ingiustizia agli uomini (*inferunt iniurias hominibus*)», ossia, e forse più correttamente, «perché ledono i loro diritti» (VITORIA, *Relectio de temperantia*, in *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, a cura di T. Urdanoz, Madrid, Biblioteca de Autores Christianos, 1960, p. 1051. Il frammento dal quale è tratto il passo citato è riportato anche nell'edizione della *Relectio de indis* a cura di A. Lamacchia, p. 110, dalla cui traduzione tuttavia mi discosto). Cfr. J. MULDOON, *Popes, Lawyers, and Infidels*, p. 149. La differenza fra *peccatum* e *iniuria* sembra del resto sfuggire anche a R.A. WILLIAMS, *The American Indian in Western Legal Thought*, p. 97, p. 101 e p. 105.

⁹⁹. SEPÚLVEDA, *Democrate secondo*, I, 11, 5, p. 65.

ti innocenti»¹⁰⁰ – offendono la natura e il suo Autore¹⁰¹: perciò «con una guerra sacra, che è inferta dai pii agli idolatri, si vendicano le ingiurie non tanto degli uomini, quanto di Dio, che sono molto più gravi»¹⁰². D'altra parte, anche quei servi naturali che si rifiutino di prestare obbedienza ai loro naturali padroni commettono un'*iniuria* ai loro danni, ledendo il diritto del padrone ad essere obbedito: «colui che non fa le cose giustamente richieste e che deve obbedire ad un altro, reca un torto a chi glielo comanda. Colui che ammonito rifiuti l'obbedienza, commette un torto, da cui consegue che con questa guerra si vendicano i torti umani oltre che quelli divini»¹⁰³.

Attraverso questo espediente Sepúlveda riafferma l'ormai screditato principio canonistico che consentiva ai principi cristiani, sia pure con l'autorizzazione del Papa, di punire i peccati dei pagani, rideclinando il discorso coloniale confutato da Francisco de Vitoria senza tuttavia alterarne le premesse e gli esiti: i peccati contro la legge naturale, l'idolatria e la servitù naturale che secondo tale discorso costituivano di fondamento i diritti degli indios sulle loro terre e fondavano quelli degli spagnoli divenivano ora giuste cause di guerra e, di conseguenza, titoli legittimi della conquista spagnola.

Pur alterando in modo radicale il significato della dottrina coloniale di Francisco de Vitoria, Sepúlveda riesce tuttavia fino a questo punto a mantenerne inalterate le forme¹⁰⁴. Tanto la "guerra santa" condotta nel nome della natura e del suo Creatore quanto quella volta ad imporre agli indios il dominio dei loro padroni naturali sono ricondotte alle cause tradizionali della guerra giusta: impedire la violazione di un diritto, ottenere il risarcimento del danno eventualmente arrecato e infliggere la pena.

Assai curiosamente, tuttavia, Sepúlveda sembra avvertire l'insufficienza "umanitaria" della tre cause tradizionali, e alla dura logica del *diritto*, che consente di muovere guerra solo per difendersi e punire, sente il bisogno di contrapporne un'altra, filantropica ed evangelica, affermando

¹⁰⁰. Ivi, I, 15, 7 e 8, p. 93.

¹⁰¹. Ivi, I, 15, 7, p. 93. Cfr. W. GHIA, *Tra Spagna, Italia e Nuovo Mondo*, pp. 61-66.

¹⁰². SEPÚLVEDA, *Democrate secondo*, I, 15, 7, p. 93.

¹⁰³. Ivi, I, 15, 7, p. 93.

¹⁰⁴. S. DI LISO, *La controversia sugli Indios*, p. 49, nota tuttavia che la teoria generale della guerra giusta «subisce una brusca distorsione nel momento in cui viene applicata al caso concreto degli indios».

il dovere dei popoli “civilizzati” di intervenire in soccorso dei barbari e degli infedeli per emanciparli, volenti o nolenti, dalla barbarie e dall'ignoranza, anche eventualmente portando loro la guerra¹⁰⁵. Le colpe di questi indios, è vero, sono gravissime e l'infima condizione in cui versano non vale certo a scusarle, poiché di essi stessi ne sono in fondo responsabili¹⁰⁶. Ma pur sempre di miserabili creature si tratta, di omuncoli inetti che errano come bambini senza guida nelle tenebre dell'ignoranza: e il rigore del diritto si adatta assai meglio agli adulti che ai bambini, per quanto turpi siano i loro costumi.

Ecco allora che la severità di Sepúlveda si stempera nella benevolenza, e la distanza fra indios e spagnoli sulla quale ha tanto fieramente insistito si attenua nel nome della comune umanità e del vincolo di prossimità, di amicizia, di parentela, di vera e propria fratellanza e addirittura d'amore che lega gli spagnoli ai loro pupilli d'oltremare¹⁰⁷. I passi nei quali ricorrono espressioni come queste sono molti. Da belve feroci, dedite ai sacrifici umani e all'idolatria, essi divengono prossimi, soci, parenti, fratelli. Così, ad esempio:

essendo tutti gli uomini in rapporto tra loro per una sorta di affinità e parentela, chiamandosi ora soci, ora prossimi, ora fratelli, molti sono i doveri che gli uomini – solo per questo, perché sono uomini – sono obbligati a rispettare nei confronti degli uomini dalla legge divina e da quella di natura, che è racchiusa soprattutto in un precetto come insegnano gli uomini più prudenti: che qualunque cosa senza detrimento sia possibile dare, quella si dia anche a chi non si conosce, cosa che significa dapprima non solo mostrare a chi erra la via quando la chiede, ma anche strappare chi non lo voglia dal precipizio in cui sta cadendo, se così possa farsi senza nostro danno¹⁰⁸.

Non infatti, come dici, nulla, ma molte cose abbiamo in comune con i pagani: sono e vengono chiamati compagni e prossimo e pecore dallo stesso Signore, sebbene non del medesimo ovile¹⁰⁹.

¹⁰⁵. Cfr. T. TODOROV, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1982, trad. it. *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, Torino, Einaudi, 1992, pp. 186-187.

¹⁰⁶. SEPÚLVEDA, *Democrate secondo*, I, 3, p. 19.

¹⁰⁷. Come ha osservato L. BACCELLI, *I diritti dei popoli*, p. 38, Sepúlveda «da un lato distingue livelli molto diversi di umanizzazione/civilizzazione; dall'altro lato si riferisce costantemente alla comune condizione umana, alla condivisione degli obblighi e delle responsabilità reciproche, per legittimare la sottomissione di quei soggetti per i quali è bene essere sottomessi».

¹⁰⁸. SEPÚLVEDA, *Democrate secondo*, I, 20, pp. 121-123.

¹⁰⁹. Ivi, I, 18, 6, p. 115.

Ed ancora, citando Agostino:

non dobbiamo abbandonare impunemente e crudelmente alla loro cattiva volontà coloro che amiamo, ma [...] costringerli al bene¹¹⁰.

Ora, è chiaro che una guerra condotta per amore del proprio nemico non può avere soltanto il fine di punirlo, ma anche e soprattutto quello di emendarlo¹¹¹, per impedirgli di precipitare nel baratro che le tenebre gli nascondono e che si dischiude davanti a lui.

Agli indios si può certamente muovere guerra se non si assoggettano a chi è loro naturalmente superiore facendogli torto o per impedire e punire le offese che arrecano a Dio e agli innocenti che sacrificano ai loro dèi e dei quali mangiano le carni. Ma v'è anche un'altra causa

anch'essa più che giusta, per intraprendere la guerra nei confronti dei barbari. Attiene infatti al compimento di un precetto evangelico di Cristo che l'infinita moltitudine degli uomini erranti nelle pericolose tenebre sia ricondotta alla luce della verità attraverso la via più vicina e più corta¹¹².

Anche ricorrendo, se necessario – come dice Sepúlveda – alle minacce e al terrore¹¹³.

¹¹⁰. Ivi, I, 16, 4, p. 105.

¹¹¹. Ivi, I, 15, 10, p. 97.

¹¹². Ivi, I, 15, 11, p. 97.

¹¹³. Ivi, I, 18, 3, p. 111. Cfr., ad esempio, V. ABRIL, *La bipolarización Sepúlveda-Las Casas*, p. 236.

Sepúlveda, Las Casas e il dibattito di Valladolid*

Il dibattito che si accese a Valladolid tra Bartolomé de Las Casas (1484-1566), il “procuratore degli indios”, e Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), il “cronista” dell'imperatore Carlo v, costituisce uno dei momenti più intensi della “questione indiana”, sulla quale si arrovellava da decenni la classe politica e intellettuale della Spagna¹. La giustificazione del dominio ultramarino, come è noto, risiedeva in ultima istanza nella “donazione” del papa Alessandro vi – il quale, nella Bolla *Inter caetera* (1493), «donava, concedeva e assegnava» ai sovrani di Castiglia e León e ai loro successori ed eredi tutte le terre e le isole scoperte dai loro emissari, e quelle ancora da scoprire, purché non fossero già «sotto il dominio attuale temporale di qualche signore cristiano»². È, in fondo, sulla retta interpretazione di tale

* Ringrazio il Prof. Marco Geuna, per la considerazione riservatami e per il cortese invito alla Giornata di Studi, e il Prof. Davide Bigalli, per aver contribuito a suscitare e a sostenere la mia curiosità intellettuale per il *Siglo de Oro*.

¹ Per una sintesi dei principali momenti della “questione indiana”, sia consentito rinviare a S. DI LISO, *Introduzione. La controversia sugli Indios e la Giunta di Valladolid*, in B. DE LAS CASAS, J. GINÉS DE SEPÚLVEDA, *La controversia sugli Indios*, a cura e con un'introduzione di S. Di Liso, Bari, Edizioni di Pagina, 2007, pp. 3-67. Cfr. L. HANKE, *All Mankind is One. A Study of the Disputation between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda on the Religious and Intellectual Capacity of the American Indians*, De Kalb, Northern Illinois University Press, 1994 (1974); D. TARANTO, *Juan Ginés de Sepúlveda e le «ragioni» della conquista*, in JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, *Democrate secondo, ovvero sulle giuste cause di guerra*, testo latino e traduzione italiana, a cura e con una introduzione di D. Taranto, Macerata, Quodlibet, 2009, pp. ix-lv. Testo basilare sulla questione è FRANCISCO DE VITORIA, *Relectio de Indis. La questione degli Indios*, testo critico di L. Pereña, edizione italiana e traduzione di A. Lamacchia, Bari, Levante, 1996.

² ALEXANDER VI, *Inter caetera* (die 3 maii 1493), in *America Pontificia. Primi saeculi evangelizationis 1493-1592. Documenta Pontificia ex registris et minutis praesertim in Archivo secreto Vaticano existentibus*, collegit, edidit J. METZLER, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1991, I, pp. 71-75, in particolare pp. 73-74: «Et ut tanti negotii provinciam [scil. terras et insulas predictas illarumque incolas et habitatores vobis divina favente clementia subiicere et ad fidem catholicam reducere] apostolice gratie largitate donati liberius et audacius assumatis motu proprio non ad vestram vel alterius pro vobis super hoc nobis oblate petitionis instantiam, sed de nostra mera liberalitate et ex certa scientia ac de apostolice potestatis plenitudine omnes et singulas ter-

“donazione” che ebbe a giocarsi buona parte della *Junta de Valladolid*, convocata il 7 luglio del 1550 dall'imperatore Carlo, per giudicare le *conquistas* e proporre una nuova legislazione coloniale.

Del dibattimento svoltosi nei mesi estivi del 1550, nel corso del quale furono ascoltati i due relatori – Sepúlveda intervenne il primo giorno per circa tre ore, presentando una sintesi orale del suo *Democrate secondo*, o, meglio, della sua *Apologia pro libro “De iustis belli causis”*³; Las Casas conferì per ben cinque giorni, leggendo la sua *Apología* –, la *Junta* chiese a Domingo de Soto (1494-1560) di redigere un *Sumario*⁴. Dopo una sospensione di alcuni mesi, concordata per consentire l'approfondimento della questione da parte dei commissari, intorno alla metà di aprile del 1551 si svolse la seconda sessione dei lavori, finalizzata a concludere il dibattito e a stabilire una deliberazione definitiva⁵. Dal testo approntato da Soto, Sepúlveda estrasse dodici obiezioni che egli presentò davanti alla Giunta durante la sessione dell'aprile 1551 e alle quali ribatté Las Casas con altrettante repliche⁶.

ras et insulas predictas sic incognitas et hactenus per nuntios vestros repertas et reperiendas imposterum que sub dominio actuali temporalibus aliquorum dominorum christianorum constitute non sint auctoritate omnipotentis Dei in beato Petro concessa ac vicariatus Ihesu Christi qua fungimur in terris cum omnibus illarum dominiis, civitatibus, castris, locis et villis, iuribusque et iurisdictionibus ac pertinentiis universis vobis hereditibusque et successoribus vestris Castelle et Legionis regibus in perpetuum auctoritate apostolica tenore presentium donamus, concedimus et assignamus, vosque ac heredes et successores prefatos de illis investimus illarumque dominos cum plena, libera et omnimoda potestate, auctoritate et iurisdictione facimus, constituimus et deputamus».

³ Dell'*Apologia pro libro “De iustis belli causis”*, stampata a Roma nel 1550, si veda la traduzione italiana a cura di Fiorenza Angela Preziosa nel recente libro di W. GHIA, *Tra Spagna, Italia e Nuovo Mondo: il pensiero politico di Juan Ginés de Sepúlveda*, Con in appendice una sezione antologica di testi tradotti da Fiorenza Angela Preziosi, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2008, pp. 91-123.

⁴ Su Soto, sia consentito rinviare a S. DI LISO, *Domingo de Soto. Dalla logica alla scienza*, Bari, Levante, 2000. Cfr. anche M. SCATTOLA, *Domingo de Soto e la fondazione della Scuola di Salamanca*, “Veritas” 54 (2009), n. 3, pp. 52-70. Il *Sumario* è edito criticamente da J. Brufau Prats in DOMINGO DE SOTO, *Relecciones y Opúsculos*, 1, Salamanca, Editorial San Esteban, 1995, pp. 199-233 [d'ora in poi si citerà: SOTO, *Sumario*, seguito dal numero del paragrafo e pagina]. La traduzione italiana in LAS CASAS, SEPÚLVEDA, *La controversia sugli Indios*, pp. 74-137.

⁵ J. GONZÁLEZ RODRIGUEZ, *La Junta de Valladolid convocada por el Emperador*, in Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La ética en la conquista de América, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984, pp. 199-227, in particolare p. 220, dove si segnala che al 19 giugno 1552 erano stati raccolti tutti i voti della Giunta, eccetto quello di Melchor Cano.

⁶ Si vedano i testi delle 12 *Objeciones* di Sepúlveda e delle 12 *Répliques* di Las Casas, nella edizione curata da L. Galmés in BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *Obras completas*, x: *Tratados de 1552*, Ma-

1. Il dibattito di Valladolid: questioni e strategie argomentative

Secondo quanto riassunto da Domingo de Soto, che nel redigere il testo cerca accuratamente di non far trapelare proprio punto di vista⁷, nella Giunta di Valladolid viene posta una questione di carattere generale: quella di stabilire la forma e le norme secondo le quali possa predicarsi e promulgarsi la fede cattolica nel Nuovo Mondo e in che modo sia lecito assoggettare le popolazioni indigene. In concreto, però, l'interesse dei presenti si concentrò sulla questione della legittimità della guerra contro gli indios in vista della predicazione evangelica⁸.

Sono ben note le posizioni dei due antagonisti: Sepúlveda risponde affermativamente all'ultimo quesito e illustra concisamente i suoi principali argomenti. Per Sepúlveda la guerra agli indios è "giusta" per quattro ragioni: (1) gli indios sono idolatri e compiono "peccati" contro natura; (2) hanno natura servile e "barbara"; (3) l'assoggettamento degli indios è vantaggioso per l'evangelizzazione; (4) la guerra è necessaria per sottrarre gli innocenti ai sacrifici umani e ai delitti che essi commettono tra loro⁹.

drid, Alianza Editorial, 1992, pp. 131-193 [d'ora in poi si citerà: SEPÚLVEDA, *Objeciones* oppure LAS CASAS, *Réplicas*, seguite dal numero dell'obiezione o della replica e dalla pagina].

⁷ SOTO, *Sumario*, 1, pp. 203-204: «Y mandaron me que no dixesse aqui, ni significasse mi parecer, ni añadiesse a la sentencia del uno ni a la del otro ningun argumento, sino que fielmente refiriesse la sustancia de sus pareceres y la suma de sus razones. Hizelo, pues, ansi; aunque si tuviera mas libertad pudiera por ventura, segun mi flaco juyzio, dar a este compendio otro lustre. Empero reservolo para quando, si vuestras Señorías y mercedes fueren servidos mandarmelo, dixere mi parecer». Per un confronto più dettagliato in merito alle posizioni di Las Casas e di Soto, cfr. J. BRUFAU PRATS, *La aportación de Domingo de Soto a la doctrina de los derechos del hombre y las posiciones de Bartolomé de Las Casas*, in Id., *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1989, pp. 103-19.

⁸ SOTO, *Sumario*, 2, p. 204: «El punto que vuestras Señorías, Mercedes y Paternidades pretenden aquí consultar es, en general, inquerir y constituyr la forma y leyes como nuestra santa Fé Católica se pueda predicar y promulgar en aquel nuevo Orbe que Dios nos ha descubierto [...] y examinar que forma puede aver como quedassen aquellas gentes sugetas a la Magestad del Emperador [...]. Mas en particular han tratado y disputado esta question (conviene saber): si es lícito a su Magestad hacer guerra a aquellos Indios antes que se les predique la Fé para sugetallos a su Imperio».

⁹ Ivi, 3, p. 205: «Fundò, pues el dicho señor Dotor Sepulueda su sentencia breuemente por cuatro razones. La primera, por la gravedad de los delitos de aquella gente, señaladamente por la idolatria y otros pecados que cometen *contra natura*. La segunda, por la rudeza de sus ingenios, que son de su natura gente seruil y barbara y porende obligada a seruir a los de ingenio mas elegantes como son los Españoles. La tercera, por el fin de la Fè, porque aquella sugesion es mas comoda y expediente para su predicacion y persuasion. La quarta, por la injuria que vnos entre si hazen a otros, matando hombres para sacrificarlos y algunos para comerlos».

Las Casas risponde negativamente all'interrogativo iniziale e presenta le sue ragioni contro la guerra e in difesa degli indios, strutturando il proprio discorso in modo da piegare a suo vantaggio le *auctoritates* citate dal suo antagonista e renderne inefficaci le argomentazioni: (1) Dio non ha mai comandato le guerre contro gli infedeli per la sola idolatria, e del resto la chiesa non ha giurisdizione sui popoli indigeni del Nuovo Mondo¹⁰; (2) gli indios non sono "barbari", ma gente socievole e sufficientemente civile¹¹; (3) nella predicazione si deve agire senza alcun uso, né diretto, né indiretto, della forza, ma *tamquam oves in medio luporum*¹²; (4) i "sacrifici" culturali hanno valore di legittime espressioni collettive e pubbliche e, comunque, essi causano un numero inferiore di morti e di danni di quanto non facciano le guerre¹³.

Naturalmente, il retroterra culturale che fa da sfondo alla disputa e l'uso di fonti e tecniche argomentative ora teologiche, ora filosofiche, ora giuridiche, rendono la vicenda di Valladolid un momento di sintesi e, al contempo, di radicale tensione tra due visioni del mondo, entrambe, per la verità, "cristiane" e "occidentali"¹⁴.

È opportuno notare, inizialmente, che la "violenza" della diatriba tra i due protagonisti della controversia, produsse una sorta di slittamento (*glissement*) o sfasamento (*décalage*) dell'originario intento della consultazione. In effetti, sia il consulto del Consiglio delle Indie sia la lettera di convocazione della Giunta da parte del Re ne avevano indicato l'oggetto in un'esigenza di "prospettiva", ossia nell'«orden que parecerá más convenir para que las conquistas, descubrimientos y poblaciones se hagan con orden y según justicia y razón»¹⁵, mentre, di fatto il dibattito si concentrò sulla "vertenza" (*le différend*) tra Las Casas e Sepúlveda¹⁶.

¹⁰ Ivi 4-9, pp. 206-20.

¹¹ Ivi, 14, pp. 231-32.

¹² Ivi, 10-12, pp. 221-28.

¹³ Ivi, 13, pp. 228-31.

¹⁴ C.A. JÁUREGUI, L. F. RESTREPO, *Imperial Reason, War Theory, and Human Rights in Las Casas's "Apología" and the Valladolid Debate*, in S. ARIAS, E.M. MEREDIZ (eds.), *Approaches to Teaching the Writing of Bartolomé de Las Casas*, New York, The Modern Language Association of America, 2008, pp. 106-16.

¹⁵ Citato da J. GONZÁLEZ RODRIGUEZ, *La Junta de Valladolid convocada por el Emperador*, p. 217.

¹⁶ N. CAPDEVILA, *Impérialisme, empire et destruction*, in BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *La controverse entre Las Casas et Sepúlveda*, Introduit, traduit et annoté par N. Capdevila, Paris, Vrin, 2007, pp. 7-200, in particolare p. 133: «L'Assemblée de Valladolid n'a donc pas été réunie pour régler le différend entre Las Casas et Sepúlveda. D'une part, son objet n'était pas limité aux con-

Inoltre, nella ricerca della forma più conveniente delle conquiste, la discussione si andò rivolgendo verso il passato, ossia verso una giustificazione delle guerre di conquista (invero già compiute). Sicché, era la politica imperiale e il suo “vero titolo” di appropriazione delle Indie a diventare oggetto di contrasto: per Sepúlveda si trattava di considerare definitivamente il diritto ovvero l’esercizio del possesso (*ius in re*) – in merito al quale risulta di estrema chiarezza la chiusa finale del *Democrate secondo* che esalta l’*imperium mite et humanum* della Corona Spagnola e l’opportunità e “giustizia” dell’*imperium herile* e dell’*encomienda* in rapporto alla natura servile degli indios¹⁷ – per Las Casas si sarebbe dovuto preliminarmente giustificare il diritto al possesso (*ius ad rem*)¹⁸.

Proprio per ottenere questo risultato, Las Casas compie una torsione degli argomenti di Sepúlveda, mettendo in coda l’argomento della natura servile, o “barbarie”, degli indios¹⁹, per concentrarsi sulle altre cause di guerra, la cui trattazione esigeva l’uso concomitante di materiali biblici e giuridici oltre che di quelli filosofici e teologici. La ragione di tale cambiamento di tattica, che fa il paio con il *revirement* (come è stato chiamato da qualche studioso) di Sepúlveda rispetto all’ordine proposto nel *Democrate secondo*²⁰, trova appoggio sulla preferenza accor-

quêtes. Il recouvrait également les découvertes et la colonisation. D’autre part, en ce qui concerne les conquêtes, il s’agit simplement d’en déterminer les modalités pour l’avenir».

¹⁷ SEPÚLVEDA, *Democrate secondo*, II, 8, pp. 179-187, in particolare p. 183: «E così non sarebbe lontano né dalla giustizia, né dalla religione cristiana, mettere a capo di qualcuna delle loro città Spagnoli probi e prudenti, soprattutto quelli dal cui operato sono stati ridotti in servitù, che li istruiscano in costumi probi ed umani e nella religione cristiana». Ma cfr. G. GLIOZZI, *Adamo e il Nuovo mondo. La nascita dell’antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Firenze, La Nuova Italia, 1977, pp. 297-298: «Il *Democrates Secundus* si presenta come un tentativo di giustificazione dell’*encomienda* [...]. Appare chiaro dunque che aver sottolineato la natura bestiale degli Indios utilizzando lo schema aristotelico serve a Sepúlveda per giustificare come rapporto naturale il rapporto di sfruttamento privato dell’*encomendero* sull’indio, e per allontanare le pretese della corona ad un dominio diretto su quest’ultimo».

¹⁸ Cfr. N. CAPDEVILA, *Impérialisme, empire et destruction*, p. 135: «Le débat entre Las Casas et Sepúlveda sur le “vrai” titre est donc fondamentalement un différend sur son objet. Le titre de Sepúlveda concerne la possession des Indes (le *ius in re*). Comme Las Casas met en doute la légitimité de ce *dominium*, l’objet de son titre devient le *ius ad rem* sur lequel doivent se fonder les actions permettant l’acquisition du *ius in re*».

¹⁹ Del resto, anche le obiezioni e le repliche dedicano poco spazio alla questione della “barbarie” (vi si concentrano solo l’ottava *obiección* di Sepúlveda e la *réplica* di Las Casas).

²⁰ Cfr. A.A. CASSI, *Da Salamanca allo Yucatán. Itinerari storico-giuridici del bellum iustum*, “Diritto @ Storia. Rivista internazionale di Scienze giuridiche e Tradizione romana” IV (2005) <<http://www.dirittoestoria.it/4/Memorie/Cassi-Itinerari-bellum-iustum.htm>>, il quale nota che «La disputa di Valladolid, in sostanza, registrava un significativo *revirement* nella dottrina giuri-

data da Las Casas (ma non sempre tenuta in debito conto dagli studiosi) alle fonti giuridiche, rispetto a quelle filosofiche e teologiche, anche perché egli vi ravvisava elementi probatori più solidi a vantaggio delle tesi sul legittimo “dominio” degli indios²¹.

L'argomentazione lascasiana trova i punti di maggiore interesse, a nostro parere, quando si inoltra in tre dei principali nuclei tematici della disputa: (1) la questione del dominio indigeno e del potere giurisdizionale della chiesa e dell'impero, (2) la determinazione del metodo dell'evangelizzazione e (3) l'esame dei sacrifici culturali degli indios.

2. Giurisdizione ecclesiastica e imperiale e legittimo dominio degli indios

Sepúlveda aveva sostenuto che la combinazione di due “crimini”, quali l'idolatria e l'immolazione degli uomini, non soltanto trovava negli *iudicia Dei* contro gli indios l'inevitabile e provvidenziale punizione, ma di riflesso legittimava l'intervento della Chiesa al fine di correggere le usanze di quelle genti:

Cristo aveva insegnato agli Apostoli come insieme alla fede cristiana fossero da osservare le leggi naturali [...] e che a tali leggi tutti i mortali siano soggetti e possano con la ragione naturale essere istruiti e convinti. Con buon diritto i loro violatori possono, dalla Chiesa e dal vicario di Cristo e per loro autorità e decreto, essere puniti da parte dei principi cristiani e costretti alla giustizia naturale²².

dico-morale dell'era moderna: la natura servile degli indigeni come *justa causa ad bellum*, pur mantenendo autorevoli sostenitori (ad esempio il canonista Diego de Covarrubias y Leiva), stava tramontando; altri argomenti erano addotti in sua vece».

²¹ K. PENNINGTON, *Bartolomé de Las Casas and the Tradition of Medieval Law*, in ID., *Pope, canonists, and Texts. 1150-1550*, Aldershot, Variorum, 1993, pp. 149-61: «Las Casas was not a pragmatic activist or a Thomist, but essentially a jurist whose ideas were based on medieval juridical theory. [...] The basic premises in Las Casas' position on the rights of the Indians is that legitimate secular power does exist outside the church. Las Casas insisted throughout his life that the Indians' *dominium* was legitimate and just, and that the Spaniards did not have the right to usurp the Indians' just title. [...] First, Las Casas used legal sources because they would carry more weight than the speculations of the theologians. Secondly, the theological tradition was more mixed than the canonistic tradition. Theologians did not reach a clear-cut decision on the justness of the infidels' *dominium* until the time of Vitoria». Cfr. anche B. TIERNEY, *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150-1625*, trad. it. *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico. 1150-1625*, Bologna, Il Mulino, 2002, pp. 387-408; e la recente edizione italiana BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *De Regia Potestate*, a cura di G. Tosi, prefazione di D. Zolo, Roma-Bari, Laterza, 2007.

²² SEPÚLVEDA, *Democrate secondo*, I, 12, pp. 69-71. Cfr. anche quanto dice il curatore D. TARANTO, *Juan Ginés de Sepúlveda e le «ragioni» della conquista*, pp. XLIV-XLV: «Se c'è un punto al

Ebbene, Las Casas conduce un lungo ragionamento volto per un verso a reinterpretare quei passi biblici controversi che sembravano legittimare l'intervento punitivo²³, per altro verso a ricondurre a una disposizione potenziale o abituale (*in habitu*) e non attuale (*in actu*) la giurisdizione della Chiesa sugli infedeli²⁴. Per compiere questa operazione, Las Casas si serve della tradizione canonistica risalente a Innocenzo IV, piuttosto che a quella risalente a Enrico di Susa, l'Ostiense. Mentre il primo, infatti, sosteneva che il *dominium* degli infedeli era legittimo – del resto, anche Vitoria aveva sostenuto che gli indios, prima dell'arrivo degli spagnoli, godessero di un *dominium* pubblico e privato delle loro cose, non per diritto divino, ma per diritto naturale²⁵ – il secondo lo negava argomentando che con l'avvento di Cristo ogni potere secolare era stato trasferito alle istituzioni ecclesiastiche cristiane²⁶.

Alla luce di questa impostazione si comprende il “lavorio” (o *bricolage*, come dice Capdevila) di Las Casas, compiuto nella sua replica alla dodicesima obiezione di Sepúlveda, finalizzato a contestare l'interpretazione “temporale” o “imperialista” della Bolla *Inter caetera* di Alessandro VI, e a metterne in evidenza l'esclusiva finalità evangelica e pastorale²⁷.

quale Sepúlveda ha sempre tenuto fermo nel corso della sua vita, questo è rappresentato, tra gli altri, dalla convinzione della conformità tra ordine naturale e legge eterna».

²³. Sia consentito rinviare a S. DI LISO, *Introduzione. La controversia sugli Indios e la Giunta di Valladolid*, p. 55.

²⁴. SOTO, *Sumario*, 7, p. 215: «Y assi tiene poder en habitu y en potencia sobre todos que pueden ser Christianos, empero en actu no, hasta que lo sean. Porque de aquellos que no son Christianos reservò Dios para si el castigo, como allí dize san Pablo: *eos qui foris sunt, deus iudicabit*. Y como la Iglesia no tenga mas poder que tuuo Iesu Christo en quanto hombre, si se entremetiesse a castigar los delitos de los Gentiles haria a Dios injuria, usurpandole el juyzio que el reservò para si en el dia del juyzio donde Iesu Christo exercitarà su vniuersal poder en los buenos y en los malos, fieles ò infieles». Cfr. N. CAPDEVILA, *Impérialisme, empire et destruction*, p. 160: il ricorso alla nozione di *habitus*, da parte di Las Casas è mirato a privare l'opera di predicazione dei mezzi di costrizione. Ma in questo modo si “depotenzia” la possibilità stessa di realizzare efficacemente e completamente, ossia *in actu*, l'opera di evangelizzazione. Si veda LAS CASAS, *Réplica*, 6, p. 163: Cristo, dice Las Casas, pur detenendo la potestà universale *in actu primo*, l'ha “sospesa” (*suspendiese*) «hasta que [los infieles] se convertiesen o hasta el fin de sus días o del mundo».

²⁵. VITORIA, *Relectio de Indis*, I, 1, p. 14: «Illi erant in pacifica possessione rerum, et publice et privativim».

²⁶. K. PENNINGTON, *Bartolomé de Las Casas and the Tradition of Medieval Law*, pp. 149-61.

²⁷. In merito a questo tema, si veda la dodicesima replica, LAS CASAS, *Réplicas*, 12, pp. 180-93. Cfr. N. CAPDEVILA, *Impérialisme, empire et destruction*, p. 149: «Elle [la donation de Alexandre VI au roi de Castille] doit donc être interprétée en accord avec la finalité purement spirituelle, comme l'attribution d'une dignité impériale qui, bien que supérieure aux juridictions particulières, ne les affecte

Nella dodicesima obiezione, Sepúlveda fornisce la sua interpretazione della Bolla di Alessandro VI e di quella di Paolo III²⁸. La prima aveva affidato ai Re di Castiglia il potere di assoggettare gli indios preventivamente e proprio in vista della loro conversione: l'inversione dei due "tempi" che il Vescovo del Chiapas propugnava (prima la conversione e poi l'assoggettamento) avrebbe, infatti, portato all'assurdità di poter fare guerra agli indios senza una causa giusta di guerra²⁹. La seconda, che dichiarava la piena "umanità" degli indios, era rivolta, a detta di Sepúlveda, segnatamente ai *soldados*, invitandoli a non trattare gli indios «como a bestias» ma «como a hombres y projimos»³⁰. Per rispondere alle osservazioni dell'interlocutore, Las Casas evidenzia, innanzitutto, l'assenza dal testo alessandrino di qualsiasi esortazione "bellica" e piuttosto il rinvio allo "zelo della fede" e all'opera educativa di uomini probi:

[Il sommo pontefice] dice così: [...] ordiniamo che si inviino in quelle terre e isole, uomini probi, timorosi di Dio, dotti, periti ed esperti per istruire quelle popolazioni alla fede cattolica ed educarli ai buoni costumi [...]. Dunque, se il papa Alessandro già sapeva, grazie a quanto riferito dagli stessi re, che gli esploratori inviati in quella parte del mondo avevano trovato genti che vi vivevano pacifiche, come avrebbe potuto il Papa esortare i re dapprima ad assoggettarle con le guerre e ad approvare le conquiste, e solo dopo a predicare il Vangelo, come afferma il dottore nei suoi trattati?³¹.

pas. Autrement, les seigneurs naturels seraient privés de leurs droits fondés sur le droit naturel et auraient une cause de guerre juste, ce qui ferait obstacle à la prédication». Cfr. anche V. ABRIL-CASTELLÓ, *La bipolarización Sepúlveda-Las Casas y sus consecuencias: la revolución de la duodécima réplica*, in *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La ética en la conquista de América*, pp. 229-88.

²⁸ PAULUS III, *Veritas ipsa* (1537), in *America Pontificia*, I, pp. 364-66. La Bolla stabiliva che gli indios erano da ritenere "veri uomini", dotati di ragione e di qualità etico-religiose e, quindi, capaci di disporre liberamente dei propri beni privati e pubblici: «Nos igitur [...] attendentes Indos ipsos ut pote veros homines, non solum christianae fidei capaces existere, sed ut nobis innotuit ad fidem ipsam promptissime currere, ac volentes super his congruis remediis providere, predictos Indos et omnes alias gentes ad notitiam christianorum in posterum deventuras, licet extra fidem christianam existant, sua libertate ac rerum suarum dominio huiusmodi uti et potiri et gaudere libere et licite posse, nec in servitutem redigi debere [...] auctoritate Apostolica per presentes litteras decernimus et declaramus».

²⁹ SEPÚLVEDA, *Objeciones*, 12, pp. 146-47: «Y digo más: que conceder que después de hechos cristianos se han de subjectar a los reyes de Castilla con sus primeros príncipes, es contrededir todo lo que ha dicho para evitar la guerra».

³⁰ Ivi, 12, p. 146.

³¹ LAS CASAS, *Réplicas*, 12, pp. 180-181: «[El Summo Pontífice] dice así: [...] *mandamus vobis [...] ad terras firmas et insulas predictas, viros probos, deum timentes, doctos, peritos et expertos, ad*

Ma Las Casas va ben oltre, ed è costretto a radicalizzare la sua posizione “pacifista” contraddicendo persino una sua tesi relativa all’identificazione tra conversione volontaria e riconoscimento della sovranità castigliana³². Così scrive:

Se dopo essere diventati cristiani, [gli indios] non volessero assoggettarsi e obbedire al supremo signore (ciò che presso gli indios non può aver luogo, data la loro natura mansueta, umile e obbediente), non ne consegue che si debba far loro guerra (come dice il dottor Sepúlveda), permanendo essi nella fede e nel rispetto della giustizia. E questo perché si deve sempre avere rispetto per il fine e la causa finale in vista di cui tale supremo e universale signore è posto, vale a dire il loro bene e vantaggio, di modo che ciò non si converta in danno, pericolo e distruzione. Giacché, se così fosse – non c’è da dubitare – tale dominio diventerebbe da allora ingiusto, tirannico e iniquo, rivolgendosi al proprio interesse e vantaggio piuttosto che al bene e all’utilità comune dei sudditi. E ciò viene aborrito, ed è da aborreire, dalla ragione naturale e da tutte le leggi umane e divine. In questo senso, io intendo e dichiaro e limito la diciannovesima proposizione delle mie trenta proposizioni, dove dico che i re e i signori e le comunità di quelle Indie sono obbligati a riconoscere come signori, monarchi e imperatori i re di Castiglia³³.

instruendam incolas et habitatores prefatos in fide catholica et bonis moribus imbuendum destinare [...]. Pues si sabía el papa Alejandro, por relación de los mismos reyes, que habían hallado los descubridores que a descubrir aquel orbe enviaron, que las gentes dél vivían pacíficas, ¿como había el Papa de exhortar los reyes que las subjectasen primero por guerra, y aprobar la que llamamos conquista, y después predicarles el Evangelio, como el reverendo doctor en sus tratados afirma?». Per la verità, nella sua Bolla Alessandro VI usa anche il termine *subiicere* (cfr. *supra* nota 2), che altrove Las Casas interpreta come *disponere pacifice humaniterque gentes illas ad audiendum evangelium et fidem voluntarie suscipiendam*: cfr. N. CAPDEVILA, *Impérialisme, empire et destruction*, p. 152.

³². BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *Aquí se contienen treinta proposiciones muy jurídicas*, in *Obras completas*, x: *Tratados de 1552*, pp. 203-214, *Proposición XIX*, p. 209: «Todos los reyes y señores naturales, ciudades, comunidades y pueblos de aquellas Indias son obligados a reconocer a los reyes de Castilla por universales y soberanos señores y emperadores de la manera dicha, después de haber recibido de su propia y libre voluntad nuestra sancta fe y el sacro bautismo, y si, antes que lo resciban, no lo hacen ni quieren hacer, no pueden ser por algún juez o justicia punidos».

³³. LAS CASAS, *Réplicas*, 12, pp. 185-186: «Y en caso que después de cristianos no quisiesen el tal supremo señor recibir y obedecer (lo cual en los indios, mayormente los pueblos, no ha lugar, porque de su naturaleza son mansísimos, humildes e obedientes), no se sigue por eso que se les puede hacer guerra (como el doctor Sepúlveda dice) mientras ellos permaneciesen en la fe y en la observación de la justicia. La razón es, porque siempre se ha de tener respecto al fin e causa final por el cual el tal supremo e universal señor se les pone, que es su bien e utilidad, y a que no se les convierta el tal supremo señorío en daño, pernicié y destrucción. Porque si así fuese, no hay que dudar, sino que desde entonces inclusivamente sería injusto, tiránico e inicuo el tal

Entrambi i contendenti, in definitiva, si sono rivelati “infedeli” alla Bolla di Alessandro VI. Sepúlveda, nel sostenere la necessità del *subiicere*, ha spostato l'accento dall'infedeltà degli indios (che era l'intento del testo papale) alla loro barbarie³⁴; Las Casas, da parte sua, ha depotenziato la missione assegnata dal Papa ai re di Castiglia, limitando il loro potere imperiale e universale rispetto al potere dei signori “naturali” delle popolazioni indigene³⁵.

3. Dell'unico modo di predicare il Vangelo

Rispetto al metodo dell'intervento nelle terre indiane, Sepúlveda aveva ribadito l'opportunità di «costringere all'ascolto del Vangelo»³⁶ mediante un uso della forza che rimovesse gli impedimenti all'ascolto dei predicatori³⁷. Ciò era esposto sulla scorta di un principio, per così dire, “machiavellico”, attestato tra l'altro dalle *Decretali* di papa Gregorio IX:

Il fine occupa infatti il luogo principale in ogni attività, che nella nostra causa è la propagazione della pietà cristiana e la predicazione del Vangelo, affidata a Pietro e ai suoi successori, cosa che non può avvenire comodamente senza la soggezione dei barbari. Colui al quale è stato affi-

señorío, como más se enderezase al propio interese y provecho del señor que al bien e utilidad común de los subditos. Lo cual, de la razón natural y de todas las leyes humanas e divinas, es aborrecido y aborrecible. Y en este sentido entiendo y declaro e limito la decimanona proposición de mis treinta proposiciones, donde digo que son obligados los reyes e señores e comunidades de aquel orden de las Indias a reconocer por señores soberanos, monarcos y emperadores a los reyes de Castilla».

³⁴ SEPÚLVEDA, *Objeciones*, 12, p. 147, dove, per accreditare la tesi della ferocia degli indios e della necessità della protezione armata dei missionari, riferisce del martirio subito dai predicatori giunti in Florida «sin gente de guerra».

³⁵ Ivi, 12, p. 148: «[Las Casas] les [*scil.* a los reyes de Castilla] da aquel título tan liviano e sin fundamento». Cfr. N. CAPDEVILA, *Impérialisme, empire et destruction*, p. 155: «Ce titre [*scil.* la mission de l'empereur] est léger parce que ce pouvoir impérial et universel est limité par la nécessité de respecter le pouvoir des seigneurs naturels».

³⁶ SEPÚLVEDA, *Democrate secondo*, I, 16-17, pp. 99-109, dove esplicita il senso dell'espressione *cogi ad fidem* (essere costretti alla fede), mediante la distinzione interpretativa del testo di Luca 14, 21-23 tra la “conduzione” persuasiva (*introduc eos*) e la “costrizione” (*compelle eos*), che va usata per *cogere ad bonum* coloro che sono portati a seguire la loro *mala voluntas*.

³⁷ SEPÚLVEDA, *Democrate secondo*, I, 16, p. 99: «Non dico dunque che siano da battezzare i recalcitranti, ma che sia da ritrarli, per quanto è possibile, dal precipizio anche nolenti, e che sia da mostrarsi agli erranti la via della verità attraverso pii ammonimenti ed evangelica ammonizione. Cosa che avviene comodamente, come abbiamo visto, una volta che li si sia ridotti in nostro potere [...] con lo stesso diritto con cui li si può costringere ad ascoltare il Vangelo».

dato un compito si deve intendere che abbia avuto l'affidamento anche di quelle cose senza le quali non potrebbe realizzare il compito³⁸.

Las Casas imposta la sua risposta sulla scorta del suo trattato *De unico vocationis modo*³⁹, scritto tra il 1522 e il 1537, che sviluppava la base ideologica del suo "pacifismo". Qui si affaccia un discorso che è stato definito "femminile" e "materno", in giustapposizione o contrapposizione a quello "maschile" e "paterno" sostenuto da Sepúlveda⁴⁰. Las Casas, insomma, stigmatizza l'uso della forza ai fini della protezione dell'azione missionaria. Infatti, non sussiste, egli afferma, alcuna ragione né autorità che giustifichi un'azione armata o violenta per indurre i pagani ad *ascoltare* (*oyr*) la predicazione: in primo luogo, non si può costringere ad ascoltare la predicazione, dal momento che non è lecito imporre con la forza l'adesione a una religione o fede, ma si richiede un'adesione della libera volontà; inoltre, tali imposizioni non si verificano neppure nelle terre cristiane; in terzo luogo, Dio avoca a sé il giudizio definitivo su chi non si converte (come attestato da *Matteo*, 10, 14-15, a proposito del giudizio divino su Sodoma e Gomorra); infine, non si può imporre la fede a coloro che non abbiano in precedenza promesso di accoglierla⁴¹. Su questi punti, il pensiero di Las Casas si fa così radicale, che il redattore del *Sommario*, Domingo de Soto, che pure è un teologo in certo senso "progressista" e sensibile alla causa indiana, si vede costretto a fare una precisazione, per avvertire gli uditori circa una equivocazione terminologica non ravvisata da Las Casas⁴². Que-

³⁸. SEPÚLVEDA *Democrate secondo*, I, 16, p. 101.

³⁹. BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *De unico vocationis modo*, edición de P. Castañeda Delgado y A. García del Moral, in ID., *Obras completas*, II, Madrid, Alianza Editorial, 1990.

⁴⁰. S. NO, *Teaching "De unico vocationis modo": The Maternal Discourse of Bartolomé de Las Casas*, in S. ARIAS, E.M. MEREDIZ (eds.), *Approaches to Teaching the Writing of Bartolomé de Las Casas*, pp. 124-31, in particolare p. 124: «To highlight the difference in Las Casas's approach, I use the term "maternalist metaphor of nonviolence" to describe his advocacy in *De unico vocationis modo* of evangelization through insistent persuasion without the use of the corporal punishment».

⁴¹. SOTO, *Sumario*, 12, pp. 227-28.

⁴². Ivi, 12, pp. 226-27: «El mayor derecho y mas fundado nuestro es el poder y facultad que Iesu Christo dio a todos los Christianos de predicar el Euangelio en todo el mundo por aquellas palabras *Marci, ultimo: Euntes in mundum praeedicare Euangelium omni creaturae*. Por las quales palabras parece que tenemos derecho de yr a predicar a todas las gentes y amparar y defender los predicadores, con armas si fuere menester, para que los dexten predicar. A lo qual respondo que, aunque aquel sea precepto, pero que no nos obliga a que forcemos a los Gentiles que nos oygan, sino solo para predicar si nos quisieren oyr. Y para aduertir a vuestras Señorías y Mercedes, parece que el señor Obispo, si yo no me engaño, se engaño en la equivocacion. Porque otra cosa

sti, da parte sua, ribadisce più volte che l'uso della violenza nelle missioni non si addice ai cristiani, altrimenti la predicazione della fede risulterebbe vana a chi la fa e a chi la riceve⁴³.

Nel corso dell'argomentazione, Las Casas tocca un principio che si può desumere senz'altro dalla tradizione canonista. Dopo aver esposto un motivo di legittima "resistenza" («se [gli indios] ci ostacolano, ritenendo che li andremmo a rapinare e uccidere come nemici, senza aver udito nulla della nostra fede, allora essi potrebbero difendersi in modo lecito e noi non potremmo muovere contro di loro una guerra giusta»⁴⁴), si sofferma su una delle eccezioni o limitazioni proposte dai canonisti alle cause giuste di guerra, quella fondata sul principio di partecipazione e consenso popolare:

La seconda limitazione fu che bisognava considerare quando i Principi e i signori degli infedeli incitavano il popolo perché ostacolassero la nostra predicazione. Infatti, se tutta la nazione, per il comune consenso di tutti gli individui, non volesse ascoltarci, ma restarsene con i propri riti, in quelle terre dove mai vi erano stati cristiani, come [accade per] gli Indios, allora in tal caso noi non potremmo fare loro guerra⁴⁵.

es que los podemos forçar a que nos dexten predicare, lo quales opinion de muchos Doctores; otra cosa es que los podemos compeler a que vengán a nuestros sermones, en lo qual no ay tanta apariencia». Superfluo precisare che SEPÚLVEDA, *Democrate secondo*, I, 16, p. 103, estendendo quanto Agostino dice degli eretici donatisti anche agli infedeli e riferendo del "martirio" in cui sarebbero incorsi alcuni "nudi" predicatori francescani e domenicani, sosteneva che i «principi cristiani [...] col placare i barbari» dovessero proteggere «la via della predicazione evangelica» e che i barbari fossero «da ridurre in nostro potere perché ascoltino i predicatori, ma anche perché alla dottrina e agli ammonimenti» fossero «aggiunte anche le minacce» (*ibid.*, I, 18, p. 111).

⁴³ SOTO, *Sumario*, 10, 225: «Se engañan los contrarios con dezir que estas guerras no se hazen para introducir por fuerça la Fè, sino para sugetarlos y después predicarles. Porque a la verdad no solo esto es fuerça indirecta, sino inmediatamente directa, pues que dizen que en estas guerras se ha de tener intencion de predicarles despues la Fè. Porque esto es engendralles primero miedo y fuerça para que de temor reciban vanamente la Fè. Porque si vnos veen los estragos, robos y muertes que sus vezinos padecen, por no padecer ellos mismos aquello, recebiran vanamente la Fè sin saber lo que reciben». A suffragio della tesi del pacifismo evangelico radicale, nella decima *Réplica*, Las Casas utilizza due argomenti *ab auctoritate*: il primo *ab exemplis* (cioè attestato dall'esempio positivo, da imitare, degli «hombres virtuosos, sabios y prudentes, y mucho más los santos»), il secondo *ab auctoritate negativa* (fondato sul fatto che nessuno degli uomini virtuosi e santi avesse mai usato violenza): LAS CASAS, *Réplicas*, 10, p. 170.

⁴⁴ SOTO, *Sumario*, 12, p. 226: «Si nos impedian pensando que les yuamos a robar y matar como a enemigos sin auer oydo nada de nuestra Fè, que lícitamente se podían defender de los nuestros y no les podíamos justamente hazer guerra».

⁴⁵ Ivi, 12, p. 226: «Y la segunda limitacion fue que se auia de entender quando los Principes y los señores de los infieles incitauan los pueblos a que nos impidiesen nuestra predicacion. Por-

Lungi dal sottovalutare la portata di tale principio, alcuni studiosi l'hanno intelligentemente collegato alla massima del Diritto Romano: *quod omnes tangit debet ab omnibus approvari*. I canonisti l'avevano utilizzata dapprima per definire il rapporto tra il vescovo e i canonici del capitolo cattedrale, poi per supportare il diritto del clero a contribuire al governo della Chiesa (principio conciliarista). Las Casas applica abilmente la massima alla nuova situazione, usando l'argomento *ab ecclesiasticis institutionibus ad saeculares*⁴⁶, giungendo poi, nel *De regia potestate*, a fare del principio "repubblicano" del *consensus populi* la "causa efficiente e finale" della sovranità regia⁴⁷.

4. Sacrifici umani e antropofagia

Sepúlveda riteneva che i crimini contro la legge di natura fossero da considerare giusta causa di guerra e, all'obiezione secondo cui non essendovi nazioni, comprese quelle cristiane, che non fossero contaminate da tali crimini (*latrocinia, adulteria, homicidia et alia magna crimina*) – per cui nessuno potrebbe sottrarsi alla moltiplicazione generalizzata delle "guerre giuste" – egli distingueva tra i crimini dei singoli o di pochi (peraltro, immediatamente e duramente sanzionati dalle autorità statali) e i crimini istituzionalizzati e pubblicamente praticati, quali il sacrificio di uomini innocenti e l'antropofagia⁴⁸. Ora, per quanto non fosse in

que si toda la Republica de comun consentimiento de todos los particulares no quiesiese oyrnos, sino estarse con sus ritos en tierras donde nunca auia auído Christianos como son los Indios, en tal caso no les podemos hazer guerra».

⁴⁶. «Potest addi alia confirmatio per argumentum ab institutionibus ecclesiasticis ad saeculares, quod est bonum argumentum [...]. Sed in ecclesiasticis institutionibus requiritur consensus et approbatio populi. Ergo ita oportet esse in saecularibus»: BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *De thesauris in Peru*, citato da K. PENNINGTON, *Bartolomé de Las Casas and the Tradition of Medieval Law*, pp. 149-161 n. 40. Si consideri che il principio del *consensus* sarà utilizzato da Las Casas anche per sostenere la libertà del popolo e dei *particulares*: cfr. B. TIERNEY, *L'idea dei diritti naturali*, pp. 404-407.

⁴⁷. LAS CASAS, *De Regia Potestate, Conclusio prima*, § VIII, pp. 42-43: «A nessun re o principe, anche supremo, è lecito stabilire o ordinare nel regno qualcosa che concerne tutta la repubblica, a danno o detrimento del popolo o dei sudditi, senza aver ricevuto prima il loro consenso, in forma legale e adeguata [...] il popolo fu la causa efficiente e finale dei re e dei principi, e perciò essi hanno come fine il bene e l'utilità comune del popolo». Questo breve testo fa sintesi di quelli che Benjamin Keen ha denominato i tre *democratic dogmas* di Las Casas: «First, all power emanates from the people; second, power is delegated to rulers in order that they may serve the people; third, all important governmental acts require popular consultation and approval»: B. KEEN, *The Legacy of Bartolomé de Las Casas*, "Ibero-Americana Pragmensia" 11 (1977), pp. 57-67.

⁴⁸. SEPÚLVEDA, *Democrate secondo*, I, 15, p. 89: «Se ci fosse una gente tanto barbara ed inumana che non considerasse turpi tutti o in parte i delitti che ho esaminato, e non li punisse con le leg-

potere del Pontefice e della Chiesa sottomettere tali genti, tuttavia era loro dovere operare affinché gli infedeli fossero distolti da tali crimini, e ancor più perseguire con una guerra santa (*sacrum bellum*) le offese fatte a Dio e agli innocenti, come erano i sacrifici di massa che si era soliti tenere nelle regioni messicane. Dunque, il dovere della carità cristiana, imponeva il soccorso e l'ingerenza, ovvero la guerra "offensiva" punitiva o preventiva (già teorizzata da Vitoria)⁴⁹, laddove venissero a compiersi siffatti crimini contro l'umanità – per quanto sia Vitoria, sia Sepúlveda, per ridimensionare la valenza offensiva, seppur per fini caritativi, di questo tipo di guerra, proponessero un invito alla "moderazione" (*bella mansuete et clementer gerenda sunt*):

se ai principi è lecito e lodevole perseguire con la guerra i torti degli amici e dei parenti, anche nei confronti delle genti esterne [...] quanto maggiormente debbono essere punite le ingiurie fatte a Dio, da chiunque siano commesse? Soprattutto se, cosa che da sé sola è causa sufficiente per la giustizia della guerra, con la stessa venissero respinti grandi torti da molti innocenti, come massimamente accade nella riduzione in nostro potere di questi barbari, tra i quali si è soliti ogni anno, in una regione che si chiama Nuova Spagna, immolare ai demòni più di 20.000 uomini innocenti⁵⁰.

La risposta di Las Casas tende, in primo luogo, a capovolgere gli argomenti di Sepúlveda. Il suo ragionamento, infatti, fa leva sul principio del "male minore", mirando a ribaltare le cifre del suo antagonista e dichiarando che nelle guerre portate dagli spagnoli «muoiono molti più

gi o con le usanze, o colpisse con pene leggere quelli più gravi e specialmente quelli che massimamente la natura detesta, e alcuni, anzi, non ritenesse affatto di punirli, questa a ragione e propriamente sarebbe detta non obbedire alla legge di natura».

⁴⁹ FRANCISCO DE VITORIA, *Relectio de iure belli*, a cura di C. Galli, Roma-Bari, Laterza, 2005, *Quaestio prima*, pp. 6-15; e VITORIA, *Relectio de Indis*, 3, 14, pp. 93-94: «Altro titolo [di guerra giusta contro gli indios] può essere la tirannide degli stessi governanti sopra gli Indios o anche le leggi disumane che danneggiano gli innocenti, come il sacrificio di uomini innocenti o l'uccisione di uomini scevri di colpe al fine di mangiare le loro carni. [...] Non è nemmeno un ostacolo che tutti gli indigeni acconsentano a tal genere di leggi e di sacrifici, e si rifiutino d'essere difesi in ciò dagli spagnoli. Poiché in questo non sono padroni di se medesimi o dei loro diritti, vale a dire nel consegnarsi essi alla morte e nel darla ai loro figli».

⁵⁰ SEPÚLVEDA, *Democrate secondo*, I, 15, pp. 89-99, in particolare p. 93. Nell'undicesima *objección*, Sepúlveda, seguendo in ciò sant'Agostino, considerava, con argomentazione "iperbolica", che «Mayor mal es que se pierda una ánima que muere sin baptismo, que no matar innumerales hombre, aunque sean inocentes»: SEPÚLVEDA, *Objecciones*, 11, p. 143.

innocenti di quei pochi che si pretende di liberare»⁵¹. In merito, poi, al carattere “istituzionale” e pubblico delle violazioni degli indios ai danni della legge naturale, l’argomentazione viene ribaltata nel senso di un esercizio legittimo e pieno di sovranità da parte delle popolazioni indigene⁵².

In secondo luogo, l’integralismo evangelico del Vescovo del Chiapas lo induce fino ai limiti di una “nonviolenza passiva” (come è stata chiamata da Norberto Bobbio)⁵³. Infatti, con tali guerre, sostiene Las Casas, viene infangata la fede cristiana e vengono indotte all’odio le popolazioni che le subiscono, e non certo al desiderio di conversione. Del resto, egli dice, qualora sia inevitabile violare un precetto del decalogo ovvero della legge naturale, è bene che il più cogente e importante non sia violato se non per ultimo. Ad esempio, tra “non uccidere” e “difendi l’innocente”, qualora risulti impossibile compiere il secondo senza contravvenire al primo, occorre a tutti i costi non contravvenire al primo⁵⁴.

In terzo luogo, Las Casas ricorre alla scusante dell’ignoranza⁵⁵: gli indios, che compiono tali delitti contro gli innocenti, non sono pienamente consapevoli dei loro crimini, anche perché essi seguono le “opi-

⁵¹. SOTO, *Sumario*, 13, p. 228: «Mueren muchos mas inocentes que son los pocos que se pretenden librar».

⁵². Cfr. N. CAPDEVILA, *Impérialisme, empire et destruction*, p. 187: «L’acceptation du sacrifice ne doit plus être considérée comme une limite de la liberté et un déficit de rationalité, mais comme un acte de liberté et de souveraineté».

⁵³. Cfr. N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Bologna, il Mulino, 1997 (1979), p. 82: «Intendo insomma qui per teorie della nonviolenza quelle che si ispirano all’etica della rinuncia totale alla violenza, cioè ad un’etica secondo la quale il ricorso alla violenza non è mai giustificato, neppure come *extrema ratio*. Tra queste teorie quelle d’ispirazione cristiana, proprie di sette non conformiste, fino a Tolstoj, sono state caratterizzate da un atteggiamento passivo verso la violenza, quindi in definitiva da un atteggiamento di totale rinuncia di fronte a ogni conquista mondana (il regno di Dio non è di questo mondo)».

⁵⁴. SOTO, *Sumario*, 13, p. 228: «Tenemos precepto negativo: no matarás, y particularissimo: *in-sontem et innocentem non occides* (Exodi, 23), el qual es mas estrecho que el afirmativo de defender los inocentes. Y por esso quando no se puede cumplir este segundo sin yr contra el primero, antes se ha de quebrantar el segundo que el primero. Y puesto que en los combates de los pueblos en guerra justa, quando son ciudades de enemigos se pueden accidentalmente matar algunos inocentes no conociendolos, ni teniendo tal intencion».

⁵⁵. Ivi, 13, p. 229: «La tercera manera de prouar ser ilicitas las tales guerras contra los que sacrifican hombres fue porque tienen alguna manera de excusa para que no sean obligados a conocer su error luego en diziendoselo; mayormente siendo los que <no> se lo dizen gentes armadas que representan yr mas como enemigos a robar y matar que como amigos a enseñar. Y en tanto que les excusa la ignorancia hasta que sean obligados a creer, no caen en culpa y porende no merecen castigo».

nioni probabili” dei dotti, ossia l’insegnamento morale e religioso dei sapienti o le norme dei loro sovrani⁵⁶. Per suffragare ulteriormente la non perseguibilità di tali crimini, il Vescovo presenta tali sacrifici come una “necessità naturale”: anche le antiche nazioni sacrificavano a Dio le “cose migliori”, e cioè le vite umane; ma poiché lo facevano sotto il “velo dell’ignoranza” o per via della “coscienza erronea”, credendola la “cosa migliore”, non possono essere colpevolizzate⁵⁷. Similmente, l’antropofagia ottiene giustificazione in quanto la carne dei sacrificati, consumata come cosa sacra, contiene il potere di “santificare” chi ne faccia uso.

Tuttavia, nel pensiero lascasiano si avverte un’ambivalenza di fondo: da una parte, dal punto di vista della legge naturale, il sacrificio umano è, in se stesso, un bene, un’oblazione a Dio (a quello vero o presunto) della parte migliore di sé; da un’altra parte, dal punto di vista della fede, esso va riprovato come qualcosa di malvagio o demoniaco che è destinato a scomparire nelle pratiche della “vera religione”⁵⁸.

5. “Disputa sulle capacità religiose e intellettuali degli indios” o “autocritica dell’imperialismo”?

La controversia di Valladolid è stata talvolta interpretata come una “disputa sulle capacità religiose e intellettuali degli indios”⁵⁹. In effetti, i

⁵⁶ Ivi, 13, p. 229. Il *Sumario* menziona il libro primo dei *Tópic* di Aristotele, e la *Retorica*, dove si precisa appunto il significato dei *probabilia* (argomenti probabili, cioè fondati sull’opinione di tutti o di molti o dei sapienti o della gran parte di questi). Cfr. ARISTOTELE, *Tópic*, I, 1, 100 b 20ss.

⁵⁷ SOTO, *Sumario*, 13, pp. 229-230: «Confirmo esta razon: porque esto de sacrificar hombres es muy general en la antigüedad [...] en lumbre natural, qualquiera que concibe alguno por Dios conoce que es cosa excelentissima a quien todos deven reverencia. Al qual, por los beneficios que del reciben y por aplacarle de las ofensas que le hazen, se le deue hazer sacrificio de la mejor cosa que ay en los hombres. Y, como esta sea la vida de los mismos hombres, tienen algun velamen de su ignorancia y escusa en ofrecerle vidas de hombres».

⁵⁸ N. CAPDEVILA, *Impérialisme, empire et destruction*, p. 191. Cfr. anche V. DÍAZ BALSERA, *On Barbarism, Demon, and Natural Reason: Las Casas’s Rhetoric of Human Sacrifices in Pre-Hispanic Mexico*, in S. ARIAS, E.M. MEREDIZ (eds.), *Approaches to Teaching the Writing of Bartolomé de Las Casas*, pp. 159-66, che rileva come tra Bartolomé de Las Casas e il francescano Toribio de Benavente, detto “Motolinía”, che pure conobbe e descrisse le pratiche di cui parla Las Casas, il costruito ideologico e “retorico” sia opposto: mentre per Motolinía (e dopo di lui anche per autori come Bernardino de Sahagún e José de Acosta), che seguiva un’interpretazione puramente teologica, i sacrifici umani avevano origine demoniaca, per Las Casas essi potevano essere compresi da un punto di vista antropologico, come un naturale «human desire for God» (p. 164).

⁵⁹ L. HANKE, *All Mankind is One*, che reca come sottotitolo: *A Study of the Disputation between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda on the Religious and Intellectual Capacity of*

temi sui quali i due antagonisti si scontrano, e particolarmente le modalità di “conversione” degli indios al cristianesimo e alla cultura occidentale, poggiano su una premessa filosofica e teologica, a lungo dibattuta negli ambienti colti di Spagna: la natura più o meno umana delle genti indigene d’America.

Sepúlveda, come è noto, giunge a definire *humunculi* gli indios, sulla scorta dello schema aristotelico della gerarchia tra gli esseri (la materia rispetto alla forma, il corpo all’anima, l’appetito alla ragione, gli animali bruti agli uomini, le cose imperfette a quelle perfette)⁶⁰, pur sentendosi costretto ad accettare la loro perfeffibilità, per giustificare la funzione “umanizzante” dell’*encomienda*⁶¹.

Las Casas, da parte sua, in prima istanza distingue diversi tipi di “barbari”⁶²: a) in primo luogo, sono “barbare” quelle popolazioni che

the American Indians; si veda, in particolare, il capitolo 1, *The Nature of the American Indians According to the Spaniards*, pp. 3-56), dove si commentano, tra l’altro, la Bolla *Sublimis Deus* (o *Veritas ipsa*) di papa Paolo III e l’*Historia general y natural de las Indias* (1535-1547) di Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, il quale identificava gli indios con i popoli delle Esperidi, dapprima evangelizzati e, poi, *lapsi* e decaduti a costumi criminali. In un recente saggio, Kathleen Ann Myers ha rilevato l’evoluzione del pensiero di Oviedo dalla prima versione della *Historia* a quella del 1547, dove si manifesta una maggiore cura etnografica per i costumi indiani e minori descrizioni “iperboliche”, pur continuando egli ad accordare la preferenza per il sistema dell’*encomienda* di contro alle presunte “inefficienze” di chi agiva con metodo puramente missionario ed evangelico: cfr. K.A. MYERS, *Las Casas versus Oviedo: The Polemic between the “Defender of the Indians” and the “Enemy of the Indians”*, in S. ARIAS, E.M. MEREDIZ (eds.), *Approaches to Teaching the Writing of Bartolomé de Las Casas*, pp. 147-58.

⁶⁰ SEPÚLVEDA, *Democrate secondo*, I, 10, pp. 54-55 e 21, p. 129.

⁶¹ Cfr. N. CAPDEVILA, *Impérialisme, empire et destruction*, p. 172. Ma cfr. G. GLIOZZI, *Adamo e il Nuovo mondo*, pp. 298-300: «È appunto la natura composita dell’*encomienda* che impedisce a Sepúlveda di utilizzare integralmente e unicamente lo schema aristotelico. Da un lato, l’*encomienda* era una forma di sfruttamento che consentiva di utilizzare il lavoro forzato indigeno per l’esclusivo profitto del *conquistador*. [...] La teoria aristotelica sarebbe stata pienamente sufficiente a giustificare questo rapporto, presentandolo come naturale. Ma una prima modificazione doveva essere apportata alla teoria aristotelica per il fatto che l’*encomienda* non poteva presentarsi come schiavitù, volendo far salva la richiesta della corona di mantenere – almeno formalmente – il suo potere sovrano sugli Indios. [...] In tal senso il dominio dell’*encomendero* doveva configurarsi non solo come un rapporto *naturale*, ma come un rapporto che ha come *fine* la correzione, tramite la punizione, de sottomesso, e da ultimo il suo recupero umano e religioso. E di riflesso, l’*indio* doveva presentarsi non soltanto come una creatura naturalmente inferiore, ma anche come una creatura capace, potenzialmente, di assurgere alla nostra stessa natura».

⁶² SOTO, *Sumario*, 14, pp. 231-232. Più estesa è la trattazione di Las Casas nella sua *Apologia*, dove segnala una quarta classe di “barbari”, cioè i popoli che non sono cristiani, e chiaramente gli indios sono da ritenere “barbari” in quest’ultimo senso.

sembrano caratterizzate da opinioni e comportamenti “strani” o poco comuni, ma che non mancano di capacità civili e di governo; b) in secondo luogo, sono “barbare” quelle genti che non possiedono linguaggio scritto, come un tempo erano i Britanni (secondo il racconto di Beda e di Gregorio Magno), ma che non possono essere inclusi nella classe aristotelica dei *servi a natura*, c) in terzo luogo, i “barbari” nel senso più appropriato del termine sono detti coloro che, per inclinazioni bestiali e ingegno brutale, sono come le *fieras silvestres*, incapaci di vivere in società e, come sostiene Aristotele, essi sono legittimamente bersaglio di arte venatoria o bellica⁶³. Dopo aver ridimensionato la portata e il numero di quest’ultimo tipo di “barbaro”, che né la natura né la “provvidenza” divina possono aver moltiplicato invano, il Vescovo del Chiapas sconfessa il suo interlocutore sia su un piano di fatto (ribadendo i *buenos entendimientos* e la *policía* di quelle genti) sia su un piano di diritto (l’insostenibilità della teoria aristotelica della *servitus a natura*)⁶⁴.

Eppure, anche a motivo del *revirement* di argomentazioni di cui si è detto⁶⁵, più che una disputa sulle capacità religiose e intellettuali degli indios, il dibattito di Valladolid sembra essersi rivelato un dibattito sulla “natura” del dominio cristiano e occidentale nel Nuovo Mondo, un dibattito che aveva preso le mosse, idealmente, dalla contraddizione in cui era incorso Vitoria, tra l’iniziale riconoscimento della legittimità del *dominium* agli indios e la successiva qualificazione degli stessi come “*amentes*” o idioti (vale a dire, barbari) e, dunque, la legittimazione della loro soggezione al dominio imperiale. Ebbene, mentre Sepúlveda risolve la contraddizione nel senso di un “imperialismo nazionalista”, Las Casas, nell’eleggere a criterio di giustizia l’autonoma soggettività

⁶³. ARISTOTELES, *Politica*, I, 8, 1256 b 20ss.; ARISTOTELES, *Politicorum libri*, ed. Juntina, lib. I, cap. 5, f. 230cd: «Si igitur natura nihil neque imperfectum facit, neque frustra, manifestum est illa omnium hominum genera fecisse naturam. Quapropter et bellica secundum naturam quodam modo acquisitiva erit. Nam et venatoria pars illius est, qua uti oportet contra bestias, et contra eos homines qui ad parendum nati sunt, nec volunt parere: quia natura id bellum iustum existat» («Se dunque la natura non fa nulla di imperfetto, né invano, è evidente che la natura li [*scil.* i generi di vita] ha fatti per gli uomini. Pertanto, anche l’arte bellica sarà per natura in certo senso un’arte acquisitiva – e infatti l’arte della caccia ne è una parte – e si deve praticare contro quegli uomini che sono nati per essere sottomessi e si rifiutano, giacché per natura tale guerra è giusta»).

⁶⁴. G. Tosi, *La teoria della schiavitù naturale nel dibattito sul Nuovo Mondo (1510-1573)*. “*Veri domini*” o “*servi a natura*”? “*Divus Thomas*” 33 (2002), n. 3 [numero monografico], pp. 166-78. Tosi si riferisce, in particolare, all’uso da parte di Las Casas della nozione di *imago Dei*.

⁶⁵. Si vedano *supra* le note 19 e 20.

delle popolazioni indigene e il *común consenso de toda la República y de todos los particulares*, approda a una soluzione anti-imperialista e a un universalismo, per così dire, “pluralistico”⁶⁶. E qui risiede, probabilmente, il peculiare guadagno teorico della controversia di Valladolid.

⁶⁶. Cfr. N. CAPDEVILA, *Impérialisme, empire et destruction*, p. 176; e pp. 19-20: «Sepúlveda apparaît alors comme la vérité de Vitoria parce qu’il résout sa contradiction dans le sens impérialiste. [...] Las Casas apparaît alors comme la solution anti-impérialiste de la contradiction de Vitoria. Les “excès” de Las Casas et de Sepúlveda ne sont pas donc des régressions, mais deux manières concurrentes de la résoudre. La polarisation de la controverse montre l’impossibilité de ce prétendu point d’équilibre. Elle se traduit avec Sepúlveda par l’expression ouverte de la revendication originaire des chrétiens et des Européens sur l’Amérique et, avec Las Casas, par la possibilité théorique et politique anti-impérialiste corrélatrice, mais toujours refoulée parce qu’elle en dénonce l’arbitraire dans le langage même de l’impérialisme».

Las Casas e Sepúlveda: due modelli del diritto internazionale moderno

La «disputa di Valladolid» è probabilmente il più noto episodio del dibattito sulla legittimità della conquista spagnola delle Americhe. La letteratura scientifica che è stata dedicata alla *quaestio de Indiis* è vastissima, e ha messo a fuoco sotto diversi punti di vista le divergenze teoriche dei suoi due principali protagonisti: Bartolomé de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda¹.

I temi sui quali la maggior parte della critica si è concentrata sono molto generali: la questione della «servitù per natura» degli indigeni e il problema della capacità degli indios di essere «veri domini» delle terre conquistate dagli spagnoli. Obiettivo del presente contributo è tentare piuttosto un confronto tra Las Casas e Sepúlveda con riferimento a un tema specifico: la concezione della guerra. Si tratta, come cercherò di

¹. Sulla «Junta de Valladolid» e il dibattito tra Las Casas e Sepúlveda si veda: V. ABRIL-CASTELLÓ, *La bipolarización Sepúlveda-Las Casas y sus consecuencias. La revolución de la duodécima réplica*, in *La ética en la conquista de América. Francisco de Vitoria y la escuela de Salamanca*, a cura di D. Ramos, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984, pp. 229-288; J.-C. CARRIÈRE, *La controverse de Valladolid*, Paris, Le Pré aux clercs, 1992; F. CASTAÑEDA, *El indio: entre el bárbaro y el cristiano. Ensayos sobre filosofía de la Conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*, Bogotá, Alfaomega, 2002; L. HANKE, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los Indios de Hispanoamérica*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1958; ID., *Aristotle and the American Indians. A Study in Race Prejudice in Modern World*, London, Hollis & Carter, 1959; ID., *All Mankind is One. A Study of the Disputation between Bertolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indians*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 1974; R. HERNÁNDEZ, *Las Casas y Sepúlveda frente a frente*, "Ciencia Tomista" 102 (1975), pp. 209-47; A. LOSADA, *The Controversy between Sepúlveda and Las Casas in the Junta of Valladolid*, in *Bartolomé de Las Casas in history. Toward an Understanding of the Man and his Work*, a cura di J. Friede e B. Keen, DeKalb, Northern Illinois University Press, 1971, pp. 278-307; ID., *La polémica entre Sepúlveda y Las Casas y su impacto en la creación del moderno derecho internacional*, México, Instituto Matías Romero de Estudios Diplomáticos, 1982; G. TOSI, *La teoria della schiavitù naturale nel dibattito sul nuovo mondo (1510-1573). "Veri domini" o "servi di natura"?*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2002; S. ZAVALA, *Aspectos formales de la controversia entre Sepúlveda y Las Casas, en Valladolid, a mediados del siglo XVI*, "Cuadernos americanos" 36 (1977), pp. 135-51.

mostrare, di un problema interessante nella prospettiva della teoria e della storia del diritto, e della filosofia del diritto internazionale in particolare. La tesi che sosterrò è che le posizioni di Las Casas e di Sepúlveda configurano due diversi sviluppi del «diritto delle genti» moderno. Si tratta di due modelli contrapposti – ma forse sarebbe più opportuno intenderli come “complementari” –, che possiamo ritrovare nello sviluppo storico del diritto internazionale. Per evitare possibili fraintendimenti, credo siano opportune alcune premesse.

A livello preliminare, occorre chiarire che cosa si può intendere con l'espressione «diritto internazionale» (o «diritto delle genti»)². Comunemente il diritto internazionale è definito come «l'insieme di norme disciplinanti i rapporti tra gli Stati». Tale definizione esprime il concetto “classico” di diritto internazionale, plasmato sul cosiddetto «modello vestfaliano» delle relazioni internazionali. Essa non consente perciò di cogliere appieno lo sviluppo storico del diritto internazionale, sempre che non si voglia circoscriverne l'esistenza alla sola modernità.

Per analizzare fasi e momenti dell'ordinamento giuridico internazionale in una più ampia prospettiva diacronica sembra dunque necessario abbandonare la definizione classica (il diritto internazionale come «diritto degli Stati»), basata su di un soggetto – lo Stato – indissolubilmente legato alla modernità. Più efficace sul piano storiografico sembra invece una definizione che si fondi sull'oggetto del diritto internazionale piuttosto che sui suoi soggetti. In questa direzione particolarmente proficua è la chiave interpretativa secondo cui il diritto internazionale è il particolare ordinamento giuridico che ha per oggetto la disciplina dell'uso della forza su larga scala, o, in altre parole, la limitazione della guerra³.

² L'espressione «diritto internazionale» è moderna. Essa è apparsa la prima volta, nella sua forma inglese – *international law* – in un'opera di Jeremy Bentham del 1789 (cfr. J. BENTHAM, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, London, T. Payne and Son, 1789). Da un punto di vista meramente filologico, per riferirsi all'esperienza antica e a quella medievale sarebbe più appropriata l'espressione «diritto delle genti», ricavata dal latino *jus gentium* e ancora oggi diffusa in ambito tedesco (*Völkerrecht*) e francofono (*droit de gens*). In lingua italiana prevale oggi nettamente l'uso dell'espressione «diritto internazionale». Nel corso del presente lavoro le espressioni «diritto internazionale» e «diritto delle genti» vengono usate come sinonimi.

³ Sul diritto come «organizzazione della forza», si vedano almeno H. Kelsen, *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, Wien, Franz Deuticke Verlag, 1934, trad. it. *La dottrina pura del diritto*, Torino, Einaudi, 1952; Id., *General Theory of Law and State*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1945, trad. it. *Teoria generale del diritto e dello Stato*, Milano, Edizioni di Comunità, 1954, in particolare pp. 21ss.; A. Ross, *A Textbook of International Law*, London-New York-Toronto, Longmans-Greens and Co., 1947; Id., *On Law and Justice*, London, Steven & Sons, 1958, trad. it. *Diritto e giustizia*, Torino, Einaudi, 1965.

Si tratta, anche in questo caso, di una definizione riduttiva, semplificante, non completamente soddisfacente. Tuttavia, essa offre la possibilità di cogliere lo sviluppo storico del diritto internazionale, inteso principalmente, anche se non esclusivamente, come *jus belli ac pacis*. Non legando il concetto di diritto internazionale a una particolare forma dei soggetti che ne sono destinatari, la proposta interpretativa appena delineata consente di considerare la moderna «società internazionale» – i cui soggetti sono gli Stati sovrani – come solo una delle possibili configurazioni dell'ordinamento giuridico internazionale. Basandosi sulla distinzione tra diversi modelli di disciplina della guerra, l'approccio qui proposto permette inoltre di distinguere coerentemente un «diritto internazionale antico» (contraddistinto dalla proceduralizzazione delle fasi prodromiche dei conflitti), un «diritto internazionale medievale» (dominato per circa mille anni dalla riflessione cristiana sulla «guerra giusta») e un «diritto internazionale moderno» (caratterizzato dall'attribuzione di uno *jus ad bellum* ad ogni soggetto del diritto internazionale e dalla definizione di regole sulla condotta delle ostilità)⁴.

Nella prospettiva appena delineata la disputa tra Las Casas e Sepúlveda, svoltasi a Valladolid tra il 1550 e il 1551, si colloca a livello temporale in un momento interessantissimo della storia del diritto internazionale, che proprio a partire dalla metà del XVI secolo ha vissuto una fase di profonda trasformazione, transitando gradualmente dal paradigma medievale ai modelli moderni, il più celebre dei quali è il cosiddetto *jus publicum europaeum*⁵.

Il paradigma medievale era caratterizzato dalla prevalenza dello *jus ad bellum* (le regole del ricorso alla violenza bellica) sullo *jus in bello* (le regole di condotta della guerra)⁶. In altre parole, nel paradigma medievale la questione della «giustizia» di una guerra era indissolubilmente connessa alla sussistenza di una *justa causa belli*. Esistevano, certo, regole di condotta della guerra, ma queste regole potevano essere derogate al cospetto di una «giusta causa», seppur in modalità che mutano

⁴ Sul punto rinvio a W. GREWE, *Epochen der Völkerrechtsgeschichte*, Baden-Baden, Nomos, 1984, trad. ing. *The Epochs of International Law*, Berlin-New York, de Gruyter, 2000.

⁵ La fortuna di tale espressione è legata soprattutto all'opera di C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des jus publicum Europaeum*, Köln, Greven Verlag, 1950, trad. it. *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello jus publicum europaeum*, Milano, Adelphi, 1991.

⁶ Sulla distinzione tra *jus ad bellum* e *jus in bello* mi permetto di rinviare al mio *Jus ad bellum e jus in bello. Genealogia di una grande dicotomia del diritto internazionale*, «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno» 38 (2009), pp. 1169-213.

radicalmente da un autore all'altro. Al contrario, nel modello dello *jus publicum europaeum* lo *jus in bello* prevaleva sullo *jus ad bellum*. La giustizia della guerra riposava sul rispetto delle regole dello *jus in bello*. Si continuava a parlare di «giusta causa», ma il tema dello *jus ad bellum* era ormai «neutralizzato» in base al meccanismo teorico che attribuiva ad ogni Stato in quanto tale il «diritto soggettivo» di fare guerra: un diritto assoluto, il cui esercizio era prerogativa del singolo Stato, che poteva decidere autonomamente sull'esistenza o meno di una «giusta causa» di guerra. In questo senso, tutti gli Stati potevano reclamare una *justa causa belli* (come avrebbe detto Erasmo: «*Cui non videtur causa sua justa?*»). Corollario del principio per il quale ogni Stato decideva autonomamente sull'esistenza di una sua giusta causa e quindi sulla possibilità di ricorrere alla guerra, era la possibilità che la guerra fosse «giusta» da entrambe le parti. Il nemico, dunque, non era più, automaticamente, un «nemico ingiusto» (come era invece il nemico della «guerra giusta» medievale), ma era uno *justus hostis*, un nemico che aveva il medesimo status morale e giuridico del suo avversario, e che poteva anche «avere ragione». Conseguenza di questa impostazione del problema era la possibilità di una limitazione effettiva della conflittualità bellica.

Come si è già accennato, è proprio nella fase di transizione dal paradigma medievale ai modelli moderni che va collocata la disputa tra Las Casas e Sepúlveda. Nessuno dei due autori è tradizionalmente ricordato nel novero dei «padri del diritto internazionale moderno», e non è certo il caso di ampliare ulteriormente una schiera già ben nutrita, che va da Vitoria a Grozio, passando per Ayala, Gentili, Suárez, Zouch e altri ancora. Tuttavia, l'analisi delle posizioni di Sepúlveda e di Las Casas sulla giustizia della guerra si rivela particolarmente utile per cogliere alcuni aspetti della formazione del diritto internazionale moderno.

Le visioni di Las Casas e di Sepúlveda sono accomunate da una concezione della guerra per certi aspetti ancora profondamente immersa nella prospettiva medievale. Né per Sepúlveda né per Las Casas la giustizia della guerra è indipendente dallo *jus ad bellum*. In entrambi gli autori è individuabile la permanenza della logica medievale della «giusta causa»: la giustizia della guerra dipende dal rispetto dello *jus ad bellum*, in altre parole dalla conformità dell'attacco bellico a uno schema legittimante di carattere etico. In questo senso, e a differenza, ad esempio, di Vitoria, né Las Casas né Sepúlveda concepiscono la possibilità (neppure a livello meramente teorico) di una «guerra giusta» *ex utraque parte*. Per

entrambi, dunque, solo uno dei contendenti combatte una «guerra giusta»: la Corona di Spagna, secondo Sepúlveda, gli indios, secondo Las Casas. Se l'impianto teorico di partenza è comune, e di impronta medievale, tuttavia è possibile individuare rilevanti divergenze tra la visione di Las Casas e quella di Sepúlveda.

Sepúlveda, in polemica sia con le posizioni irenistiche interne alla Chiesa romana sia con il pacifismo umanista, difende con forza il concetto di «guerra giusta»⁷. A tal fine egli recupera gran parte delle argomenta-

⁷ Sul pensiero di Sepúlveda si vedano: A.F.G. BELL, *Juan Ginés de Sepúlveda*, Oxford, Oxford University Press, 1925; J. BENEYTO PÉREZ, *Juan Ginés de Sepúlveda, humanista y soldado*, Madrid, Editora Nacional, 1944; F. CASTILLA URBANO, *Juan Ginés de Sepúlveda. En torno a una idea de civilización*, "Revista de Indias" 52 (1992), pp. 329-48; ID., *La antigüedad romana y el Nuevo Mundo en la obra de Juan Ginés de Sepúlveda*, in *Espacio geográfico/Espacio imaginario. El descubrimiento del Nuevo Mundo en las culturas italiana y española*, a cura di N. Muñiz Muñiz, Cáceres, Universidad de Extremadura, 1993, pp. 121-31; ID., *Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573)*, Madrid, Ediciones del Orto, 2000; J. FERNÁNDEZ-SANTAMARIA, *Juan Ginés de Sepúlveda on the nature of the american Indians*, "The Americas" 31 (1975), pp. 434-51; L. GIL FERNÁNDEZ, *Una labor de equipo: la editio matritensis de Juan Ginés de Sepúlveda*, in *Estudios de Humanismo y tradición clásica*, a cura di L. Gil Fernández, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense, 1984, pp. 127-162; A. LOSADA, *Un cronista olvidado de la España Imperial: Juan Ginés de Sepúlveda*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Instituto Jerónimo Zurita, 1948; ID., *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su Epistolario y Nuevos Documentos*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Instituto Francisco de Vitoria, 1949; ID., *Introducción*, in JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, *Demócrates segundo*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1951; ID., *Exposición analítica de la "Apología" de Juan Ginés de Sepúlveda, en pro de su libro "Demócrates II"*, in *Juan Ginés de Sepúlveda y su crónica indiana. En el IV. centenario de su muerte 1573-1973*, a cura di D. Ramos, Valladolid, Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid, 1976, pp. 35-61; ID., *La evolución del moderno pensamiento filosófico-histórico sobre Juan Ginés de Sepúlveda*, in *Actas del Congreso Internacional sobre el V Centenario del Nacimiento del Dr. J.G. de Sepúlveda*, Córdoba, Ayuntamiento de Pozoblanco, 1993, pp. 9-41; T.A. MARCOS, *Los imperialismos de Juan Ginés de Sepúlveda en su "Demócrates alter"*, Madrid, Instituto Estudios Políticos, 1947; ID., *Ideología del "Demócrates secundus"*, in SEPÚLVEDA, *Demócrates segundo*; H. MECHOULAN, *L'antihumanisme de Juan Ginés de Sepúlveda. Étude critique du "Demócrates primus"*, Paris, Mouton, 1974; R. PEÑA, *Vitoria y Sepúlveda y el problema del Indio en la antigua Gobernación de Tucumán*, Córdoba (Argentina), Impr. de la Universidad, 1951; J.M. PÉREZ-PRENDES, *Los criterios indios de Juan Ginés de Sepúlveda*, in *Actas del Congreso Internacional sobre el V Centenario del nacimiento del Dr. J.G. de Sepúlveda*, pp. 269-77; H. PIETSCHMANN, *Aristotelischer Humanismus und Inhumanität? Sepúlveda und die amerikanischen Ureinwohner*, in *Humanismus und Neue Welt*, a cura di W. Reinhard, Weinheim, Acta Humaniora, 1987, pp. 143-66; R.E. QUIRK, *Some Notes on a Controversial Controversy: Juan Ginés de Sepúlveda and Natural Servitude*, "Hispanic American Historical Review" 34 (1954), pp. 357-364; J.M. RODRÍGUEZ, *Juan Ginés de Sepúlveda, tratadista de derecho canónico*, in *Actas del Congreso Internacional sobre el V Centenario del nacimiento del Dr. J.G. de Sepúlveda*, pp. 279-88; E. RODRÍGUEZ PEREGRINA, *Un historiador renacentista: J. G. de Sepúlveda*, "Estudios de Filología Latina", 2 (1982), pp. 169-76; ID., *Juan Ginés de Sepúlveda, un historiador al servicio de Carlos V*, in *Actas del Congreso Internacional sobre el V Centenario del Nacimiento del Dr. J.G. de Sepúlveda*, pp. 107-27; R. SMITH, *Un humanista al servicio del imperialismo: Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573)*, Córdoba (Argentina), Talleres gráficos de la Penitenciaría de Córdoba, 1942.

zioni agostiniane. Nel *Democrates secundus*⁸, l'opera in cui Sepúlveda meglio esplicita le proprie riflessioni sulla guerra, l'influenza di Agostino è evidente. Riprendendo un celebre passo del *Contra Faustum*, Sepúlveda sostiene che «le grandi stragi e uccisioni di uomini», che una guerra inevitabilmente comporta, sono la «giusta pena» di chi ostacola la giustizia. Essere contrari alla guerra perché essa comporta la morte di persone «che un giorno dovranno pur morire», è proprio dei pavidì, non delle anime pie («timidorum est, non religiosorum»)⁹. La guerra altro non è che una sentenza («ipsa belli indictio est pro declaratione iudiciaria»¹⁰), con cui si infligge la giusta pena al reo. È per questa ragione che per Sepúlveda non ha alcun senso pensare che la guerra possa essere giusta per entrambe le parti: «Cosa è infatti maggiormente stabilito tra gli uomini sani di mente – scrive Sepúlveda – più del fatto che due cause di guerra interamente opposte non possano essere giuste, come due enunciati contrari non possono essere contemporaneamente veri?»¹¹. In piena conformità con la dottrina medievale del *bellum justum*, Sepúlveda ritiene che la giustizia della guerra riposi esclusivamente sulla presenza di una *justa causa belli*, e quindi sull'esistenza di uno *jus ad bellum*. Secondo Sepúlveda le regole di condotta della guerra devono essere osservate. Tuttavia, la violazione di tali regole da parte di chi è titolare di una *justa causa belli* non rende meno “giusta” la guerra stessa. In altre parole, la violazione dello *jus in bello* non inficia la “giustizia” della guerra.

In riferimento alla conquista delle Americhe, Sepúlveda ammette che possano essersi verificati atti «rapaci, crudeli e infami» da parte di uomini «pessimi e ingiusti». Ma tali avvenimenti «non rendono peggiore la causa del principe e dei buoni»¹². Coloro che compiono atti empì e vergognosi devono essere puniti, ma la loro condotta non corrompe la “giustizia” della guerra. Se la guerra è stata mossa per giuste cause e regolarmente dichiarata ai nemici, anche se è stata condotta «con animo improbo e mirante più alla preda che alla giustizia, quel vizio dell'animo non obbligherebbe il soldato alla restituzione della preda, per altri aspet-

⁸ Cfr. JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, *Democrates secundus sive de justis belli causis* (1545), trad. it. con testo originale a fronte a cura di D. Taranto, *Democrate secondo ovvero sulle giuste cause di guerra*, Quodlibet, Macerata, 2009.

⁹ Ivi, pp. 42-43.

¹⁰ Ivi, p. 138.

¹¹ Ivi, p. 153.

¹² Ivi, p. 45.

ti sottratta giustamente a un nemico pubblico»¹³. In una prospettiva che potremmo definire “realista”, Sepúlveda sostiene che nessuna guerra è condotta «senza grandi danni o perdite, senza qualche torto o nocumento»¹⁴. Ma i crimini, moralmente deprecabili, di chi viola lo *jus in bello*, non sono imputabili al principe, né «rendono ingiusta o condannabile una guerra intrapresa per una giusta causa» («nec ex causa justa iniustam faciunt sive damnandam») ¹⁵. Per Sepúlveda, in conclusione, la *quaestio de Indiis*, e dunque la questione della «guerra giusta» della Spagna contro i nativi americani, riguarda esclusivamente la legittimità della causa della guerra, e non il modo in cui questa viene condotta. «Noi – scrive Sepúlveda – non disputiamo adesso sulla moderazione o sui delitti dei soldati e dei prefetti, ma sulla natura di questa guerra in relazione al giusto principe delle Spagne»¹⁶.

A differenza che in Sepúlveda, in Las Casas è possibile cogliere una declinazione già pienamente moderna del dogma medievale dell'indissolubilità del nesso tra “giustizia” della guerra e *justa causa belli*¹⁷. È vero che il rispetto delle regole di condotta della guerra, nella riflessione di Las Casas, non è sufficiente per ritenere che una guerra sia “giusta”, e dunque manca in Las Casas uno dei tratti fondamentali della dottrina dello *jus publicum europaeum*. E tuttavia la lettura di alcuni passi della *Apología* autorizza comunque a ritenere che per Las Casas la “giustizia” della guerra dipenda non solo dallo *jus ad bellum*, ma anche dal rispetto dello *jus in bello*. In questo senso la sussistenza di una *justa causa belli* è condizione necessaria ma non sufficiente perché una guerra possa essere considerata “giusta”.

Come abbiamo visto, Sepúlveda ritiene che i crimini commessi dai soldati durante una guerra non sono imputabili al principe. Nello schema argomentativo di Sepúlveda la violazione delle regole di condotta della guerra non cancella la giustizia della *causa belli*, al punto che la

¹³ Ivi, p. 49.

¹⁴ Ivi, p. 117.

¹⁵ Ivi, pp. 116-7.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ La letteratura sull'opera di Las Casas è oramai vastissima. In questa sede non si può che rinviare alla recente rassegna bibliografica curata da Giuseppe Tosi in *Bartolomé de Las Casas (Siviglia 1484-Madrid 1566)*, “Jura Gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale” v (2009), 1, <<http://www.juragentium.org/topics/rights/profiles/it/lascasas.htm>>.

spoliazione dei beni del nemico, seppur attuata con mezzi ingiusti, rimane di per sé giusta. La dinamica di questa impostazione è assolutamente “verticale”: dalla giustizia della causa del principe discende l'intrinseca giustizia degli atti compiuti dai suoi sudditi, anche se turpi e peccaminosi. Viceversa, dalla colpa del principe nemico, discende la colpevolezza dell'intero popolo avversario.

In Las Casas la prospettiva è profondamente diversa. Nell'*incipit* del capitolo xxx della *Apología*, Las Casas sostiene che l'argomento per il quale tutti gli abitanti di un paese contro il quale si combatte una «guerra giusta» sono nemici, è falso: «Ad argumentum, scilicet, quod, danna-
ta justo bello civitate, omnes eius incolae praesumuntur hostes, falsum est»¹⁸. Anche ammettendo che la guerra sia giusta (in quanto legittimata da una *justa causa*), chi la conduce non può indiscriminatamente privare dei loro beni gli abitanti del paese nemico. Ciò perché anche tra questi vi sono innocenti – *feminae, pueri, senes* –, che non hanno alcuna colpa e non meritano, pertanto, alcun castigo. Invocando l'autorità delle *Decretali* di Innocenzo iv, Las Casas sostiene che gli innocenti devono essere «ab omni vi bellica [...] immunes», e per questo motivo «si a militibus spolientur, milites tenentur ad restitutionem et peccant mortaliter»¹⁹. Las Casas arriva dunque a una soluzione antitetica rispetto a quella proposta da Sepúlveda. La giusta causa della guerra non ha alcun effetto “purificatore” sulle condotte illecite dei *milites*.

Las Casas, come si è già ricordato, non è un irenista. Al contrario, è un rigoroso sostenitore del concetto di «guerra giusta». Egli però sottolinea più volte che la guerra è «peste y atroz calamidad para el género humano»²⁰. Di per sé, la guerra è un'opera empia, che può essere giustificata solo da una necessità estrema («la circunstancia que convertiría a la guerra en guerra justa, esto es, la necesidad») ²¹. Ed è in questo senso che la guerra degli indios è giusta: è una «guerra giusta» perché gli indios vi sono costretti²². Se questa ricostruzione è plausibile, allora la riflessione di Las Casas sulla guerra può essere letta come una teoria di transi-

¹⁸ BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *Apología* (1550), a cura di A. Losada, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 384.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Ivi, p. 387.

²¹ Ivi, p. 389.

²² Sul punto si rinvia alle osservazioni di D. ZOLO, *Il multiculturalismo pacifista di Las Casas*, in BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *De Regia Potestate*, Roma-Bari, Laterza, 2007, pp. v-xiii.

zione tra il paradigma medievale e il modello moderno dello *jus publicum europaeum*. Las Casas è ancora “medievale” nella misura in cui ritiene indispensabile la presenza di una giusta causa quale fondamento della legittimità morale oltre che giuridica di una guerra. Ma è già “moderno” nel momento in cui ritiene che tale legittimità sia condizionata dalla effettiva osservanza anche delle regole di condotta della guerra.

Da quanto si è detto sinora si potrebbe dedurre che mentre la riflessione di Las Casas sulla guerra è caratterizzata dall'accostamento di posizioni medievali ad aperture che ne rivelano la modernità, l'approccio di Sepúlveda, invece, è inesorabilmente declinato in una prospettiva ancora tutta medievale e niente affatto moderna. Ma così non è. Per chiarire il possibile equivoco, possono essere utili alcune osservazioni.

Sinora si è fatto riferimento più volte ai “modelli” del diritto internazionale moderno. Non si deve, infatti, dimenticare che il cosiddetto *jus publicum europaeum*, celebrato da Carl Schmitt in *Der Nomos der Erde*, è solo una parte del diritto internazionale moderno. È perciò errato considerare “moderni” solo i tentativi teorici che vanno nella direzione della limitazione della violenza bellica, neutralizzando il concetto medievale di *justa causa* a favore di una visione della giustizia della guerra legata al rispetto delle regole di condotta delle ostilità. Come Schmitt stesso sottolinea, il «diritto pubblico europeo», che per circa tre secoli ha avuto come obiettivo principale la mitigazione degli aspetti più cruenti dei conflitti bellici, ha goduto di una effettiva rilevanza solo nelle guerre combattute tra Stati europei su suolo europeo. Esso, infatti, non disciplinava né la guerra marittima, né gli scontri tra Stati europei su territori extra-europei, né le ostilità tra Stati europei e comunità politiche extra-europee. In definitiva il diritto internazionale moderno, se da una parte ha approntato una serie di strumenti volti alla limitazione delle guerre combattute tra gli «Stati civili» sul suolo europeo, da un'altra parte ha stabilito che non vi fosse alcuna limitazione dei conflitti che non riguardavano la «zona franca» della “civile” Europa. Del resto, come si è già ricordato, il meccanismo della limitazione della conflittualità bellica previsto dallo *jus publicum europaeum* si basava sul mutuo riconoscimento da parte dei belligeranti di un identico status (la qualità di “Stato”). In altre parole, i *temperamenta belli* del diritto internazionale moderno funzionavano solo nell'ambito di una «comunità internazionale» che, come è facile rilevare, si fondava sul concetto di “civiltà”. Basti pensare, a conferma di ciò, che la maggiore opera dedicata

nell'Ottocento allo *jus in bello* è intitolata *Il moderno diritto di guerra degli Stati civilizzati*²³.

Si chiarisce così il *lato oscuro* del diritto internazionale moderno, che ha giustificato senza compromessi il colonialismo europeo: se tra Stati civilizzati la guerra era limitabile, tra Stati civilizzati e popoli non civilizzati nessuna regola doveva essere rispettata. In questo senso, anche nel diritto internazionale moderno possiamo trovare una manifestazione della logica della «guerra giusta». La civilizzazione – e dunque la colonizzazione – è una *justa causa*, che giustifica qualsiasi condotta di guerra contro il non-civile. E non è un caso che non appena l'idea di una «comunità degli Stati europei civili» è stata messa in crisi dalla prima guerra mondiale (si pensi alla raffigurazione della Germania del Kaiser come negazione della civiltà europea nella propaganda inglese e francese), il concetto di «guerra giusta» è stato evocato e ripreso da una folta schiera di giusinternazionalisti.

Nella prospettiva che si è cercato di delineare è dunque possibile vedere in Juan Ginés de Sepúlveda aspetti assolutamente «moderni». Come si è anticipato, Sepúlveda riprende la dottrina agostiniana della «guerra giusta», e ne adotta i concetti e gli assunti fondamentali: la giustizia della guerra dipende dalla presenza di *justae causae*, dalla regolare *indictio* da parte del principe, dalla *recta ratio* che la anima e la guida. Fin qui la costruzione teorica sepulvediana appare come l'ennesima versione della dottrina medievale del *bellum justum*. Ma se si esamina l'elenco di *justae causae* proposto da Sepúlveda si può coglierne una fondamentale novità.

Nell'esporre quali sono le giuste cause che devono sussistere affinché si possa intraprendere una «guerra giusta», Sepúlveda riprende argomentazioni «tradizionali», che si richiamano a tre principi in parte elaborati dal diritto romano e in seguito sviluppati dalle dottrine cristiane della «guerra giusta»: *vim vi repellere licet*²⁴, *rerum repetitio*²⁵, e *iniuriarum*

²³ Mi riferisco al testo di J.C. BLUNTSCHLI, *Das moderne Kriegsrecht der civilisirten Staten als Rechtsbuch dargestellt*, Nördlingen, C.H. Beck, 1866.

²⁴ Cfr. SEPÚLVEDA, *Democrates secundus*, p. 26: «Sed iustae causae subesse debent ut iuste bellum suscipiatur, quarum illa gravissima est et maxime naturalis, ut vi, cum non licet aliter, vis illata repellatur».

²⁵ *Ibidem*: «Secunda causa iusti belli est ut res ablatae repetantur».

*ultio*²⁶. Queste tre *justae causae*, che Sepúlveda illustra invocando l'autorità di Isidoro e del *Decreto* di Graziano non sono però le uniche possibili cause di «guerra giusta». «Sunt et aliae justae belli causae – scrive Sepúlveda – quae minus quidam late patent minusque saepe accidunt; justissime tamen habentur nitunturque jure naturali et divino»²⁷. Al di là delle tradizionali giuste cause di guerra, Sepúlveda ne individua altre, «meno chiare e meno frequenti», ma tuttavia rigorose. Tra queste – ed è qui che si coglie la novità, ovvero la “modernità” della riflessione di Sepúlveda – ve n'è una che «maxime convenit in istos barbaros, Indos vulgo dictos»²⁸: la condizione di «servitù naturale» dei nativi americani.

In riferimento alla conquista delle Americhe, dunque, la riflessione di Sepúlveda sulla guerra, pur partendo da un impianto teorico saldamente basato sulla tradizione medievale, introduce un elemento di forte discontinuità. Le tradizionali giuste cause che egli ricorda non possono giustificare la conquista. Tuttavia, è possibile individuare una nuova *justissima causa belli*. Per raggiungere questo risultato Sepúlveda non ricorre all'autorità di Agostino, ma a quella di Aristotele (di cui – vale la pena ricordarlo – egli era profondo conoscitore, come dimostra l'incarico affidatogli nel 1534 da Clemente VII di tradurre le *Etiche* aristoteliche). Ed è facendo riferimento alla *Politica* di Aristotele che Sepúlveda sostiene che, per legge di natura, è una «guerra giusta» quella di chi sottomette coloro la cui condizione naturale è di dover obbedire ad altri.

La «servitù naturale» degli indios – *barbari, inculti e inhumani*²⁹ – configura una giusta causa di guerra nel momento stesso in cui essi rifiutano il dominio degli spagnoli. Opporsi alla conquista, secondo Sepúlveda, significa turbare l'ordine naturale, per il quale «la materia deve obbedire alla forma, il corpo all'anima, l'appetito alla ragione, gli animali bruti agli uomini, le cose inferiori alle perfette»³⁰. È così che Sepúlveda innesta le argomentazioni aristoteliche nell'alveo della tradi-

²⁶. Cfr. *ivi*, p. 28: «Tertia, ut qui iniuriam intulerunt, ab iis poenae repetantur, nisi fuerint a sua civitate, quae maleficia negligat, puniti, ut tum ipsi et qui consentiendo facti sunt iniuriarum socii, iustis poenis affecti de cetero fiant ad maleficia tardiores, tum ceteri ipsorum exemplo deterreantur».

²⁷. *Ivi*, p. 31.

²⁸. *Ibidem*.

²⁹. *Ivi*, p. 126.

³⁰. *Ivi*, p. 129.

zione agostiniana e tomista. Non sottomettere i *servi a natura* delle Americhe significa consentire che essi compiano crimini contro la natura umana e contro Dio. In altre parole, gli spagnoli hanno il dovere di impedire l'antropofagia e il ricorso ai sacrifici umani, e di tutelare la religione cristiana, garantendo la possibilità ai predicatori di annunciare il Vangelo, e ai nativi di abbracciare senza pericoli la vera fede³¹.

Sepúlveda costruisce così una dottrina della guerra come «male minore». Egli riconosce che ogni guerra comporta spargimento di sangue, e anche di sangue innocente. Tuttavia, egli è fermo nella convinzione che «minus malum pro bono habetur»³². In questa prospettiva è chiaro che il concetto di guerra elaborato da Sepúlveda rinvia alla tradizione medievale del *bellum justum*. Tuttavia, il quadro teorico in cui esso viene inserito da Sepúlveda, non è più medievale. Pur nell'ossequio verso la tradizione culturale del medioevo, Sepúlveda si mostra consapevole dei radicali sconvolgimenti che segnano inesorabilmente la fine di un'epoca.

Anche se nell'opera di Sepúlveda non è possibile individuare una teorizzazione della sovranità come attributo fondamentale dello Stato e quindi come presupposto di una «famiglia di Stati europei», il panorama in cui la riflessione sepulvediana si colloca non è più quello della *respublica christiana*. In questa direzione, in Sepúlveda l'individuazione di una «giusta causa» di guerra non è più appannaggio esclusivo del pontefice romano e dei teologi, ma si avvia ormai a essere una prerogativa del principe. Ed è in questa prospettiva che si può sostenere che la riflessione di Sepúlveda sulla guerra rivela un tasso di secolarizzazione che è chiaro segno di modernità. Da umanista, e non da teologo, Sepúlveda sposta l'asse delle proprie argomentazioni dal piano religioso al piano «culturale». Il frutto – anche se si tratta di un frutto amaro – di questa operazione teorica, è la teoria della superiorità culturale dei popoli civili sui popoli barbari, e dunque la giustificazione della guerra non più (o non soltanto) in nome di Dio, ma in nome della civiltà. E a tale teoria, come testimonieranno le tristi vicende del colonialismo europeo, non si può negare di essere radicalmente moderna.

³¹. *Ibidem*.

³². Cfr. *ivi*, pp. 39 e 117.

La risposta di Diego de Covarrubias a Juan Ginés de Sepúlveda sulla guerra giusta e sulla schiavitù

1. Sepúlveda e Covarrubias

Nelle prime pagine della prefazione alla sua *Apologia*, pubblicata nel 1550, Juan Ginés de Sepúlveda si rivolge al vescovo di Segovia, Antonio Ramírez de Haro (1480?-1549), per scongiurarlo di non credere che la condanna comminata dalle università di Alcalá e di Salamanca contro il suo libro *De iustis belli causis*, altrimenti noto come *Democrates alter*, sia stata una decisione dell'intero corpo docente, perché essa sarebbe stata in realtà partorita dalle trame di pochi e ostinati nemici.

Però prima di tutto devi abbandonare la tua errata opinione, se per caso credi che tanto l'università di Salamanca quanto quella di Alcalá si siano pronunciate contro il mio libro. Non si trattò veramente di un giudizio delle università, ma di un raggirio di pochi corruttori; in entrambi i casi non furono giudizi formulati in comune, bensì gli inganni di due o tre individui, cui si adeguarono gli altri, in ossequio al loro prestigio¹.

Uno di questi *pauci corruptores homines*, ai quali Sepúlveda nemmeno troppo velatamente augurava il carcere², fu certamente anche Diego de Covarrubias y Leyva (1512-1577), che stilò materialmente il giudizio di condanna contro il libro di Sepúlveda, inviato dall'università di Sala-

¹. JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, *Apologia in difesa del libro "Sulle giuste cause della guerra"*, in W. GHIA, *Tra Spagna, Italia e Nuovo Mondo. Il pensiero politico di Juan Ginés de Sepúlveda. Con in appendice una sezione antologica di testi tradotti da Fiorenza Angela Preziosi*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2008, pp. 91-123 in particolare par. 2, p. 93; JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, *Apologia Ioannis Genesisii Sepulvedae pro libro De iustis belli causis*, in ID., *Opera, cum edita, tum inedita, accurante Regia Historiae Academia. Volumen quartum*, Matriti, Ex typographia regia de la Gazeta, 1780, pp. 329-51, in particolare par. 2, p. 330.

². SEPÚLVEDA, *Apologia pro libro De iustis belli causis*, par. 33, pp. 350-1.

manca alla corte reale nell'estate del 1547. Non si può tuttavia dire che Covarrubias fosse un uomo oscuro.

Diego de Covarrubias y Leyva era nato nel 1512 a Toledo e nel 1527 si era immatricolato a Salamanca per studiarvi diritto civile e canonico. Tra i suoi maestri aveva avuto Martín de Azpilcueta (1493-1546), il *Doctor Navarrus*, Francisco de Vitoria (1483-1546) e Domingo de Soto (1494-1560). Nel 1539 egli ottenne il titolo di dottore in diritto e nel 1540 gli fu conferita la cattedra di diritto canonico a Salamanca. Contemporaneamente fu nominato giudice a Burgos. Nel 1548, immediatamente dopo la condanna del *Democrates alter*, fu promosso consigliere al tribunale di Granada. Filippo II lo nominò vescovo di Ciudad Rodrigues nel 1560, vescovo di Segovia nel 1564 e nel 1574 presidente del senato di Castiglia, il più alto organo giurisdizionale del regno.

Nel 1547 Covarrubias effettivamente faceva parte della commissione, composta di quattro teologi e di quattro giuristi, convocata dal rettore dell'università di Salamanca per studiare il *Democrates alter* e dare un parere al consiglio reale sulla sua pubblicazione. Questo compito non mancò di provocare successive conseguenze. Sappiamo infatti che tra il novembre 1547 e il luglio 1548 Covarrubias mise il dialogo di Sepúlveda al centro delle sue lezioni. Nel 1956 Luciano Pereña Vicente ha infatti rintracciato nella Biblioteca de Palacio di Madrid le note preparate da Covarrubias per le sue lezioni del 1548, che riprendevano puntualmente il parere elaborato l'anno precedente dall'università di Salamanca³.

2. *De iustitia belli adversus Indos*

La lezione ordinaria di Covarrubias sul *Democrates alter* viene convenzionalmente chiamata *De iustitia belli adversus Indos*, utilizzando una formula che lo stesso autore impiega nelle prime righe del suo manoscritto. Essa è divisa in due parti. Nella prima Covarrubias affronta la definizione della schiavitù e spiega la sua origine proponendo otto argomenti; nella seconda parte analizza nel dettaglio otto motivi di guerra, i primi quattro dei quali reagiscono esattamente alle quattro cause che Sepúlveda aveva addotto nel suo *Democrates alter* per giustificare una guerra di sottomissione degli indigeni americani.

³. Sul parallelo dibattito tra Sepúlveda e Melchor Cano (1509-1560), un altro protagonista della Junta di Valladolid, cfr. C. FORTI, *La disputa sulla "guerra giusta" nella conquista spagnola dell'America*, "Critica Storica" 28 (1991), pp. 251-96.

Gli otto argomenti della prima parte sulla schiavitù rispondono ad altrettante difficoltà accumulate dalla tradizione e generate da un'unica questione fondamentale. Come infatti afferma esplicitamente il diritto romano nel primo titolo del *Digesto*, alla legge *Manumissiones*, tratta dalle *Istituzioni* di Ulpiano, per natura tutti gli uomini nascono liberi e uguali.

Quest'istituto [= la manomissione] ha avuto la sua origine dal diritto delle genti giacché per il diritto di natura tutti nascevano liberi e non era nota l'emancipazione perché anche la schiavitù era ignota⁴.

Se però tutti gli uomini sono uguali per natura, si deve spiegare se e come dall'originaria uguaglianza possa nascere la disuguaglianza della servitù e quindi come sia possibile che il diritto di natura subisca modificazioni tanto radicali da accettare una contraddizione tanto palese nel suo interno. Vediamo come Covarrubias risponde a quest'obiezione negli otto punti della prima parte.

Si può in primo luogo pensare – argomenta Covarrubias – che la libertà sia una condizione fondamentale del diritto di natura e che tutti gli uomini nascano liberi, ma tale caratteristica può valere solamente per gli uomini che si trovano nella situazione originaria, la quale effettivamente si realizzò solo agli albori dell'umanità, quando bastava la legge naturale per regolare tutti i rapporti giuridici, ancora semplici e ingenui. Con il crescere delle relazioni tra gli uomini, con l'introduzione della proprietà e con la ripartizione in comunità politiche, crebbe anche il disordine tra gli uomini, così che il diritto naturale si rivelò insufficiente a regolare tutte le nuove occasioni di ingiuria e dovette essere integrato dalle prescrizioni di una nuova sfera giuridica, dal diritto delle genti. Da quel momento in poi, quando i nemici si affrontano sul campo di battaglia, possono essere ridotti in schiavitù se sono sconfitti. La regola della guerra è infatti che i nemici mettano a repentaglio la propria vita minacciando di morte l'avversario; quando uno dei due è superato in battaglia, la sua vita è nelle mani del vincitore che può ucciderlo, riservandogli lo stesso destino che gli era stato promesso. Se tuttavia il vincitore conserva il vinto, egli acquista pieno dominio sulla sua vita, e quello diventa suo schiavo⁵.

⁴. *Digestum*, lib. 1, tit. 1, leg. 4.

⁵. DIEGO DE COVARRUBIAS, *De iustitia belli adversus Indos*, in FRANCISCO DE VITORIA, *Relectio de iure belli o paz dinámica. Escuela Española de la Paz. Primera generación 1526-1560*, a cura di L.

Per spiegare l'esistenza della schiavitù si può in secondo luogo distinguere tra la prima intenzione della natura, che effettivamente ha voluto creare gli uomini liberi, e la sua seconda intenzione, che ha permesso la schiavitù come rimedio a un accidente⁶. Si può così ottenere, in terzo luogo, un punto di vista idoneo per interpretare il paragrafo *Servitus* delle *Istituzioni* di Giustiniano, il quale testualmente afferma che la schiavitù è contro natura.

Mentre la schiavitù è un istituto del diritto delle genti, con il quale una persona, contro natura, è sottomessa al dominio di un estraneo⁷.

La locuzione «contro natura» significa qui che la schiavitù è stata introdotta contro la libertà naturale o originaria degli uomini e perciò configura una condizione avventizia⁸. In quarto luogo, che la schiavitù sia contro la *libertà* naturale in questo senso non significa tuttavia che essa sia anche contro la *ragione* naturale, perché è proprio quest'ultima a suggerire di restringere l'originaria libertà per garantire la sopravvivenza dell'ordine tra gli uomini⁹.

Gli ultimi quattro argomenti proposti nella prima parte della lezione analizzano con sempre maggiori dettagli questo stesso nucleo fondamentale, con il quale Covarrubias spiega l'esistenza della schiavitù presentandola come un effetto del diritto delle genti e come una modificazione del diritto di natura, per il quale, invece, tutti gli uomini nascono liberi. In quinto luogo è infatti da intendersi che il diritto naturale è immutabile solamente per le sue specificazioni positive o ingiuntive, quando cioè sostiene che qualcosa deve avvenire, ma non in senso negativo e permissivo, quando cioè indica che qualcosa può avvenire. Di questa seconda specie è anche la libertà naturale¹⁰. In sesto luogo allora

Pereña, V. Abril, C. Baciero, A. Garcia e F. Maseda, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 1981, pp. 343-63. Lo stesso testo, arricchito di note bibliografiche esplicative, è stato pubblicato anche in DIEGO DE COVARRUBIAS, *De iustitia belli adversus Indos*, in *Kann Krieg erlaubt sein? Eine Quellensammlung zur politischen Ethik der Spanischen Spätscholastik*, a cura di H.-G. Justenhoven e J. Stüben, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 2006, pp. 174-211. Da quest'edizione si citerà anche in seguito. Cfr. *ibid.*, par. 4, p. 180.

⁶ COVARRUBIAS, *De iustitia belli adversus Indos*, par. 5, p. 180.

⁷ *Institutiones*, lib. I, tit. 3, par. 2.

⁸ COVARRUBIAS, *De iustitia belli adversus Indos*, par. 6, pp. 180-2.

⁹ Ivi, par. 7, p. 182. Cfr. *Institutiones*, lib. II, tit. 1, par. 17; lib. II, tit. 1, par. 11.

¹⁰ COVARRUBIAS, *De iustitia belli adversus Indos*, par. 8, p. 182.

si deve intendere che la schiavitù sia contro il diritto naturale non perché sia contraria a un comando positivo, ma perché aggiunge una specificazione non compresa nelle prescrizioni originarie¹¹. In settimo luogo bisogna credere che lo schiavo fuggitivo pecchi contro il diritto delle genti e sia tenuto a ritornare dal suo padrone, il che non avverrebbe se la sua condizione fosse veramente contraria al diritto di natura¹². Infine si può ricordare l'opinione di Tommaso d'Aquino (1225-1274), ripresa da Juan de Torquemada (Iohannes de Turrecremata, 1388-1468), per la quale la vera prima intenzione della natura è quella di conseguire la perfezione umana, e in tal senso la schiavitù è contro natura, ma la sua seconda intenzione è quella di riparare le imperfezioni, e in tal senso la schiavitù non è contro natura¹³.

La seconda parte della lezione di Covarrubias analizza otto cause di guerra giusta e nei suoi primi quattro punti riprende e confuta, richiemandoli esplicitamente, i quattro argomenti che Sepúlveda aveva sviluppato nel suo *Democrates alter* per giustificare la guerra contro gli Indios e che egli avrebbe poi ripreso *more scholastico* nell'*Apologia* del 1550¹⁴. Li ricordiamo qui brevemente. Dopo avere presentato una dottrina della guerra del tutto congruente con la lezione di Tommaso d'Aquino e quindi con i suoi commentatori salmantini¹⁵, secondo la quale la guerra sarebbe lecita quando fossero soddisfatte le tre condizioni della giusta causa, dell'autorità legittima e della retta intenzione, Sepúlveda introduce anche altre cause di guerra lecita, che sono, a suo avviso,

¹¹ Ivi, par. 9, p. 182.

¹² Ivi, par. 10, pp. 182-4.

¹³ Ibid., par. 11, p. 184. Cfr. THOMAS AQUINAS, *In primum[-quartum] Sententiarum* (1856-1858), in Id., *Opera omnia*, a cura di R. Busa, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1980, t. 1, lib. iv, dist. 36, q. 1, art. 1, Ad secundum, p. 608^b; JUAN DE TORQUEMADA (Iohannes de Turrecremata), *In Gratiani Decretorum primam doctissimi commentarii. Tomus primus*, Venetiis, Apud haeredem Hieronymi Scoti, 1578, in *Decretum Gratiani*, pars I, dist. 1, cap. 9, Ad quartum, nn. 9-19, pp. 45^b-7^a in particolare n. 19, p. 46^a.

¹⁴ Come ricordava Marcelino Menéndez y Pelayo: «La *Apología* de Sepúlveda la han leído pocos [...]». El *Democrates alter* no le ha leído casi nadie». Cfr. M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Advertencia preliminar*, in JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, *Democrates alter, sive de iustis belli causis apud Indios*, a cura di M. Menéndez y Pelayo, "Boletín de la Real Academia de la Historia" 21 (1892), pp. 257-8, qui p. 258.

¹⁵ SEPÚLVEDA, *Democrates alter*, p. 278. Cfr. THOMAS AQUINAS, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII p. m. edita. Tomus octavus Secunda Secundae Summae theologiae a quaestione I ad quaestionem LVII*, Romae, Ex typographia polyglotta S. C. de propaganda fide, 1895, IIa IIae, quaest. 40, art. 1, resp., p. 312^{a-b}.

meno estese e ricorrono con minore frequenza, ma non per questo sono meno giuste¹⁶. Il suo primo argomento sostiene che gli Indios devono essere sottomessi con la guerra perché sono una popolazione inferiore e schiava per natura. Il secondo argomento si richiama ai peccati contro natura commessi dalle popolazioni indigene, che sarebbero dedite al cannibalismo, alla promiscuità e all'incesto¹⁷. Il terzo argomento ricorda che è necessario difendere anche con la guerra le vittime innocenti sacrificate in rituali disumani¹⁸. In quarto luogo l'evangelizzazione dei popoli indigeni richiede che essi siano dapprima sottomessi per garantire successivamente una predicazione pacifica¹⁹.

Vediamo le obiezioni di Covarrubias, considerando prima gli argomenti che possono essere accettati completamente, quindi quelli che vanno limitati e infine quelli che sono da rifiutare senza condizioni. L'ordine di Sepúlveda sarà perciò mutato e saranno affrontati in sequenza il terzo, il quarto, il secondo e il primo argomento. Inoltre queste quattro dimostrazioni si possono riunire in due gruppi, che si caratterizzano per il tema in essi trattato. Mentre infatti i primi tre argomenti della nostra sequenza riguardano soprattutto le cause giuste per intentare guerra, l'ultimo affronta il tema della schiavitù.

3. Le cause della guerra giusta

Il terzo argomento di Sepúlveda configura quello che si chiamerebbe ora un intervento bellico per motivi umanitari, una situazione che il diritto internazionale classico dei secoli diciottesimo e diciannovesimo escludeva, perché esso, rifiutando la dottrina del *bellum punitivum*, concedeva a uno stato di condurre una giusta guerra solo per le ingiurie che direttamente subiva o temeva di subire, ma non per le ingiurie patite da stati terzi²⁰. L'argomento di Sepúlveda può essere accolto, se si fa

¹⁶ SEPÚLVEDA, *Democrates alter*, p. 288.

¹⁷ Ivi, p. 317.

¹⁸ Ivi, p. 328. Cfr. anche *ibid.*, pp. 348-50, dove i quattro argomenti sono efficacemente riassunti.

¹⁹ Ivi, p. 332. Cfr. G. TOSI, *La teoria della schiavitù naturale nel dibattito sul Nuovo Mondo (1510-1573)*. "Veri domini" o "servi a natura?", Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2002, p. 133. Nel ribattere le argomentazioni dei teologi di Salamanca, espresse anche nella lezione di Covarrubias, Sepúlveda ampliò nella sua *Apologia* le quattro cause di guerra a sette argomenti, che tuttavia avrebbero dovuto suffragare solamente la quarta causa del *Democrates alter*. Cfr. SEPÚLVEDA, *Apologia pro libro De iustis belli causis*, par. 3, pp. 331-2.

²⁰ JUSTUS HENNING BÖHMER, *Introductio in ius publicum universale*, Halae Magdeburgicae, Impensis Orphanotrophei, 1726, (1710¹), Pars specialis, lib. II, cap. 1, par. 6, pp. 307-8; Jo-

valere la condizione che gli uomini riconoscano una comune natura o un ordine universale, e che quindi un popolo si ritenga obbligato a intervenire per punire gravi crimini commessi contro terzi, anche quando non abbia ricevuto nessun danno diretto. In tal caso il popolo in questione agisce come giudice e il suo è un *bellum punitivum*, che è necessario perché tutti gli uomini sono responsabili nel mantenere il diritto comune a tutta l'umanità. Effettivamente questo fu un argomento frequentemente utilizzato dalla Scuola di Salamanca in favore dell'intervento bellico; esso fu proposto da Francisco de Vitoria (1483-1546) nella sua *Relectio de Indis* del 1538, fu ripreso da Domingo de Soto (1494-1560) nel 1553 nei *De iustitia et iure libri decem*²¹ e viene ripetuto anche nella lezione di Covarrubias.

La terza causa di guerra giusta contro gli Indiani può valere per venire in soccorso ai molti innocenti che ogni anno sono uccisi in sacrificio agli idoli. Costoro sono infatti il prossimo, giacché tutti gli uomini sono prossimo gli uni degli altri secondo l'opinione comune, e noi possiamo, anzi dobbiamo, aiutare una persona che vada incontro alla morte per un'ingiuria inflittale dagli altri, se siamo in grado di proteggerla da tale ingiuria, come ho scritto nel capitolo *Quantae* del capitolo *De sententia excommunicationis* (*Decretales Gregorii IX*, lib. v, tit. 39, cap. 47) [?]. Infatti, tutti quegli Indiani, che ogni anno muoiono immolati, chiedono tacitamente aiuto a tutti gli uomini. E se anche non lo chiedono, siamo comunque obbligati e possiamo andare in loro aiuto. Perciò gli Spagnoli hanno il diritto di dichiarare guerra agli Indiani e possono con ogni ragione combatterli per evitare che quegli innocenti subiscano ingiuria e per impedire che siano uccisi. E tale conclusione è confermata con molti e ottimi argomenti da (Francisco de Vitoria nella *Lezione sugli Indiani*, part. II, tit. 9 [= part. I, sect. 3, par. 14]) e da Juan Ginés de Sepúlveda nel primo libro del trattato *Sulla giustizia del-*

HANN GOTTLIEB HEINECCIUS, *Elementa iuris naturae et gentium*, Halae, Impensis Orphanotrophei, 1738, (1737¹), lib. II, cap. 9, par. 195, p. 536; CHRISTIAN WOLFF, *Ius gentium modo scientifica pertractatum*, Halae Magdeburgicae, Prostat in officina libraria Rengeriana, 1749, cap. 6, par. 620, pp. 493-4; HEINRICH KÖHLER, *Iuris socialis et gentium ad ius naturale revocati specimina VII*, Francofurti ad Moenum, Apud Franciscum Varrentrapp, 1738, specimen 7, par. 1818, pp. 306-7; EMER DE Vattel, *Le droit de gens, ou principes de la loi naturelle*, À Londres, [s. e.], 1758, lib. II, cap. 1, par. 7, to. 1, pp. 262-3; anche lib. III, cap. 3, par. 41, to. 2, p. 32.

²¹ FRANCISCO DE VITORIA, *De Indis*, in ID., *Vorlesungen II (Relectiones). Völkerrecht, Politik, Kirche*, a cura di U. Horst, H.-G. Justenhoven e J. Stüben, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1995, pars II, par. 7-8, pp. 500-3; DOMINGO DE SOTO, *De iustitia et iure libri decem*, Salmanticae, Excudebat Andreas a Portonariis, 1553, lib. v, quaest. 3, art. 5, p. 431^{ab}.

la guerra contro gli Indiani. Tuttavia questa causa si può invocare e ammettere contro quegli Indiani che hanno il costume di immolare innocenti ai loro idoli, ma non contro gli altri²².

Anche tale regola è tuttavia sottoposta ad alcune condizioni. Infatti la guerra per prevenire crimini contro l'umanità esige di essere solennemente dichiarata da un'autorità pubblica e deve essere preceduta da una diffida rivolta al nemico affinché si astenga dalle sue pratiche disumane e faccia ammenda dei suoi errori²³.

Il quarto argomento, quello fondato sul diritto di predicazione, si può invece accettare con riserve più forti. Esso è anche l'unica causa di guerra giusta, tra quelle religiosamente rilevanti, ammessa nella *Relectio Regulae Peccatum* di Covarrubias del 1554, una lezione solenne che riprende molti punti del *De iustitia belli adversus Indos* e che, pur essendo dedicata al tema canonico della riparazione²⁴, propose uno dei testi centrali del dibattito pubblico sulla guerra²⁵. Certamente è vero che i cristiani godono del diritto di annunciare pacificamente il Vangelo tra tutte le genti del mondo e che gli Spagnoli ricevettero da papa Alessandro VI (1492-1503) l'incarico di diffondere la fede cristiana nelle parti più occidentali del mondo, così che, se fosse loro impedito di predicare fraternamente la parola divina in quelle regioni, essi patirebbero un'ingiuria che potrebbe essere punita con la guerra. Inoltre, se la predicazione fosse effettivamente minacciata, gli Spagnoli potrebbero assicurare l'incolumità dei missionari sottomettendo le popolazioni bellicose²⁶. In

²² COVARRUBIAS, *De iustitia belli adversus Indos*, par. 30, pp. 202-4. Cfr. VITORIA, *De Indis*, pars I, sectio 3, par. 14, p. 480; SEPÚLVEDA, *Democrates alter*, pp. 328-32.

²³ COVARRUBIAS, *De iustitia belli adversus Indos*, par. 31, pp. 204-6.

²⁴ Già Francisco de Vitoria aveva indicato il tema della riparazione come un luogo fondamentale per la discussione delle materie belliche. Cfr. VITORIA, *De Indis*, pars I, sectio 1, par. 1, p. 386.

²⁵ DIEGO DE COVARRUBIAS, *Regulae Peccatum, De regulis iuris, Libro Sexto relectio* (1554), in Id., *Opera omnia multo quam prius emendatiora ac multis in locis auctiora. Tomus primus*, Venetiis, Apud haeredem Hieronymi Scoti, 1581, pars II, par. 10, num. 3, p. 573^a. Cfr. N. BRIESKORN, *Diego de Covarrubias y Leyva. Zum Friedens- und Kriegsdenken eines Kanonisten des 16. Jahrhunderts*, in *Suche nach Frieden: Politische Ethik in der Frühen Neuzeit II*, a cura di N. Brieskorn e M. Riedenauer, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 2002, pp. 323-52; M. SCATTOLA, *Sklaverei, Krieg und Recht. Die Vorlesung über die Regula "Peccatum" von Diego de Covarrubias y Leyva*, in *Politische Metaphysik. Die Entstehung moderner Rechtskonzeptionen in der Spanischen Scholastik*, a cura di M. Kaufmann e R. Schnepf, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2007, pp. 303-55.

²⁶ COVARRUBIAS, *De iustitia belli adversus Indos*, parr. 33-5, pp. 206-8, qui par. 34, p. 206; *ibid.*, par. 18, p. 192. Cfr. VITORIA, *De Indis*, pars III, parr. 8-11, pp. 472-6; ALFONSO DE CASTRO, *De*

ogni caso tuttavia la minaccia deve precedere la reazione e la risposta bellica non può essere una premessa per la predicazione del Vangelo, ma la reazione a una violenza, reale ovvero oggettivamente incombente. Il motivo dell'intervento è, in ultima istanza, la presenza di un'ingiuria e dove questa manchi, non è lecito ricorrere alle armi²⁷.

L'argomento di Sepúlveda va perciò rifiutato o almeno rovesciato, perché egli antepone la guerra all'evangelizzazione, mentre, al contrario, bisogna prima tentare di convincere i nemici con la predicazione e poi, eventualmente, fare uso delle armi²⁸. In tal senso non è possibile neppure ricorrere alla guerra nella presunzione che gli Indiani rifiuterebbero di accogliere nelle loro terre i predicatori cristiani, se questi fossero inviati in missione dal re di Spagna. Un tal tipo d'intervento costituisce infatti un *bellum vindicativum*, con il quale si punisce un'ingiuria, ma non è possibile condannare o assolvere un delinquente prima che egli abbia commesso il crimine²⁹.

Covarrubias trae inoltre due importanti corollari da questa sua conclusione. In primo luogo, se gli infedeli permettono la predicazione e se, dopo avere ascoltato pacificamente la parola del Vangelo, non si convertono, non possono essere combattuti legittimamente per il solo motivo che hanno rifiutato di convertirsi³⁰. In secondo luogo l'argomento di Sepúlveda perverte non solo l'ordine del ragionamento, ma mette in discussione anche le stesse basi teologiche della fede. Se infatti si sotto-mettono gli Indios per predicare loro il Vangelo, una volta che essi, ancora pagani, fossero stati ridotti al rango di sudditi, dovrebbero obbedire ai comandi del re spagnolo che sarebbe ora il loro legittimo signore e padrone. Ma il re spagnolo è obbligato a mantenere la vera fede tra i suoi sudditi. In tal modo i sudditi Indios, ancora pagani, sarebbero costretti a forza a convertirsi, smentendo il principio fondamentale della fede, che esige l'adesione libera dell'animo³¹.

iusta haereticorum punitione libri tres, Salmanticae, Excudebat Ioannes Giunta, 1547, lib. II, cap. 14, fo. 125^{ra}-32^{ra}, qui fo. 126^{vb}-7^{ra}; Id., *Adversus omnes haereses libri quattuordecim*, Lugduni, Apud Ioannem Frellonium, 1555, (1534¹), lib. III, voc. Bellum, pp. 277-82.

²⁷ COVARRUBIAS, *De iustitia belli adversus Indos*, par. 35, pp. 206-8.

²⁸ Cfr. DOMINGO DE SOTO, *In quartum Sententiarum commentarii. Tomus I*, Duaci Catuacorum, Ex typographia Petri Borremans, 1612, (1. ed. 1560), dist. 5, quaest. unica, art. 10, p. 156^{a-b}.

²⁹ COVARRUBIAS, *De iustitia belli adversus Indos*, par. 27, p. 198.

³⁰ Ivi, par. 25, p. 198; VITORIA, *De Indis*, pars II, par. 16, p. 442; pars III, par. 10, p. 474.

³¹ COVARRUBIAS, *De iustitia belli adversus Indos*, parr. 25-6, p. 198.

4. Se l'idolatria possa essere causa di giusta guerra

Gli altri due argomenti di Sepúlveda presentano difficoltà ancora maggiori e sono da escludere senza condizioni. L'infedeltà del secondo argomento per se stessa non può infatti essere combattuta con una guerra legittima. È certamente vero che l'idolatria è «il peccato più grave di tutti»³², ma, come Covarrubias avrebbe chiarito in modo ancora più esplicito nella *Relectio regulae Peccatum* seguendo un'indicazione di Soto, nessun mortale può sostituirsi a Dio nel giudizio e nella punizione dei delitti commessi contro di lui³³. Con questa presa di posizione Covarrubias tocca un punto sensibile nel dibattito intraconfessionale della teologia cattolica cinquecentesca, che, proprio per l'azione dei professori di Salamanca, subì una profonda riforma per recepire completamente la dottrina di Tommaso d'Aquino, accettandone tutte le conseguenze teologico-politiche³⁴.

In realtà anche l'argomentazione di Sepúlveda risente di questo nuovo orientamento. Su questo punto della guerra contro l'idolatria essa prende infatti atto che «altri teologi di gran nome» e «teologi recenti»³⁵ hanno dimostrato che nessuna gente può essere combattuta con la guerra per il solo fatto che essa non pratica il culto prescritto dal Vangelo. Sotto tali teologi moderni si intravede facilmente il profilo di Tommaso de Vio, il Cardinale Gaetano (1469-1534), con cui Sepúlveda aveva collaborato a partire dal 1528 e la cui esposizione della *Summa theologiae* (1507-1522) figurava tra i principali riferimenti della Scuola di Salamanca, e di Francisco de Vitoria, le cui lezioni, ancor prima di essere pubblicate a stampa a Lione nel 1557, godevano di un'ampia circolazione manoscritta. Nel *Democrates alter* Sepúlveda risponde dunque già alle dottrine dei teologi di Salamanca, così che l'intervento di

³² SEPÚLVEDA, *Democrates alter*, p. 32. Cfr. THOMAS AQUINAS, *Opera omnia. Tomus octavus Secunda Secundae Summae theologiae*, IIa IIae, quaest. 10, art. 3, resp., p. 80^a; VITORIA, *De Indis*, pars I, sectio 2, par. 11, p. 434.

³³ COVARRUBIAS, *De iustitia belli adversus Indos*, par. 27, p. 198; SOTO, *De iustitia et iure libri decem*, lib. v, quaest. 3, art. 5, p. 431^b; COVARRUBIAS, *Regulae Peccatum, De regulis iuris, Libro Sexto relectio*, pars II, par. 10, n. 3, p. 573^a.

³⁴ M. SCATTOLA, *Eine innerkonfessionelle Debatte. Wie die Spanische Spätscholastik die politische Theorie des Mittelalters mit der Hilfe des Aristotelismus revidierte*, in *Politischer Aristotelismus und Religion in Mittelalter und Früher Neuzeit*, a cura di A. Fidora, J. Fried, M. Lutz-Bachmann e L. Schorn-Schütte, Berlin, Akademie Verlag, 2007, pp. 139-61; ID., *Teologia politica*, Bologna, Il Mulino, 2007, pp. 91-3.

³⁵ SEPÚLVEDA, *Democrates alter*, p. 318.

Covarrubias deve essere pensato più come un'asseverazione che come una replica, mentre l'intero dibattito attorno alla Junta di Valladolid appare come una lunga polemica a distanza, il cui inizio, se si vuole, cade nel 1538 con la lezione *De Indis* di Vitoria, i cui successivi atti furono la reazione di Sepúlveda nel 1545 con il *Democrates alter*, la risposta privata di Covarrubias con la lezione *De iustitia belli adversus Indos* del 1548, l'intervento pubblico di Sepúlveda con la sua *Apologia* del 1550, la sistemazione dottrinale di Domingo de Soto nei *De iustitia et iure libri decem* del 1553, per la verità ancora titubante, la replica pubblica di Covarrubias nella *Relectio Regulae Peccatum* data alle stampe nel 1554, e che terminò con la pubblicazione delle lezioni di Vitoria nel 1557 e con le precisazioni di Soto nei *Commentarii in quartum Sententiarum* del 1560.

In questo complesso di azioni e reazioni, Sepúlveda difende nella sua sostanza la posizione elaborata dalla canonistica duecentesca, secondo la quale l'idolatria merita di essere punita con la guerra perché essa si accompagna sempre a gravi delitti contro la legge di natura. Nell'*Apologia* Sepúlveda ricorda e sostiene esplicitamente la dottrina tradizionale del vicariato divino esercitato dal pontefice; nel *Democrates alter* elabora invece una risposta indiretta che tiene conto delle obiezioni formulate dai suoi interlocutori.

La dottrina canonistica fu fissata negli importanti commenti di Innocenzo IV (1243-1254), al secolo Sinibaldo Fieschi (1195?-1254), e di Enrico da Susa, il Cardinale Ostiense (1210?-1271)³⁶, e si propagò fino al secolo XVI non solo nei generi letterari del diritto canonico, bensì, e in modo forse anche più efficace, nelle *summulae confessorum* e nelle enciclopedie teologiche³⁷.

³⁶ R.H.W. REGOUT, *La doctrine de la guerre de Saint Augustin à nos jours; d'après les théologiens et les canonistes catholiques*, Paris, Éditions A. Pedone, 1935, pp. 69-75; *The Ethics of War. Classic and Contemporary Readings*, a cura di G.M. Reichberg, H. Syse ed E. Begby, Malden, MA, Blackwell, 2006, pp. 148-55.

³⁷ AUGUSTINUS DE ANCONA (Agostino Trionfo), *Summa de ecclesiastica potestate* (1320), Venetiis, Impensis Octaviani Scoti Modoetiensis, 1487, quaest. 23, art. 1, fo. k5^{va}-6^{ra} e art. 3, fo. k6^{rb}-vb; ALVARUS PELAGIUS (Álvaro Pais, Alvaro Pelayo), *De planctu ecclesiae [...] libri duo* (1330-1340), Venetiis, Ex officina Francisci Sansovini, 1560, lib. 1, art. 37, fo. 9^{rb}-vb; ANTONINUS FLORENTINUS (Antonio Pierorri de' Forciglioni), *Tertia pars Summae*, Basileae, Per magistros Ioannes Amerbachium, Petri et Froben, 1511, pars IV, tit. 22, cap. 5, par. 8, fo. HH5^{va}-b; SILVESTER PRIERIAS (Silvestro Mazzolini), *Silvestrinae summae, nitori suo restituae, pars secunda*, Lugduni, Apud Mauricium Roy et Ludovicum Pesnot, 1555, (1. ed. 1514-1515), voc. Papa, par. 7, p. 272^a. Cfr. P. MICHAUD-QUANTIN, *Sommes de casuistique et manuels de confession au moyen âge*

L'argomentazione di Innocenzo IV partiva dalla constatazione che Gesù Cristo, essendo il figlio di Dio, era vero re e signore sia del cielo sia della terra, così che il suo potere si estendeva sia sull'ambito spirituale sia su quello temporale. Quando egli ritornò in cielo, nominò un suo vicario sulla terra, Pietro e il suo successore sul seggio pontificio, al quale trasmise i suoi poteri. Sarebbe tuttavia stato improvvido se Cristo avesse affidato al suo rappresentante solo una parte della sua potestà, e perciò il papa, attraverso la successione di Pietro, ha ottenuto la giurisdizione su tutto il mondo sia in materia spirituale sia in campo temporale. S'intende tuttavia che ciò deve riguardare non le leggi particolari degli uomini, bensì la norma che Dio, creandolo, ha dato al mondo, cioè la legge naturale. Quando un uomo, non importa se cristiano o pagano, compie un peccato contro tale ordine giuridico, per esempio commettendo incesto, il suo crimine infrange la giustizia divina, la quale è rappresentata in terra dal papa per i poteri concessigli da Cristo. Quando dunque un popolo pagano indulge in atti contro natura, il pontefice può condannarlo e comminargli una punizione commisurata alla colpa. Per rendere efficace la sua condanna non resta altro che la guerra, che in tal caso assume il carattere di una punizione, e per dare effetto al proprio giudizio, il papa può allora ordinare a un re della cristianità di prendere le armi contro quella gente empia e di sottometterla con la forza³⁸.

Richiamando esplicitamente le medesime autorità, come Innocenzo IV, il Cardinale Ostiense, Giovanni D'Andrea (1270?-1348) e Niccolò de' Tedeschi, il Cardinale Panormitano (1386-1445), Sepúlveda ripropone nell'*Apologia* la dottrina canonistica tradizionale, fondata sul principio secondo cui il papa deve vigilare sull'ossequio della legge naturale.

(XII-XVI siècles), Louvain, Éditions Nauwelaerts, 1962; C. BERGFELD, *Katholische Moralphilosophie und Naturrechtslehre*, in *Handbuch der Quellen und Literatur der neueren europäischen Privatrechtsgeschichte*, a cura di H. Coing, München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1977, Bd. 2, Teilbd. 1, pp. 999-1033.

³⁸ INNOCENTIUS IV PAPA (Sinibaldo Fieschi), *Apparatus Innocentii* (dopo il 1245), Venetiis, Impensa Iohannis de Colonia, 1491, in *Decretales*, lib. III, tit. 34, cap. 8, fo. x1^{ra-va}; HENRICUS DE SEGUSIO, CARDINALIS HOSTIENSIS (Enrico da Susa), *Lectura sive apparatus super quinque libris Decretalium* (1235-1271), Argentinae, Impensis Georgii Übelin, 1512, lib. III, tit. 34, cap. 8, par. Rursus, fo. 136^{vb}; Id., *Summa aurea* (1250-1261), Venetiis, Apud Iacobum Vitalem, in *Decretales*, lib. V, tit. 6, coll. 1519-20; IOHANNES ANDREAE (Giovanni D'Andrea), *In tertium Decretalium librum Novella commentaria* (1338), Venetiis, Apud Franciscum Franciscum, 1581, lib. III, tit. 34, cap. 8, par. 10, fo. 172^{va-b}; NICOLAUS DE TUDESCHIS, ABBAS PANORMITANUS (Niccolò de' Tedeschi), *Lectura super primum Decretalium librum* (1436), Basileae, [Wenssler, Rupel e Richel], 1477, in *Decretales*, lib. III, tit. 34, cap. 8, [p. 422^a].

Si dimostra anche con un'altra ragione che i cristiani possono lecitamente perseguire con la guerra gli adoratori di idoli con l'autorità pubblica e del pontefice. A Cristo, considerato nella sua natura umana, infatti «è stato dato ogni potere in cielo e in terra», come si dice nell'ultimo capitolo di Matteo [28, 18]. Ma Cristo comunicò questo potere al suo vicario Pietro e ai suoi successori [...]. Dunque il papa ha sopra tutte le genti il potere non solo di predicare il Vangelo, ma anche, lì dove è possibile, di costringere le genti a seguire la legge di natura, alla quale tutti gli uomini sono sottoposti³⁹.

Sepúlveda, che, come abbiamo visto, è avvertito della lezione tomista dei «teologi recenti», modifica nel *Democrates alter* quest'argomentazione in un punto fondamentale. La tradizione tomista, mettendo a frutto la filosofia di Aristotele, aveva infatti riconosciuto l'autonomia dell'ambito naturale rispetto all'ambito della rivelazione. Nella sua sfera, per quanto essa sia imperfetta e incapace di conseguire lo scopo ultraterreno della vita umana, la natura è tuttavia autosufficiente rispetto ai fini naturali e terreni, e in tal senso non deve ricorrere in nessun modo alla rivelazione e alla grazia. La creazione è dunque stata disposta da Dio in modo tale che la legge naturale abbia già in se stessa i principi della propria regolazione, della propria promulgazione e conservazione. Da ciò consegue allora che Gesù Cristo era certamente re del mondo secondo la sua natura divina, ma non secondo la sua natura umana, e perciò, quando salì in cielo, lasciò certamente a Pietro la potestà sopra tutte le cose spirituali, ma non sopra quelle temporali, né gli ingiunse di vigilare sulla legge naturale. Di conseguenza la premessa da cui muoveva il ragionamento di Innocenzo IV, secondo cui il papa avrebbe un diretto mandato divino a vegliare sulla natura umana, deve essere rifiutata o attenuata fino all'irrelevanza⁴⁰.

Così opera anche Sepúlveda, che infatti struttura il suo argomento in tre fasi. In primo luogo egli accetta la tesi secondo cui l'infedeltà non sarebbe punibile per se stessa, e, anzi, a questo proposito propone un inte-

³⁹. SEPÚLVEDA, *Apologia*, par. 6, p. 334.

⁴⁰. DOMINGO DE SOTO, *Relección "De dominio"* (1534), a cura di J. Brufau Prats, Granada, Universidad de Granada, 1964, par. 33-4, pp. 158-64; FRANCISCO DE VITORIA, *De potestate ecclesiae* I, in Id., *Vorlesungen II (Relectiones). Völkerrecht, Politik, Kirche*, a cura di U. Horst, H.-G. Justenhoven e J. Stüben, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1995, pp. 162-277, in particolare quaest. v, par. 14-8, pp. 254-60; SOTO, *De iustitia et iure libri decem*, lib. IV, quaest. 4, art. 1, p. 300^b; COVARRUBIAS, *De iustitia belli adversus Indos*, par. 20, p. 194; Id., *Regulae Peccatum, De regulis iuris, Libro Sexto relectio*, pars II, par. 9, num. 7, pp. 569^b-71^a.

ressante esperimento del pensiero per esemplificare concretamente l'autonomia della sfera naturale. La mancanza di fede cristiana – spiega Democrites – non potrebbe infatti giustificare nessun castigo se gli Spagnoli, nelle loro esplorazioni del Nuovo Mondo, incontrassero una popolazione, la quale rispettasse tutte le prescrizioni della legge di natura e fosse perciò civile e di costumi gentili e non onorasse idoli, ma, obbedendo ai comandamenti della prima tavola, scritta sotto forma di idee innate nel cuore umano, venerasse l'unico Dio con un culto ragionevole, pur senza conoscere il messaggio e le indicazioni della legge evangelica⁴¹.

In secondo luogo si deve tuttavia costatare che le storie non offrono nessun esempio di questa *infedeltà pura* perché la mancanza di fede genera un vuoto che viene subito colmato dal peccato complementare della idolatria, alla quale, inevitabilmente, si accompagnano pratiche contrarie alla legge naturale⁴².

In terzo luogo, contro una tale degenerazione della condizione umana, il papa ha il dovere di intervenire, per fermare l'autodistruzione di una popolazione umana o per salvare il residuo di umanità che ogni popolazione reca in sé e che è fatalmente minacciato dalla sua idolatria. Questo compito non gli spetta tuttavia nella sua qualità di vicario di Cristo, perché l'incarico ricevuto e trasmesso da Pietro non si estende di là della cura spirituale, bensì chiama in causa il dovere di aiutare chi si trovi in gravi difficoltà e pericoli. D'altronde tale dovere non tocca solo al papa, bensì anche a tutti i principi cristiani e, in generale, a tutti i cristiani e a tutti gli esseri umani, e può essere riferito al papa e ai principi perché si guarda loro come a rappresentanti eminenti dell'umanità. Se infatti un essere umano è in immediato pericolo di vita, chiunque è tenuto a intervenire in suo aiuto, e ciò vale anche se la causa della minaccia risiede nella vittima stessa, come quando qualcuno mette a repentaglio la propria esistenza per leggerezza o per trascuratezza⁴³.

Messa a confronto con la dottrina di Innocenzo IV, l'argomentazione di Sepúlveda mostra continuità e discontinuità allo stesso tempo: conserva la stessa causa dell'intervento bellico, l'infrazione delle norme sancite dal diritto naturale, ma propone un nuovo principio di legittimazione, perché il papa non interviene per un potere ricevuto diretta-

⁴¹ SEPÚLVEDA, *Democrates alter*, p. 318.

⁴² Ivi, pp. 320-2.

⁴³ Ivi, p. 326.

mente da Dio ovvero applicando la legge evangelica⁴⁴, ma per un dovere di fraternità, che è comune a tutti gli uomini. Non è più quindi il vicariato divino, ma il precetto generale dell'amore reciproco, fondamento di una socialità universale, a giustificare l'intervento contro gravi infrazioni della legge di natura. Allo stesso modo deve essere rifiutata anche l'equazione di diritto di natura e Vangelo, sulla quale il diritto canonico, rifacendosi a Isidoro di Siviglia (560?-636), aveva fondato la dottrina del diritto naturale⁴⁵.

Covarrubias, che in questo caso si riferisce direttamente alla versione canonistica di Innocenzo IV, Enrico da Susa, Niccolò de' Tedeschi e Arnaldo Albertino (1480-1544), la versione difesa da Sepúlveda nell'*Apologia*, risponde alla questione dividendola in due argomenti. La guerra contro i pagani può infatti essere giustificata in due modi diversi: o perché il papa ha l'autorità di punire l'infedeltà, oppure perché, pur non avendo tale facoltà, può condannare i peccati contro il diritto di natura, inevitabilmente connessi all'idolatria. Il primo argomento viene rifiutato dagli stessi autori che sembrano difenderlo, perché nessun infedele può essere costretto con la forza ad accogliere la fede cristiana e d'altra parte l'idolatria non pregiudica il dominio dell'uomo sui beni della natura e quindi non è un motivo sufficiente per contestare i titoli di possesso dei pagani⁴⁶.

Si può tuttavia anche sostenere che i popoli idolatri sono colpevoli di pratiche contro natura, come il cibarsi dei cadaveri, l'incesto o la sodomia, che valgono come altrettante ingiurie contro la maestà divina, che ha promulgato quelle leggi. Il papa potrebbe quindi ingiungere ai principi cristiani di dichiarare guerra a quei popoli per colpire non tanto l'idolatria, che non è di per sé condannabile, ma gli altri innumerevoli peccati a essa connessi⁴⁷. Il papa tuttavia detiene una giurisdizione temporale, con effetti anche penali, solo rispetto alle sue competenze spirituali, che si estendono esclusivamente sui fedeli della chiesa. Ma i

⁴⁴. Ivi, p. 324.

⁴⁵. GRATIANUS DE CLUSIO, *Decretum magistri Gratiani*, a cura di Emil Ludwig Richter ed Emil Friedberg, Leipzig, B. Tauchnitz, 1879, pars I, dist. 1, cap. 1, Dictum ante.

⁴⁶. COVARRUBIAS, *De iustitia belli adversus Indos*, par. 18, pp. 190-2. Cfr. VITORIA, *De Indis*, pars II, par. 4, p. 392; THOMAS AQUINAS, *Opera omnia. Tomus octavus Secunda Secundae Summae theologiae*, IIa IIae, quaest. 10, art. 10, resp., p. 91^b; SEPÚLVEDA, *Democrates alter*, p. 352.

⁴⁷. COVARRUBIAS, *Regulae Peccatum, De regulis iuris, Libro Sexto relectio*, pars II, par. 10, num. 5, p. 574^a.

pagani non hanno ancora aderito alla fede cattolica e non possono perciò essere puniti in nessun modo dal papa, neppure per i loro peccati contro il diritto di natura. Una guerra è infatti sempre un atto giuridico, che interviene a perseguire un'ingiuria, e perciò presuppone sempre che il nemico sia sottoposto alla giurisdizione di chi lo punisce e che costui goda di un vero dominio⁴⁸. Se manca una di queste condizioni, la guerra non è legittima, e tale sarebbe se il papa volesse combattere gli infedeli a causa dei crimini contro il diritto naturale, perché egli non possiede una potestà legittima su coloro che si trovano fuori dei confini della cristianità. D'altronde anche in questo caso bisogna pensare che Dio possieda tutti i mezzi per vendicare le offese fatte a lui e al suo diritto di natura e che i cristiani, se volessero arrogarsi questa competenza, commetterebbero a loro volta peccato di superbia⁴⁹.

5. Origine e forme della schiavitù

Il primo e più originale argomento di Sepúlveda sostiene infine che alcuni popoli sarebbero inferiori per natura e potrebbero essere ridotti in schiavitù con la guerra. Il diritto romano, come abbiamo visto, insegna invece che gli uomini nascono tutti liberi e uguali per natura e che la loro condizione può cambiare solo per effetto di un accidente regolato dal diritto delle genti. In modo particolare la schiavitù di un essere umano è possibile solo come punizione alternativa alla pena capitale. Questa forma di schiavitù, che, come abbiamo visto, è secondaria e derivata dal diritto delle genti, consente che lo schiavo sia utilizzato come strumento per il bene del padrone. Egli infatti, in seguito al suo crimine, ha perduto il dominio su di sé e conserva come unico bene la mera sopravvivenza.

Ugo Grozio (1583-1645) anzi avrebbe poi spiegato che, secondo il diritto stretto, allo schiavo non è giuridicamente garantita neppure la semplice sopravvivenza, perché il padrone, avendolo superato in guerra, ha acquisito diritto di vita e di morte su di lui e può disporre a piacere della sua esistenza. Il fatto che lo schiavo sia conservato e fino a quando lo possa essere – conclude Grozio –, dipende perciò dall'arbitrio del padrone. Il senso di umanità e le consuetudini hanno tuttavia mitigato questo rigore primordiale della legge di schiavitù e anche il diritto civi-

⁴⁸ COVARRUBIAS, *De iustitia belli adversus Indos*, par. 20, p. 194.

⁴⁹ Ivi, par. 23, p. 196; VITORIA, *De Indis*, pars I, sect. 2 par. 21-2, pp. 446-52; SOTO, *De iustitia et iure libri decem*, lib. V, quaest. 3, art. 5, p. 431^b; ID., *In quartum Sententiarum commentarii*, dist. 5, quaest. unica, art. 10, p. 156^{a-b}.

le ha introdotto limitazioni alla potestà del padrone, ovviamente circoscritte al territorio romano⁵⁰.

Tuttavia questa schiavitù per diritto delle genti è, come Covarrubias ha provato nella prima parte della lezione, contraria alla natura e al suo diritto⁵¹. Secondo la loro costituzione originaria, che è determinata dall'uso della ragione, tutti gli uomini nascono liberi e perciò nessuno può essere fatto schiavo, cioè perdere la libertà e trasferire ad altri il dominio su di sé, in modo che la propria vita, trasformata in strumento, sia al servizio di scopi estranei. E perciò non esistono schiavi per natura in questo senso, cioè naturalmente destinati a essere utilizzati come uno strumento per il bene altrui⁵². Effettivamente questo tipo di subordinazione, che trasforma un uomo nella proprietà di un altro, poté sorgere solo da una modificazione della condizione naturale, quando il diritto delle genti intervenne a regolare una situazione di crescente disordine e malvagità⁵³. È tuttavia possibile pensare anche a una forma naturale di servitù, ma essa dovrà essere contraddistinta dall'assenza di violenza e dovrà rappresentare un'alternativa tra diritto naturale e libertà da un lato, diritto delle genti e dominio dall'altro. Se una subordinazione produce dominio, non può essere naturale; se invece è naturale non può essere imposta con la violenza.

D'altronde anche Sepúlveda distingue una schiavitù dei giuristi, che sarebbe avventizia, nata da forza maggiore e dal diritto delle genti, da una schiavitù dei filosofi, Aristotele, ma anche Platone, che invece sarebbe fondata sulle differenze originarie tra gli esseri umani e che varrebbe perciò per natura ovvero per diritto di natura⁵⁴. Sul tema della «servitù per natura» parrebbe dunque esserci accordo tra Sepúlveda e il suo critico Covarrubias, tuttavia rimane una differenza sostanziale, perché il *Democrates alter* di Sepúlveda attribuisce a questa relazione la caratteristica del dominio e ritiene che i subordinati secondo questa

50. HUGO GROTIUS, *De iure belli ac pacis libri tres in quibus ius naturae et gentium item iuris publici praecipua explicantur* (1625-1646), a cura di B.J.A. de Kanter-van Hettinga Tromp, Aalen, Scientia Verlag, 1993, lib. III, cap. 7, par. 3, num. 1, p. 707.

51. COVARRUBIAS, *De iustitia belli adversus Indos*, parr. 1-11, pp. 178-84.

52. Ivi, par. 1, p. 178; COVARRUBIAS, *Regulae Peccatum, De regulis iuris, Libro Sexto relectio*, pars II, par. 11, n. 2-3, pp. 574^b-576^a.

53. COVARRUBIAS, *De iustitia belli adversus Indos*, par. 1, p. 178; ID., *Regulae Peccatum, De regulis iuris, Libro Sexto relectio*, pars II, par. 11, num. 5, p. 577^{a-b}.

54. SEPÚLVEDA, *Democrates alter*, p. 290.

schiavitù diventino proprietà dei loro padroni e strumenti per il loro bene. Gli Spagnoli sono infatti tenuti a ridurre gli Indios alla virtù, ma, quando questi rifiutano di sottomettersi pacificamente al comando del re di Spagna, quest'ultimo può vincerli in guerra e appropriarsi dei loro corpi e dei loro beni, applicando la norma della schiavitù per diritto delle genti e cancellando così la distinzione tra i due tipi di servitù. Gli Indios, che all'inizio dell'argomentazione sarebbero servi per natura, diverrebbero alla fine effettivamente proprietà degli Spagnoli perché, avendo rifiutato la sottomissione pacifica, avrebbero commesso un crimine punibile con la guerra, al termine della quale i loro beni e i loro corpi sarebbero a disposizione dei vincitori.

Democrates: Ma tu sbagli, Leopoldo, se pensi che non ci sia stata nessuna causa giusta per privare alcuni di quei popoli della loro libertà e dei loro beni, e non perché essi fossero, come sono, schiavi per natura e perciò non avessero nessuna libertà né alcuna proprietà, il che è un pensiero puerile [...]. Leopoldo: Con quale diritto dunque? Con quale legge si può privare ognuno di questi popoli e di questi uomini della libertà e dei beni? Democrates: Ovviamente per la legge più semplice, di cui comunemente si servono anche i buoni e che è compresa nel diritto delle genti e di natura. Essa comanda che i vinti in una guerra giusta, essi e i loro beni, siano proprietà dei vincitori. Da ciò è infatti nata la schiavitù civile [...]. E per questa ragione anche la guerra che i nostri hanno combattuto contro quei barbari evidentemente non si allontana dalla legge divina e si accorda con il diritto delle genti, che è coerente con la natura e ha introdotto la schiavitù e l'occupazione dei beni dei nemici⁵⁵.

Covarrubias concorda sulla posizione di partenza, ma solleva molti dubbi sulle conseguenze che da essa si traggono. Egli infatti ammette che esiste un'altra forma di sottomissione oltre a quella della schiavitù per diritto delle genti e che tale forma di subordinazione ha la sua origine nella natura. Questa relazione riguarda tutti quei rapporti nei quali un essere umano più debole o più immaturo o più inesperto o meno prudente si associa a un essere umano più forte o più maturo o più esperto o più prudente⁵⁶. Il rapporto di dipendenza naturale di chi ha

⁵⁵ Ivi, pp. 352-4.

⁵⁶ COVARRUBIAS, *De iustitia belli adversus Indos*, par. 12, p. 184; ID., *Regulae Peccatum, De regulis iuris, Libro Sexto relectio*, pars II, par. 11, num. 5, p. 577^{a-b}. Cfr. SEPÚLVEDA, *Democrates alter*, pp. 290-2.

meno doti verso chi ha più doti si contraddistingue tuttavia per due caratteristiche, che lo differenziano profondamente dalla schiavitù per diritto delle genti. In primo luogo questo è un rapporto fondato sulla reverenza e non sulla violenza, e richiede quindi sempre un riconoscimento, esplicito o tacito. Il più debole deve ammettere la propria debolezza e la forza del forte e affidarsi a essa. Questa dipendenza non può perciò mai essere istituita contro la volontà dell'inferiore, ma richiede la sua adesione libera. In tal senso si può dire che esiste una subordinazione per natura, che lega i meno sapienti ai più sapienti e i meno perfetti ai più perfetti, i figli ai genitori; se questa tuttavia possa essere considerata una forma di schiavitù, è molto dubbio, poiché essa non si basa sulla violenza, ma sullo spontaneo riconoscimento delle differenze.

Questa servitù non nasce dalla coazione né dalla costrizione, ma dalla riverenza e dal rispetto per la subordinazione e perciò non si può chiamare propriamente schiavitù, e anzi esisteva e sarebbe esistita anche in futuro nello stato di innocenza, come notano Torquemada, nell'art. 4 citato, e Giovanni Driedo, *Sulla libertà cristiana*, p. 8 [...]. Da cui consegue che quella servitù, che è naturale secondo il diverso grado di prudenza, non nasce dalla coazione o dalla costrizione, ma dalla reverenza e dall'onore che i meno prudenti e meno saggi devono dimostrare ai più saggi⁵⁷.

Oltre al libero riconoscimento, questa servitù naturale si contraddistingue in secondo luogo perché essa non mira mai, come avviene per la schiavitù del diritto delle genti, a conseguire il bene del superiore, ma intende conseguire solamente il bene dell'inferiore. Il debole si associa al forte perché questi lo protegga, il bambino al genitore perché lo cresca o lo educi, il meno saggio al più saggio perché lo guidi e lo istruisca. Perciò il superiore non dispone dell'inferiore in alcun modo, ma, al contrario, è a sua volta sottoposto all'obbligo di usare virtuosamente le sue doti per il bene dell'altro. È di conseguenza assai dubbio, se si possa ricorrere alla guerra per realizzare questo tipo di servitù⁵⁸.

⁵⁷. COVARRUBIAS, *De iustitia belli adversus Indos*, par. 13, pp. 184-6. Cfr. JEAN NEYS o NYS (Iohannes Driedo a Turnhout), *De libertate Christiana liber*, Lovanii, Ex officina Rutgeri Rescii, 1540, lib. I, cap. 1, pars 2, p. 8; TORQUEMADA, *In Gratiani Decretorum primam. Tomus primus*, in *Decretum Gratiani*, pars I, dist. 1, can. 9, Ad quartum, num. 11, S. 45^b-6^a.

⁵⁸. COVARRUBIAS, *De iustitia belli adversus Indos*, par. 14, p. 186.

Applicate alla situazione delle Americhe, queste due conclusioni implicano che gli Spagnoli avrebbero potuto ottenere un dominio sugli Indios, in un senso paragonabile a quello individuato da Sepúlveda nel suo primo argomento, solamente se gli Indios avessero riconosciuto la superiorità degli Europei e si fossero sottomessi spontaneamente all'offerta di regnanti pacifici inviati dall'Europa⁵⁹. In secondo luogo gli Spagnoli non avrebbero potuto in nessun modo considerare gli Indios come loro dominio o proprietà, ma sarebbero stati obbligati a governare in modo da conseguire il massimo bene dei sudditi. Una prospettiva questa tutta ipotetica e tutta al condizionale, ben diversa da quella sperimentata nella storia della colonizzazione americana.

Si dà tuttavia anche una possibilità cui, come abbiamo visto, Sepúlveda accenna⁶⁰ e che Covarrubias riprende in maniera esplicita, come un caso estremo di quest'argomentazione⁶¹. Si potrebbe infatti pensare all'esistenza di una gente tanto sprovvista di umane virtù da non essere in grado di istituire una minima società politica e da non poter garantire neppure la propria sopravvivenza. In tal caso dovremmo immaginare una popolazione umana dedita a pratiche talmente contraddittorie o tanto dilaniata da conflitti interni da scivolare verso la dissoluzione. In questa situazione estrema Covarrubias ammette che sarebbe lecito anche l'uso della violenza pur di garantire la sopravvivenza di quella nazione sfortunata, perché il senso della carità ci obbliga a prestare aiuto a tutti gli altri esseri umani. Contro coloro che rifiutano il nostro aiuto con loro evidente e sommo danno, è lecito dunque condurre guerra, la quale tuttavia non potrà mai essere punitiva e quindi produrre come conseguenza un dominio sui vinti, ma sarà «per la loro utilità [...], non per punirli, ma per correggere i loro costumi»⁶². E in effetti quest'azione, che si prolunga in un'educazione, non può, a ben vedere, essere definita una guerra. Perciò i vinti, a seguito di questa quasi-guerra a favore dei nemici, non potranno essere ridotti in schiavitù, ma, semmai, essere trasformati in veri sudditi. Tanto meno possono essere rese schiave le mogli o i figli di questi vinti, che sono del tutto innocenti⁶³. Inoltre questo tipo

⁵⁹ Ivi, par. 15, p. 186.

⁶⁰ SEPÚLVEDA, *Democrates alter*, p. 326.

⁶¹ COVARRUBIAS, *De iustitia belli adversus Indos*, par. 15, p. 186. Cfr. VITORIA, *De Indis*, pars 1, sect. 1, par. 16, pp. 402-4; pars 1, sectio 3, par. 17, pp. 484-6.

⁶² COVARRUBIAS, *De iustitia belli adversus Indos*, par. 16, p. 186.

⁶³ Ivi, par. 16, pp. 186-8.

d'intervento, più che a una guerra, assomiglia all'esercizio di una giurisdizione, che non può mai avere l'effetto di rendere schiavi i colpevoli, come si vede quando i principi puniscono con le armi i loro sudditi macchiatisi di qualche crimine⁶⁴.

Questo caso estremo, d'intervento violento per fini umanitari, non si dà tuttavia per gli indigeni dell'America, che, come già aveva appurato Vitoria, sono *veri domini* delle loro terre e possiedono città, re e regni e conoscono le arti e la disciplina dei costumi⁶⁵.

Per tal motivo, le parole di Aristotele [*Politica*, lib. VII, cap. 4, 1333b 38-1334a 2], secondo il quale alla fine i prigionieri diventano proprietà di chi li ha catturati, si devono riferire a uomini creati dalla natura per vagare dispersi nei campi, senza legge e senza governo – nati, dunque, solo per obbedire e per servire gli altri, come gli animali e le bestie feroci, alle quali assomigliano, giacché Aristotele dice che a essi si applica l'arte venatoria come alle belve [*Politica*, lib. I, cap. 8, 1256b 23-26], secondo il quale alla fine i prigionieri diventano proprietà di chi li ha catturati. Ma dubito che gli Indiani siano in questo novero. Lo stabiliranno coloro che sono partiti per le loro regioni e conoscono i loro costumi e le loro istituzioni e il loro grado di selvatichezza. Ma una cosa mi sembra vera ed evidente, e cioè che essi abitano in città e paesi e roccaforti, ed eleggono re, ai quali s'impegnano a obbedire, ed esercitano molte altre attività, dalle quali si evince che essi sono forniti d'intelletto e sapere e ragione sia nelle arti meccaniche sia nei costumi, anche se i loro costumi non sono così puri come quelli dei cristiani e dei saraceni⁶⁶.

In ogni caso né l'idolatria né i peccati contro natura pregiudicano l'esercizio del dominio. Se dunque le prove per dimostrare che gli indigeni sono popoli inferiori risalgono principalmente agli argomenti dell'idolatria e dei crimini contro natura, alla luce di queste argomentazioni esse risultano del tutto inservibili, e ciò vale a maggior ragione per Sepúlveda, che fa dell'infedeltà la fonte di ogni altro peccato. L'unico argomento ammissibile per giustificare una guerra giusta contro gli Indios resta dunque quello del *bellum defensivum* o *vindicativum*. Solo dove si possa dimostrare che gli Indios hanno attaccato gli Spagnoli o hanno

⁶⁴ Ivi, par. 17, pp. 188-190.

⁶⁵ VITORIA, *De Indis*, pars I, sect. 1 par. 15, p. 402; COVARRUBIAS, *De iustitia belli adversus Indos*, par. 16, pp. 186-8.

⁶⁶ COVARRUBIAS, *De iustitia belli adversus Indos*, par. 17, p. 190.

commesso un grave torto contro di loro, essi possono essere chiamati a rispondere delle loro colpe⁶⁷.

6. Interrogativi aperti

L'argomento della servitù naturale mostra tuttavia una particolare difficoltà nell'argomentazione di Covarrubias, che indica una contraddizione nella costituzione della libertà, qui messa a tema. La differenza originaria proposta da Aristotele tra popoli destinati a comandare e popoli destinati a servire corrisponde alla differenza tra il libero e il servo⁶⁸, ovvero tra chi è autosufficiente nella sfera della sopravvivenza corporea e chi dipende da altri. La stessa opposizione corrisponde alla differenza che intercorre tra popoli che praticano la politica e popoli che la ignorano. La vita politica presuppone infatti la presenza di agenti liberi e autosufficienti rispetto ai bisogni della sopravvivenza, i quali intrattengono un rapporto di comunicazione non subordinato al bisogno, alla dipendenza del meno dal più, e perciò razionale. La politica, così intesa, non è una caratteristica antropologica, universalmente diffusa nel genere umano e nella sua storia, ma un evento storico manifestatosi puntualmente, riprodotto nel corso del tempo e capace di generare la propria epoca⁶⁹. Considerati dal punto di vista di chi, come Aristotele, è già nell'ambito o nell'epoca della politica, gli altri popoli appaiono come non razionali, confinati in una dimensione diversa e incomprensibile, legati alla dipendenza. Appaiono dunque come servi e condannati alla sfera prepolitica ed economica della sussistenza.

Questa è anche la situazione che si presenta nel caso estremo di Covarrubias, e di Sepúlveda. Da un lato vi sono qui i popoli europei, i quali già vivono nella regione della politica per esercitare la libertà, la prudenza, la virtù e la ragione. Dall'altro lato sembrano esistere popoli ancora estranei a questa dimensione, irrazionali, non liberi e prossimi alla sfera della dipendenza. Com'è dunque possibile per costoro il passaggio dalla dimensione della dipendenza alla dimensione della politica? Come possono schiavi diventare liberi? Vitoria risolve la questione negando sostanzialmente che esistano popoli non liberi⁷⁰. Sepúlveda sostie-

⁶⁷ COVARRUBIAS, *Regulae Peccatum, De regulis iuris, Libro Sexto relectio*, pars II, par. 10, n. 3, p. 573^a.

⁶⁸ ARISTOTELES, *Politica*, lib. I, cap. 1, 1252^b, 5-9.

⁶⁹ SCATTOLA, *Teologia politica*, pp. 8-9.

⁷⁰ VITORIA, *De Indis*, pars I, sect. 1 par. 15, p. 402.

ne invece la tesi opposta e nega che essi possano mai arrivare alla libertà; perciò – egli conclude – essi andrebbero sottomessi subito e per sempre. Il caso di Covarrubias descrive, o tenta di descrivere, il passaggio dalla servitù alla politica⁷¹. Uomini non liberi sono tuttavia recalcitranti e devono essere costretti a diventare liberi. Il dominante esercita una sottomissione su di loro e instaura un regime dispotico e non politico, perché i servi non conoscono nessun altro codice; tuttavia il regime dispotico deve produrre la libertà e realizzare un regime politico. Il paradosso che qui interviene è quello per cui la libertà deve essere ottenuta attraverso la sottomissione, e la dimensione politica della libertà si raggiunge attraverso la sfera economica della dipendenza.

⁷¹. Cfr. *ivi*, pars 1, sect. 1 par. 16, pp. 402-4; pars 1, sectio 3, par. 17, pp. 484-6.

Dallo *ius ad bellum* allo *ius in bello*.

Percorsi storico-giuridici della “guerra giusta” in età moderna.

Non è facile per lo storico del diritto tratteggiare i profili del dibattito *de iusto bello* in età *moderna*, quale cornice concettuale *sub specie juris* entro cui si colloca l'opera di Sepúlveda¹, senza orientarsi in relazione a taluni capisaldi di riferimento dell'età o della civiltà *medievale*. Non intendo, in questo mio breve intervento, spostare il baricentro della discussione con una manovra *a ritroso*, ma evidenziare alcuni problemi² su cui si esercitò la riflessione dei giganti della Seconda Scolastica oggi spesso evocati e che tutti noi – mi pare sia emerso dagli interventi precedenti – ammiriamo anche quando non ne condividiamo alcuni passaggi.

Lo storico del diritto deve fare i conti con un'aporia che serpeggia sottotraccia e che è bene esplicitare (ed è questo in sostanza il contributo cui si limita questo intervento: segnalare taluni tortuosi percorsi storici della questione *de bello* e ipotizzare le linee d'indagine per ripercorrerli). Una riflessione sulla guerra richiama una prodromica indagine sul diritto («positivum seu naturale» che sia) *inter nationes*, rispetto al quale poi il *bellum* sia *justum* o meno; ma il ventre molle è appunto la

¹ Tale è l'ingrato compito assegnatomi dal prof. Marco Geuna, che ringrazio per avermi offerto l'opportunità di un incontro e di un confronto con studiosi afferenti a discipline scientifiche diverse (*sed non adversae*) da quella storico-giuridica; opportunità che rappresenta pure l'occasione di uscire da steccati disciplinari purtroppo tuttora forti in tanta parte della riflessione scientifica odierna, scavalcata i quali (ci vuole una certa dose di coraggio, di cui va dato atto a Geuna), risulta invero possibile condurre un itinerario di indagine multifocale, eppure non eterogeneo, foriero di risultati e al contempo propulsore di nuovi stimoli di ricerca, come ha dimostrato quello raccolto nel presente volume.

² Per alcuni rilievi di metodo nell'indagine storico-giuridica sulla guerra giusta mi permetterei di rinviare a A.A. CASSI, *Lo “ius in bello” nella dottrina giusinternazionalista moderna. Annotazioni di metodo e itinerari d'indagine*, in “Quaderni Fiorentini per la Storia del pensiero giuridico moderno” (d'ora in poi solo QF) 39 (2010), pp. 1141-1168, con ulteriori indicazioni bibliografiche.

configurazione di uno *ius inter nationes* nell'età medievale là dove forse (*vexatissima*, e forse sclerotizzata, *quaestio* nella storiografia giuridica) non v'erano *nationes*, e forse – sotto il profilo teorico, s'intende – nemmeno *regni non superiorem recognoscentes*. Da qui è breve il passo verso il precipizio storiografico della “sovranità”³, di abissale difficoltà nell'esegesi delle fonti: il problema della guerra impatta con quello della sovranità; ed infatti non a caso l'indizione del *bellum* da parte dell'*auctoritas legitima* è uno dei requisiti del *bellum iustum*. La sovranità, nella dialettica imperatore-sovrani, giocherà in effetti un ruolo fondamentale in Vitoria, come ha ben rilevato Geuna⁴.

Non a caso, la cristallizzazione giuridica del *bellum iustum* inizia con il «rinascimento giuridico» e la teoria della *jurisdictio*⁵ elaborata dai “legisti” medievali, anche se – dovremo tenerne conto – fu in particolare la canonistica ad offrire i primi contributi per una dottrina *sub specie juris* della guerra, e non poteva essere altrimenti, collocandosi la materia nell'alveo della teologia. La canonistica, anzi, suggella la locuzione *bellum iustum* a fronte di quella *bellum licitum* propria dei “civilisti”⁶.

Dobbiamo riscontrare in effetti differenze, talora marcate, tra “civilitica” e “canonistica” non solo nella terminologia ma anche nell'impostazione sistematica (la diversità semantica ne costituisce, in parte, uno degli effetti), nell'approccio ideologico. Le differenze sono giuocate in particolare sulla fonte dalla quale scaturisce la liceità della guerra, indicata nello *ius naturale divinum* dai canonisti, mentre la preferenza dei civilisti andava allo *ius gentium*, sulla scorta del dettato giustiniano.

³ Sul tema, centrale nella storia del diritto europeo, si vedano i classici studi di F. CALASSO, *I glossatori e la teoria della sovranità*, Milano, Giuffrè, 1957; ID., *Gli ordinamenti giuridici del rinascimento medievale*, Milano, Giuffrè, 1965 e di E. CORTESE, *Il problema della sovranità nel pensiero giuridico medievale*, Roma, Bulzoni, 1966 e, più recentemente, D. QUAGLIONI, *La sovranità*, Roma-Bari, Laterza, 2004, su cui si veda proficuamente la *Recensione* di P. COSTA in QF, 33-34 (2004-2005), pp. 1233-36.

⁴ M. GEUNA, *Le relazioni fra gli Stati e il problema della guerra: alcuni modelli teorici da Vitoria a Hume*, in *La pace e le guerre. Guerra giusta e filosofie della pace*, a cura di A. Loche, Cagliari, CUEC, 2005, pp. 49 ss.

⁵ Sul complesso tema, oltre a F. CALASSO, *Iurisdictio nel diritto comune classico*, in *Studi in onore di Vincenzo Angelo Ruiz*, IV, pp. 425 ss., cfr. le dense considerazioni storiografiche formulate in P. COSTA, *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale*, Milano, Giuffrè, 1969.

⁶ Per alcuni snodi del complesso itinerario compiuto dalla dottrina del *bellum iustum* mi permetto di rinviare ad A.A. CASSI, *Dalla santità alla criminalità della guerra. Morfologie storico-giuridiche del “bellum iustum”*, in *“Guerra giusta”? Le metamorfosi di un concetto antico*, a cura di A. Calore, Milano, Giuffrè, 2003, pp. 101 ss.

Tuttavia nella dottrina giuridica medievale sulla guerra vanno segnalate una contiguità ed una contaminazione delle *auctoritates* di canonisti e di civilisti, in piena sintonia del resto con il sistema di diritto comune fondato sull'*utrumque jus*. Al termine di differenti percorsi, che attraversavano i medesimi snodi concettuali, e pur ricorrendo ad una diversa mappatura del terreno giuridico, entrambe le compagini si schieravano su medesime (o quanto meno ravvicinate) posizioni circa i requisiti e gli effetti giuridici del *bellum iustum*.

La configurazione grazianea⁷ del requisito della *recta intentio* apre un'indagine soggettivistica, tutta canonista (non piacerà a Bartolo), la quale troverà un vertice nel teologo e giurista Vitoria.

L'*opinio* che spicca tra i canonisti è senza dubbio quella di Enrico da Susa, che dedica importanti pagine allo *jus ad bellum* sia nella celeberrima *Summa* delle *decretales* gregoriane, destinata a diventare, con il nome di *Summa Aurea*, l'imprescindibile prontuario di ogni canonista, sia nella *Lectura* del medesimo *Liber Extra* di Gregorio IX. L'Ostiense, infatti, eleva a principio giuridico il corollario logicamente discendente dalla premessa relativa alla *iusta causa*: se è dato *is qui gladio utitur iuste*, allora *per consequens is qui defendit se, temerarie se defendit*⁸. Principio che, resistendo ad alcune incrinature tardomedievali (penso a Fulgosio⁹), verrà definitivamente superato soltanto con il giusnaturalismo moderno di Alberico Gentili.

Si deve in proposito rilevare nella statuizione della dottrina *de bello iusto* un meccanismo di progressiva inversione assiologica: se c'è una

⁷ Alla *quaestio* «an militare peccatum sit» egli risponde negativamente, e nel precisare «quid sit bellum iustum» ne focalizza i requisiti fondamentali: la guerra deve essere ordinata dal legittimo principe; non deve coinvolgere i chierici; deve essere motivata da legittima difesa o recupero dei beni spogliati; deve infine escludere ogni violenza incontrollata ed essere «bellum pacatum ex animo»; cfr. *Decretum*, causa XXIII, q. II.

⁸ HENRICUS DE SEGUSIO (HOSTIENSIS), *Summa Aurea*, in tit. *de tregua et pace*, par. *quid sit iustum bellum*, n. 4 (ed. Lugduni 1579 f. 71v.).

⁹ In effetti, il Fulgosio (1367-1427) sembra prospettare la configurabilità di un *bellum* che risulti «*iustum*» per entrambi i contendenti, in assenza di un *iudex communis*. Cfr. RAPHAEL FULGOSIUS, *Super prima digesti veteris parte*, rubr. in *D. I, 1, 5 ex hoc iure*: «cum ex utraque parte bel-lantium contingant acquisitiones dominiorum et servitutes ... quomodo ex ea parte que iniuste bellum agit contingit quod acquirat dominia eodem que capit iniustum agens. Respondeo quod quia incertum erat utra pars iuste bellum moveret, nec erat iudex communis utrisque superior per quem possit cetum civiliter effici, optima ratione constituerunt gentes, ut eius rei iudex bellum foret: hoc est, ut quod in bello vel per bellum caperetur, partis capientis fieret: quasi sibi adiudicatum a iudice fuisset» (ed. Lugduni 1654 p. 8). Sulla mancanza del giudice «superiore» o «comune» cfr. *infra* nota 63; per il Gentili vedasi *infra*.

parte giusta, l'altra è *iniusta*; ma se ce n'è una qualificabile come *iniusta*, allora l'altra è *de plano* titolare di un *bellum iustum*: e vi sono parti che per definizione sono *iniustae*.

1. Lo statuto giuridico del nemico

Alla *praesumptio* in favore del *princeps movens bellum* si accompagnava, in contrappunto, la presunzione di *iniuria* in capo agli eretici; in tal guisa la guerra contro costoro veniva qualificata *sic et simpliciter* lecita¹⁰.

Più in generale, anche gli *infideles* diventano, in quanto tali, avversari di una giusta (e santa) guerra: «*proprie dicuntur hostes pagani saraceni*»¹¹.

Un'autorevole *opinio*, foriera di future varianti giuridiche e applicazioni militari, sulla liceità di una aggressione contro i Mori è offerta da Oldrado da Ponte (+1335?) nel *consilium* «*an contra sarracenos hispaniae sit bellum licitum*», ove egli rinviene l'opportunità di prevenire un *verisimile* futuro attacco avversario, legittimando così una guerra offensiva contro un nemico pacifico, ma *iniustus* in quanto nemico dei cristiani e della Chiesa e potenzialmente pericoloso¹² (già Azzone negava la necessità di attendere l'invasione del nemico per muovergli *recte bellum*)¹³.

Si tratta, insomma, di un'aggressione motivata da scopi difensivi: viene pertanto legittimata una guerra difensiva attuata con metodi offensivi, fattispecie che verrà spesso invocata nella Storia e discussa nella storia del diritto.

¹⁰ In questa sede non mi è possibile affrontare adeguatamente il tema del *bellum contra haereticos* (e, *amplius*, *contra inimicos fidei*); tra le fonti di riferimento cfr. in particolare HENRICUS DE SEGUSIO (HOSTIENSIS), *Summa Aurea, de haereticis* (ove si legittima la spoliazione degli avversari «*manu militari sunt haereticis bona omnia auferenda*», par. *qualiter devitentur*, n. 6-7). Sulla posizione giuridica dei «non christiani» cfr. J. MULDOON, *Popes, Lawyers and Infidels: The Church and the Non Christian World, 1250 1550*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1979. Vedasi inoltre, per un'adeguata focalizzazione storico-giuridica della questione O. CONDOREL-LI, *I fondamenti giuridici della tolleranza religiosa nell'elaborazione canonistica dei secoli XII-XIV: contributo storico-dogmatico*, Milano, Giuffrè, 1960.

¹¹ ODOFREDUS, *Commentarium in legem quarundam rerum, de adquir. rerum dominio* (D. 41, 1,1), par. *item quae ex hostibus* (ed. Lugduni 1552 [= Bologna 1967] f. 41).

¹² «Aut ipsi non impugnant, et ad hoc dico quod bellum debet eis inferri: quia verisimile est quod quandocumque ipsi opportunitatem habebunt, oppugnabunt et persequentur christianos et ecclesiam»; cfr. OLDRADUS, *Consilia*, cons. 72 § 1 (ed. Lugduni 1550, f. 25). Cfr. specificamente N. ZACOUR, *Jews and Saracens in the "Consilia" of Oldradus de Ponte*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1990. Sulla pareristica di Oldrado cfr. C. VALSECCHI, *Oldrado da Ponte e i suoi consilia*, Milano, Giuffrè, 2001.

¹³ AZZONE, *Summa super codicem*, in C. VIII, 4, 1 (*unde vi*), ed. Augustae Taurinorum MCMLXVI, p. 299.

La condizione soggettiva del nemico (*infidelis*) non solo ne comporta una qualificazione oggettivamente fondata *sub specie iuris* (egli è un *hostis "iniustus"*), ma si riflette anche sullo statuto giuridico dei prigionieri.

Secondo la glossa, infatti, i prigionieri catturati da chi li ha combattuti in virtù di una *iusta causa belli*, divengono a tutti gli effetti, indipendentemente dalla loro religione, bottino di guerra, *praeda* del vincitore e suoi schiavi (*servi*): «*si ergo bellum iustum est, qui capitur fit servus capientis*»¹⁴. Tuttavia, già Bartolo attestava la desuetudine *inter christianos* della schiavitù di guerra e del *postliminium*, pur riconosciuti *de jure gentium*¹⁵; essi restavano ammessi *de iure communi* soltanto per i prigionieri infideles; e lo restarono per molto tempo: la cattura degli indios nella “guerra giusta” condotta dai *conquistadores* spagnoli ne costituirà il principale titolo di riduzione in schiavitù.

Sulla conseguente disciplina del bottino di guerra e della restituzione¹⁶ vengono, inoltre, poste le basi per la regolamentazione *de praedis*, che costituirà *magna pars* dello *jus gentium* da Grozio in poi. Da qui deriva il ruolo degli *innocentes sub specie iuris pradae*, cioè lo *jus in bello*. Ma è ora opportuno evidenziare un altro tornante problematico.

I fondamenti teoretici nei quali gli autori del XVI secolo innestano le proprie riflessioni *de jure* non rappresentano mere premesse di stile che, nella ricostruzione del loro pensiero giuridico, possano omettersi – come pure viene spesso fatto – quali orpelli di uno *stylus scribendi* filosofeggianti, per dare subito spazio alle pagine più strettamente giuridiche.

Un esempio applicato al pensiero di Gentili ci introdurrà al primo dei punti che vorrei segnalare nel breve spazio di queste “note a margine”, ovvero alla questione se sia configurabile una “guerra giusta” per entrambi i belligeranti. In Gentili si è oramai esplicitata la rinuncia epistemo-

¹⁴. Cfr. gl. in cap. 9 *ius gentium*, dist. 1, s.v. *servitus*, che continua: «et secundum hoc peccat taliter captus si recedat a domino suo», richiamando il canone terzo del Concilio di Gangres (del 350) sul dovere dello schiavo di servire il proprio dominus (cfr. *Decretum* di Graziano, cap. xxxvii *si quis servum*, causa 17, *quaestio* 4); viceversa nel caso del *movens bellum iustum* che vi fosse fatto prigioniero «licitum est ei fugere dum potest» (*ibidem*).

¹⁵. «Certe de iure gentium antiquis moribus introduco deberet esse jus captivitatis et postliminii ... sed secundum mores moderni temporis, et consuetudines antiquitus observatas inter christianos, quantum ad personas hominum non observamus iura captivitatis et postliminii, nec venduntur, nec habentur servi captivi [...]», BARTOLUS, *Commentarium in secundam ff. novi par-tem*, in *legem hostes, de captivis* (D. 49, 15, 24), n. 14.

¹⁶. Si vedano in particolare la *lectura* in cap. 12 *olim*, x, 2, 13, *de restitutione spoliatorum*, n. 25 dell'Ostense e la decretale di Innocenzo III *sicut*, cap. 29, x, *de iureiurandum*, 2, 24 (sull'obbligo di restituzione che incombe al nemico vittorioso ma scomunicato e quindi *iniustus*).

logica alla possibilità di pervenire alla conoscenza della *Veritas*¹⁷. Egli abbassa la soglia di accesso intellettuale e di intervento etico dell'uomo – e del giurista – dal livello della *Veritas* a quello della verosimiglianza constatando che noi

non conosciamo quella giustizia supremamente pura e vera [...] nella maggior parte dei casi noi ignoriamo quella verità; e quindi seguiamo la verità come appare agli uomini¹⁸.

L'abbassa, quella soglia, per rafforzare la conoscibilità e l'allegazione in giudizio della “verosimiglianza” da parte dei contendenti. Da qui il passaggio compiuto da Gentili, che immette la sua argomentazione nella conseguenza in forza della quale la *iusta causa verosimilmente* può essere ravvisata in entrambe le parti avverse. Conseguenza che ne comporta un'altra: il *bellum* può essere *iustum* per entrambi i contendenti: «*Bellum iuste geri utrinque potest*», come recita il titolo del capitolo VI del primo dei *De jure belli libri tres*.

Si tratta di una svolta epocale, consumata al termine di un lungo percorso esegetico-giuridico condotto sul filo del rasoio tra l'indagine “soggettivistica” di matrice e formulazione canonistica, e la statuizione “oggettivistica”, formalistica, dei requisiti *de bello iusto* rinvenibile nel c.d. giusnaturalismo moderno¹⁹.

Un “postulato speculativo” – *si mihi licet* – di matrice scettica (rinuncia alla *Veritas* ed apertura alla verosimiglianza²⁰) comporta, in definitiva, un risultato rilevante *sub specie iuris*.

Se ciò vale per un'epistemologia “debole”, scettica, come quella gentiliana, dobbiamo aspettarci implicazioni significative nel caso dei siste-

¹⁷. Per alcune considerazioni dedicate alle ricadute *sub specie juris* dello scetticismo gentiliano rinvierci a A.A. CASSI, *Conquista. Dalla “ius communicationis” allo “ius belli” nel pensiero di Alberico Gentili*, in *Ius gentium Ius communicationis Ius belli. Conquiste, diritti, civiltà*, Atti del convegno di Macerata (6-7 dicembre 2007), Milano, Giuffrè, 2009, pp. 139-63.

¹⁸. «Huc agit nos humanae nostrae conditionis infirmitas: per quam sunt nobis in tenebris omnia, et purissimum illud atque verissimum iustum ignoratur... eam veritatem nos plerumque ignoramus. Sic ergo sequimur iustum hominis», ALBERICO GENTILI, *De iure belli libri tres* (1612), ed. an. riprod. fot. Buffalo NY, Hein, 1995, 46 [49].

¹⁹. Cfr. P. CAPPELLINI, *Passato e presente del diritto naturale*, in QF 30 (2001), I, pp.655-662, ove si espone una rigorosa ed opportuna messa a fuoco “storico-terminologica” in argomento.

²⁰. Postulato sotteso anche, pur sotto diversi profili, al pensiero giuspolitico machiavellico e hobbesiano; cfr. M. GEUNA, *Le relazioni tra gli stati e il problema della guerra*, in particolare su Hobbes, pp. 97-119.

mi metafisici della Seconda Scolastica. Prendiamo in considerazione il gigante della terza generazione della Scuola di Salamanca, Francisco Suárez²¹ e le pagine *De bello* del suo *De triplici virtute theologica opus* che occupano la *disputatio* XIII della *pars* «*De charitate*».

È nella *Sectio IV* che Suárez affronta la *questio* del «bellum iustum in utraque parte»: nel «Quarto argomento» egli annota che, se fossero legittimi e sufficienti i titoli addotti dai pagani (l'intento di acquisire prestigio e potenza), allora

qualsiasi Stato potrebbe invocarli; e la guerra sarebbe essenzialmente giusta per entrambe le parti, anche a prescindere dal caso di ignoranza; tesi che è completamente assurda, poiché due diritti contrari non possono essere giusti simultaneamente²².

L'*absurdissimum* non lascia (per ora) dubbi: e non si tratta di un assurdo solo logico, ma anche giuridico; o forse dovremmo dire, sulla scorta degli studi interdisciplinari di storia della logica medievale²³: in quanto assurdo sotto il profilo logico, è *absurdum* anche *in puncto iuris*.

²¹. Sugli esponenti delle tre «generazioni della Scuola di Salamanca» cfr., per un inquadramento generale, il ponderoso studio di J. BELDA PLANS, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo. XVI*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2000, con denso ed aggiornato apparato bibliografico. Per i profili storico-giuridici connessi alla Scuola di Salamanca mi limito in questa sede a rinviare alle recentissime osservazioni proposte da M. MECCARELLI, *Ein Rechtsformat für die Moderne: "Lex" und "Iurisdictio" in der spanischen Spätscholastik*, in *Konfessionalität und Jurisprudenz in der frühen Neuzeit*, a cura di C. Strohm e H. de Wall, Berlin, Duncker&Humblot, 2009, pp. 285-311, con bibliografia aggiornata. Come è noto, sul fondatore della *Escuela* la bibliografia è vastissima; mi permetterei di rinviare per un parziale aggiornamento ad A.A. CASSI, *La "dottrina del bellum iustum" in F. de Vitoria. Testata d'angolo o pietra d'inciampo?*, in *Le nuove rotte dello "ius commune"*. Scoperte e teorie giuridiche agli albori della modernità, Atti dell'incontro di studi (Verona 25 gennaio 2006), a cura di G. Rossi, in corso di stampa. Sull'opera di Suárez qui citata mi si consenta il rinvio ad A.A. CASSI, *Note a margine per un'edizione del "De bello" di Francisco Suarez*, in *Guerra e Diritto. Il problema della guerra nell'esperienza giuridica occidentale tra medioevo ed età contemporanea*, a cura di A.A. Cassi, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2009, pp. 39 ss. In una prospettiva più propriamente giusfilosofica cfr., per i profili *de bello* che qui rilevano, G. Tosi, *La teoria della guerra giusta in Francisco de Vitoria*, in *Figure della guerra. La riflessione su pace, conflitto e giustizia tra Medioevo e prima età moderna*, a cura di M. Scattola, Milano, Franco Angeli, 2003, pp. 63-87 e L. BACCELLI, *Guerra e diritti. Vitoria, Las Casas e la Conquista dell'America*, QF 37 (2008), pp. 67-101.

²². «Si illi tituli seu fines, ad quos gentilitas respiciebat (ambitio videlicet, cupiditas, atque etiam inanis gloria, & ferociae ostensio) essent liciti & sufficientes; unaquaqueque respublica posset ad illos aspirare: ergo esset bellum ex utraque parte iustum per se, & sine ignorantia: quod est absurdissimum: duo enim contraria iura non possunt esse iusta».

²³. Cfr. sul punto il bel volume *Verità in questione: il problema del metodo in diritto e teologia nel XII secolo*, a cura di P. FELTRIN e M. ROSSINI, Bergamo, Lubrina, 1992.

«Due diritti contrari»: l'inferenza logica di Enrico da Susa²⁴ è riaffermata e suggellata da Suárez *sub specie iuris*; la Seconda Scolastica dispiega il proprio potenziale teoretico contro lo scetticismo che, da Montaigne a Charron cominciava ad innervare, o incancrenire, la cultura europea dell'età moderna²⁵.

In Suárez, insomma, il diritto non rinuncia al giudizio di “giusto” o “ingiusto” che esso per definizione implica; a maggior ragione, se il giudizio riguarda la natura “iusta” o “iniusta” del *bellum*.

Non v'è, si noti, alcuna posizione “dogmatica”: l'affermazione della possibilità di un giudizio oggettivo non si fonda sulla fede, come Suárez illustra nella parte del trattato *De fide*, ma sulla giustizia: egli ribadisce la contraddittorietà di una “guerra giusta” per entrambi i contendenti proprio quando esclude che il «*titulus legitimus*» possa essere costituito da una guerra indetta per vendicare le offese a Dio o per altri motivi religiosi: si esclude in tal guisa, dunque, la legittimità di una guerra “*santa*”.

Nella successiva *Sectio V* Suárez prende le distanze dalla «*sententia, quam Hostiensis Panormitanus, & alij Canonistae defendunt*», quella che afferma il «*titulus infidelitatis, quia scilicet nulum veram religionem admittere*». Saggiamente Suárez nota che per questa strada, più che evitare, si moltiplicano le ingiurie contro Dio più di quanto potrebbero evitarsi: «*quia hac via potius multiplicarentur divinae iniuriae, quam vitarentur*»²⁶. Tuttavia, al di là di tale considerazione empirica, l'ostacolo a siffatto titolo è ancora una volta la sua intrinseca contraddittorietà logico-giuridica:

a questo titolo, i principi cristiani potrebbero muovere guerra gli uni contro gli altri, perché molti di loro offendono Dio. [...] In questo modo, la guerra arriverebbe a essere giusta per entrambi i partiti²⁷.

Ma un *bellum utinque iustum* non può darsi. Se non in un caso, per il quale già Vitoria aveva aperto uno spiraglio: l'invincibile ignoranza dei

²⁴. Cfr. *supra*, nota 8,

²⁵. Lo scetticismo comportava implicazioni dogmatiche anche nel campo giuridico e in particolare nella riflessione *de iure gentium*; sulle interconnessioni tra «scetticismo morale, teoria dello Stato sovrano e società internazionale» cfr. B. KINGSBURY, *A. Gentili e il Mondo Extraeuropeo*, in *A. Gentili e il Mondo Extraeuropeo*, Milano, Giuffrè, 2001, pp. 12-47; cfr. anche *supra* nota 17.

²⁶. *Sectio V*, 1, p. 837.

²⁷. «Hoc ipso titulo possent etiam Christiani Principes inter se bella movere, cum multi etiam sint Deo iniurij: Vnde fieret bellum vtrinque iustum»; *ibidem*.

belligeranti (colui che ha la «vera iustitia» e colui che ignora di essere nel torto²⁸). Ma qui, nel *De bello* suareziano, si invoca ancora la logica, la *ratio*, e la *quaestio* si sviluppa nella stessa direzione di Vitoria, ma in verso contrario. Seguiamo il ragionamento di Suárez, che si esercita sul caso in cui «il dubbio o la probabilità del diritto siano uguali per entrambe le parti».

Sul «probabilismo giuridico» la storiografia giuridica si sta cimentando con recenti impegnativi studi²⁹; in questa sede mi limito a rilevare che in Suárez la pari probabilità non è un asse portante nel «sistema gnoseologico», alla Gentili, bensì un elemento eccezionale; la valenza della probabilità nell'*ordo juris* non è fisiologica (come nello scetticismo) ma patologica, e quando si verifica, ci si trova di fronte ad uno stallo, ad un nodo, concettuale e fattuale, gordiano che va sciolto volitivamente, con un atto arbitrale discrezionale:

in un caso simile, mediante un atto di decisione arbitrale, il giudice potrebbe aggiudicare l'oggetto [della contesa] a quale volesse delle parti in litigio³⁰.

Dunque, conclude Suárez – ed è una conclusione piena di valenze giuridiche – in caso di guerra in condizioni di incertezza assoluta

i principi saranno obbligati a questo: o si dividono tra loro l'oggetto del contendere o tirano a sorte o regolano la questione mediante un qualche altro procedimento. E se una delle parti pretende di appropriarsi dell'intero oggetto, escludendo l'altra, commetterebbe con ciò un'ingiuria che [a sua volta] potrebbe essere respinta in tutta giustizia e, di conseguenza, l'avversario potrebbe appropriarsi di tutto intero l'oggetto a titolo di guerra giusta³¹.

²⁸. FRANCISCO DE VITORIA, *Relectio de iure belli*, Madrid 1981 (Corpus Hispanorum de Pace) p. 156: «Eclusa ignorantia manifestum est quod non potest contingere [...]. Posita ignorantia probabilis facti aut iuris, potest esse ex ea parte qua est vera iustitia bellum iustum per se; ex altera autem parte bellum iustum, id est, excusatum a peccato bona fide».

Cfr. anche *Relectio de indis prior*, I, 3, 5: «Nec est inconueniens quod, cum ex una parte est ius et ex altera ignorantia invincibilis, quod sit bellum iustum ex utraque parte».

²⁹. Si attende in effetti l'imminente chiusura del denso studio condotto in *argumento* da Alberto Sciumè.

³⁰. «Quia in simili casu iudex posset adiudicare rem suo arbitratu cui vellet partium litigantium»; Sectio VI, 4, p. 810.

³¹. «Ergo ad hoc ipsum tenebuntur Principes in casu belli, nam aut inter se rem diident, aut sortem mittent, vel aliqua alia ratione negotium component. Quod si vnus tentaret rem totam

Quindi, mentre l'ipotesi dell'ignoranza invincibile in Vitoria apriva le cateratte di un *bellum iustum* per entrambi i contendenti (sia per colui che ha la «vera iustitia» sia per chi ignora incolpevolmente di essere nel torto, in virtù della considerazione che «un'insuperabile ignoranza assolve completamente»³²), in Suárez, viceversa, non riscontriamo siffatta simmetria assiologica. Tale simmetria è inevitabilmente, necessariamente (lo necessita la logica) destinata a frantumarsi nell'istante decisionale (*intentio*) in cui uno dei due contendenti rompe lo stallo, infrange la *recta intentio* e conduce la guerra.

In altre parole, l'ipotesi dell'invincibile o insuperabile ignoranza in Vitoria è prodromica alla legittimazione della guerra *utraque parte* ed alla deflagrazione di un *bellum iustum* che ciascuno dei due indice *legitime*; in essa Suárez rappresenta una bomba ad orologeria che i protagonisti hanno il dovere («*ad hoc ipsum tenebuntur Principes*») di non innescare. In siffatta circostanza, chi fa detonare per primo l'ordigno compie l'*iniuria* che legittima l'altro a muovergli contro un *bellum iustum*.

La differenza mi pare profonda, abissale, ed è condotta sul piano della logica della *ratio*³³. È la ragione, nel suo statuto epistemologico, ad imporre la statuto giuridico di un «bellum iustum» che sia tale per una, ed una sola, delle parti. E quale ragione più ragionevole e giusta della guerra *pro innocentes*?

2. “Intervento umanitario”? (*Ius ad bellum*)

Un aspetto parimenti cruciale della riflessione *de bello*, che presenta ricadute sul passaggio dallo *ius ad bellum* allo *ius in bello*, è quello relativo all'intervento armato compiuto al fine di salvare gli *innocentes*; quell'intervento la cui ipotesi oggi viene chiamata – secondo molti osimoricamente – “guerra umanitaria”.

occupare, aliumque excludere, hoc ipso iniuriam alteri faceret, quam posset iustè repellere, & eo titulo iusti belli, rem totam occupare»; ibidem.

³² Nella *Rel. de jure belli*, IV quaestio, I, 9 leggiamo: «Posita ignorantia probabili facti aut iuris, potest esse ex ea parte qua est vera iustitia bellum iustum per se; ex altera autem parte bellum iustum, id est, excusatum a peccato bona fide». Cfr. anche *Relectio de indis prior*, I, 3, 5: «Nec est inconueniens quod, cum ex una parte est ius et ex altera ignorantia invincibilis, quod sit bellum iustum ex utraque parte».

³³ «Si dubium, vel probabilitas sint aequalia, communior sententia esse videtur, vnumquemque habere ius ad primò occupandum: vnde fieret iustum bellum ex utraque parte, quod non refert, cum interponitur ignorantia. Ratio verum affertur».

Il diritto (o il dovere? Sul punto è interessante l'oscillazione che le stesse pagine suaresiane registrano³⁴) di intervenire in favore degli *innocentes* era acclarato dalla *communis opinio* in argomento.

Nel valutare concretamente le ipotesi di "giusta causa", Vitoria affrontava, nella *Relectio de temperantia*, la questione se i principi cristiani possano, per autorità propria o delegata dal Pontefice, muovere guerra a quei popoli che commettono delitti *contra naturam* nei confronti di altri uomini. Egli si riferiva ad un caso specifico: la pratica dell'antropofagia e dei sacrifici umani ai quali erano dediti gli indios dello Yucatan³⁵; ma, evidentemente, era in gioco una delle principali cause di "guerra giusta" invocate nella *Conquista*. La risposta al quesito era affermativa per la maggior parte dei *doctores*, a cominciare dal grande commentatore di S. Tommaso, il Gaetano³⁶. Vitoria, nel testo della *Relectio de temperantia* che ci è stato restituito³⁷, formulò senza indugi una risposta con la quale accoglieva sostanzialmente l'*opinio communis*.

Le tredici *Conclusiones* nelle quali il maestro articolò la *de temperantia* assumevano quale punto focale la relazione intercorrente tra indios e spagnoli; questi ultimi, in linea di principio, non possono muovere guerra per punire i *crimina contra naturam* dei primi, in quanto solo i *principes* che li governano ne hanno l'*auctoritas*³⁸.

³⁴ L'ultima pagina della trattazione *De bello* raccoglie l'annotazione che «defendere innocentem non est praeceptum quod pro semper obliget, sed tunc cum commodum fieri potest»; se ne può inferire che tale "guerra umanitaria" è non solo una *facultas* («licet indicare bellum») ma, in certe condizioni, essa diventa il contenuto di un vero e proprio *praeceptum*. In Grozio, viceversa, sembra prevalere un atteggiamento più "opportunista"; sul punto rinvio a A.A. CASSI, *Lo "ius in bello" nella dottrina giusinternazionalista moderna*, n. 51.

³⁵ «Utrum si propter sacrilegam consuetudinem comedendi carnes humanas, vel utendi hostia humana in sacrificiis, ut inventi sunt barbari in provincia Yucatan, possint principes christiani sua auctoritate et ratione bellum illis inferre et quatenus liceat, etsi hoc non possint auctoritate sua, an saltem ex mandato et commissione summi pontificis possint»: cfr. FRANCISCO DE VITORIA, *Relectio de temperantia*, *Quaestio v*, in *Obras de Fr. de Vitoria, Relecciones teologicas*, a cura di T. Urdanoz, Madrid, BAC, 1960, pp. 1004-1069, in particolare p. 1038.

³⁶ Cfr. A.A. CASSI, *Dalla santità alla criminalità della guerra*, pp. 126-29.

³⁷ Sul punto mi permetto di rinviare a *La 'dottrina' del bellum iustum in Francisco de Vitoria*, in corso di stampa.

³⁸ «Principes christiani non possunt inferre bellum infidelibus ratione delictorum contra naturam» (*Conclusio iv*); l'argomento si fonda su quel medesimo principio di reciprocità (e quindi di uguaglianza) con il quale Vitoria negava valore al titolo di acquisizione delle Indie costituito dall'*inventio*. Se si rispondesse affermativamente alla *Quaestio* posta, «item sequeretur quod principes infideles possunt etiam inferre bellum christianis qui peccant contra naturam», così come si dovrebbe ammettere che gli indios avrebbero potuto acquisire il dominio dell'Europa se vi fossero sbarcati prima della *inventio* di Colombo: «Et sic, licet iste titulus [de iure inventionis]

Nondimeno, Vitoria, alla luce delle Sacre Scritture, giustificava nella *Quinta Conclusio* la guerra mossa contro coloro che «*vescuntur carnibus humanis et sacrificant homines*»³⁹. E ciò, si noti, indipendentemente da una richiesta di aiuto delle vittime⁴⁰.

Era, questo, uno degli “argomenti forti” dei sostenitori della *Conquista*, che Vitoria, pur con insistita incertezza (dichiarendo di non osare esprimere su di esso un giudizio definitivo⁴¹), dimostrava di poter sostanzialmente condividere⁴². Vitoria formulò in tal guisa le ipotesi (di ampia portata) nelle quali poteva considerarsi *justum* il *bellum* condotto contro gli indios, e

comportarsi nei loro confronti come se si trattasse non di innocenti ma di perfidi nemici, e trarne tutti i diritti di guerra, saccheggiare le loro terre e ridurli in prigionia, deporre i loro capi e istituirne di nuovi,

pur senza derogare i limiti della moderazione imposti dallo *ius in bello*⁴³.

cum alio aliquid facere possit, tamen per se nihil iuvat ad possessionem illorum, non plus quam si ipsi invenissent nos»; cfr. VITORIA, *Relectio de indis*, I, 2, 10.

³⁹ VITORIA, *Relectio de temperantia, Conclusio v*, p. 110 (citazione nel testo): «Principes christianorum possunt inferre bellum barbaris quia vescuntur carnibus humanis et quia sacrificant homines. Probatur. Primum, si comandant aut sacrificant innocentes, quia possunt illos defendere ab illa iniuria, iuxta illud, “Erue eos qui ducuntur ad mortem” [Prov. 24,11]. Confirmatur: ipsi possunt se defendere; ergo principes possunt eos defendere».

⁴⁰ Il passo riportato alla nota precedente così prosegue: «Nec valet dicere quod illi non petunt nec volunt hoc auxilium; nam licitum est defendere innocentem, etsi ipse non petat, immo etiamsi renuat, maxime quando patitur iniuriam, in qua non potest cedere iuri suo, ut est in proposito. Non enim potest quis dare alicui ius occidendi seipsum, sive ad vescendum, sive ad sacrificandum», *ibidem*.

⁴¹ VITORIA, *Relectio de indis prior*, I, 3, 17: «De quo ego nihil affirmare audeo, sed nec omnino condemnare».

⁴² *Ibidem* (da connettersi al passo finale in VITORIA, *Relectio de indis prior*, I, 1, 16). Va evidenziato, inoltre, come il diritto di intervento bellico (“umanitario”, diremmo oggi) a difesa degli *innocentes* trovasse applicazione non solo riguardo ai sacrifici umani nei riti idolatrici, ma anche «propter tyrannidem suorum dominorum vel propter leges tyrannicas in iniuriam innocentium», a nulla ostando l'eventuale acquiescenza delle vittime: «in his enim non ita sunt sui iuris, ut possint se ipsos vel filios suos tradere ad mortem»: VITORIA, *Relectio de indis prior*, I, 3, 14.

⁴³ «Iam tunc non tamquam cum innocentibus, sed tamquam cum perfidis hostibus agere possent, et omnia belli iura in illos prosequi et spoliare illos et in captivitatem redigere et dominos priores deponere et novos constituere, moderate tamen pro qualitate rei et iniuriarum»; VITORIA, *Relectio de indis prior*, I, 3, 7. Non deve, inoltre, passare inosservata la circostanza che vide Vitoria tra i primi commentatori di S. Tommaso pronti a giustificare esplicitamente la guerra “offensiva preventiva”, assente nella riflessione dell'Aquinate (ma *in nuce* presente nella tradizio-

Suárez sfuma i toni vitoriani, dichiarando apoditticamente che «rimane sempre permesso dichiarare una guerra per difendere bambini innocenti»⁴⁴, e considerando la *defensio innocentum*, assieme all'*iniuria*, una delle uniche due cause di “guerra giusta”⁴⁵.

Egli, tuttavia, sembra limitare drasticamente la sfera di operatività del *bellum* configurato come “iustum” dal comportamento malvagio o “inumano” dell’avversario.

Il *Doctor eximius*, in effetti, prende le distanze dal celeberrimo, ed esecrato, *alius titulus* di Vitoria, rappresentato dall’incapacità degli infedeli e dei barbari a governarsi da soli, sulla scorta della categoria dei *natura servi* di aristotelica matrice, lungo il solco della quale essi giungevano non di rado ad essere qualificati *inhumani*⁴⁶.

Questo titolo – nota Suárez con sottile ironia, già sperimentata dal suo lettore in altre pagine – non può avere un’applicazione generale, perché è evidente che «ci sono molti infedeli meglio dotati che certi cristiani e più disposti verso la vita politica». Inoltre, prosegue il ragionamento, perché questo titolo sia valido non basta che un determinato popolo sia meno intelligente: è necessario che i suoi componenti «vivano più come fiere che come uomini [...] come dicono che vivano quei popoli che non hanno alcuna organizzazione politica, che vanno in giro completamente nudi e che si nutrono di carne umana».

Per Suárez, *se esiste* (egli si esprime in merito in senso dubitativo) questa tipologia di uomini, li si può assoggettare tramite la guerra, non per annientarli, ma per organizzarli in modo umano e perché siano

ne di *ius commune*: cfr. A.A. CASSI, *Dalla santità alla criminalità della guerra*, pp. 123-24). L’argomento svolto da Vitoria chiama in causa i santi e i giusti, «[...] qui non solum in bello defensivo tutati sunt patriam resque suas, sed etiam bello offensivo persecuti sunt iniurias ab hostibus acceptas *vel etiam attentatas*, ut patet de Ionatha et Simone [...]»; cfr. *Relectio de iure belli*, I, 2, corsivo aggiunto. In realtà, la prima lucida distinzione tra guerra offensiva e guerra difensiva si deve al Caetano: cfr. THOMAS DE VIO (CAIETANUS), *Rev.mi Domini Thomae de Vio Caietani Cardinalis Sancti Sixti perquam docta, resoluta ac compendiosa de peccatis summula*, Parisiis 1539, ad vocem *Bellum*, pp. 13 ss. Sul “pacifismo” di Vitoria mi permetto di rinviare ai quesiti posti in A.A. CASSI, *La “dottrina del bellum iustum” in Francisco de Vitoria*, cit. ed alle indicazioni bibliografiche ivi segnalate.

⁴⁴. «Et confirmatur [...] semper liceret indicare tale [iustum] bellum propter tuendos innocuos parvulos», *Sectio v*, § 3, p. 808.

⁴⁵. «Christianus Princeps non potest indicare bellum nisi vel ratione inieriae vel ob defensionem innocentium», *Sectio v*, § 6, p. 808.

⁴⁶. Sul punto mi permetto di rinviare a A.A. CASSI, *Ius commune tra Vecchio e Nuovo Mondo*, pp. 245-334.

governati con giustizia: questo titolo costituisce soprattutto un'ipotesi di scuola, e deve essere ammesso in concreto in un'unica circostanza: quando intervengono le morti di innocenti e altri crimini simili: «*nisi ubi intercedunt occisiones hominum innocentium*».

L'intervento bellico a difesa degli innocenti sembra configurarsi non tanto come *bellum iustum* in sé, quanto piuttosto come dovere *ex Charitate* di fronte alla disumanità di chi perpeetra *iniuria* contro gli innocenti; disumanità che in questo caso eccezionale, costituisce, *ex opinione magis commune*, un *titulus legitimus* di *bellum iustum*. Potremmo forse dire: una "guerra umanitaria" *contra inhumanos*.

3. Gli *innocentes*

Quello degli "innocentes" rappresenta in effetti uno degli snodi del passaggio dallo *ius ad bellum* allo *ius in bello*; un anello di congiunzione tra i due versanti: da un lato, incardinato nel terreno dei «tituli legittimi *ad bellum*» (in virtù dei quali quest'ultimo è, appunto, *ustum*), e, dall'altro, inanellato nell'aggrovigliata catena di questioni relative ai comportamenti leciti da tenere durante la guerra (afferente allo *ius in bello*). La misura del *quantum liceat in bello*, infatti, dipendeva in larga misura dalla qualificazione dei soggetti sui quali ricadeva l'azione, a seconda se questi fossero innocenti o colpevoli⁴⁷.

Nelle pagine del *doctor Eximius* la categoria degli 'innocentes' – sulla quale si affaticava la dottrina *de bello*⁴⁸ in età moderna – si presenta particolarmente articolata, e la risposta alla domanda «*Verum, qui sint innocentes?*» pone ulteriori questioni.

Il teologo-giurista considera tali anche coloro i quali possono, fisicamente e mentalmente, prendere le armi (dunque non solo donne e fanciulli, ma anche uomini) e che, tuttavia, non partecipano alla guerra "ingiusta"⁴⁹.

Una questione assai problematica, sotto quest'ultimo profilo, riguardava la "popolazione civile" (l'esempio molto concreto, durante il "secolo di ferro", era rappresentato dagli abitanti di una città posta sotto

⁴⁷ Su siffatto "criterio di discriminazione" riguardo allo *ius in bello* in Vitoria cfr. M. GEUNA, *Le relazioni fra gli stati e il problema della guerra*, pp. 85 ss.

⁴⁸ Cfr. A.A. CASSI, *Lo ius in bello nella dottrina giusinternazionalista moderna*, par. 3.

⁴⁹ In ogni caso, contro coloro che sono in grado di prendere le armi grava una presunzione di colpevolezza: «*Nam qui possunt arma sumere praesumuntur in humano iudicio, ac si vere sumant*» (*Sectio VII*, § 10).

assedio) contro cui viene mosso un “bellum iustum”: per quanto potenzialmente costituita da *innocentes*, essa non potrà contrattaccare, perché subisce non una *iniuria*, bensì una guerra che è, appunto, “giusta”. E poiché, come si è visto, il *bellum* può essere *iustum* per una sola parte, ne consegue che quella popolazione civile resta comunque dalla parte *iniusta*: essa, nel momento in cui utilizza le armi, pur con il solo scopo di difendersi, partecipa ad una guerra “ingiusta”, perdendo in tal guisa lo statuto giuridico di “innocente”.

Gli *innocentes*, per rimanere tali, dovranno limitarsi a «protegersi in pura difesa», una sorta di “difesa passiva” dai connotati non del tutto chiari, dalla quale sembra in ogni caso esclusa la liceità di combattere⁵⁰. Gli ‘innocenti’, insomma, legittimano un “bellum iustum” in loro difesa, ma non sono legittimati a combattere coloro che li attaccano in virtù di una “guerra giusta”, appunto «*quia non patiuntur ab illis iniuriam*».

Suárez svolge numerose altre considerazioni – cui non è possibile in questa sede nemmeno accennare – dalle quali emergono conseguenze relative allo statuto giuridico dell’innocente. Il problema di fondo è sempre il medesimo, cruciale, che abbiamo già incontrato: chi è “innocente”?

È un problema che a sua volta pone un quesito, cruciale sotto il profilo dogmatico e drammatico sul piano morale: egli è sacrificabile?

Suárez risponde in termini affermativi. L’innocente è sacrificabile quando sia inevitabile per porre fine alla guerra, quando cioè si dia un caso di “extrema ratio”. Ed a questo punto dell’*argumentum iuris* Suárez colloca un esempio di “extrema ratio” che può forse spiazzare il lettore (e soprattutto il teologo) d’oggi:

per la medesima ragione, può una donna incinta prendere una medicina necessaria per salvarsi la vita, nonostante sappia di procurare la morte del figlio⁵¹.

⁵⁰. «Unde dico, illos innocentes posse quidem se defendere pura defensione, id est, impediendo ne civitas comburatur, aut arx diruatur, &caet. Quia hoc solum est vitam tueri; quod licite possunt facere, non tamen posse se defendere quasi aggrediendo, id est, pugnando contra iuste pugnantes; quia re vera non patiuntur ab illis iniuriam»; *Sectio VII*, § 19, p. 818.

⁵¹. «Item mulier habens in utero filium potest uti medicina necessaria ad vitam suam, etiam si sciat inde consequendam mortem filij»; *Sectio VII*, § 17, p. 818.

È la stessa *Charitas* che sembra richiederlo: porre fine alla guerra rappresenta la misura *de bello iusto* che discende dall'*ordo Charitatis*. Il principio di Carità, rilevante e decisivo per la disciplina della *extrema ratio* bellica, contempla le ipotesi, dalla donna incinta al soldato, che giustificano la loro morte in vista del bene superiore⁵².

Suárez è esplicito nell'ammettere la legittimità della guerra in difesa degli *innocentes*. Si tratta, sotto un certo profilo, dell'altra faccia dell'*iniuria*: il "bellum iustum" è la risposta che scaturisce da una *iniuria* perpetrata *contra alios*, a tutela di un soggetto terzo al quale si riconosce una specifica protezione⁵³.

La legittimazione dell'intervento bellico volto alla *defensio innocentium* è riconosciuta anche da Gentili⁵⁴ e da Grozio, per quanto, in quest'ultimo, essa risulta attenuata e sembra colorarsi delle opache tinte dell'utilitarismo⁵⁵. La preoccupazione è quella di non turbare il

⁵² «Attendendum est ex ordine charitatis: nimirum an ibi intercedat tam commune bonum, vt pro illo tuendo debeat se exponere tanto periculo»; ibidem, § 19.

⁵³ Suárez formula un'indicazione precisa anche per quanto concerne il soggetto legittimato ad indire siffatto *bellum iustum*: «Christianus princeps non potest indicare bellum, nisi vel ratione iniuriæ, vel ob defensionem innocentium», cfr. *Sectio* v, § 6, p. 808. Nel *De bello* suareziano, in effetti, pur leggendovi la precisazione in base alla quale tale potere non vale solo per i principi cristiani, si registra tuttavia una non troppo latente preferenza, una elezione «peculiari modo», a favore di questi ultimi: «Defensio innocentium peculiari modo potest habere locum in principibus fidelibus». Vitoria era stato sul punto molto più drastico e selettivo. Dopo aver formulato i diritti "naturali" («ius societatis et communicationis»; «ius negotiationis»; «ius participationis»; «ius migrandi») in quanto tali, quindi, in linea di principio universalmente applicabili, egli ne ammette *de plano* un esercizio monopolistico in favore della sola Corona di Castiglia; e ad istituire siffatto monopolio era quello stesso Pontefice del quale Vitoria, secondo molti, avrebbe disintegrato l'*auctoritas in temporalibus* («Ergo, cum spectet ad Papam principaliter curare promotionem Evangelii in totum orbem, si ad praedicationem Evangelii in illis provinciis commodius possent principes hispani dare operam, potest eis committere et interdiceret omnibus aliis, et non solum interdiceret praedicationem, sed etiam commercium, si hoc ita expedit ad religionis propagationem, quia potest ordinare temporalia, sicut expedit spiritualibus», VITORIA, *Relectio de Indis*, I, 3, 9). Suárez è sul punto molto più sfumato; e tuttavia la missione dei sovrani cristiani rappresenta ancora l'ordito in sottotraccia delle sue pagine.

⁵⁴ «Sic in civitate ad publicum crimen accusandum quilibet admittitur; etiam qui de civitate non est, quum res offenditur non civitas propria, sed universalis omnium»; cfr. A. GENTILI, *De jure belli*, lib. I, cap. xxv, t. I, p. 199.

⁵⁵ Il giurista olandese non omette di riconoscere che si tratta di verificare il rapporto rischi/vantaggi («succurram perituro, sed ut ipse non peream, nisi si futurus ero magni hominis, aut magnæ rei merces»; cfr. HUGO GROTIUS, *De jure belli*, op. cit. lib. II, cap. xxv, § VII. 2, t. III p. 524). Per un certo "pragmatismo utilitaristico" groziano *in puncto quo* cfr. anche il testo riportato *supra* alla nota 51.

delicato equilibrio dell'assetto europeo *inter nationes* legittimando interventi bellici motivati da persecuzioni religiose⁵⁶ o dall'oppressione del sovrano⁵⁷.

Tuttavia, se le pagine *de bello* vergate dai giusnaturalisti presentano in *recto* la tutela degli "innocentes", esse riservano loro in *verso* il rovescio della medaglia: un rovescio drammatico, in cui agli *innocentes*, financo ai "parvuli" e "infantes"⁵⁸, non è risparmiato un tragico, ma "legittimo", destino.

4. Prigionieri ed ostaggi. Il destino degli *innocentes* (*ius in bello*)

Il problema, in effetti, si presentava alla riflessione *de iure gentium* con drammatica urgenza: il "secolo di ferro" impregnava i territori europei con il sangue di coloro che, dopo aver vanamente resistito all'assedio della propria città, venivano resi prigionieri e giustiziati in ragione della loro "ostinata resistenza" (*pertinax defensio*). Per questi *captivi* la via di salvezza era rappresentata dalla possibilità di configurarli, *sub specie iuris*, come "innocentes".

Era decisivo, in altre parole, individuare quei *belligerantes* che potessero reputarsi innocenti; ad esser precisi, anzi, la questione era se i belligeranti, in quanto tali, potessero mai essere anche *innocentes*. Se si fosse trattato di coloro i quali hanno combattuto una "guerra giusta", la *quaestio* sarebbe stata meno scabrosa⁵⁹; ma poiché oramai ogni *bellum* indetto legittimamente (cioè rispettando le norme che presiedono la dichiarazione di guerra) è "iustum" *ex utraque parte*, non poteva essere questo il discrimine.

⁵⁶ Le «guerres de religion», esplicitamente condannate, come è noto, da Gentili, mettevano a repentaglio l'equilibrio faticosamente raggiunto, dopo la pace di Augusta, con il principio *cuius regio eius religio*; d'altra parte, ammettere un sindacato sul corretto esercizio della sovranità altrui avrebbe provocato devastanti reazioni a catena, come Grozio aveva ben presente («Ne, usurpata, aliarum parti sollicitudine, bellum inter se incitarent»; cfr. GROTIUS, *De jure belli*, lib. II, cap. XXV, § VIII. 1, p. 526).

⁵⁷ Il tema si innesta sulla *vexatissima quaestio* della tirannia e della legittima lotta (interna ed esterna) al tiranno, cui non è possibile in questa sede nemmeno accennare; si rinvia pertanto ai contributi in *argomento* raccolti in questo medesimo volume, nonché, limitandoci al periodo qui considerato, agli studi di D. QUAGLIONI, *I limiti della sovranità. Il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, Padova, Cedam, 1994; ID., *Trannide e tirannicidio nel tardo Cinquecento francese: La "Anacephalaeosis" di Pierre Grégoire detto il Tolosano (1540-1597)*, "Il Pensiero Politico – Rivista di Storia delle Idee Politiche e Sociali", XVI (1983), pp. 341-55.

⁵⁸ Cfr. *infra* nel testo.

⁵⁹ Tale sembra configurarsi ancora in Vitoria; cfr. *supra* note 17 e 60.

L'ipotesi, tragicamente concreta, era appunto quella della popolazione civile che aveva strenuamente resistito all'assedio; alla *scientia iuris* si chiedeva se la difesa "ostinata" (*pertinax*) della fortezza o della città da parte degli assediati ne giustificasse l'uccisione ad opera dell'assediante vittorioso.

Si dovranno attendere le riflessioni di Grozio (dove oramai lo *ius in bello* costituiva *magna pars* della dottrina *de bello*) per una esplicita e ferma risposta negativa⁶⁰.

L'identificazione degli *innocentes*, del resto, era stata particolarmente laboriosa, e addirittura sofferta, all'interno della stessa Scuola di Salamanca, come dimostrano le probabili interpolazioni – rilevate anche da Geuna – subite dal *locus* dove Vitoria elenca i soggetti che debbono considerarsi tali⁶¹: le categorie dei «contadini inermi», dei «viaggiatori e stranieri» e quella comprensiva di tutta «*alia gens togata et pacifica*» (una sorta di salvacondotto riservato agli intellettuali), nelle edizioni a stampa risultano aggiunte a quelle più "classiche" di donne e bambini, mentre non sono presenti nel *Palentinus*, il più risalente dei testimoni manoscritti del *De iure belli* vitoriano⁶². Anche questo dato di natura "filologica" esemplifica l'esigenza di un progressivo ampliamento della categoria degli innocenti. Tuttavia, nemmeno in Vitoria questi ultimi sono del tutto esenti dall'essere sacrificati in nome delle superiori ragioni di guerra: se i loro avversari hanno combattuto e vinto una guerra "giusta", essi non faranno distinzione tra "colpevoli" ed "innocenti", e potranno non solo rendere questi ultimi prigionieri, ma sarà loro lecito anche ucciderli, pur soltanto per *accidens*, in talune circostanze. Ad esempio, quando, nel corso di una guerra *giusta*, si assedia una città e si sa che «non si possono sparare i cannoni senza che si travolgano gli innocenti insieme ai colpevoli»⁶³. Ciò in quanto, altrimenti, sarebbe frustrata la «giusta causa» di chi fa la guerra⁶⁴.

⁶⁰. «*Pertinax vero studium in partes nemo est qui supplicium dignum iudicet*» (cfr. GROTIUS, *De iure belli ac pacis*, lib. III, cap. IV, paragrafo XIII.2 ; ed. Losanna 1752, t. III, p.665)

⁶¹. Cfr. VITORIA, *De iure belli*, IV, II, § 1, p. 68.

⁶². Cfr. VITORIA, *Political Writings*, a cura di A. Pagden e J. Lawrance, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 315 (e cfr. l'*Introduction* di Pagden, ivi pp. XIII ss.).

⁶³. VITORIA, *De iure belli*, IV, ult. loc. cit.

⁶⁴. «*Quia alias frustraretur iustitia bellantium*», *ibidem*.

Assai significativamente, anche nello svolgere l'*argumentum* relativo all'ipotesi speculare (la difesa della città assediata), Vitoria ribadisce il requisito della *iusta causa*⁶⁵.

La *Escuela* di Vitoria⁶⁶, pur mediante posizioni dottrinali articolate e non sempre concordi, non prescinde dal postulato della necessaria istituzione di una *pars iusta* rispetto alla quale (ed *esclusivamente* rispetto alla quale) il *bellum* possa configurarsi "iustum" (sotto il profilo dello *ius ad bellum*) e, *conseguentemente*, gli atti compiuti da essa in guerra possano ritenersi leciti (sotto il profilo dello *ius in bello*).

Lo sviluppo delle argomentazioni vitoriane e suareziane sta in effetti a dimostrare, una volta di più, il laborioso itinerario speculativo *de bello* compiuto nel *milieu* della Scuola di Salamanca e la crucialità del passaggio dallo *ius ad bellum* allo *ius in bello* che rappresentò uno dei tornanti della cultura e della scienza giuridica dell'età di Sepúlveda.

⁶⁵. «Sicut, e contrario, si oppidum oppugnatur *iniuste* et *iuste* defenditur, licet mittere machinas et alia tela in obsessores et in castra hostium, dato quod inter illos sint aliqui pueri aut innoxii»; *ibidem*, corsivi aggiunti.

⁶⁶. Il passo *supra* riportato potrebbe essere stato aggiunto nelle edizioni a stampa; cfr. nota 81.

GIUSEPPE TOSI

Universalità del diritto naturale e guerra giusta nel dibattito tra Sepúlveda, Vitoria e Las Casas

Montezuma: Per noi, invece, l'ordine del mondo consisteva nel donare.

Donare perché i doni degli dei continuino a colmarci,
perché il sole continui a levarsi ogni mattino
abbeverandosi del sangue che sgorga...

IO: - Il sangue, Montezuma! Non osavo parlatene,
e sei tu che lo nomini, il sangue dei sacrifici umani...

Montezuma: Ancora... ancora.... Perché voi invece, ... facciamo il conto,
delle vittime della vostra civiltà e della nostra....
[...]

Montezuma: Che bisogno avremmo avuto, altrimenti, di fare le guerre?
Le nostre guerre erano gentili e festose, un gioco, in confronto con le vostre.

Ma un gioco con uno scopo necessario:
stabilire a chi toccasse coricarsi supino sull'altare
nelle feste del sacrificio e offrire il petto al coltello di ossidiana
brandito dal Grande Sacrificatore.

Questa sorte poteva capitare a qualsiasi persona per il bene di tutti.

Ma le vostre guerre a che servono?

I motivi allegati ogni volta sono dei pretesti banali: la conquista e l'oro.

(I. Calvino, *Montezuma*)¹

¹ I. CALVINO, *Montezuma*, in ID., *Prima che tu dica "pronto"*, Milano, Mondadori, 1993, pp. 182-183.

Nel film *Elizabeth, the Golden Age* di Shekhar Kapur, interpretato egregiamente da Kate Blanchett, il consigliere della regina, Francis Walsingham, s'inginocchia davanti a Lei e chiede perdono per aver offerto un pretesto di guerra alla spedizione punitiva dell'*Invencible Armada* di Filippo II: «Il re di Spagna – afferma il consigliere – è un principe molto religioso e devoto e non avrebbe mai mosso guerra senza che ce ne fosse un giusto motivo, ed io che ho consigliato a Vostra Maestà la condanna a morte di Maria Stuarda per alto tradimento, gliene ho offerto l'occasione»².

Alla fine del XVI secolo (1588) la guerra aveva ancora bisogno di giustificazioni teologiche per essere dichiarata senza che ne andasse di mezzo la salvezza dell'anima immortale del sovrano e i teologi avevano un compito cruciale nel definire la legittimità e legalità della guerra³. Il dibattito sulla conquista non fa eccezione, anzi trova nella guerra giusta e nei suoi motivi il suo centro di gravità, verso cui converge una serie di argomenti decisivi per definire la legittimità dell'impresa ultramarina⁴.

². Secondo la lettura filo-protestante degli avvenimenti proposta dal film, il motivo valeva più per il cattolicissimo Re di Spagna appoggiato dal Papa che per la Regina, ormai affrancata da qualsiasi autorità superiore.

³. Anche se proprio nell'Inghilterra elisabettiana Alberico Gentili avrebbe fatto risuonare quel *silete theologi in munere alieno* che segnerà la fine, secondo Carl Schmitt, della dottrina della guerra giusta e l'inizio dello *jus publicum europaeum* sancito dalla pace di Westfalia. La polemica fra teologi e giuristi trova in Francisco de Vitoria uno dei più decisi difensori dell'autorità dei teologi sui giuristi e, in generale, dell'autorità della teologia sui vari campi del sapere. Nel *De potestate civili* (1528), Vitoria aveva scritto che «Officium ac munus theologi tam late patet, ut nullum argumentum, nulla disputatio, nullus locus alienus videatur a theologica professione et instituto»: FRANCISCO DE VITORIA, *Relecciones teologicas*, a cura di T. Urdániz, Madrid, La Editorial Católica, 1960, p. 150. Nella *Relectio de indis* (1537, Quaestio 1, 8) aveva ribadito che la questione del dominio legittimo degli indigeni non spettava ai giuristi («quod haec determinatio non spectat ad jureconsultos»), perché i barbari non sono soggetti al diritto positivo («non essent subiecti iure humano»), e gli argomenti che li riguardano non possono essere esaminati dalle leggi umane, ma dalle divine, nelle quali i giuristi non sono abbastanza esperti («res illorum non sunt examinandae per leges humanas, sed divinas, quarum iuristae non sunt satis periti»). Sessant'anni più tardi (1598) Gentili avrebbe risposto a Vitoria con il suo famoso motto, che tanto piacque a Carl Schmitt (e a Michel Villey): «Silete theologi in munere alieno!»: ALBERICO GENTILI, *De iure belli libri tres*, lib. I, cap. 12, Milano, Giuffrè, 2008, p. 92. Per un quadro più generale vedi anche P. HAGGENMACHER, *Il diritto della guerra e della pace di Gentili. Considerazioni sparse di un «Groziano»*, in *Il diritto della guerra e della pace di Gentili*, Atti della quarta Giornata Gentiliana del Centro Internazionale di Studi Gentiliani di San Ginesio (Mc), Milano, Giuffrè, 1995, p. 26. Il riferimento a Gentili da parte di Schmitt si trova in C. SCHMITT, *Il Nomos della terra nel diritto internazionale dello jus publicum europaeum*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1991, p. 141.

⁴. «Fu la “guerra giusta” il vero principio, il valido titolo giuridico sul quale si fondarono le conquiste del Nuovo Mondo»: A.A. CASSI, *Ius commune tra vecchio e nuovo mondo. Mari, terre e oro nel diritto della conquista (1492-1680)*, Milano, Giuffrè, 2004, p. 373.

Su questo tema possiamo identificare tre posizioni paradigmatiche: la posizione degli apologeti della *Conquista*, rappresentata da Juan Ginés de Sepúlveda; quella degli scolastici di Salamanca, in particolare Francisco de Vitoria; ed infine la posizione del *Procurador de los Indios*, Bartolomé de Las Casas.

Fra i motivi legittimi di una guerra «giusta e santa» contro gli indigeni del Nuovo Mondo ce n'era uno *potissimum*: i peccati contro natura. Il tema era interessante per gli scolastici che si trovavano ad affrontare una questione grave, che gettava un cono d'ombra sull'universalità del diritto naturale, messo da Dio nel cuore di tutti gli uomini creati a sua immagine. E lo è ancora per noi perché pone il problema della pretesa universalità dei diritti umani e della legittimità degli «interventi umanitari» promossi nel nome di tale universalità.

1. Sepúlveda e i motivi di guerra giusta

Inizieremo con l'analisi del dialogo di Sepúlveda *Democrates secundus, sive de justis belli causis*⁵, che difende la tesi della compatibilità della guerra con il cristianesimo⁶ e critica le posizioni pacifiste e ire-

⁵ JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, *Democrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los Indios*, a cura di A. Losada, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 1984 (1951¹). Esistono due edizioni latino/italiano del *Democrate*: JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, *Democrate secondo o della giusta causa della guerra contro gli Indios*, a cura di G. Patisso, Galatina, Congedo, 2008 e JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, *Democrate secondo, ovvero sulle giuste cause di guerra*, a cura e con un saggio introduttivo di D. Taranto, Macerata, Quodlibet, 2009, che utilizzeremo modificando la traduzione in alcuni casi.

⁶ Sepúlveda (1490-1573) aveva affrontato per la prima volta la questione della compatibilità della guerra con il cristianesimo nel 1535, in un dialogo intitolato *Democrates primus, sive de convenientia militaris disciplinae cum christiana religione, qui inscribitur Democrates*, Romae, apud Antonium Bladum, MDXXXV. Nel 1545, dopo aver conosciuto personalmente Hernán Cortés, aveva ripreso gli argomenti del dialogo applicandoli alla conquista dell'America nell'opera intitolata *Democrates secundus (o alter), seu de justis belli causis apud Indos*. Presentò il manoscritto al Consiglio delle Indie che gli negò l'imprimatur. Lo inviò poi al Consiglio Reale, ma proprio in quell'anno era ritornato definitivamente dall'America Bartolomé de Las Casas, che fece di tutto perché il libro non fosse pubblicato. L'imperatore decise di inviarlo alle Università di Salamanca e di Alcalá de Henares per un giudizio dei teologi, che fu largamente negativo. Il dialogo rimase inedito e solo alla fine del XIX secolo fu dato alle stampe dallo storico spagnolo Menéndez Pelayo. Non riuscendo nell'intento di far pubblicare il *Democrates secundus*, Sepúlveda darà alle stampe a Roma, nel 1550, un'*Apologia pro libro de justis belli causis* (México, Fondo de Cultura Económica, 1996) che ripresenta gli argomenti del *Democrates secundus* non più in forma di dialogo, ma *more scholastico*. L'opera però non ottenne il permesso di circolare in Spagna. Sepúlveda ritornò sul tema in un opuscolo polemico contro Las Casas, nel quale denunciò le tesi del domenicano come «temerarie ed eretiche». Scrisse anche una cronaca della conquista spagnola, ispirata alle gesta di Hernán Cortés, dal titolo *De orbe novo*. Su questo vedi A. Los-

niste⁷. In esso, il retore di Cordova riprende la dottrina tradizionale secondo cui la guerra, per essere giusta, esige un'autorità legittima che la proclami, la buona intenzione di chi la promuove, la rettitudine nel suo sviluppo e l'esistenza di cause giuste, che sono fondamentalmente tre: la vendetta/riparazione contro un'ingiustizia sofferta («repellere iniuriam»), il recupero del bottino ingiustamente sottratto, l'imposizione del giusto castigo a chi ha commesso l'offesa («iniuria»)⁸. Senza tali premesse la guerra non sarebbe giusta ma si trasformerebbe in un grande latrocinio («magna latrocinia»), parafrasando la famosa affermazione di Sant'Agostino⁹.

A differenza delle guerre combattute durante il lungo periodo della *Reconquista*, che erano *ipso facto* «giuste e sante», alla guerra che gli Spagnoli avevano mosso agli Indios mancavano le giuste cause: gli Indios infatti vivevano da millenni nei loro territori, erano stati invasi dagli Spagnoli, i quali non avevano per questo nessuna *iniuria* da riparare, né bottino da recuperare e nemmeno un giusto castigo da infliggere¹⁰. Non si trattava perciò semplicemente di applicare la dottrina tradizionale sulla guerra, ma di trovare, come dice Sepúlveda, altre cause di guerra giusta («aliae justi belli causae») che corrispondessero al diritto naturale e alla

da, Juan Ginés de Sepúlveda a través de su «Epistolario» y nuevos documentos, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 1973. Noi prenderemo qui in considerazione solo il *Democrates Secundus*.

⁷ SEPÚLVEDA, *Democrate secondo*, pp. 7-19. Egli dichiara che il suo libro è diretto contro gli «eretici moderni» secondo i quali tutte le guerre sono proibite per legge divina, con un'evidente allusione ad Erasmo, con cui aveva già polemizzato in una precedente opera. Cfr. M. BATAILLON, *Erasmo y España*, México-Madrid-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1991 (1950¹), pp. 421-425 e 632-633. Contro i tentativi di presentare Sepúlveda come un «umanista» in opposizione ai teologi «controriformistici» di Salamanca si veda H. MÉCHOULAN, *L'antihumanisme de J. G. de Sepúlveda. Étude critique du «Democrates primus»*, Paris-La Haye, Mouton, 1974 ed anche G. Tosi, *Interpretazioni del dibattito sul Nuovo mondo*, «Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti», 164 (2005-2006), pp. 547-585.

⁸ SEPÚLVEDA, *Democrate secondo*, pp. 21 e 27-28.

⁹ Ivi, p. 27. AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, 4.4.1: «Remota itaque iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia?».

¹⁰ SEPÚLVEDA, *Democrate secondo*, p. 27. Per una ricostruzione storica del concetto di guerra giusta vedi A.A. CASSI, *Dalla santità alla criminalità della guerra. Morfologie storico-giuridiche del bellum iustum*, in A. CALORE (a cura di), *Guerra giusta? Le metamorfosi di un concetto antico*, Milano, Giuffrè, 2003, pp. 101-158. Inoltre, vedi anche F. VERHOEVEN, *Les grandes étapes de l'évolution du droit de la guerre*, in *500 anni di solitudine. La conquista dell'America e il diritto internazionale*, prefazione di L. Bimbi e G. Tognoni, introduzione di F. Rigaux, Verona, Bertani, 1994, pp. 143-177.

dottrina dei filosofi¹¹. Esse sono fondamentalmente quattro: lo stato di servitù naturale e quindi d'inferiorità in cui gli Indios si trovavano e che giustificava la loro sottomissione da parte di popoli superiori come lo spagnolo¹²; i peccati contro natura che questi barbari commettevano, come i sacrifici umani, il cannibalismo, l'idolatria e la sodomia¹³; la difesa delle vittime innocenti dei sacrifici umani e di altre pratiche contrarie al diritto naturale e al diritto delle genti tipiche della loro «empia religione»¹⁴; la necessità dell'evangelizzazione che richiedeva una loro previa sottomissione per permettere l'annuncio dell'evangelo¹⁵. Ci soffermeremo sulla seconda causa, i peccati contro natura, e indirettamente sulla terza, la difesa della vita degli innocenti.

Afferma Sepúlveda che la prova più evidente della loro condizione di barbarie e d'inferiorità va cercata nella loro empia religione che permette e promuove i «nefandi sacrifici umani», aprendo il petto delle vittime, strappando loro il cuore e offrendolo nelle loro «nefande are» per placare gli dei. Tali pratiche manifestano la natura bestiale di questi popoli, e Sepúlveda, lettore e traduttore di Aristotele, identifica gli indigeni non solo con gli schiavi naturali di Aristotele, ma con i *barbari simpliciter* dell'esegesi medievale della *Politica*, nei quali prevale il carattere di bestialità e mostruosità¹⁶:

Ho parlato del loro ingegno e dei loro barbari costumi, che dovrei dire della loro empia religione e dei nefandi sacrifici? Visto che, venerando un demonio al posto di dio, ritenevano di non poterlo placare con sacrifici migliori di quelli dei cuori umani. Cosa che sarebbe verissima se ci si riferisse alle sane e pie menti degli uomini; questi tuttavia prendono quel detto non per «vivificare lo spirito», per usare le parole di Paolo, ma alla lettera per ucciderlo e interpretandolo stoltamente e barbaramente, ritenevano di sacrificare vittime umane sveltendo i cuori dai petti lacerati degli uomini e, offertili su nefande are, credevano di placare gli dèi offrendo sacrifici secondo i riti, mentre essi stessi si nutri-

¹¹. SEPÚLVEDA, *Democrate secondo* p. 31.

¹². Ivi, pp. 31-59.

¹³. Ivi, pp. 59-93.

¹⁴. Ivi, pp. 93-97.

¹⁵. Ivi, pp. 97-121.

¹⁶. G. FIORAVANTI, *Servi, rustici, barbari: interpretazioni medievali della «Politica» aristotelica*, "Annali della Scuola Normale Superiore", 11 (1981), n. 2, pp. 399-429.

no delle carni degli uomini uccisi. Questi delitti, poiché superano ogni umana malvagità, i filosofi li rubricano tra le infamie immani e feroci¹⁷.

Per questa pratica Sepúlveda ha parole di condanna durissime: la considera il crimine «più grave, più turpe, e maggiormente contrario alla natura umana», il genere d'idolatria «vergognosissimo», praticato da coloro che, «non hanno affatto religione, né alcuna conoscenza di Dio», che «venerano il ventre e le più turpi parti del corpo come Dio, e per religione e virtù la voluttà del corpo, come se mai avessero ammirato il cielo, sempre a terra proni secondo l'abitudine dei porci»¹⁸. Tali crimini *per se* costituiscono una causa molto giusta di guerra.

Leopoldo, un luterano tedesco interlocutore del dialogo, cita il parere di teologi «molto rinomati» che negavano che l'infedeltà e la pratica di crimini contro la natura fossero causa sufficiente per promuovere la guerra, perché su di essi non potevano vantare giurisdizione né il Papa né l'Imperatore:

Leopoldo: Come dunque è potuto venire in mente ad alcuni teologi di grande fama di negare che ai principi cristiani fosse permesso di sottemettere i pagani, che abitano regioni dove non sia mai penetrato né il nome di Cristo, né quello dell'impero romano? La mancanza di fede, come essi dicono, non costituisce, infatti, una causa sufficiente per condurre senza torto una guerra e spogliare gli infedeli dei loro beni. Né in verità m'impresiona l'autorità di quest'uomo dottissimo, quanto piut-

¹⁷ SEPÚLVEDA, *Democrate secondo*, p. 59: «Dixi de ingenio et moribus barbarorum, de impia vero ipsorum religione et nefariis sacrificiis quid dicam? Qui cum daemonia pro Deo colerent, hunc nullis sacrificiis aequae placari putabant, ac cordibus humanis. Quod quamquam verissimum est, si sanas et pias hominum mentes intelligas; isto tamen dictum, non ad vivificantem spiritum (ut verbis utar Pauli), sed ad occidentem litteram referentes et stultissime, ac barbaramente interpretantes victimis humanis litandum putabant, et hominum pectoribus ereptis corda divellebant, et his ad nefandas aras oblatis, rite sese litasse atque deos placasse putabant ipsique mactatorum hominum carnibus vescebantur. Quae scelera, cum omnem humanam pravitatem excedant, inter fera et immania flagitia a philosophis numerantur». La citazione di Aristotele si riferisce a quel passo dell'*Etica Nicomachea* (vii, 6 1148b 18-30) sui costumi bestiali di alcuni popoli barbari. Nell'edizione curata da Giuseppe Patisso, che utilizza più di un'edizione del *Democrates*, appare il famoso «homunculos tam barbaros, tam incultos, tam inumanos» che fu cancellato da Sepúlveda nell'ultima edizione manoscritta.

¹⁸ *Ibidem*: «Nam quod quaedam eorum nationes nullam omnino Religionem nullam Dei cognitionem habere dicuntur, hoc quid aliud est, quam Deum esse negare, et vitam bestiarum more transigere. Quo quid gravius, quid foedius, quid magis ab humana natura alienus excogitari possit, non video. Est enim foedissimum genus idolatriae ventrem, turpissimas corporis partes pro Deo colentium, et pro religione et virtutibus corporeas voluptates, quasi nunquam coelum aspexerint, semper in terram pronos more porcorum assectantium».

tosto la testimonianza dell'apostolo Paolo, che con queste parole nega che appartenga alla cura e alla potestà apostolica giudicare i pagani: «Tocca forse a me giudicare quelli di fuori»?¹⁹.

Il *vir doctissimus* era ovviamente Francisco de Vitoria.

2. Vitoria: *peccata contra legem naturae non sunt iusti belli causae*

Era, infatti, dottrina consolidata fra i teologi di Salamanca che i peccati contro la legge naturale non fossero *per se* motivo di guerra giusta perché il Papa non aveva giurisdizione su chi li commetteva e perché pratiche peccaminose contro natura esistevano anche fra i cristiani, ma ciò non giustificava che l'autorità religiosa o secolare li potesse rendere schiavi e privare dei loro beni²⁰.

Vitoria non ha dubbi nel confutare l'infedeltà come giustificazione della perdita del *dominium*, richiamandosi alla dottrina di Tommaso che riprende letteralmente: «Similmente per l'argomento di Tommaso, secondo il quale la fede non toglie il diritto naturale, né quello umano. Pertanto se i beni appartengono al diritto naturale o al diritto positivo, allora non si perdono i beni per mancanza di fede»²¹. Aggiunge che questo è così vero che non è lecito sottrarre agli ebrei o ai saraceni o agli altri infedeli i loro beni, *qua* infedeli, «per se loquendo, id est, quia infideles sunt. Sed est furtum vel rapina, non minus quam christianis»; per cui la conclusione è molto chiara:

¹⁹. Ivi, p. 67: «Leopoldo: Quid igitur quibusdam magni nominis theologis in mentem venit negare, Christianis principibus esse permissum, ut paganos in ditionem redigant, si quis reperiantur regiones inhabitantes, quo numquam imperium Romanorum, nec Christi nomen penetravit? Infidelitas enim, ut ipsi loquuntur, non satis habet causae, ut bellum citra iniuriam inferatur, et infideles bonis suis spolientur. Neque vero me tantum monet huius viri doctissimi auctoritas quantum Pauli apostoli testimonium, qui ad apostolicam curam et potestatem pertinere negat de paganis iudicare illis verbis: "Quid enim pertinet ad me de iis qui foris sunt iudicare?" (1 Cor. 5, 12)».

²⁰. Cfr. VITORIA, *Relectio de indis. La questione degli Indios*, testo critico di L. Pereña, edizione italiana e traduzione di A. Lamacchia, Bari, Levante, 1996.

²¹. Ivi, I, I, 4, p. 20. «Item ratione S. Thomae, quia fides non tollit nec ius naturale nec humanum; sed dominia sunt vel de iure naturali vel humano, ergo non tolluntur dominia per defectum fidei». Cfr. inoltre THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, II II 10, 10: «Ubi considerandum est quod dominium et praelatio introducta sunt ex iure humano: distinctio autem fidelium et infidelium ex iure divino. Ius autem divinum non tollit ius humanum, quod est ex naturali ratione. Et ideo distinctio fidelium et infidelium, secundum se considerata, non tollit dominium et praelationem infidelium supra fideles».

Né il peccato d'infedeltà, né altre colpe mortali impediscono agli Indios di essere veri signori e padroni dei propri beni, tanto pubblicamente quanto privatamente, e i cristiani non possono a tal titolo appropriarsi dei beni dei territori di quelli, come insegna estesamente e correttamente il Gaetano²².

Gli interventi di Vitoria, che dirigeva la cattedra più prestigiosa di Spagna, e del Gaetano, uno degli ecclesiastici e teologi più autorevoli del suo tempo, sono un sostegno molto importante per le tesi dei maestri di Salamanca e di Las Casas, di cui dovrà occuparsi anche Sepúlveda, che per un certo tempo era stato collaboratore del cardinale Gaetano²³.

Se i barbari non possono essere puniti per la loro infedeltà, lo potranno però per i peccati che da essa derivano, soprattutto quelli commessi contro la legge naturale, come ripetutamente afferma Sepúlveda nel *De-*

²² VITORIA, *De indis*, I, 1, 10, p. 25. «Quod barbari nec propter peccata alia mortalia nec propter peccatum infidelitatis, non impediuntur quin sint veri domini, tam publice quam privatim, nec hoc titulo possunt a christianis occupari bona terrae illorum, ut late et eleganter deducit Caietanus». Come già evidenziato in V. CARRO, *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de la Universidad de Sevilla, 1951, pp. 299-308, il Gateano (1469-1534), nel suo commento alla *Secunda Secundae*, (quaestio 66, art. 8), aveva ripreso ed esplicitato l'argomento tomista: «Quidam autem infideles nec de iure nec de facto subsunt secundum temporalem iurisdictionem principibus christianis, ut si inveniuntur pagani qui nunquam imperio romano subditi fuerunt, terras inhabitare in quibus christianum numquam fuit nomen; horum namque domini, quamvis infideles, legitimi sunt sive regali, sive politico regimine gubernentur. Nec sunt propter infidelitatem a dominio suorum privati, cum dominium sit ex iure positivo, et infidelitas ex divino iure, quod non tollit ius positivum [...]. Contra hos nullus Rex, nullus Imperator, nec Ecclesia Romana potest movere bellum ad occupandas terras eorum aut subiicendum eos temporaliter: quia nulla subest causa iusti belli cum Iesus Christus, *Rex Regum, cui data est omnis potestas in coelo et in terra* (Apoc., xvii, 14; xix, 16, et *Math.*, xxviii, 18) miserit ad capiendam possessionem mundi *non milites armatae militiae, sed sanctos praedicatores, sicut oves inter lupos* (*Math.*, x, 16; *Luc.*, x, 3). [...] Unde gravissime peccaremus si fidem Christi Iesu per hanc viam ampliare contenderemus: nec essemus legitimi domini illorum, sed magna latrocinia committeremus et teneremur ad restitutionem, utpote *iniuste debellatores aut occupatores*. Mittendi essent ad hos *praedicatores* boni viri, qui *verbo et exemplo* converterent eos ad Deum: et *non* qui eos oppriment, spolient, scandalizent, subiiciant, et duplo gehennae filios faciant, *more phariseorum* (*Math.*, xxvi, 16)».

²³ Las Casas, nell'*Apología*, fa riferimento alla posizione del Gaetano «secondo il quale nessun peccato degli infedeli, nessuna idolatria e nessun peccato contro natura sono motivi di guerra contro gli infedeli» («quod dicit nulla infidelium peccata, nullam idolatriam, nulla peccata contra naturam effecisse ut bellum infidelibus inferretur») e sostiene che questa dottrina «è stata approvata» anche dal «doctissimus Frater Franciscus Victoriensis» nella *Relectio de indis* citando il passo che qui abbiamo commentato: BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *Apología*, in *Id.*, *Obras completas*, vol. 9, Madrid, Alianza, 1989, p. 494.

mocrate secondo. Vitoria si muove coraggiosamente anche contro quest'opinione così diffusa e apparentemente solida:

Vi sono, dicono, alcuni peccati che non vanno contro la legge naturale, ma soltanto contro la legge divina positiva, e per questi non si può fare guerra agli Indios. Vi sono invece altri peccati che vanno contro la legge di natura, come il cibarsi di carni umane, mantenere relazioni sessuali con la madre e le figlie e fra uomini; per questi si può fare loro guerra e obbligarli a desistere da tali crimini²⁴.

Vitoria si dichiara contrario all'opinione di rinomati teologi, tra cui lo stesso Papa Innocenzo IV, che nella glossa alle *Decretali* aveva affermato: «Credo, inquit, quod si gentiles, qui non habent nisi legem naturae, contra legem naturae faciant, possunt per Papam puniri»²⁵. Per Vitoria, invece, i re cristiani non possono obbligare con la forza i barbari a lasciare i loro costumi contro natura²⁶, perché il Papa non possiede la giurisdizione per farlo e perché i peccati contro natura non sono solo quelli che violano la legge naturale («contra legem naturae») citati in precedenza, ma anche quelli che attentano contro l'ordine naturale delle cose («contra ordinem naturalem»), come insegna S. Tommaso nella II, II, quæst. 144, artt. 11 e 12. In questo secondo senso anche l'omicidio è un peccato grave contro l'ordine naturale, come pure lo è la bestemmia. Nonostante ciò, non è lecito muovere guerra a chi commette questi peccati e privarlo degli averi, perché essi sono commessi anche fra i cristiani. Vitoria lo sottolinea con ironia e sarcasmo ricorrendo a un argomento di reciprocità:

In modo analogo non è lecito al Papa fare la guerra ai cristiani se sono impudichi, furfanti e nemmeno se sono sodomiti; né per queste cause può sottrarre loro i territori propri e darli ad altri principi. Se così non fosse, essendoci per ogni dove molti peccatori, si potrebbero assai spesso cambiare i loro re. Ciò è confermato dal fatto che questi peccati sono

²⁴ VITORIA, *De indis*, I, 2, 21, p. 67: «Dicunt enim quod, cum sint aliqua peccata, quae non sunt contra legem naturae, sed solum contra legem divinam positivam, pro his barbari non possunt infestari bello; alia autem sunt contra naturam, ut esus carnis humanae, concubitus indifferens cum matre et sorore, et cum masculis; et pro his possunt infestari bello et cogi ut ea relinquant».

²⁵ Ivi, p. 68.

²⁶ Ivi, p. 89: «Principes christiani, etiam auctoritate Papae, non possunt coercere barbaros a peccatis contra legem naturae nec ratione illorum eos punire».

più gravi fra i cristiani, i quali già sanno che sono peccati, che tra gli Indios che lo ignorano²⁷.

Sepúlveda risponderà a quest'argomento osservando però, con ragione, che non si tratta qui di peccati contro l'ordine naturale commessi da individui, ma proibiti dai costumi e dalle leggi della società, bensì di peccati commessi da interi popoli, permessi e incoraggiati dai loro costumi e dalle loro leggi ... *ergo*, l'argomento di Vitoria non procede. Analizziamo ora in dettaglio la replica di Sepúlveda.

3. La replica di Sepúlveda

Sepúlveda risponde a Vitoria con un discorso abbastanza lungo e articolato, che trae i suoi argomenti allo stesso tempo da una lettura «fondamentalista» di Aristotele e dai *loci communi* dell'agostinismo politico²⁸.

In primo luogo attacca (indirettamente) il principio tomista su cui si fondava tutto il discorso degli scolastici, ossia la distinzione fra legge naturale e legge divina: per Sepúlveda i precetti della legge naturale s'identificano con quelli della legge divina positiva contenuti nel Deuteronomio e nelle prescrizioni di Yahvè al popolo ebreo²⁹.

Sebbene questi precetti siano per i figli di Israele, tuttavia Dio stesso dichiarò che essi costituissero una legge naturale obbligatoria per tutte le genti, affermando che per i medesimi crimini Egli avrebbe distrutto le genti peccatrici. [...] Alle quali parole aggiunse la legge universale riguardante tutti gli uomini: «Chiunque compirà qualcuna di queste abominazioni sarà eliminato di mezzo al suo popolo», il che equivale a dire che chiunque avrà commesso i crimini ricordati, che attengono al culto degli idoli e ai sacrifici delle vittime umane, deve essere punito con la morte secondo quanto, con insegnamento considerevole, dichiarò Mosè, ottimo interprete della volontà divina³⁰.

²⁷ Ivi, I, 2, 22, p. 71: «Item non licet Papae inferre bellum christianis, quia sunt fornicarii aut fures, immo etiam quia sunt cinaedi; nec ideo potest publicare terras illorum et dare aliis principibus. Hoc enim modo, cum in omni provincia sint multi peccatores, quotidie posset mutare regna. Et confirmatur: graviora enim peccata sunt haec apud christianos, quia sciunt illa esse peccata, quam apud barbaros, qui ignorant esse peccata».

²⁸ Sul tema è ancora fondamentale H.X. ARQUILLIÈRE, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*, Paris, Vrin, 1955.

²⁹ SEPÚLVEDA, *Democrate secondo*, p. 41.

³⁰ Ivi, pp. 61-63: «Quae quamquam filiis Israel praecepta sunt eandem tamen legem esse non solum divinam, sed etiam naturalem, et ad omnes gentes pertinere, Deus ipse declaravit, testa-

Se la legge naturale è identica alla legge divina positiva, i Sommi Pontefici possiedono la giurisdizione sufficiente per concedere ai principi cristiani di muovere guerra «ai pagani per castigarli e correggerli nel caso ci fosse qualche popolo che non rispettasse la legge naturale»³¹. L'esempio delle guerre bibliche – che gli scolastici avevano considerato come un'eccezione ammessa da Dio per suo diretto intervento – viene invece qui giustificato come modello da seguire: gli ebrei, nella terra promessa, con il consenso divino, avevano distrutto e annientato interi popoli a causa della loro infedeltà e dei crimini contro la legge divina e naturale da essi commessi. Inoltre Sepúlveda attacca frontalmente l'argomento di Vitoria concernente i peccati contro natura commessi fra i cristiani. Di nuovo è Leopoldo che si fa portavoce delle obiezioni dei maestri di Salamanca:

Leopoldo: Non capisco bene, Democrito, cosa tu intenda in questo caso per legge di natura, a meno che forse tu intenda dire che osservano la legge naturale coloro che si astengono soltanto dall'infame lussuria e da altre turpitudini simili, nonostante commettano altri gravi reati, sebbene in questo modo troverai molti pochi popoli che la osservino. Ma io dico che sono contro la legge di natura i latrocini, gli adulteri, gli omicidi e altri grandi crimini di cui vediamo contaminarsi dappertutto anche i cristiani, né tu, se vuoi essere d'accordo con te stesso, potrai negarlo, dato che poco fa definivi la legge di natura come partecipazione alla legge eterna nella creatura capace di ragione³².

Il retore di Cordova risponde riscontrando un evidente errore nel ragionamento di Vitoria, il quale non distingue fra le colpe individuali commesse da individui in società nelle quali esse sono condannate «dai

tus se gentes illas peccatrices os eadem scelera delevisse. [...] Quibus dictis adiicit legem universalem et ad omnes homines pertinentem: "Omnis", inquit, "anima, quae fecerit de abominatibus istis quidpiam peribit de medio populi sui"; id est, quicumque commemorata flagitia, quae pertinent ad cultum idolarum, et humanarum victimarum sacrificia morte plectendus est, ut maximo documento Moses optimus divinae voluntatis interpretes declaravit».

³¹ Ivi, p. 45.

³² Ivi, pp. 86-87: «Quid naturae legem, Democrates, hoc in loco voces, non satis intelligo, nisi forte, qui modo absint a nefaria libidine, ac similibus flagitiis, ab eis, licet aliis gravibus criminibus implicentur, legem naturae servari dicis, quanquam ea quoque ratione perpaucae gentes sunt, quae naturae legem observent. At ego latrocinia, adulteria, homicidia, et alia magna crimina quibus etiam christianos passim contaminari cernimus, contra naturae legem esse dico, nec tu, si quidem tibi constare velis hoc possis inficiari, qui dudum naturae legem participationem esse legis aeternae in creatura rationis compote definiebas».

costumi e dalle leggi» e le colpe collettive praticate e considerate legittime da interi popoli:

Se, infatti, da parte di ciascuno, come anche da parte di tutti, singolarmente in qualche nazione si pecca contro la legge di natura, non per questo si deve dire che tutta la nazione abbia peccato contro la legge di natura, come falsamente hanno creduto i più recenti teologi; giacché una pubblica causa non deve essere esaminata negli uomini in quanto singoli, ma nei costumi e istituti pubblici, come afferma Aristotele nel capitolo primo del III libro della *Politica*³³.

Ben diversa è, infatti, la situazione di quelle società nelle quali sono puniti «dalle leggi e dai costumi» i peccati contro natura, da quelle che non solo non li puniscono, ma li incoraggiano: solo in questo caso avremo una disobbedienza alla legge di natura:

Democrate: Ma se ci fosse una gente tanto barbara e inumana che non considerasse turpi, tutti o in parte, i delitti che ho esaminato, e non li punisse con le leggi e le usanze, o colpisse con pene leggere quelli più gravi e specialmente quelli che massimamente la natura detesta, e alcuni, anzi, non ritenesse affatto di punirli, questa a ragione e propriamente sarebbe detta non obbedire alla legge di natura³⁴.

Sepúlveda, inoltre, mette in relazione i peccati contro natura con la legge divina positiva e l'empia religione, ed introduce il comandamento cristiano dell'amore per il prossimo:

Democrate: Tutto ciò che è stato detto contro gli eretici, vale allo stesso modo contro i pagani: entrambi sono nostro prossimo, agli uni e agli altri la legge divina e quelle naturali ci impongono di provvedere, affinché si allontanino dalle azioni turpi e specialmente da quelle con le quali si viola e si offende maggiormente la natura e Dio, auto-

³³. *Ibidem*: «Nec enim si a quibusdam ut etiam ab omnibus sigillatim in aliqua natione peccatur in leges naturae, idcirco tota natio legem naturae non servare dicenda est, ut quidam iuniores Theologi falso putaverunt. Quoniam publica causa non in singulis hominibus spectari debet, sed in publicis moribus, et institutis acta enim civitatis ut libro tertio *De republica*, capitulo primo, docet philosophus».

³⁴. Ivi, pp. 88-89: «Sed se qua gens esset tam barbara et inhumana, ut scelera quae recensui vel omnia vel aliqua in rebus turpibus non haberet nec legibus aut moribus vindicaret aut gravissima praesertim illa, quae maxime natura detestatur, levissimis poenis afficeret, quaedam prorsus puniendi non putaret, haec merito ac proprie legem naturae non servare diceretur».

re della natura, specialmente il culto degli idoli, il peccato più grave di tutti.³⁵

Conclude, infine, il suo discorso affermando che questo è un grande ed evidente motivo per proclamare non solo una guerra giusta, ma anche una guerra santa contro gli infedeli, che vendichi non solo le offese fatte agli uomini ma anche quelle fatte a Dio, le quali «per la loro maggiore gravità sono maggiormente degne di essere vendicate», come insegnava Agostino:

Democrate: Quanto a ciò che all'inizio, Leopoldo, ci hai opposto, che sembrasse ingiusta questa guerra con cui gli Spagnoli perseguono quei barbari che nulla per sé di male hanno meritato, guardando, come penso alla dottrina agostiniana delle guerre giuste, come «quelle che colpiscono i torti» si deve comprendere che con una guerra sacra, che è inferta dai pii agli idolatri, si vendicano non tanto le offese fatte agli uomini, quanto quelle fatte a Dio che sono molto più gravi³⁶.

Mentre l'argomento della schiavitù naturale si fonda sull'autorità di Aristotele, l'argomento dei peccati contro natura trova la sua giustificazione in una lettura estrema dell'agostinismo politico, nelle sue forme più radicali espresse dai teologi curialisti come l'Ostiense³⁷.

La questione posta da Sepúlveda è chiara. Se il diritto naturale è identico alla legge positiva rivelata da Dio e scolpita nel cuore di tutti gli uomini, delle due l'una: o vale l'universalità del diritto naturale, e allora i barbari peccano contro la legge naturale e divina, e sono passibili di guerra giusta e santa; o cade l'idea del diritto naturale, ed in questo caso «si

³⁵ Ivi, pp. 92-93: «Quod contra hereticos dictum valet etiam contra paganos; utrique enim proximi nostri sunt utrisque consulere iubemur lege divina et naturali, ut a flagitiis deterreantur, iis praesertim, quibus, natura auctorque naturae, Deus plurimum violatur et offenditur, in primisque ab idolorum cultu peccatorum omnium gravissimo».

³⁶ *Ibidem*: «Quod igitur initio, Leopoldo, opposuisti, bellum hoc, quo Hispani barbaros nihil de se male meritos persequuntur, iniustum videri, ad illud scilicet, ut opinor, spectansque iusta bella, auctore Augustino, definiri solent: 'Quae iniurias ulciscuntur', intelligendum est *bello sacro*, quod a piis infertur idolorum cultoribus, non tam hominum, quam Dei iniurias, quae multo graviores sunt, vindicari».

³⁷ Enrico di Susa, il cardinale di Ostia (1210-1271), nella *Summa Aurea* aveva difeso il *dominium totius orbis* del Papa e dell'Imperatore e la tesi secondo la quale, con l'avvento di Cristo, ogni giurisdizione e dominio erano stati sottratti agli infedeli e trasferiti ai cristiani: cfr. HENRICUS DE SEGUSIO CARD. HOSTIENSIS, *Summa aurea*, Lugduni 1568, tit. *De praescriptionibus rerum immobilium*, n.3 f.168b, col. a. Per la critica alle posizioni dell'Ostiense cfr. BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *De regia potestate*, a cura di G. Tosi, Roma-Bari, Laterza, 2007, pp. 17-19.

salvano» i barbari, ma il prezzo da pagare è molto alto. Gli scolastici sarebbero stati disposti a pagare questo prezzo? Il dilemma è posto. E Sepúlveda lancia ai teologi di Salamanca una sfida di difficile soluzione, che Las Casas accetta coraggiosamente.

4. Bartolomé de Las Casas e la giustificazione dei peccati contro natura.

Las Casas diede la sua risposta nell'*Apología*³⁸, scritta in latino e letta durante vari giorni davanti ai giurati di Valladolid nel 1550. La lettura ebbe un tale impatto che essi decisero di sospendere e aggiornare la sessione all'anno seguente³⁹.

A Sepúlveda, che giustificava la guerra come giusto castigo per i crimini commessi dagli Indios contro la legge naturale, Las Casas risponde puntualmente, minuziosamente e prolissamente con una lunga e farraginosa serie di «argomenti, ragioni, casi, risposte, obiezioni, modi», che possiamo dividere in due gruppi: quelli in cui riprende e radicalizza le ragioni teologiche e giuridiche dei maestri di Salamanca, e quelli in cui va oltre, si addentra in una terra inesplorata nella quale nessuno aveva avuto il coraggio e l'audacia di penetrare, per «giustificare l'ingiustificabile», suscitando lo scandalo dei contemporanei (ma anche la perplessità di alcuni illustri interpreti moderni)⁴⁰.

Las Casas riprende l'argomento dei teologi di Salamanca, secondo il quale i principi cristiani e la Chiesa non hanno giurisdizione per imporre un tale castigo. Diversa, infatti, è la situazione dei giudei, dei maomettani, degli eretici e degli Indios. I giudei e i maomettani, quando vivono nei regni cristiani, sono sottoposti alle loro leggi e quindi possono essere castigati solo nel caso di violazioni delle leggi civili. Rispetto alla religione e alla celebrazione dei loro riti, essi non sono sottoposti alla Chiesa e nemmeno ai principi cristiani e non possono essere da loro ca-

³⁸ LAS CASAS, *Apología*, a cura di A. Losada, in ID., *Obras completas*, vol. 9, Madrid, Alianza, 1988; le traduzioni italiane dei passi citati da questa edizione sono mie.

³⁹ Sul dibattito vedi i classici L. HANKE, *Aristotle and the American Indians. A Study in Race Prejudice in the Modern World*, Chicago, Regnery, 1959 e ID., *All Mankind is One. A Study of the Disputation between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indians*, De Kalb, Northern Illinois UP, 1974 e S. DI LISO (a cura di), *La controversia sugli Indios*, Bari, Edizioni di Pagina, 2007.

⁴⁰ Come sottolinea Q. SKINNER, *Le origini del pensiero politico moderno*, trad. it. a cura di M. Viroli, Bologna, Il Mulino, 1989, vol. II., p. 249: «La testimonianza fornita da Las Casas nel trattato *In difesa degli indiani* costituisce un documento impressionante ed in gran parte convincente, anche se, nella sua ansia di giustificare ogni aspetto della vita degli indigeni, egli arrivò ad includere una lunga difesa del cannibalismo e dei sacrifici umani».

stigati perché non hanno giurisdizione in materia. Nessuna giurisdizione, poi, vincola quegli infedeli che non vivono nei regni cristiani, ma in territori sottomessi all'autorità di principi infedeli⁴¹. Gli Indios sono infedeli che non hanno mai abbracciato la fede di Cristo e che, al contrario dei mussulmani, non hanno mai condotto guerre contro i cristiani, né occupato i loro territori. Non hanno dato quindi motivo per condurre verso di loro una guerra giusta e non possono essere considerati sudditi dei cristiani e castigati né dalla Chiesa né dai principi per nessun crimine, per quanto atroce possa essere.

Las Casas, interpretando l'agostinismo politico in modo ben diverso da Sepúlveda, introduce un'altra distinzione che «protegge» gli indigeni dalla giurisdizione dei cristiani⁴². Gli infedeli non sono sudditi «in atto» di Cristo, ma solo «in potenza»; quindi, dato che il Papa non può esercitare un potere più ampio di quello di Cristo, essi non sono sottoposti alla giurisdizione spirituale del Papa né a quella temporale dei principi, perché il potere della Chiesa e del Vicario di Cristo si estende «in atto» solamente su quegli uomini che hanno ricevuto volontariamente il battesimo, cioè tutti i fedeli che si dirigono verso la felicità eterna⁴³. Verso gli infedeli, che stanno fuori della Chiesa, essa può esercitare solo una *potestas in potentia*, come afferma San Tommaso:

Che gli infedeli siano sudditi della Chiesa solo in potenza e non in atto lo insegna Santo Tommaso con queste parole: «Chi è infedele, sebbene non appartenga in atto alla chiesa, le appartiene in potenza». La quale si fonda in due principi: il primo e principale è in virtù di Cristo, che è sufficiente alla salvezza di tutto il genere umano, il secondo e secondario nel libero arbitrio⁴⁴.

⁴¹ LAS CASAS, *Apología*, 6, 32, p. 128. Secondo Las Casas, la situazione degli eretici è diversa perché essi, sia in ragione del domicilio, sia del voto di obbedienza formulato a Dio e alla Chiesa Cattolica con il battesimo, sono tenuti all'osservanza della religione cristiana e possono essere puniti se non la osservano.

⁴² Per la dottrina di Las Casas su questo punto, mi sia permesso rinviare alla mia *Introduzione*, in LAS CASAS, *De regia potestate*, pp. xv-lxix.

⁴³ LAS CASAS, *Apología*, 6, 36, p. 136: «Unde patet quod Potestas Ecclesiae et Christi Vicarii dumtaxat extenditur ad eos homines qui sacrum baptismum voluntarie susceperunt, id est, cunctos fideles ad aeternam felicitatem tendentes».

⁴⁴ Ivi, 6, 36v, p. 136: «Quod autem infideles habitu tantum non actu Ecclesiae subditi sint, docet Sanctus Thomas in III Parte, q. 8, art. 3, ad I, his verbis: "Illi qui sunt infideles, etsi actu non sunt de Ecclesia, sunt tamen de Ecclesiae potentia. Quae quidem potentia in duobus fundatur: primo quidem et principaliter in virtute Christi, quae est sufficiens ad salutem totius humani generis, secundario in arbitrii libertate" ».

La *potestas* della Chiesa si fonda perciò su due principi che garantiscono la libertà dell'adesione alla fede: il potere di Cristo («in virtute Christi») che non obbliga nessuno («qui neminem cogit») e il libero arbitrio dell'uomo che non può essere forzato («quod etiam cogi non potest»).

Las Casas offre un'interpretazione opposta a quella di Sepúlveda delle parole di Paolo nella prima lettera ai Corinzi: «Quid enim mihi de his qui foris sunt, iudicare? Nonne de his qui intus sunt vos iudicatis? Nam eos qui foris sunt Deus iudicabit». È chiaro da questo passaggio, unanimemente commentato da una lunga tradizione di dottori, che il giudizio degli infedeli non compete alla Chiesa, ma è rimesso all'esclusiva competenza di Dio, come anche Vitoria aveva sostenuto.

Las Casas, rispondendo direttamente a Sepúlveda, nega che la Chiesa possa utilizzare la violenza e la coazione per sopprimere l'idolatria e castigare gli idolatri. Lo sviluppo di questa tesi si estende dal capitolo VII al capitolo XXVII⁴⁵, e racchiude un'impressionante serie di argomenti di ragione e di autorità, come pure di esempi storici e contemporanei favorevoli all'evangelizzazione pacifica come unico modo di propagare la fede⁴⁶. Alla fine di questo lungo elenco, Las Casas introduce l'undicesimo argomento, ovvero la citazione integrale e il commento alla bolla *Sublimis Deus* del 1537 di Paolo III, che difendeva la piena umanità degli indigeni⁴⁷.

⁴⁵ *Ibidem*. Gli argomenti relativi ai peccati contro natura vanno dalla pagina 156 alla 359 dell'edizione delle *Obras completas*.

⁴⁶ Las Casas adduce dieci argomenti che specificano e dettagliano la tesi della non liceità dell'uso della forza che aveva già esposto nel primo trattato da lui scritto. Cfr. BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem*, in ID., *Obras completas*, vol. 2, Madrid, Alianza, 1988.

⁴⁷ Nel 1537 Paolo III aveva emanato una serie di decreti che accoglievano le tesi dei domenicani sulla piena umanità degli Indios, tra cui la bolla *Veritas ipsa* o *Sublimis Deus* nella quale affermava che «gli indigeni, in quanto veri uomini, non solo sono capaci di ricevere la fede cristiana («ut pote veros homines, non solum christianae fidei capaces existere»)), ma che, «anche se vivono fuori da questa fede, devono potere, liberamente e lecitamente, usare e disporre e godere della loro libertà e del possesso delle proprie cose e non essere ridotti in schiavitù («licet extra fidem christianam existant, sua libertate ad rerum suarum dominio huiusmodi uti et potiri et gaudere libere et licite posse, nec in servitutem redigi debere»)) e che gli stessi Indios e tutti gli altri popoli devono essere invitati alla fede di Cristo con la predicazione della parola e l'esempio di una vita buona («ipsos Indos et alias gentes verbi Dei praedicatione et exemplo bonae vitae ad dictam fidem Christi invitandos fore»)). Il testo originale si trova in J. METZLER, *America pontificia. Primi saeculi evangelizationis 1493-1592. Documenta pontificia ex registris et minutis praesertim in archivo secreto vaticano existentibus*, Città del Vaticano, Atti e Documenti, 1991, vol. I., doc. 84, pp. 364-366. Secondo B. BOCCHINI CAMAIANI, *Il papato e il nuovo mondo. A propo-*

Las Casas confuta l'esempio della conquista ebraica della terra di Cana, citato da Sepúlveda, affermando che Dio ordinò la distruzione dei regni pagani non a causa della loro idolatria, ma perché avevano invaso la terra promessa e arrecato gravi danni al popolo ebraico⁴⁸. Nella parte finale cita una serie di circostanze nelle quali la Chiesa potrebbe esercitare la sua giurisdizione sugli infedeli, che si riducono ai casi in cui gli infedeli fossero sudditi in atto della Chiesa, o praticassero l'idolatria in regioni che erano state cristiane in altri tempi, o deliberatamente ponessero ostacoli alla propagazione della fede in modo violento e aggressivo attraverso la guerra offensiva, concludendo che nessuno di questi casi si applica agli indigeni del Nuovo Mondo. In quest'ultima parte si schiera contro le fonti dell'agostinismo politico utilizzate da Sepúlveda, criticando tanto la dottrina di Papa Innocenzo IV, che ammetteva l'intervento della chiesa per castigare i peccati contro natura, quanto i teologi curialisti e teocratici come Agostino d'Ancona, che avevano fondato sull'autorità di Innocenzo IV la dottrina del potere temporale del Papa *totius orbis*⁴⁹.

Il tema che ci interessa è sviluppato più oltre⁵⁰, quando Las Casas affronta l'obiezione contro l'antropofagia: «mangiare carne umana è un atto selvaggio e bestiale («ferum et bestiale»), come afferma Aristotele, e contrario alla legge di natura per due motivi. Primo, perché si uccidono degli innocenti per mangiarne le carni. Secondo, perché mangiare carne umana è «un atto così ferino che sono rari gli animali che mangiano i cadaveri della propria specie»⁵¹. Per rispondere a queste obiezio-

sito di una edizione di fonti, "Cristianesimo nella Storia", 16 (1995), n. 3, pp. 521-552, in part. pp. 530-531, gli interventi di Paolo III costituiscono un'eccezione rispetto alla politica ultramarina dei pontificati precedenti e successivi: «Di fatto solo con alcuni testi di Paolo III si esce da una prospettiva unicamente ecclesiocentrica e romanocentrica per intervenire sul grande dibattito, che coinvolgeva gran parte del mondo europeo, relativo alla legittimità della *conquista* e alla natura dei popoli recentemente scoperti. Gli interventi più importanti di questo pontefice riguardano la problematica dei diritti degli indiani, i quali vengono difesi per la prima volta sia in relazione alla loro capacità di aderire alla fede, sia in relazione alle violenze dei *conquistadores*». Sul contesto storico del documento e l'esigenza dell'imperatore Carlo V di una ritrattazione papale, fatto assolutamente eccezionale in quanto intromissione papale nell'istituto del *Patronato*, vedi L. HANKE, *Pope Paul III and the American Indians*, "Harvard Theological Review", 30 (1937) pp. 65-102, p. 77.

⁴⁸ LAS CASAS, *Apología*, capp. 13-14, pp. 217-235.

⁴⁹ Ivi, capp. 20-27, pp. 283-359.

⁵⁰ La risposta di Las Casas sulla salvezza delle vittime innocenti del cannibalismo e dei sacrifici umani si estende dal cap. 28 fino al cap. 42, pp. 360-499, e specialmente pp. 417-462.

⁵¹ LAS CASAS, *Apología*, p. 419.

ni Las Casas ricorre ad *auctoritates* e ad esempi tratti dalla storia biblica e profana e dai costumi dei popoli antichi, con uno sfoggio di erudizione non comune⁵².

Cercheremo di esporre in sintesi i principali argomenti di questa lunga arringa di difesa. Un primo motivo ricordato è che gli Indios, nel praticare questi costumi, incorrono in un «errore probabile». Per appoggiare questa tesi, Las Casas chiama a sostegno l'autorità di Aristotele:

D'accordo con Aristotele (*Topici*, 1), si definisce come probabile ciò è approvato da tutti gli uomini, o dalla maggior parte dei sapienti o da quelli la cui sapienza è maggiormente comprovata. Afferma anche Aristotele nella *Retorica*: «è necessario considerare e stimare buono o migliore ciò è giudicato come buono da tutti, o dalla maggior parte degli uomini prudenti, o da coloro che sono stimati i più prudenti, anche se si trattasse di uno solo». Opinioni di questo tipo, comprovate dalle loro affermazioni, sono dette moralmente certe dallo stesso Aristotele (*Eth.* 1, 2), che tutti i filosofi e i teologi seguono⁵³.

⁵² Gli argomenti dell'*Apología* per giustificare i sacrifici umani saranno sviluppati in modo ancora più ampio e dettagliato nell'*Apologética Historia Sumaria*, uno dei primi trattati di antropologia culturale dedicato a descrivere gli usi e i costumi dei popoli del Nuovo Mondo. LAS CASAS, *Apologética Historia Sumaria*, 3 voll., in Id., *Obras completas*, voll. 6-8, Madrid, Alianza, 1992. Il tema è trattato in varie parti dell'opera, in particolare nei capitoli che vanno dal 161 al 184 (pp. 1123-1215 del terzo volume). In quest'opera, Las Casas dimostra di possedere una conoscenza molto precisa e documentata del carattere, dei tempi, dei luoghi, delle regole rituali, delle dimensioni dei sacrifici umani e delle vittime, generalmente bambini, donne, prigionieri di guerra e schiavi.

⁵³ LAS CASAS, *Apología*, 33, 152, p. 422: «Auctore enim Philosopho (I *Topicorum*) illud probabile dicitur quod omnes homines approbant vel maior pars sapientium vel illi quorum sapientia est magis approbata. Rursus (I *Rethorices* c. 20), inquit: "Illud necessario esse estimandum bonum vel melius quod omnes vel maior pars prudentium vel illi qui prudentiores existimantur, etiam et sit unus, iudicant bonum". Et huiusmodi decreta horum sententiis comprobata moraliter dicuntur certa secundum eundem Philosophum (I *Ethicorum* c. 2) quam omnes tam philosophi quam theologi sequuntur». La citazione della *Retorica* non si trova nel cap. xx del libro I, come indicato da Las Casas e dall'editore, bensì nel capitolo VII, nel contesto della discussione su come determinare che un bene sia superiore ad un altro, e costituisce un breve inciso non sviluppato da Aristotele: cfr. ARISTOTELE, *Retorica*, 1364b 10-13, a cura di M. Dorati, Milano, Mondadori, 2006: «Inoltre ciò che gli uomini assennati (*phronimoi*) - tutti, molti, la maggioranza o i migliori di essi - potrebbero giudicare o hanno giudicato il bene più importante (*agathón meízo*) deve necessariamente essere tale, o in senso assoluto (*aplós*), o nella misura in cui hanno giudicato secondo il loro senso (*katá tèn phrónesin ekrinan*)». Anche il riferimento di Las Casas a *Etica Nicomachea*, I, 2 è poco preciso perché qui non si trova l'affermazione che «le opinioni di tali uomini [i più sapienti] sono da ritenersi moralmente certe» come invece pretende Las Casas. Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I, 2, 1095 a, 25-30, a cura di C. Natali, Roma-Bari, Laterza, 1999, pp. 8-9: Aristotele sostiene che «esaminare tutte le opinioni è senz'altro inutile; è sufficiente esaminare quelle che sono le più diffuse (*málista epipolazousa*) o che

Las Casas applica ai popoli indigeni, con una certa sagacia e perspicacia, la dottrina aristotelica degli *endoxa*⁵⁴, mostrando come l'obbligo di offrire sacrifici umani sia, per quei popoli, un'opinione comune e un costume praticato da tempi immemorabili, sostenuto da persone considerate sante, e confermato dai decreti legali che comportano sanzioni dei principi e minacce di castighi contro i trasgressori. Si tratta perciò di un «errore probabile» e non dobbiamo stupirci se essi non rispondono immediatamente alla nostra prima predicazione, tanto più se è condotta in modo violento e con esempi poco edificanti:

Ora, esiste un pieno consenso, fra tutti i popoli indigeni conosciuti, quanto alla loro opinione sui loro dei, agli obblighi di offrire loro sacrifici e su cosa deve essere sacrificato. Questi dei sono adorati dalle persone considerate sacre e sante (ovvero i sacerdoti) e l'idolatria è confermata dai decreti legali e dalle sanzioni e minacce dei principi contro i trasgressori. Infine, dato che gli idoli non sono adorati segretamente, ma pubblicamente nelle cerimonie religiose praticate nei loro templi fin dai secoli più remoti, è del tutto evidente che questi popoli incorrono in errori probabili [*certe errare probabiliter*]. E non ci si deve stupire se essi non rispondono immediatamente alla nostra prima predicazione⁵⁵.

Las Casas riconosce la validità della risposta di Sepúlveda a Vitoria, ma gli ritorce contro l'argomento. Gli indigeni incorrono in un errore probabile non solo nel caso del cannibalismo, ma anche nel caso dell'immolazione di vittime umane, come dimostra citando le storie antiche, tanto pagane quanto cristiane, che testimoniano che quasi tutti i popoli praticavano in tempi remoti tali costumi, ed una lunga serie di autori che riportano notizie su di essi: Eusebio di Cesarea, Clemente, Lattanzio, Plutarco, Erodoto, Diodoro Siculo, Strabone, ma anche l'Antico Testamento, in cui si trova l'esempio più significativo del sacrificio di Isacco. La conclusione è che: «Se fra tanti popoli fu abituale la pratica

sembrano avere argomenti in loro favore (*tiná logon*)»; inoltre afferma che dobbiamo «partire da ciò che è noto per noi (*tá emín*)» e non in senso assoluto. Seppur imprecisa, tale citazione coglie comunque il senso generale del pensiero aristotelico, e cioè l'importanza che in etica rivestono le opinioni comuni e dei più sapienti (*endoxa*), anche se esse non costituiscono qualcosa di assoluto, ma solo un punto di partenza per la discussione dialettica.

⁵⁴. Sugli *endoxa* vedi E. BERTI, *Le ragioni di Aristotele*, Roma-Bari, Laterza, 1989 e Id., *L'uso scientifico della dialettica in Aristotele*, "Giornale di Metafisica", 17 (1995), pp. 169-190. Vedi anche L. SEMINARA, *Carattere e funzione degli «endoxa» in Aristotele*, Napoli, Città del Sole, 2002.

⁵⁵. LAS CASAS, *Apología*, 152v., p. 423.

dei sacrifici umani agli dei, certamente gli indigeni, immolando degli uomini durante tanti secoli, incorrono in un errore probabile»⁵⁶, il quale non può essere corretto con la forza ma con il convincimento: «fino a che questi indigeni, che con prudenza e tenacia si afferrano alle loro credenze, siano convinti con la ragione. Ma, come abbiamo detto, non c'è niente che sia più importante e difficile per l'uomo che abbandonare la religione che ha abbracciato»⁵⁷.

Questo primo argomento termina con una domanda retorica: perché gli indigeni dovrebbero credere nella parola di un popolo orgoglioso, avaro, truculento e saccheggiatore rapace come quello degli Spagnoli? Perché dovrebbero abbandonare la religione dei loro antenati, approvata in modo unanime durante secoli e corroborata dall'autorità di tante persone prudenti, a causa dell'avvertimento di persone la cui fede non produce miracoli e non diminuisce i vizi? Nel citare i costumi antichi dei popoli europei più vicini alla cultura dei suoi interlocutori, Las Casas opera su un doppio registro: fa diventare più familiare e prossimo ai suoi interlocutori ciò che appariva così distante, cercando di diminuire l'effetto di scandalo, e sposta l'attenzione dai suoi «clienti» ai popoli antichi che non potevano essere considerati incivili e selvaggi, insinuando quindi un «concorso di colpa»: non solo gli indigeni, ma anche popoli più «illustri» erano incorsi in questo errore probabile. Unisce così argomenti tipici della retorica forense con le prime intuizioni di un'antropologia culturale comparata ed anche, fino ad un certo punto, storica.

Quest'argomento giustifica «culturalmente» i costumi contro natura, ma non spiega come gli indigeni possano essere incorsi in questo «errore probabile», ossia come possano aver perduto la nozione del diritto naturale⁵⁸; il che poteva mettere pericolosamente in crisi la dottrina giusnaturalista, fondando così i costumi dei popoli non più su principi universalmente validi, scolpiti da Dio nel cuore di tutti gli uomini, ma sul consenso attorno ad opinioni comunemente accettate e consolidate dalla tradizione, ed aprendo quindi le porte al relativismo culturale. Egli presenta perciò un secondo gruppo di argomenti per dimostrare la vali-

⁵⁶ Ivi, p. 427.

⁵⁷ Ivi, p. 429.

⁵⁸ Questione che aveva fatto pensare addirittura ad un'origine non adamitica dei popoli del Nuovo Mondo. Cfr. G. GLIOZZI, *Adamo e il Nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle idee razziali (1500-1700)*, Firenze, La Nuova Italia, 1977.

dità del diritto naturale nonostante la diversità dei costumi. Il primo movimento del ragionamento parte dall'universalità della conoscenza e del culto di Dio per un «istinto naturale» presente in tutti i popoli, compresi i più barbari⁵⁹. Il sacrificio è una delle espressioni più alte del culto di Dio, l'atto principale della *latría*, che è dovuta solo a Dio, e il mezzo con il quale gli uomini possono adorare Dio e mostrarsi grati e suditi di Dio⁶⁰. Offrire sacrifici al vero Dio o a chi si considera come vero dio (che «soggettivamente» è la stessa cosa) è di diritto divino, invece «corrisponde alla legge umana e al diritto positivo determinare cosa si deve offrire a Dio».

Seguono poi due passaggi significativi. In primo luogo, Las Casas afferma che la religione appartiene al diritto delle genti e che quest'ultimo non è nient'altro che il diritto naturale quando praticato dai popoli⁶¹. A sostegno della tesi cita un famoso passo del v libro dell'*Etica Nicomachea*⁶², nel quale Aristotele distingue fra il diritto naturale (che ha la stessa validità da tutte le parti) e il diritto positivo, che ha la sua origine nel diritto naturale, ma se ne distingue per le prescrizioni specifiche che determina: così, per esempio, sacrificare agli dei è un costume di diritto naturale, ma l'oggetto e la forma del sacrificio sono di diritto positivo e dipendono dai diversi costumi. Da tutto ciò Las Casas ricava questa conclusione:

Gli uomini conoscono naturalmente l'esistenza di Dio e pensano che non esista niente di migliore o di più grande di Lui, poiché tutto ciò che possediamo, possiamo e siamo lo dobbiamo alla sua immensa bontà; se questo è vero, allora noi non possiamo adeguatamente ricompensarlo nemmeno se gli offriamo tutti i nostri beni, compresa la nostra vita⁶³.

E siccome «la maniera principale di adorare Dio è offrirgli dei sacrifici», la propria natura detta e insegna a «coloro che non possiedono fe-

⁵⁹. LAS CASAS, *Apología*, pp. 431-433.

⁶⁰. Ivi, p. 435.

⁶¹. Ivi, p. 437.

⁶². Il testo aristotelico è di difficile interpretazione. Las Casas offre la lettura più comune, che afferma l'immutabilità del diritto naturale. Secondo interpretazioni accreditate, Aristotele sostiene il contrario, come chiarisce anche ARISTOTE, *L'éthique à Nicomaque*, introd., trad. et commentaire par R.A. Gauthier et J.Y. Jolif, Louvain, Publications universitaires de Louvain, 1970, p. 395.

⁶³. LAS CASAS, *Apología*, p. 443.

de, grazia o dottrina, e vivono dentro le limitazioni della luce naturale, che – in mancanza di una legge positiva che ordini il contrario – devono sacrificarsi vittime umane al vero Dio, o al falso dio considerato come vero, di modo che offrendogli ciò che hanno di più prezioso [la vita] si mostrano specialmente riconoscenti per i tanti benefici ricevuti»⁶⁴.

L'argomento però doveva affrontare un'ultima e forte obiezione: così facendo degli «innocenti sono immolati contro la loro volontà», motivo che non solo Sepúlveda, ma anche Vitoria aveva ammesso come passibile di guerra giusta. Las Casas non arretra nemmeno davanti a quest'accusa, sebbene il suo argomentare si faccia paradossale, nel senso letterale del termine. Egli gioca qui con due logiche di tipo organicista, che camminano sul filo del rasoio.

Ogni uomo, per quanto innocente sia, deve a Dio più che la sua vita: e così, sebbene queste persone non vogliano essere sacrificate per un atto spontaneo [*actu elicito non sint voluntarii*], ciò nonostante essi lo vogliono per un atto dovuto [*sint voluntarii actu debito*], poiché tutti gli uomini sono obbligati a dare il loro sangue e la loro vita dovunque lo esige l'onore di Dio⁶⁵.

Un argomento evidentemente molto pericoloso, perché permette un alto grado di arbitrarietà e discrezionalità verso gli individui e non difende il diritto alla vita, uno degli argomenti principali di Las Casas contro la guerra che gli Spagnoli muovevano agli indigeni. Così facendo Las Casas stava dando ragione, indirettamente, a Sepúlveda che affermava il carattere tirannico e dispotico dei regimi indigeni. Ma, risponde Las Casas, questo non è un atto tirannicamente imposto, è un costume accettato «volontariamente» («voluntarii») da tutti per «salvare» la società e «il bene comune». Esso, infatti, deve essere compreso nel contesto di una lettura organicista della relazione fra la parte e il tutto, fra il suddito e lo Stato. Il secondo argomento di Las Casas, infatti, sposta l'attenzione dagli individui verso la società e afferma che il motivo principale dei sacrifici umani era la necessità che alcuni individui fossero sacrificati per il bene di tutti, che il singolo, in quanto parte, «sacrificasse la sua felicità e il suo benessere per la felicità e il bene del tutto, la Repubblica»⁶⁶:

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Ivi, p 445.

⁶⁶ Vedi G.Y. TORRES, *El sacrificio humano entre los Mexicanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006. Nel libro, che offre una dettagliata analisi del fenomeno dei sacrifici umani nella cul-

Credendo, perciò, i gentili che il bene universale e la felicità di tutta la repubblica dipendessero da tali sacrifici e immolazioni, ossia, di vittime umane, non ci si deve stupire se questi gentili, afflitti dalle loro necessità, immolassero a Dio la cosa, a loro giudizio, più preziosa e grata⁶⁷.

L'antropofagia e i sacrifici umani manifestano non uno stato selvaggio e primitivo, ma una concezione di Dio e della religione presente anche presso i popoli dell'Antichità e di cui vi sono tracce nella Bibbia (sacrificio di Abramo), in nome della quale era necessario sacrificare gli individui per il bene della collettività⁶⁸. Sono manifestazioni di un'alta forma di religiosità che deve essere rispettata fino a che, per mezzi pacifici, si dimostri la superiorità della religione cristiana (sulla quale Las Casas non ha dubbi)⁶⁹. La guerra è uno strumento incapace di sradicare tali sacrifici perché essi sono espressione di una cultura tradizionale e millenaria e trovano la loro giustificazione nell'autorità degli uomini più saggi e influenti.

In conclusione, Las Casas cita i suoi esperimenti di evangelizzazione pacifica, in particolare quello di *Vera Paz*⁷⁰, per dimostrare come la predi-

tura messicana, si riprende, come fa Las Casas, il tema della diffusione dei sacrifici umani in varie altre civiltà, ma si conclude però che «es indudable, sin embargo, que en ningún otro pueblo del orbe el sacrificio humano tuvo tanta importancia en el ritual, ni se practicó en tan grandes cantidades, como en la sociedad mexicana» (Ivi, p. 304). Il fenomeno, di cui si hanno tracce nella regione mesoamericana fin dai tempi più remoti, si era però molto intensificato durante gli ultimi anni del regno azteco, fino al parossismo, in funzione di due fattori: un eccesso di prigionieri di guerra che fornivano una materia prima abbondante e la cosmologia azteca, che prevedeva la fine di uno dei cicli di creazione, distruzione e rigenerazione che avevano bisogno di energia per riprodursi. Come nota Torres (ivi, p. 306): «A las crisis producidas por el desequilibrio de la energía del cosmos remediaban a través de sacrificios que permitían el flujo del *mana* [energía vital] concentrado en la sangre de la víctima y que ayudaba a la regeneración o revitalización del universo, en una especie de reciclaje dialéctico hombre-naturaleza». L'autore conclude che, nonostante il carattere rituale e l'ampia accettazione di questa pratica, essa era di fatto imposta dallo Stato con l'obiettivo di rafforzare il suo potere e nota che si hanno poche testimonianze di immolazioni volontarie.

⁶⁷. LAS CASAS, *Apología*, p. 449.

⁶⁸. Ivi, 33, 150v-152, pp. 417-423.

⁶⁹. Ivi, capp. 34-39, pp. 423-471.

⁷⁰. Questo esperimento, iniziato nel 1537, voleva mostrare la validità pratica del trattato di Las Casas *De unico vocationis modo* e fu diretto dallo stesso Las Casas e da un folto gruppo di confratelli domenicani. Essi ottennero che in una vasta area del Guatemala, che apparteneva alla Diocesi del Chiapas, chiamata Terra di Guerra per la bellicosità degli indigeni, non fosse permesso l'ingresso dei soldati o degli *encomenderos*, ma solo dei missionari. L'esperimento ebbe una forte opposizione locale, ma si mantenne grazie all'appoggio delle ordinanze regali ed ebbe

cazione della fede possa essere efficace senza ricorrere alla violenza, alla coazione e alla guerra⁷¹. Ritorce così contro gli Spagnoli le critiche di disumanità, ferocia e barbarie: sono loro i veri barbari e non gli indigeni, «per le opere crudelissime che hanno commesso contro quei popoli hanno superato tutti gli altri barbari»⁷². Queste tesi dell'*Apología*, sviluppate nelle famose pagine dedicate ai quattro tipi di barbari, ritornano con dovizia di esempi nella *Brevissima relazione della distruzione delle indie*⁷³.

5. Processo alla conquista: violenza, tolleranza, riconoscimento.

Riprendiamo la tesi centrale, ovvero l'universalità del diritto naturale, nella quale tanto Sepúlveda, quanto Vitoria e Las Casas credevano fermamente, ma dalla quale traevano conseguenze totalmente diverse. Per semplificare, ma anche per chiarire meglio il dibattito, ci sembra utile distinguere tre livelli, che si intrecciano ma che è opportuno mantenere distinti: il giuridico, il culturale/morale, il politico.

Dobbiamo innanzitutto evidenziare che il dibattito è un enorme «processo alla conquista», nel senso strettamente giuridico del termine: un processo che si svolge nelle aule dei tribunali e nei palazzi del potere, che ha come spettatori l'opinione pubblica che all'epoca era ammessa e contava (le sale universitarie, i pulpiti), e come protagonisti gli avvocati di difesa e di accusa, i pubblici ministeri (*procuradores*), i giudici e gli «esperti» chiamati a dare un parere «competente»⁷⁴. Per questo, una delle chia-

un iniziale successo, contro tutte le aspettative negative, al punto che il territorio fu ribattezzato *Tierra de Vera Paz*. Esso continuò anche dopo che, nel 1547, Las Casas fu obbligato dai suoi «fedeli» ad abbandonare la diocesi del Chiapas e a ritornare in Spagna. Nel 1556 l'esperimento ebbe una fine violenta e brutale: gli Indios si sollevarono, sembra per opera dei *caciques* e dei sacerdoti della religione tradizionale, che si erano sentiti esautorati e, con l'appoggio di tribù vicine, non ancora pacificate, mossero guerra; uccisero i frati (più di trenta) e gli indigeni cristianizzati e distrussero le chiese e i centri abitati. L'esercito spagnolo non intervenne in soccorso dei frati allegando il rispetto rigoroso della proibizione reale di entrare nel loro territorio. L'*Apología* presenta l'esperienza come modello da seguire, ma non menziona la sua fine violenta: cfr. LAS CASAS, *Apología*, p. 34.

⁷¹ Ivi, pp. 471-483.

⁷² Ivi, pp. 76-125, in particolare 14v, p. 82: «Et de horum numero revera Hispani nostri non sunt alieni, quinimmo ex operibus immanissimis, quae in illas nationes exercuerunt, superarunt barbaros universos».

⁷³ BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *Brevísima relación de la destrucción de las indias*, in Id., *Obras completas*, vol. 10, Madrid, Alianza, 1991.

⁷⁴ Dal quale sono però esclusi i diretti interessati, gli indigeni, che non hanno diritto di parola, parlano solo attraverso i loro mediatori. Anche Las Casas si fa loro portavoce, ma non dà loro

vi di lettura (e forse la principale) deve essere cercata nella retorica e nella dialettica giudiziaria, nella quale gli argomenti sono inevitabilmente messi al servizio del confronto d'interessi, per definizione incompugnabili, ed il cui fine ultimo è vincere e convincere⁷⁵. Il frate domenicano agisce come missionario e come vescovo, ma soprattutto come *Procurador de los Indios*⁷⁶; per questo il suo discorso è un'interminabile arringa di difesa intessuta di argomenti giuridici, utilizzati con molta competenza⁷⁷. Egli si rivolge ai giudici delle *Cortes* e della *Junta*, che avevano il compito di emettere delle sentenze, di promulgare delle leggi e di proporre soluzioni concrete.

Ciò può spiegare perché non troviamo in tutta l'enorme produzione di Las Casas nemmeno un accenno critico verso gli indigeni, e come invece egli ci offra sempre un'immagine positiva dei popoli del Nuovo Mondo⁷⁸: non spettava all'avvocato difensore, al *Procurador de los Indios*, aggravare i già pesanti capi di accusa che pendevano su di loro. Si capisce così anche perché Sepúlveda esalti la grandezza dei suoi clienti in confronto alla pochezza e miseria degli accusati, dipinti sempre a tinte fosche. Si comprende meglio infine anche la relativa «oggettività e neutralità» dei teologi di Salamanca, chiamati a dare un giudizio da esperti e da periti del tribunale o ad agire come arbitri e giudici nella contesa.

Diciamo questo non per esimerci dall'analisi degli argomenti «in sé», ma per cercare di capire il contesto politico in cui si collocano: non si tratta infatti di una *querelle* accademica senza grandi conseguenze pratiche, ma di un dibattito che decide la sorte di centinaia di migliaia di persone (o di milioni, stando alle cifre di Las Casas); un disputa non solo

la parola, se non in modo indiretto. Sono gli «intellettuali organici» e i «militanti» che decidono fra loro, con buone o cattive intenzioni, sulla sorte di popolazioni intere che rimangono marginali al dibattito, le cui conseguenze subiscono senza poter far sentire direttamente la loro voce.

⁷⁵. ARISTOTELE, *Retorica* I, 1368b 1-1377b 12.

⁷⁶. Nel 1560 vari *caciques* provenienti da tutte le parti del Perù, riuniti nella *Ciudad de los Reyes* (Lima), sottoscrissero unanimemente (*todos de mancomun*) e liberamente un testo che attribuiva a Las Casas e ad altri due domenicani «tutto il potere» che avevano di rappresentarli. Il testo integrale di questo eccezionale documento è riportato nello *Estudio Preliminar*, in BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *De regia potestate*, ed. critica bilingue di L. Pereña, J.M. Perez-Prenda, V. Abril e J. Azcarraga, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 1984, pp. CII-CVII.

⁷⁷. Sulla competenza di Las Casas nell'uso delle fonti giuridiche vedi B. TIERNEY, *L'idea dei diritti naturali*, trad. it. di V. Ottonelli, Bologna, Il Mulino, 2002, p. 399; ma più in generale si veda tutto il cap. XI su «Aristotele e gli indiani d'America».

⁷⁸. Per questo Las Casas è una delle fonti più probabili del mito del buon selvaggio: vedi S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, Roma-Bari, Laterza, 1972, pp. 93-96.

«sul» potere, ma «dentro» il potere, che si svolge nei palazzi e nella turbolenza degli avvenimenti che incalzano, non lasciando molte alternative e vie di uscita e imponendo decisioni⁷⁹.

Nell'analisi degli *argomenti giuridici*, possiamo inizialmente affermare che Sepúlveda è cosciente della sua debolezza e sa che deve trovare «altre cause di guerra giusta», diverse da quelle tradizionali. Le trova in una mescolanza di aristotelismo e di agostinismo politico: da Aristotele, ricava la dottrina della schiavitù naturale; da una certa lettura di Agostino, la dottrina tipicamente medievale del potere universale del Papa e dell'Imperatore sul mondo. I peccati contro natura sono offese («iniuriarum») a Dio che il Papa, come suo rappresentante in terra, può e deve punire attraverso il braccio secolare dell'Imperatore. È la soluzione più «semplice ed efficace», ed anche quella che vincerà: di fatto tali costumi saranno eliminati ed estirpati dai *conquistadores* e non solo i sacrifici umani e il cannibalismo, ma tutta la millenaria tradizione culturale e religiosa degli indigeni sarà in gran parte sradicata o sopravvivrà a stento attraverso forme di sincretismo più o meno riuscite.

Vitoria, nella seconda parte della *De indis*, abbandona senza nessuna pietà o nostalgia gli argomenti comunemente addotti per la conquista, tra cui anche la dottrina del potere *totius orbis* delle due autorità supreme della cristianità, e con un colpo di genio fonda la legittimità e la legalità della conquista in modo totalmente nuovo sul diritto «universale» di commerciare, comunicare, peregrinare, e soggiornare su tutto l'orbe terrestre («jus commercii, jus communicationis, jus peregrinandi et degendi»), distinguendosi in questo modo sia da Las Casas sia da Sepúlveda. Per Vitoria manca quindi il titolo principale, ovvero la *jurisdictio* che è la condizione necessaria per la legalità di qualsiasi intervento⁸⁰.

Las Casas, a differenza dei teologi di Salamanca, accettava la dottrina del potere *totius orbis* del Papa (sebbene solo «in ordine ad spiritualia») e dell'Imperatore (sebbene in forma di *jurisdictio* e non di *dominium*), ma con la distinzione fra *potestas in actu et in potentia* svuota que-

⁷⁹ Il tema della «ideologia coloniale» e della rappresentazione degli interessi che sono in gioco in questo dibattito è stato sviluppato con molta competenza, e direi in modo quasi ossessivo, da G. GLIOZZI, *Adamo e il Nuovo mondo*.

⁸⁰ Sul carattere asimmetrico di questo nuovo diritto internazionale vedi L. FERRAJOLI, *La sovranità nel mondo moderno*, Roma-Bari, Laterza, 2004. Una lettura del diritto internazionale di Vitoria totalmente opposta si trova in SCHMITT, *Il Nomos della terra nel diritto internazionale dello jus publicum europaeum*, 1991, pp. 132-133.

sta dottrina della sua carica di aggressività, perché il potere del Papa è solo *in potentia* e non *in actu*, e la violenza non può essere utilizzata in nessun modo per predicare il Vangelo, che era la giustificazione ufficiale delle bolle alessandrine.

Vitoria aveva già intravisto il nuovo ordine internazionale basato sulle nascenti nazioni sovrane, che Las Casas non aveva visto o non voleva vedere, anche perché dal punto di vista pragmatico egli credeva (ingenuamente?) che le uniche autorità capaci di proteggere gli indigeni dalla *codicia* dei *conquistadores* fossero l'Imperatore e il Papa.

Rimaneva però l'argomento delle vittime innocenti, che valeva sia per Sepúlveda sia per Vitoria. Sepúlveda fa appello al diritto/dovere di intervenire in tutti i modi, anche e soprattutto con l'uso della forza come strumento previo e indispensabile per «salvare le vittime innocenti», far cessar i crimini, estirpare i costumi barbari e selvaggi e contro natura. L'appello all'universalità del diritto naturale è usato qui come giustificazione ideologica dell'intervento «umanitario», in senso letterale, in nome della comune umanità e perfino del precetto cristiano della carità⁸¹. Per Vitoria, il ricorso alla guerra è ammesso dopo che siano state esaurite tutte le forme di persuasione pacifica, non solo a parole, ma anche attraverso fatti concreti che mostrino la volontà pacifica degli Spagnoli di instaurare un rapporto di scambio e di commercio, su basi di reciproca utilità. La guerra è vista, quindi, come *extrema ratio* e, in un primo momento, ammessa solo come guerra puramente difensiva, che non dà diritto di sottomettere il nemico e di farlo prigioniero⁸². Il giustificato timore che i barbari provano davanti agli Spagnoli così diversi, armati e molto più forti di loro, può essere un motivo di guerra giusta da parte degli indigeni. In questo caso, ammette Vitoria, la guerra sarebbe giusta da ambo le parti, perché *ex una parte est ius et ex altera ignorantia invincibilis*. L'ignoranza invincibile dei barbari deve essere tenuta

⁸¹. Alla tesi del Sepúlveda «umanista» si aggiunge così quella del Sepúlveda «umanitario», che difende la conquista come un «atto di amore», come è stato scritto recentemente dal curatore di una delle due edizioni italiane del *Democrate secondo*: «La diffusione della parola di Cristo rappresentava per l'umanista spagnolo un dovere di umanità e di amore nei confronti del prossimo per la salvezza dell'anima, ma se ciò fosse stato impedito e non restasse che il solo uso delle armi, tale atteggiamento poteva essere considerato legittimo»; cfr. G. PATISSO, *Presentazione*, in SEPÚLVEDA, *Democrate secondo o della giusta causa della guerra contro gli Indios*, p. 54.

⁸². VITORIA, *Relectio de indis*, I, 3, 5, p. 84.

in grande considerazione, perché diversa è una guerra contro un nemico colpevole e cosciente o contro un nemico innocente e ignorante⁸³.

Nella parte finale della *De indis*, però, queste raccomandazioni e queste remore vengono progressivamente a cadere e la guerra diventa così non solo difensiva, ma anche offensiva e preventiva⁸⁴. L'innocenza degli indigeni, se non altro a causa dell'ignoranza invincibile, non viene più riconosciuta e Vitoria, partendo dal principio del diritto al libero commercio e della comune natura umana, arriva, in un continuo crescendo, a giustificare il diritto degli Spagnoli a garantire questo libero commercio prima con la persuasione e le opere, poi con la guerra difensiva ed infine con la guerra aggressiva verso gli indigeni, che appaiono allora come *perfidī hostes* verso i quali si applica il diritto di guerra: la spoliazione, la riduzione in cattività e la deposizione dei loro legittimi signori.

Las Casas conosceva troppo bene le persone, le circostanze, gli avvenimenti e i «veri» motivi della conquista per non sapere che si trattava di motivazioni ideologiche, di pretesti per giustificare la dominazione, che dovevano essere abilmente «decostruiti». La sua arringa parte inizialmente dagli stessi argomenti di Vitoria: la Chiesa e i principi cristiani non hanno giurisdizione su questo tipo di «infedeli» e quindi non si giustifica nemmeno la guerra nei loro confronti. Da un punto di vista prammatico, inoltre, la guerra intrapresa dai *conquistadores* con il pretesto di liberare le vittime ha fatto morire più innocenti che i sacrifici umani e il cannibalismo, ed il rimedio si è rivelato peggiore del danno che si voleva riparare: è l'argomento del *minus malus*, già utilizzato da Vitoria. Infine, la violenza non è un mezzo adeguato per cambiare mentalità e costumi radicati nella storia e nella cultura di un popolo⁸⁵.

⁸³ Ivi, I, 3, 5, p. 85. L'ammissione della possibilità di una guerra giusta da parte degli indigeni non proviene da un loro diritto (*ius*), ma dalla loro ignoranza invincibile. Non siamo dunque di fronte ad un vero e proprio diritto, come sarà invece in Las Casas: LAS CASAS, *Apología*, cap. 4, 26v, pp.113-14.

⁸⁴ VITORIA, *Relectio de indis*, I, 3, 7, p. 85: «Ma se, dopo che gli spagnoli con tutta scrupolosità e coscienza sia a fatti che a parole, avessero mostrato che non dipendeva dal loro comportamento (perché agivano pacificamente e senza danno per i loro beni), e nonostante ciò i barbari perseverassero nella loro malvagità e lottassero per la perdizione degli spagnoli, allora gli spagnoli potranno agire non più come se fossero innocenti, ma come si agisce contro nemici perfidi, e possono mettere in atto tutti i diritti di guerra e spogliarli dei loro beni, e ridurli in schiavitù e deporre i loro signori pristini e sostituirli con nuovi (tuttavia di forma moderata secondo la qualità del fatto e delle offese)».

⁸⁵ Sulla dottrina vitoriana della guerra e sulla differenza fra *De indis* e *De iure belli*, vedi G. Tosi, *La teoria della guerra giusta in Francisco de Vitoria*, in M. SCATTOLA (a cura di), *Figure della*

Ma Sepúlveda non si era limitato agli argomenti giuridici, ne aveva aggiunti altri di tipo culturale centrati nella superiorità della cultura, della civiltà e della religione cristiana su quella dei barbari. Egli inaugurava così il discorso giustificazionista che sarà fatto proprio dagli ideologi della colonizzazione delle potenze coloniali europee, il discorso che difenderà la superiorità di una civiltà che, per questo, «ha il diritto a dominare sui semi-civilizzati e sui non civilizzati». Sepúlveda parla già di civiltà, «di quel concetto che – secondo Schmitt - occupa dal secolo XVII al XX un'intera epoca del diritto internazionale europeo»; le categorie medievali dell'agostinismo politico sono da lui messe al servizio della missione civilizzatrice del cristianesimo, che comporta grandi benefici materiali e spirituali, per i quali vale la pena pagare un prezzo alto, anche lo sterminio degli innocenti se necessario⁸⁶.

L'argomentazione di Sepúlveda, centrata sul tema della guerra, è una tipica giustificazione ideologica del dato di fatto ormai irreversibile della *conquista* di cui egli, come cronista di Hernán Cortés, aveva narrato le gesta gloriose. Sepúlveda è «l'intellettuale organico» della causa dei *conquistadores*, questi «cavalieri dell'accumulazione primitiva»⁸⁷ interessati all'assoggettamento dei corpi, per trarre il massimo profitto nello sfruttamento del lavoro nelle miniere, nei campi, nei servizi domestici in condizione servile, per produrre quell'immenso flusso di risorse che permetteranno lo sviluppo del capitalismo a livello mondiale.

Las Casas si muove sullo stesso terreno, ma con un obiettivo opposto: mostrare la superiorità della civiltà indigena rispetto a quella spagnola e denunciare che i veri barbari sono questi ultimi. Egli compie un enorme sforzo intellettuale e morale per penetrare nell'universo simbolico di un altro popolo, per cercare di capire la logica interna dei suoi comportamenti e tradurli in categorie che possano essere comprese dai membri della sua cultura: si tratta di una vera e propria operazione di etnologia comparata, che forse è tentata qui per la prima volta nei tempi moderni.

guerra. *La riflessione su pace, conflitto e giustizia tra Medioevo e prima età moderna*, Milano, Angeli, 2003, pp. 63-88.

⁸⁶. Per questo, con un'evidente allusione a Las Casas, Sepúlveda afferma che «coloro che, con una decisione codarda e inopportuna, vogliono impedire tali spedizioni non favoriscono umanamente i barbari, come loro vogliono far credere, quanto piuttosto li privano crudelmente di molti e grandissimi beni»: SEPÚLVEDA, *Democrate secondo*, p. 79.

⁸⁷. L'espressione si trova in G. GLIOZZI, *Adamo e il Nuovo mondo*, p. 304.

Rimaneva però una questione centrale: come spiegare che durante secoli, o millenni, popoli interi di milioni di persone fossero rimasti all'oscuro non solo del messaggio cristiano, ma anche dei principi elementari del diritto naturale, creando sulla trasgressione di questi principi intere civiltà, costumi, tradizioni?⁸⁸. L'obiezione di Sepúlveda procede e getta un «cono d'ombra» sulla tradizionale concezione del diritto naturale come *jus apud omnes*, e anche sull'identificazione di Las Casas tra *jus naturale* e *jus gentium*. Rimanevano due possibilità: o chi pratica questi costumi non è un essere pienamente umano, che è la lettura di Sepúlveda, o non esiste un diritto naturale universale, e quindi «cade l'uomo naturale» e si apre la strada verso il relativismo e il prospettivismo culturale.

In questa direzione si muove Antony Pagden nelle pagine de *La caduta dell'uomo naturale*⁸⁹. La tesi centrale di Pagden è che per evitare di cadere nello scetticismo (di un Montaigne)⁹⁰, o nella negazione dell'umanità degli indigeni (di un Sepúlveda), e mantenere la dottrina dell'universalità del diritto naturale, gli scolastici di Salamanca abbiano compiuto un'operazione di etnologia comparata *ante litteram* affermando che le differenze dei comportamenti culturali possono essere spiegate come momenti in una scala di gradi diversi di sviluppo storico. Gli indigeni, affermano gli scolastici, non sono inferiori agli Spagnoli, ma vivono solo in una condizione di temporanea incapacità, dovuta alla loro «povera e barbara educazione»; attraverso un'adeguata opera educativa svolta dai missionari in loro favore, potranno recuperare pienamente le loro capacità naturali, che hanno in comune con tutti gli uomini, e raggiungere il grado di civiltà delle società più evolute (sebbene non usassero proprio questa parola)⁹¹.

⁸⁸. Ovviamente il problema era ben presente nella tradizione scolastica. Infatti, la dottrina ammetteva una distinzione fondamentale fra l'universalità del diritto naturale e la sua conoscenza. Come afferma Vitoria «il diritto naturale è in genere il medesimo presso tutti, ma non a tutti è ugualmente noto»: FRANCISCO DE VITORIA, *De legibus*, a cura di S. Langella, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2010, art. 4, p. 127. Sul tema della conoscenza *per connaturalitatem* e *per inclinationem* del diritto naturale nella dottrina tomista si veda R. PIZZORNI, *Diritto naturale e diritto positivo in Tommaso d'Aquino*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1999.

⁸⁹. A. PAGDEN, *La caduta dell'uomo naturale. L'indiano d'America e le origini dell'etnologia comparata*, trad. it. di I. Legati, Einaudi, Torino, 1989, pp. 155-189 (è il capitolo «Un programma di etnologia comparata. Bartolomé de Las Casas»).

⁹⁰. Ivi, p. 1.

⁹¹. Che il discorso di Las Casas contenga gli elementi di un'antropologia comparata sembra plausibile; più complesso sarebbe invece verificare se Las Casas abbia elaborato un'antropologia sto-

Una lettura simile, ed anche più radicalmente relativista, è quella proposta da Todorov nel suo famoso saggio sulla conquista dell'America⁹². Secondo Todorov, Las Casas avrebbe abbandonato la pretesa che la sua fosse l'unica vera fede e assunto una posizione relativista e prospettivista, soprattutto nell'ultima fase della sua vita. L'ultimo Las Casas «suggerisce – né più né meno – al re di Spagna di rinunciare ai suoi possedimenti d'oltre Atlantico» e, in questo modo, «rinunciando in pratica al desiderio di assimilare gli indiani, egli sceglie la via neutra: gli indiani decideranno essi stessi del loro avvenire»⁹³. Non solo, ma Las Casas anche rinunciarebbe al cristianesimo come unica e vera religione, cioè come unico cammino per la salvezza, ammettendo un'unica religiosità all'interno di una pluralità di religioni:

Pur affermando l'esistenza di un unico Dio, Las Casas non privilegia *a priori* la via cristiana verso questo Dio. L'eguaglianza non si paga più a prezzo dell'identità; non si tratta di un valore assoluto: ognuno ha diritto di avvicinarsi a Dio per la strada che è per lui più confacente. Non esiste più un vero Dio (il nostro), ma una coesistenza di universi possibili: se qualcuno lo considera come vero... Las Casas ha surrettiziamente abbandonato la teologia e pratica una sorta di antropologia religiosa; e ciò è sconvolgente, perché si ha l'impressione che, aprendo un discorso sulla religione, egli faccia il primo passo verso la rinuncia al discorso religioso stesso⁹⁴.

Che Las Casas avesse intrapreso il primo cammino, ossia fare diventare familiare e prossimo ciò che è diverso e distante, sembra plausibile; non è però certo che abbia fatto il cammino inverso, ossia far diventare distante il proprio universo culturale, mettendo radicalmente in questione la propria cultura e la propria fede e assumendo così una posizione relativista e scettica⁹⁵. Las Casas non è Montaigne, ma un missiona-

rica, cioè i primi abbozzi di una teoria del progresso culturale dei popoli, come afferma Pagden. Su questo aspetto si veda la posizione critica di B. TIERNEY, *Aristotle and the American Indians-Again. Two critical discussions*, "Cristianesimo nella Storia", 12 (1991), pp. 295-322, in part. pp. 316-319 («Las Casas and the idea of progress»).

⁹² T. TODOROV, *La conquista dell'America. Il problema dell'altro*, trad. it. di A. Serafini, Torino, Einaudi, 1984.

⁹³ Ivi, p. 235.

⁹⁴ Ivi, p. 231.

⁹⁵ Su Todorov vedi le osservazioni critiche di G. GLIOZZI, *Tre studi sulla scoperta culturale del Nuovo mondo*, "Rivista storica italiana", 97 (1985), n. 1, pp. 160-176, in part. p. 164 («Todorov

rio che crede fermamente che la religione cattolica sia l'unica vera religione alla quale, «per diritto naturale» tutti devono aderire e che difende posizioni ortodosse verso i mussulmani («perpetui hostes») e gli eretici (che possono essere condannati). Per lui i sacrifici umani non sono una manifestazione di ferocia, ma di civiltà; tuttavia sono pur sempre «oggettivamente» degli errori, sebbene «soggettivamente» siano errori probabili, perché confermati dalle tradizioni e dai costumi. Soggettivamente gli indigeni non possono essere considerati colpevoli perché non sanno di commettere un errore (per la loro «ignorantia invincibilis»), e gli Spagnoli non possono utilizzare ciò come pretesto per una guerra di sterminio. Lasciamo, dice Las Casas, la «salvezza delle anime» nelle mani di Dio e dei suoi disegni misteriosi e non facciamone un pretesto per uccidere e dominare gli altri.

Las Casas poteva fare ciò senza cadere nel relativismo culturale e morale, e senza rinunciare all'idea dell'universalità del diritto naturale di cui era profondamente convinto. Tutto il suo discorso è dedicato, infatti, a preservare – anche a costo di apparire paradossale – l'universalità dei diritti in nome della comune umanità⁹⁶, facendo appello ai principi fondamentali e «universali» dell'umanesimo cristiano⁹⁷.

I costumi «contro natura», come il cannibalismo e i sacrifici umani, potevano essere spiegati come conseguenze del peccato originale che aveva deturpato l'originaria immagine divina e permesso l'ingresso del male, nelle sue varie manifestazioni, nella storia umana. In nessun caso, comunque, i danni inferti dal peccato originale erano irreparabili perché, come insegnava Tommaso, il peccato ferisce ma non elimina la natura: attraverso un'azione educatrice si poteva ripristinare l'originaria immagine di Dio e ritrovare il cammino della salvezza.

E le vittime innocenti? La giustificazione dei sacrifici umani e del cannibalismo in nome del bene collettivo appare in Las Casas un ricorso estremo e paradossale per «salvare» allo stesso tempo, gli Indios e il

protesta il suo diritto a non scomparire come soggettività nell'interpretare i testi del xvi secolo che prende in esame, ma è dubbio che sia riuscito ad evitare il pericolo che egli stesso paventa, cioè assoggettare gli altri a se stesso») e G. Tosi, *Interpretazioni del dibattito sul nuovo mondo*, pp. 567-570.

⁹⁶ L. HANKE, *All Mankind is One*.

⁹⁷ G. GUTIÉRREZ, *Alla ricerca dei poveri di Gesù Cristo. Il pensiero di Bartolomé de Las Casas*, Brescia, Queriniana, 1995.

diritto naturale⁹⁸. Possiamo interpretarlo come uno strumento retorico nel dibattito processuale, ma anche come una forma di tolleranza morale e politica, che proibisce l'intervento violento anche quando i costumi altrui appaiano aberranti. Una tolleranza basata sul riconoscimento dell'altro⁹⁹, della sua alterità e umanità seppur così diversa dalla nostra¹⁰⁰, che è passiva o negativa quando si riferisce agli indigeni, e attiva e positiva quando si riferisce agli Spagnoli. È come se Las Casas affermasse: lasciamoli vivere con i loro costumi, lasciamo la loro salvezza al misterioso giudizio divino, chi siamo noi per giudicare gli altri, interi popoli, intere civiltà? Quello che è in nostro potere, ed è nostro dovere fare, non è intervenire per correggere gli altri, ma predicare i valori in cui crediamo con l'esempio, l'amore per il prossimo, la carità, il rispetto per la vita. I veri colpevoli siamo noi che ci diciamo cristiani e civilizzati, che predichiamo questi valori morali e non li pratichiamo, non gli indigeni che non li conoscono.

In Las Casas però, il riconoscimento dell'alterità non si gioca solamente su di un piano culturale e morale, ma anche e allo stesso tempo, su di un piano *politico*, diventa uno strumento di legittima difesa degli indigeni. Las Casas difende posizioni paradossali perché assume radicalmente il punto di vista degli Indios, si fa portavoce del loro indicibile orrore, della loro indignazione e del loro assoluto stupore di fronte alla distruzione delle loro vite, e del crollo repentino e violento di tutto il loro sistema di valori e di vita. Nella lettura dei filosofi della liberazione latinoamericani, come Enrique Dussel, Las Casas si spinge sino a riconoscere il «dovere» degli indigeni di promuovere una «guerra giusta» per difendere le loro tradizioni contro i cristiani europei:

Dato che essi si compiacciono di affermare [...] che, nell'adorare i loro idoli adorano il vero Dio [...] e nonostante la supposizione che essi ab-

⁹⁸. Per una lettura molto perspicace dei paradossi e delle ambivalenze di Las Casas su questo tema vedi: N. CAPDEVILA, *Impérialisme, empire et destruction*, in BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *La controverse entre Las Casas et Sepúlveda*, introduit, traduit et annoté par N. Capdevila, Paris, Vrin, 2007, pp. 179-200.

⁹⁹. Cf. A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, trad. it. di C. Sandrelli, Milano, Il Saggiatore, 2002 ed A.E. GALEOTTI, *Toleration as Recognition*, London, Cambridge UP, 2005.

¹⁰⁰. Il che mostra che una dottrina universalistica dei diritti umani non comporta necessariamente la giustificazione di un «intervento umanitario» armato per difenderli, ma può anche sopportare la tolleranza e il riconoscimento dell'alterità. Per una critica dell'universalismo morale e del globalismo giuridico che ne deriverebbe, vedi: D. ZOLO, *Chi dice umanità. Guerra, diritto e ordine globale*, Torino, Einaudi, 2000.

biano una coscienza sbagliata, fino a quando non gli si predichi il vero Dio *con argomenti migliori e più credibili e convincenti*, e soprattutto con l'esempio di una condotta cristiana, essi sono, senza dubbio, *obbligati a difendere il culto dei loro dei e la loro religione e a prendere le armi contro tutti quelli che cerchino di privarli di quel culto [...] sono così obbligati a lottare contro questi, ucciderli, catturarli ed esercitare su di loro tutti i diritti che sono il corollario di una giusta guerra*, in conformità con il diritto delle genti¹⁰¹.

La reciprocità radicale di Las Casas inverte le posizioni di Sepúlveda: esiste sì una guerra giusta nel Nuovo Mondo, quella di legittima difesa degli indigeni contro gli invasori, come aveva scritto in varie occasioni e ripetuto con forza, pochi giorni prima di morire, nell'ultimo *Memorial* indirizzato a Filippo II:

La primera [razón], que todas las guerras que llamaron conquistas fueron e son injustísimas e de propios tiranos. La segunda, que todos los reinos e señoríos de las Indias tenemos usurpados. [...] La quinta, que el Rey, nuestro señor, que Deus prospere e guarde, con todo cuanto poder Deus le dio, no pude justificar las guerras e robos hechos a estas gentes, ni los dichos repartimientos o encomiendas, más que justificar las guerras e robos que hacen los turcos al pueblo cristiano. [...] La octava, que las gentes naturales de todas las partes e cualquiera de ellas donde habemos entrado en las Indias, *tienen derecho adquirido de hacernos guerra justísima e raernos de la haz de la tierra, e este derecho les durará hasta el día del Juicio*¹⁰².

Anathema sit!

¹⁰¹. E. DUSSEL, *Modernidad y Alteridad (Las Casas, Vitoria y Suárez: 1514-1617)*, in *Actas del Primer Simposio Internacional del Pensamiento Iberoamericano*, "Cuadernos Salmantinos de Filosofía", 30 (2003), pp. 689-720 (la traduzione è mia).

¹⁰². BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *Memorial al Consejo de Indias*, a cura di A. Huerga, in Id., *Obras completas*, vol. 1, Madrid, Alianza, 1992, p. 383.

Il sacrificio umano nel dibattito sulla conquista dell'America

La conquista dell'America è stata un avvenimento di grande violenza (fisica, politica, e simbolica) ed ha rappresentato, per le popolazioni indigene, la fine di un'epoca¹. Una delle sue principali giustificazioni è stata la violenza che gli Indiani esercitavano, sacrificando esseri umani ai loro idoli. Questo sacrificio si situa al punto di intersezione del teologico e dell'antropologico. Esprime la religiosità iscritta nella natura dell'uomo in una forma che unisce la negazione di Dio a vantaggio degli idoli e la negazione dell'uomo, che si dovrebbe compiere nell'amore di Dio. Come non venire in aiuto a degli uomini vittime di una simile violenza? Si può non punirla? Si può tollerare l'intollerabile? Il problema allora è quello di sapere se i cristiani possano uccidere degli uomini affinché gli Indiani smettano di uccidere altri uomini per i loro Dei. Queste due forme di violenza sono diverse, come sostengono i difensori di questa tesi, perché la loro «violenza» è una condizione che consente all'umanità di raggiungere il suo più alto grado di sviluppo? Ma questo non significa combattere il sacrificio umano attraverso il sacrificio umano? Oppure bisogna battersi per una storia non sacrificale tollerando però il sacrificio?

Nella narrazione di Cortés, il sacrificio umano non gioca un ruolo cruciale per la giustificazione della conquista del Messico. La sua principale preoccupazione è quella di mostrare che le sue azioni sono conformi alle leggi e all'interesse della Corona. Egli rispetta lo spirito della dottrina ufficiale esposta nel *requerimiento*, l'ingiunzione che gli Spagnoli leggevano agli Indiani prima di poter muovere loro una guerra giusta². Cortés avverte così gli Indiani di «cómo habían de ser vassallos de

¹ N. WACHTEL, *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole*, Paris, Gallimard, 1971.

² Per questa interpretazione del *requerimiento* si veda N. CAPDEVILA, *Las Casas: une politique de l'humanité. L'homme et l'empire de la foi*, Paris, Éd. du Cerf, 1998, pp. 132-140 e Id., *Impéria-*

vuestras majestades y le habían de servir y dar lo que en su tierra tuviesen, como todos los que son así lo hacen»³. Quando un signore locale dice che è impossibile non essere vassallo di Montezuma, sottintendendo che egli è «señor del mundo», gli insegna che l'imperatore Carlo V ha dei vassalli più potenti di lui, «y que así lo había de ser Moctezuma y todos los naturales de estas tierras y que así lo requería a él [il signore] que lo fuese, porque siéndolo sería muy honrado y favorecido, y, por el contrario, no queriendo obedecer sería punido»⁴. La Corona ritiene, in effetti, che le terre americane e la sovranità sui loro abitanti⁵ le appartengano. Nel *requerimiento*, questa pretesa è fondata sulla bolla di Alessandro VI. Il papa, in quanto capo del genere umano, assegna le terre degli infedeli agli Spagnoli, affinché essi li convertano. L'idea chiave è la tesi teocratica secondo la quale l'infedele non gode di una vera sovranità. La sua indipendenza politica viene tollerata finché i cristiani non gli domandano di sottomettersi alle autorità cristiane designate dal papa. Cortés, però, non si interessa a questo aspetto teologico. La sua missione non consiste in altro che nella trasformazione di sudditi in potenza in sudditi in atto. Gli Indiani che rifiutano l'autorità del re di Castiglia sono dei ribelli che possono essere puniti e distrutti⁶. La conquista è ufficialmente giustificata da una teoria che prevede il non-possessione del *dominium* da parte degli infedeli (une théorie de la non-possession du *dominium* par les infedèles).

Questa giustificazione è naturalmente inseparabile dalla conversione. Nella sua prima lettera, Cortés illustra all'imperatore i segreti di queste terre. È in questo contesto etnografico che egli affronta il tema della religione. Gli Indiani adorano i loro idoli nelle «mezquitas» e «sacrifican sus mismas personas» tagliandosi la lingua e le orecchie, oppure lacerandosi il corpo per offrire il loro sangue agli idoli. Per di più, hanno l'usanza, «horrible y abominable y digna de ser punida, que hasta hoy visto en ninguan parte», di sacrificare bambini, uomini e donne aprendo loro il torace per estrarne il cuore: «Esto habemos visto algunos de no-

lisme, empire et destruction, in BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *La controverse entre Las Casas et Sepúlveda*, Paris, Vrin, 2007, pp. 111-128.

³. HERNÁN CORTÉS, *Cartas de relación de la conquista de México*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982, pp. 25 e 18.

⁴. Ivi, pp. 38 e 58; ma è più prudente quando si riferisce a Montezuma, a p. 53.

⁵. Ivi, pp. 64 e 58 : «él asimismo se ofrecía a su real servicio con toda su tierra».

⁶. Ivi, p. 47.

sotros, y los que lo han visto dicen que es la más espantosa cosa de ver que jamás han visto»⁷. Secondo Cortés, tutti gli anni, cinquanta persone vengono sacrificate in ciascuna *mezquita*, il che significa, per la parte del continente allora scoperta (l'isola di Cozumel e le coste dello Yucatan), tre o quattro mila anime. Analogamente, è nella sezione «etnografica» della sua narrazione della conquista del Messico che Cortés descrive il sacrificio umano.

Gli Spagnoli hanno lasciato delle descrizioni oggettive e neutre dei sacrifici umani⁸. Ma è probabilmente la narrazione sulla conquista del Messico di Díaz del Castillo, più soggettiva e davvero ossessionata dal sacrificio umano, quella che mostra meglio che cosa abbia rappresentato per loro. Essi sono stupiti da questa messa a morte mai vista, e di una crudeltà incredibile ed intollerabile⁹, ma talmente ordinaria che Díaz rinuncia a menzionarla tutte le volte che vi si imbatte¹⁰. Il *conquistador* la descrive diverse volte¹¹. Al suono funebre dei tamburi e degli strumenti a fiato si fanno salire le vittime in cima alla piramide, mentre le si percuote; arrivate in cima, le si decora con piume e le si fa ballare davanti agli idoli. Poi vengono sdraiate su una pietra: il torace è aperto con un coltello di pietra; il cuore viene strappato, mentre batte ancora, ed è offerto agli idoli col sangue. I corpi sono spinti a calci fino alla base della piramide, dove li aspettano dei macellai. Questi tagliano le gambe e le braccia, perché siano mangiate con del peperoncino; i visi delle vittime sono scorticati e la pelle -con la barba, se si tratta di Spagnoli- viene preparata, come il cuoio quando si fanno dei guanti, in previsione delle feste, in cui di solito si ubriacano; le altre parti del corpo sono date alle tigri, ai leoni e ai serpenti¹². I sacerdoti, il cui abbigliamento richiama quello dei domenicani, hanno lunghi capelli arruffati, ricoperti di sangue, e spesso le loro orecchie sono state mozzate per sacrificio

⁷. Ivi, p. 30.

⁸. FRANCISCO LÓPEZ DE GÓMARA, *Historia general de las Indias*, Barcelona, Editorial Iberia, 1966, II, pp. 416-428.

⁹. BERNAL DÍAZ DEL CASTILLO, *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*, Barcelona, Planeta, 1992, III, p. 15; XIII, p. 43; XLIV, p. 122; LI, p. 141.

¹⁰. Ivi, XLIV, p. 123.

¹¹. Per un approccio antropologico si veda C. DUVERGER, *La fleur létale: économie du sacrifice aztèque*, Paris, Seuil, 1979; M. GRAULICH, *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, Paris, Fayard, 2005.

¹². DÍAZ, *Historia verdadera*, XCI, p. 265 e CLII, p. 547.

(*sacrificadas*)¹³. In Mexico, «il tempio degli idoli» è un «vero inferno»: i muri e il pavimento sono anneriti e incrostati di sangue e il fetore supera quello dei mattatoi della Castiglia¹⁴. Una stanza contiene coltelli, cepi di legno su cui decapitare, e padelle per cucinare la carne delle vittime sacrificate. I templi sono decorati di crani, di teste e di innumerevoli ossa¹⁵. I villaggi hanno persino delle gabbie in cui si ingrassano i prigionieri prima di ucciderli¹⁶. L'orrore di questa morte «molto crudele» è ancora maggiore per i *conquistadores*, minacciati dagli Indiani di essere esposti a quella fine¹⁷. Essi evitano infatti di ucciderli in battaglia: li feriscono e li portano via per sacrificarli¹⁸. Díaz ha visto i resti dei compatrioti, preparati con cura ed offerti agli idoli, insieme a quelli dei loro cavalli¹⁹; ha assistito al sacrificio dei suoi ed ha evitato a stento, come Cortés, questa morte orribile²⁰. Quando, in seguito, gli chiedevano dove fossero le tombe dei suoi compagni, rispondeva: nel ventre degli Indiani e delle bestie selvagge²¹! La paura d'essere sacrificato, scorticato, macellato e mangiato accresce quella della morte e fa temere il combattimento al guerriero anche molto esperto²². López de Gómara riassume così le sue impressioni sull'idolatria azteca: «lo sustancial y principalísimo de ella era ofrecer hombres, matar hombres y comer hombres; que sin muerte no había alegría ni placer»; «tal cual veis era la religión mejicana. Nunca hubo, a lo que parece, gente, más, ni aun tan idólatra como ésta; tan matahombres, tan comehombres; no les faltaba para llegar a la cumbre de la crueldad sino beber sangre humana, y no se sabe que la bebiesen»²³.

¹³ Ivi, xcii, pp. 276-277.

¹⁴ Ivi, xcii, pp. 273-274.

¹⁵ Una volta Díaz ne ha contate più di centomila (ivi, lxi, p. 166).

¹⁶ Ivi, lxxviii, p. 215; lxxxiii, p. 235; cxxvi, p. 388.

¹⁷ Ivi, clii, p. 547 e cliii, p. 550.

¹⁸ Ivi, clvi, p. 578.

¹⁹ Ivi, cxl, pp. 459-460.

²⁰ Ivi, clvi, p. 578; cciv, p. 866; ccvi, p. 893.

²¹ Ivi, ccx, p. 906.

²² Ivi, clvi, p. 577.

²³ LÓPEZ DE GÓMARA, *Historia general de las Indias*, II, pp. 422 e 429.

Nella sua prima lettera²⁴, Cortés scrive all'imperatore che spetta a lui giudicare se questi riti debbano essere soppressi. Aggiunge che non è un caso che Dio abbia permesso che queste terre siano state scoperte in suo nome: sarà ricompensato dalla soppressione di questo male e dalla conversione di questi barbari (che, per giunta, sono tutti sodomiti). Più civilizzati e più razionali di popoli scoperti in precedenza, essi sono probabilmente più facili da convertire e se serviranno Dio con la stessa fede, lo stesso fervore e lo stesso zelo con cui servono i loro idoli, faranno veri e propri miracoli. Cortés spera che il Santo Padre incoraggi la loro conversione. La ragione è religiosa e politica allo stesso tempo. Una volta ammoniti, quelli che resistono, potranno essere trattati come nemici della fede e come ribelli, e questo seminerà il terrore tra coloro che entreranno in contatto con gli Spagnoli. Fin dalla sua prima menzione, l'idolatria messicana è dunque associata al sacrificio umano e quest'ultimo alla possibilità, piuttosto che alla necessità, di essere soppresso con la forza, oppure punito. È così che Cortés distrugge gli idoli e si vanta di aver vietato con successo il sacrificio umano in Messico²⁵. Tuttavia, essa non ha fornito immediatamente una ragione autonoma per giustificare la conquista.

Secondo il racconto più dettagliato di Díaz, Cortés libera i prigionieri destinati al sacrificio ed esorta gli Indiani a rinunciare all'idolatria²⁶. Quando gli Indiani offrono le loro figlie e le loro mogli in segno di alleanza, Cortés rifiuta il dono in attesa che essi abbandonino l'idolatria e i sacrifici, e si convertano²⁷. Dice ai cacicchi che «el rey nuestro señor le mandó que viniese a castigar los malhechores e que no consintiesen sacrificios ni robos»²⁸, perché, come ha spigato a Montezuma, «todos somos hermanos»²⁹. Diventando parte integrante della missione di Cortés, l'abolizione dei sacrifici umani diventa una giustificazione della guer-

²⁴ CORTÉS, *Cartas de relación*, pp. 30-31.

²⁵ Ivi, p. 72; LÓPEZ DE GÓMARA, *Historia general de las Indias*, II, pp. 163-164. Ma secondo Díaz, Montezuma avrebbe continuato a compiere sacrifici anche da prigioniero (DÍAZ, *Historia verdadera*, CVII, p. 324); avrebbe però smesso di mangiare carne umana su richiesta di Cortés (ivi, XCI, p. 261).

²⁶ DÍAZ, *Historia verdadera*, LXXIX, p. 215; LXXXIII, p. 235; XXVII, p. 76; per l'opposizione del padre della Misericordia alla distruzione degli idoli, LXXVII, p. 209.

²⁷ Ivi, LI, p. 140; LXXVI, p. 207; LXXVII, p. 208; CVII, p. 324.

²⁸ Ivi, XLVII, p. 129; LXXXVI, p. 243; CLXXXIII, p. 750.

²⁹ Ivi, XC, p. 257.

ra. Dato che gli Indiani preferiscono morire piuttosto che abbandonare i loro idoli³⁰, gli Spagnoli devono essere pronti a morire per compiere la loro missione³¹.

Probabilmente è impossibile sapere se il racconto di Díaz, composto a partire dal 1565, sia fedele e veritiero oppure se esageri il peso della soppressione del sacrificio umano nella giustificazione della conquista, sotto l'influenza dei dibattiti successivi alla conquista del Messico. In effetti, è con Sepúlveda che questo tema è diventato completamente autonomo. Quando descrive la scoperta di sacrifici umani su un'isola che gli Spagnoli chiameranno l'isola dei sacrifici, Sepúlveda fa questo commento: «Sólo la desaparición de este mal y su destierro de la mente de aquellos hombres justificaba plenamente el sometimiento de aquellos indios, por piedad y justicia, al poder de cualquier pueblo más civilizado, y con más razón al poder de los cristianos; se les sometía a la verdadera y santa religión así como al disfrute de leyes superiores, como así sucedió»³².

Prima di Sepúlveda, Vitoria aveva fatto giocare un ruolo cruciale al sacrificio umano nella sua prima lezione sugli Indiani, *De indis* (1538), ed anche in un testo precedente, tradizionalmente legato alla lezione *De temperantia* (1537). La prima parte del *De indis* rifiuta la tesi fondamentale di carattere teocratico sviluppata nel *requerimiento*. Gli Indiani non sono sottomessi ai cristiani in ragione della loro infedeltà, perché la proprietà e la sovranità sono fondate sul diritto naturale. Dato che gli Indiani sono *veri domini*, la conquista non può essere giustificata se non attraverso una teoria dello spossessamento (une théorie de dépossession). La conquista è legittima se esistono dei motivi per privare gli Indiani, più o meno completamente, dei loro diritti. L'argomentazione è la seguente. I diritti degli Indiani significano che essi sono sottomessi, come tutti gli altri uomini, alle regole del diritto delle genti, derivate dal diritto naturale o istituite dal mondo intero per la sua preservazione³³. L'uso della forza è legittimo solo quando una nazione ha una giusta causa di guerra, in seguito alla violazione di questo diritto.

³⁰ Ivi, LI, p. 140; LXXVII, p. 209; XCII, p. 275.

³¹ Ivi, LI, p. 141.

³² JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, *Historia del Nuevo Mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 1987, p. 89.

³³ FRANCISCO DE VITORIA, *Leçon sur le pouvoir politique*, introd., trad. et notes par M. Barbier, Paris, Vrin, 1980, p. 58.

Quali sono i diritti la cui violazione ha potuto legittimare la conquista? Il primo titolo possibile è la privazione del diritto di società e di comunicazione, vale a dire della possibilità di circolare sulle terre degli Indiani senza danneggiarle, di beneficiare dei beni comuni all'umanità, e di fare commercio. A questo primo titolo, assai strettamente legato al diritto di natura, nel quale i pagani e i cristiani stanno in relazioni di reciprocità, si aggiungono tre titoli destinati a garantire la predicazione, la conversione e la sicurezza dei nuovi convertiti. Il quinto titolo possibile è il sacrificio umano: «altro titolo può essere la tirannide degli stessi governanti sui barbari o le leggi tiranniche a danno degli innocenti, come quelle che ordinano il sacrificio di uomini innocenti o l'uccisione di uomini privi di colpe al fine di mangiare le loro carni»³⁴. Il sacrificio umano, così come l'antropofagia, è studiato come l'applicazione particolare di un titolo, quello della tirannia dei principi o delle leggi, a cui si può ricorrere in altre situazioni concrete. Può essere esteso alla difesa di un popolo contro la tirannia del suo principe? È valido tra stati cristiani? Se il re di Francia tiranneggia il suo popolo, gli Spagnoli possono intervenire per difenderlo? Vitoria non ha intenzione di impegnarsi su questa via, ma la formulazione generale del titolo che riguarda i sacrifici umani apre delle prospettive simili. Nel caso del sacrificio umano, il fine immediato del ricorso alla forza è quello di evitare la morte di qualche innocente durante i riti accettati dalla comunità. Pertanto, dato che la preservazione di istituzioni idolatre implica delle nuove vittime, i barbari devono essere forzati ad abbandonarle. Se si rifiutano, la guerra è legittima. E se è necessario, possono essere imposti loro dei nuovi governanti. Secondo la dottrina scolastica, è in conformità con il diritto naturale, e quindi con la volontà di Dio, che la comunità o il popolo istituisca dei principi per il proprio bene³⁵. Si potrebbe fare questa obiezione: se gli Indiani sono *veri domini*, è una contraddizione in termini deporre i loro principi legittimi ed imporne dei nuovi. Ma, in questo caso, la volontà della comunità non ha più valore, perché è chiaro che gli Indiani non sono più padroni di se stessi.

In che modo questo titolo si ricollega a quelli precedenti? Essi hanno un fondamento comune: gli uomini costituiscono un tipo di comunità regolata dal diritto naturale e dal diritto delle genti. Da un lato, è

³⁴. FRANCISCO DE VITORIA, *Relectio de indis*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967, p. 93.

³⁵. VITORIA, *Leçon sur le pouvoir politique*, p. 46; ID., *Relectio de indis*, p. 101.

inumano³⁶ e contrario all'amore per il prossimo non accogliere gli stranieri o rifiutare loro il godimento dei beni comuni. Dall'altro, un uomo non può ignorare l'ingiustizia che colpisce il suo prossimo. Nonostante ciò, l'intervento a favore degli innocenti non è direttamente implicato dal diritto di società e di comunicazione. È possibile circolare, commerciare, cacciare, raccogliere i frutti e qualche pepita d'oro senza preoccuparsi degli individui sacrificati secondo i riti pubblicamente accettati. Questi diritti possono però entrare in contraddizione. Il diritto di comunicazione e di società è legittimo se non produce nessun torto nei confronti degli Indiani. Oppure l'intervento può configurarsi come un attacco alla sovranità. Da parte sua, il diritto di predicare è una dichiarazione di guerra (all'inizio pacifica) all'idolatria e al sacrificio umano. Ma non implica di per sé alcun intervento. Esso richiede solo che gli infedeli non ostacolino la predicazione. Il quarto titolo permette l'istituzione di un principe cristiano, ma questo accade per difendere gli Indiani convertiti, quindi dei cristiani. Questi titoli garantiscono innanzitutto agli Spagnoli la libertà di agire in modo conforme ai loro interessi ed ai loro valori. Legittimano il ricorso alla forza se gli Indiani fanno loro un torto. Il titolo della tirannia, invece, è indipendente da tutte le azioni nocive degli Indiani nei confronti dei cristiani. In questo senso, esso mostra un'affinità con la tesi teocratica al centro del *requerimiento*³⁷. Non è un caso che Vitoria faccia qui una concessione alla posizione teocratica di Innocenzo IV e dell'arcivescovo di Firenze³⁸, che accettano la punizione degli infedeli per i loro peccati contro natura. È vero che il caso dei sacrifici umani è paragonabile ad un'aggressione. Un singolo può difendere un individuo aggredito, ma il diritto di punire appartiene alla giustizia. Per questo, Vitoria insiste sulla difesa degli innocenti e la proibizione (*prohibentur*)³⁹ del sacrificio. Si possono, tuttavia, considerare trascurabili queste sfumature. Questo titolo definisce un caso di guerra giusta che permette non solamente di di-

³⁶ Ivi, p. 78.

³⁷ Cfr. Ivi, p. 115: «Se [la Chiesa] detiene il dominio, ed essi [gli infedeli] non vogliono riconoscerlo, può punirli [o più esattamente, può invaderli: poterit eos invadere] senza altra causa, anche se non abbiano commesso altri delitti. In tal modo la Chiesa potrebbe semplicemente occupare tutte le terre dei pagani, e allora non sarebbe necessario cercare l'occasione dei peccati contro natura».

³⁸ Su questa tesi ivi, p. 108.

³⁹ Ivi, p. 94.

fendersi, ma di punire il colpevole dell'ingiustizia. Comunque sia, in questo caso, Vitoria condivide con i sostenitori di tesi teocratiche l'idea che il ricorso alla forza sia legittimo indipendentemente da un torto fatto direttamente agli Spagnoli.

Qual è la giustificazione di questo titolo? Si deve prima di tutto mostrare che il sacrificio umano e l'antropofagia sono illecite. Questo problema è trattato nel *De temperantia*. Dato che l'inumanità di queste pratiche è riconosciuta da tutte le nazioni civilizzate, il sacrificio umano e l'antropofagia sono contrari al diritto naturale. Appartiene infatti al diritto naturale ciò che è determinato dalla ragione o è comune a tutti⁴⁰. L'antropofagia è intrinsecamente contraddittoria perché il cibo non è per l'uomo che un mezzo necessariamente inferiore a lui. Viene condannata anche per le conseguenze che comporta: i massacri, la violazione del diritto di sepoltura, l'ostacolo alla resurrezione che discende dalla confusione dei corpi. È per tali ragioni che è altrettanto inumano nutrire gli animali con degli uomini. Vitoria, inoltre, ritiene che l'antropofagia sia vietata anche in caso di necessità. Mangiare della carne umana e avere relazioni sessuali con le bestie o con persone dello stesso sesso sono atti che «oltrepassano il confine della natura umana»⁴¹. Come la bestialità è intollerabile, così lo è anche l'antropofagia⁴².

La frequenza del sacrificio umano nell'antichità può indurre a credere che sia conforme al diritto naturale e la Bibbia cita il caso di Abramo e di Jefte. In realtà, il sacrificio umano è contrario al diritto divino e al diritto naturale. Dio ha rifiutato il sacrificio di Isacco e quello dei primogeniti. Nel caso di Jefte, o la vittima è una prefigurazione di Cristo, oppure Dio ha voluto punire Jefte per il suo voto, facendo sì che sua figlia uscisse e gli andasse incontro. Questa seconda interpretazione, secondo Vitoria, è la migliore⁴³. Più in generale, se si sacrificano degli innocenti, il Decalogo non viene rispettato. Se si tratta di criminali, invece, si hanno due possibilità. Se il criminale non è stato giudicato in modo formale, la sua morte è ingiusta; se lo è stato, non viene messo a morte per ingraziarsi Dio, come nel caso di un sacrificio. D'altra parte, sacrificare significa privarsi di qualcosa di prezioso. Ma il criminale non lo

⁴⁰. FRANCISCO DE VITORIA, *Obras: Relecciones teológicas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1960, p. 1027.

⁴¹. THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, II-II, q. 142, a. 4, ad. 3.

⁴². VITORIA, *Obras*, p. 1030.

⁴³. Ivi, p. 1037.

è, e la vita umana non ci appartiene. Tali contraddizioni spiegano perché il sacrificio umano non sia praticato se non da idolatri sotto l'influenza del demonio.

Perché è lecito fare la guerra in ragione di queste violazioni? È in un frammento, legato alla lezione sulla temperanza, che Vitoria affronta questa questione nei dettagli⁴⁴. Il titolo non è affatto chiaro. Se la guerra è lecita in ragione delle violazioni del diritto naturale – il sacrificio umano, l'antropofagia, cui va aggiunta la sodomia – perché non è lecita in caso di adulterio, di furto e di omicidio⁴⁵? L'illegittimità della guerra tra cristiani per queste ultime ragioni significa che essa è altrettanto illegittima verso gli infedeli: il diritto naturale non dà ai cristiani maggior autorità sui principi infedeli che sui principi fedeli. Un principe pagano, e *a fortiori* un principe cristiano, il cui compito è quello di render migliori i suoi sudditi, può e deve costringerli ad abbandonare questi costumi perversi⁴⁶. Tuttavia, per definizione, un principe non ha autorità sui sudditi di un altro principe. In ogni modo, questo argomento non potrebbe giustificare la conquista a causa della sua reciprocità: se tali motivi giustificano la guerra contro gli infedeli, questi ultimi potrebbero a loro volta muovere guerra contro dei cristiani, quando tali violazioni del diritto naturale sono commesse da loro stessi⁴⁷. La conquista è un atto asimmetrico che presuppone la rottura dell'eguaglianza tra gli uomini. La sola giustificazione della guerra, intrapresa a causa dei sacrifici umani e dell'antropofagia, è la difesa dell'innocente (Prov. 24, 11), anche contro la sua volontà, poiché nessuno può dare a un altro il diritto di ucciderlo, mangiarlo o sacrificarlo⁴⁸.

Questo argomento segna un punto di svolta nell'argomentazione di Vitoria. Sin dall'inizio gli Indiani sono chiamati barbari. Questo termine non viene mai definito, ma è inseparabile dall'idea di una certa inferiorità. Per esempio, gli Indiani sono per natura timorosi e stupidi⁴⁹. Il riconoscimento della loro razionalità, nella prima parte della *relectio*, è fatto con riserva: essi usano la ragione a loro modo, dispongono di una

⁴⁴ Questo frammento compare nella *Relectio de indis*, pp. 101-116; è inserito anche nel *De temperantia*, e nell'edizione citata delle *Obras*, pp. 1039-1059.

⁴⁵ VITORIA, *Relectio de indis*, p. 109.

⁴⁶ Ivi, p. 103.

⁴⁷ Ivi, p. 102 e pp. 109-110.

⁴⁸ Ivi, p. 110.

⁴⁹ Ivi, p. 84.

certa organizzazione, ed hanno una forma di religione⁵⁰. Sono *veri domini* perché dimostrano di essere sufficientemente razionali. Tuttavia, la loro razionalità è così debole che appaiono stupidi come i contadini della Castiglia, che differiscono appena dagli animali. Il sacrificio umano modifica l'equilibrio tra razionalità e irrazionalità presente in questo giudizio. Il beneficio della razionalità viene completamente perso perché questa deficienza relativa alla religione ha delle conseguenze di carattere generale (legittimazione della guerra e cambiamento del governo).

Si comprende allora perché Vitoria, nell'ottavo titolo, sostenga che gli Indiani siano come dei folli, dei bambini o delle bestie selvagge che hanno bisogno di tutela⁵¹. Dato che questo giudizio contraddice la conclusione della prima parte, Vitoria si esprime in modo ipotetico. Ma in che cosa questo titolo lo è particolarmente? Vitoria è sempre prudente. Alla fine del quinto titolo, dice soltanto: «Questo può essere il quinto titolo». Ma lo è davvero? La difesa degli innocenti, in sé legittima, giustifica la conquista del Messico da parte di Cortés? Vitoria non si pronuncia sui fatti. Risponde in modo affermativo per quanto riguarda il diritto di evangelizzazione, ma crede che gli Spagnoli ne abbiano abusato⁵². Il lettore non sa dunque valutare quale sia l'esatta portata di questo titolo. In che cosa il titolo ottavo sarebbe diverso? Se gli Indiani sono come folli o bambini, possono essere sottomessi? Il comandamento della carità sembra fornire una buona giustificazione. Immaginiamo che tutti gli adulti muoiano, possiamo lasciare i bambini e gli adolescenti abbandonati a se stessi? Se questo accadesse, si potrebbe applicare loro l'argomento fatto valere per la grande mancanza di razionalità degli adulti. L'inferenza tra inferiorità e sottomissione pare dunque legittima. Ma vi è un altro modo per mettere in dubbio questo titolo. L'argomento, valido di diritto, non si applicherebbe a questi casi particolari perché la mancanza di razionalità da parte dei barbari non sarebbe sufficiente per trattarli come dei folli o dei bambini, come aveva già concluso la prima parte della *relectio*. In questo caso, l'ottavo titolo non sarebbe più ipotetico degli altri. In sé è accettabile, ma non si sa se si applichi concretamente e quale sia esattamente la sua portata. Il problema sta tutto nel misurare il grado di mancanza di razionalità dei barbari. Nella prima parte della *relectio*, questa mancanza sembra sufficientemente limitata,

⁵⁰. Ivi, p. 29.

⁵¹. Ivi, p. 97.

⁵². Ivi, pp. 90-91.

consentendo così che siano riconosciute ai barbari la proprietà e la sovranità. Ora Vitoria si domanda se essa non sia, invece, sufficientemente grande per negarle loro. Il solo dato a disposizione di Vitoria e del lettore per rivedere il giudizio antropologico iniziale è l'analisi del tema del sacrificio umano, nella quale Vitoria ha rifiutato di prendere in considerazione il giudizio degli Indiani sulle loro istituzioni religiose pubblicamente stabilite e sulla legittimità dei principi che le fanno rispettare.

Vitoria ha constatato sin dall'inizio una mancanza di razionalità da parte dei barbari. Ma la loro razionalità può essere sufficiente o insufficiente per garantire il *dominium*. Queste due interpretazioni sono compatibili a livello empirico, se si applicano a popoli differenti. L'ottavo titolo mostra così come delle argomentazioni apparentemente opposte possano coesistere. A partire dalla premessa della barbarie, può essere sviluppata la teoria dello spossessamento (la *théorie de la dépossession*), che richiede una colpa commessa dai barbari, oppure la teoria del non-possesto (celle de la non-possession), per la quale la sottomissione degli Indiani è immediatamente esigibile in virtù della loro «natura». La differenza fondamentale è che, nel primo caso, gli Indiani possono, di diritto, sfuggire alla guerra e all'assoggettamento. Ma questo è davvero possibile? Se essi sono realmente dei barbari, commetteranno presto o tardi delle azioni contrarie al diritto delle genti e al diritto naturale. In virtù della loro «natura», sono condannati, prima o poi, all'assoggettamento. Se lo evitano, vuol dire che la loro razionalità non è imperfetta, cosa che rende sbagliata la loro classificazione come barbari.

Tali sono dunque i titoli che gli Spagnoli possono invocare. Naturalmente, il problema è sapere chi formula queste leggi, chi le interpreta e chi ne assicura l'applicazione. Ora, le leggi fatte con l'autorità del mondo intero sono formulate in Europa ed applicate da un principe che ha una giusta causa di guerra. Esiste un diritto universale, ma non delle istituzioni universali a cui corrisponda un'autorità universale. Il mondo ha il diritto di punire coloro che violano le regole necessarie alla sua conservazione, ma coloro che giudicano le violazioni e le sanzionano sono i principi stessi⁵³. Il principe che muove una guerra giusta è tanto un giudice quanto una parte in causa di un conflitto, i cui attori pretendono tutti di agire secondo il loro diritto. Vitoria non riconosce più un'autorità mondiale al papato o all'impero e non immagina nemmeno un

⁵³ FRANCISCO DE VITORIA, *Relectio de iure belli*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1981, p. 133.

autorità che li sostituisca in una società internazionale composta da stati sovrani. Dato che il diritto in questione è quello dell'umanità, questa lacuna sembra uno spazio vuoto, destinato ad essere occupato da autorità sovra-statali incaricate dell'elaborazione del diritto e della sua applicazione. Ma tale possibilità è incompatibile con le analisi di Vitoria. Egli fa spesso l'ipotesi di un giudice al di sopra delle parti, ma non si tratta di un modello da realizzare al fine di colmare una mancanza e di avvicinare la situazione mondiale a quello dello Stato. I principi sono giudici delle loro proprie cause per la ragione che essi non hanno dei superiori⁵⁴. Questa posizione ha la pretesa di non essere contraddittoria perché una delle parti in lotta ha il monopolio della giustizia. In questo caso, si può ritenere che il re agisca come agirebbe un giudice imparziale, il cui compito è quello di far rispettare la legge. Questo argomento suggerisce quindi che l'assenza di una autorità politica mondiale superiore alle parti in conflitto non è una lacuna; invita, anzi, a contestare la necessità di un autorità di questo tipo in nome della sovranità degli stati.

Esiste un'autorità del mondo intero e un diritto che regola i rapporti tra le parti di questa sorta di repubblica. Ma come sapere che cosa vuole il mondo intero? Chi può parlare, giudicare e agire in suo nome? Il *De indis* fornisce una risposta. L'ineguaglianza della barbarie, proclamata dai cristiani, assicura loro il monopolio del potere di definire la giusta causa di guerra. Il tutto è ridotto ad una parte. Quella che pare essere una sorta di democrazia mondiale costituita da Stati eguali, regolati da leggi razionali, oppure accettate dalla maggioranza, si riduce di fatto al potere di coloro che pensano di avere una causa di guerra giusta e che per di più hanno la forza necessaria per far applicare la loro interpretazione del diritto delle genti, ovvero al potere dei cristiani o degli europei. È difficile non vedere come l'assenza di un'autorità superiore ai membri di questa sorta di repubblica universale non possa non ridurre, in pratica, il diritto delle genti al diritto del più forte. È così che, bene o male, Vitoria finisce per giustificare la conquista, in modo più o meno persuasivo. I potenti si appropriano dell'autorità del mondo intero. Ed è pertanto inconcepibile riconoscere agli Indiani il diritto di venire a salvare le vittime innocenti dell'Inquisizione.

Quali modifiche apporta l'argomento del sacrificio umano alla giustificazione della conquista? Esso si oppone alla giustificazione di carattere teocratico per l'assenza di qualsiasi riferimento all'autorità pon-

⁵⁴. Ivi, p. 133 e p. 151.

tificia. Rientra nel campo del diritto naturale e del diritto delle genti, non in quello del diritto divino. Come nota Sepúlveda nel testo precedentemente citato, qualunque nazione civilizzata, anche non cristiana, lo può invocare di fronte ai barbari. I cristiani, la cui ragione è perfezionata dalla fede, godono di un privilegio, senza avere il monopolio che offre loro l'argomento teocratico. Ma l'assenza della richiesta di un torto fatto agli Spagnoli distingue la logica di questo argomento da quella del primo titolo, incentrato sul diritto di comunicazione e di società, e lo avvicina all'argomento teocratico. Come quest'ultimo, esso presuppone una disuguaglianza che dà ai popoli superiori il diritto di intervento. Tale diritto ha una portata più limitata rispetto a quello previsto dall'argomento teocratico. Non si applica agli infedeli in quanto tali, ma solamente ai popoli in cui degli innocenti sono vittima di una tirannia, e più precisamente a quelli che praticano i sacrifici umani e l'antropofagia. L'estrema irrazionalità di queste due violazioni della legge naturale rende possibile il passaggio all'ottavo titolo, che riproduce all'interno del diritto naturale la logica che l'argomento teocratico sviluppava nel quadro del diritto divino. Vitoria non lo sostiene direttamente, ma è in virtù di questa conseguenza che l'idea di barbarie acquista tutto il suo senso.

L'incertezza dell'ottavo titolo è un segno della difficoltà fondamentale di Vitoria. Gli Indiani sono *veri domini* e sono barbari; essi godono a sufficienza della ragione per governare se stessi, ma il loro ordine è imperfetto. Il sacrificio umano dà a tale «contraddizione» la sua forma più acuta. *A priori* è possibile risolverla distinguendo i popoli che lo praticano, e giustificare così l'uso della forza per difendere gli innocenti da quelli la cui barbarie è attestata da un torto fatto direttamente agli Spagnoli. *A priori* i popoli più civilizzati, o i meno barbari, dovrebbero appartenere alla seconda categoria. Il problema è che questa soluzione è messa in discussione dal caso del Messico. Il sacrificio umano è praticato massicciamente dagli Indiani più civili. Cortés offre una testimonianza dell'ammirazione per lo splendore del Messico che è quasi pari al terrore provato da Díaz di fronte ai sacrifici⁵⁵. La «contraddizione» di barbarie e razionalità non è nelle tesi di Vitoria, ma nelle cose stesse.

⁵⁵ Díaz ha parole altrettanto elogiative: «Quedamos admirados de la multitud de gente y mercaderías que en ella había y del gran concierto y regimiento que en todo tenían» (Díaz, *Historia verdadera*, xcii, p. 269); «y entre nosotros hubo soldados que habían estado en muchas partes del mundo, y en Constantinopla y en toda Italia y Roma, y dijeron que plaza tan bien compasada y con tanto concierto, y tamaña y llena de tanta gente, no la habían visto» (ivi, pp. 272-

Non è sicuro che questa singolarità antropologica possa essere isolata. In effetti, se il popolo più civilizzato è così barbaro e così poco padrone di se stesso da meritare d'essere sottomesso con la forza, come è possibile che la barbarie dei popoli meno civilizzati sia d'ostacolo alla conquista? Secondo Sepúlveda, gli Indiani sono quasi privi di scrittura, di storia e di leggi scritte; le loro istituzioni e i loro costumi sono barbari; essi hanno passioni malvage e si abbandonano alla guerra per soddisfare il loro desiderio di carne umana, pur essendo vili in battaglia. Il loro rapporto con gli Spagnoli è uguale a quello dei bambini con gli adulti, delle donne con gli uomini, degli uomini crudeli e mostruosi con quelli che sono molto dolci. In una prima formulazione, Sepúlveda era pronto a sostenere l'esistenza di uno scarto paragonabile a quello che separa le scimmie dagli uomini⁵⁶. L'idea ritorna poco più avanti, quando conclude che lo scarto che separa gli Indiani convertiti e civilizzati dagli Spagnoli delle origini è quasi pari alla differenza tra gli animali e gli uomini⁵⁷. Per far capire che la natura degli Indiani è proprio tale, Sepúlveda sceglie l'esempio dei Messicani perché essi sono ritenuti i più prudenti e i più valorosi tra gli Indiani. Eppure essi sono stati vinti e sottomessi da un pugno di Spagnoli. Una simile vittoria non è la prova che sono «natura servi»⁵⁸? Certamente, essi hanno delle istituzioni politiche, ma sono quasi tutte servili e barbare: «infatti l'avere case, un qualche criterio di vita in comune e commerci, ai quali induce la necessità naturale, che argomento è se non che quelli non sono orsi o scimmie e che non sono completamente privi di ragione? (*hoc quid habet argumenti, nisi eos non esse Ursos, aut Simias rationis penitus expertes*)?»⁵⁹. Sepúlveda aveva notato in precedenza che l'abilità tecnica non era segno di una superiore prudenza umana, perché le api superano gli uomini per la loro abilità. L'organizzazione sociale, in se stessa, prova solo che gli Indiani non sono bestie e che appartengono al genere umano. Non ci fa compren-

273). Cortés nutre senza dubbio un'ammirazione maggiore perché si rivolge all'imperatore, la grandezza del vinto esalta quella del vincitore: «y que considerando que esta gente ser bárbara y tan apartada del conocimiento de Dios y de la comunicación de otras naciones de razón, es cosa admirable ver la [manera de vivir] que tienen en todas las cosas» (CORTÉS, *Cartas de relación*, pp. 74 e 45).

⁵⁶ JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, *Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los Indios*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984, p. 33 e n. 28.

⁵⁷ Ivi, p. 38.

⁵⁸ Ivi, pp. 35-36.

⁵⁹ Ivi, p. 37.

dere nulla rispetto al loro grado di civilizzazione. Questo giudizio è poi confermato da una religione idolatrica che prevede il sacrificio umano e l'antropofagia.

Sepúlveda elabora quattro titoli per giustificare la guerra di conquista. Il primo è la servitù naturale del barbaro; il secondo l'eliminazione di violazioni della legge naturale come l'idolatria, il sacrificio umano e l'antropofagia; il terzo l'ingerenza umanitaria in difesa degli innocenti sacrificati agli idoli; il quarto la diffusione della predicazione. Questi argomenti sono legati tra loro in modo organico. Si può partire dal primo per arrivare sino al quarto: i barbari non rispettano la legge naturale, fanno torto al loro prossimo e – anche se quest'ultimo punto non si deduce direttamente dalla natura umana, in quanto tale – ostacolano, in quanto barbari, l'espansione della fede. L'applicazione del primo titolo porta con sé quella degli altri tre. Si può partire, in ordine inverso, dall'ultimo titolo per arrivare fino al primo: per propagare la fede, bisogna proteggere gli innocenti, mettere fine alle violazioni della legge naturale, quindi sottomettere i barbari a nuove norme di vita. Si può anche partire dal secondo titolo: costringere i barbari a rispettare la legge naturale significa salvare degli innocenti, sottomettere i barbari e rendere possibile l'e-vangelizzazione. Infine, si può partire dal terzo titolo: per difendere gli innocenti, bisogna costringere i barbari a rispettare la legge di natura, bisogna quindi sottometterli, cosa che prepara la loro conversione. Il cuore dell'argomento, in ogni modo, è l'idea di barbarie. Sepúlveda fa dell'ottavo titolo ipotetico di Vitoria il titolo fondamentale, grazie alla generalizzazione dell'intuizione contenuta nel quinto. Si può obiettare che Sepúlveda enfatizzi l'estensione geografica del sacrificio umano, ma questa pratica da parte del popolo più civilizzato degli Indiani diventa la prova più chiara della loro barbarie. Presso di loro, il più alto grado di civilizzazione va di pari passo con la distruzione massiva di vite umane per dei falsi dei.

La giustificazione del secondo e del terzo titolo di Sepúlveda non è in fondo diversa da quella del quinto titolo di Vitoria. Sepúlveda insiste con più forza sull'idea di punizione. In conformità agli esempi biblici, è legittimo punire i popoli che praticano l'idolatria e l'antropofagia, spingendosi fino alla loro distruzione. L'idea della soppressione di queste pratiche prevale, alla fine, su quella della punizione, perché l'obiettivo della conquista è la conversione, non la distruzione⁶⁰. Come Vitoria, Sepúl-

⁶⁰ Ivi, p. 43.

veda invoca la solidarietà di tutti gli uomini e la carità illustrata in modo esemplare dal comportamento del buon samaritano⁶¹. Il senso della soppressione del sacrificio non è però esattamente lo stesso. L'ottavo titolo ipotetico di Vitoria è divenuto per Sepúlveda l'argomento fondamentale: quello della servitù naturale dovuta alla barbarie, provata dall'idolatria e dal sacrificio umano. Non è forse un caso che Sepúlveda non abbia ripreso il primo titolo di Vitoria, incentrato sul diritto di comunicazione e di società. Vitoria lo difende senza affermare la servitù naturale, mentre Sepúlveda, che la sostiene, non lo menziona. Perché il diritto di comunicazione e la servitù naturale non sono legati come i quattro argomenti di Sepúlveda? Gli Indiani possono impedire agli Spagnoli di godere del loro diritto di circolazione. Si tratta di violazioni particolari del diritto delle genti che richiedono una risposta proporzionata, senza giustificare direttamente una dominazione globale. Vitoria precisa allo stesso modo che questo diritto non deve essere esercitato a danno degli Indiani. Vi sono dei casi in cui è legittimo da parte loro di rifiutare agli Spagnoli il godimento di questo diritto. Montezuma aveva forse delle ragioni valide per rifiutare a Cortés il diritto di avanzare sulle sue terre. Gli Indiani potevano forse ritenere che l'appropriazione dell'oro da parte degli Spagnoli li danneggiasse. La presupposta ineguaglianza tra cristiani e barbari facilita il giudizio degli Spagnoli, ma Vitoria ammette che la guerra è giusta da entrambe le parti quando i barbari soffrono di un'ignoranza invincibile. Il carattere condizionale del diritto di circolazione è incompatibile con l'idea della servitù naturale. Degli atti barbari e inumani trasformano il diritto di circolazione in un diritto di guerra, ma questo diritto, in sé, non è pensato contro la barbarie. Esso viene fatto valere tra popoli civilizzati, come ricordano gli esempi dei rapporti tra Francesi e Spagnoli. Ora, Sepúlveda ritiene che i suoi quattro argomenti costituiscano una nuova giustificazione della guerra, necessaria per la novità della situazione americana⁶². A differenza della guerra giusta legittimata dal primo titolo di Vitoria, quella che Sepúlveda giustifica è sempre una guerra contro i barbari. Nel caso di Vitoria, non è escluso *a priori* che i pagani coesistano con i cristiani. Sarebbe sufficiente che le violazioni del diritto delle genti non avessero la gravità che giustifica una guerra che porta allo spossamento. Questa eventualità, per quanto improbabile, è esclusa dalla tesi della servitù naturale.

⁶¹. Ivi, p. 61.

⁶². Ivi, p. 19.

L'unità organica dei quattro argomenti dà alla conquista il significato di una soppressione della barbarie. Sepúlveda ragiona nella prospettiva di una storia della conversione, e dunque del progresso.

Sepúlveda risolve il conflitto di Vitoria tra *dominium* e barbarie a favore della barbarie. Ma esso può essere risolto anche a favore del *dominium*. Questa è la posizione che difende Las Casas condannando la conquista nel suo insieme. L'esempio di Vitoria mostra che l'ammissione della barbarie ha degli effetti imperialistici, che sono sistematizzati nell'unità organica degli argomenti di Sepúlveda. Las Casas deve quindi rigettare il presupposto della barbarie degli Indiani. Sepúlveda lo provava a partire dall'esempio del popolo più civilizzato. Las Casas deve dimostrare la loro razionalità a partire da ciò che ha tutta l'apparenza di essere la più grande barbarie. Vitoria aveva indicato la via, prima di rifiutarsi di seguirla. Da un lato, Dio ha potuto ordinare il sacrificio di Isacco ed ha accettato quello di Jefte. Dall'altro, l'estensione del sacrificio umano nell'antichità gli conferisce lo statuto di una pratica naturale. Queste sono precisamente le tesi che Las Casas si è sforzato di provare.

La tesi della razionalità del sacrificio umano e della sua conformità alla legge naturale è difesa in parecchi testi di Las Casas. Ma è ne *L'Apológica historia sumaria* che emerge meglio il suo significato. Si tratta di un testo di antropologia comparata che consta di 1600 pagine e 267 capitoli ed è volto a dimostrare che gli Indiani hanno sviluppato tutte le facoltà umane nei limiti della natura e della ragione. Nei capitoli 1-44, Las Casas argomenta che la posizione geografica dell'America favorisce un buono sviluppo dell'intelletto umano. Gli Indiani danno prova di prudenza monastica (il governo di sé) e di prudenza economica. Ma di grande interesse è soprattutto l'analisi della *prudenza politica* che viene proposta a partire dal capitolo 46. Conformemente ad uno schema aristotelico, la società umana è divisa in sei parti: 1) i contadini (capp. 59-60); 2) gli artigiani (capp. 61-65); 3) i guerrieri (capp. 66-68); 4) gli uomini ricchi grazie al commercio (capp. 69-70); 5) i sacerdoti (capp. 71-194); 6) i governanti e i giudici (capp. 195-262). Si è immediatamente colpiti dall'ampiezza della sezione dedicata alla religione: si tratta di 123 capitoli su 267, di 630 pagine su 1600. La sproporzione delle sezioni non è che un riflesso della tendenza teocratica del principio tomistico. Dire che «la grazia non distrugge la natura, ma la perfezione» significa che la natura creata da Dio è di per sé positiva e che ha bisogno della grazia per essere pienamente se stessa. La religione è il cuore della società perché il fine della vita politica è la realizzazione della virtù dell'uomo.

mo. Ovviamente, raggiungere questo fine ultimo *non è possibile* se non con la conversione.

Per respingere la giustificazione della tesi della barbarie incentrata sulla pratica del sacrificio umano, bisogna mostrare che quest'ultimo, malgrado le sue apparenze, è conforme alla ragione naturale. I punti essenziali di questa legittimazione del sacrificio umano possono essere riassunti nel modo seguente⁶³. L'uomo, creato a immagine e somiglianza di Dio, cerca naturalmente di conoscerlo e di onorarlo. Ma, una volta privato della grazia in seguito al peccato originale, non può soddisfare il suo desiderio se non ricorrendo alla ragione. La sua natura finita e l'impazienza del suo desiderio di incontrare Dio lo spingono naturalmente ed inevitabilmente a sostituirlo con una creatura. L'idolatria è, quindi, la forma naturale della religione. Benché l'idolatria sia sempre un errore, non tutte le forme di idolatria testimoniano la medesima comprensione della natura di Dio. Las Casas compara le credenze, i templi, i sacerdoti, e i sacrifici delle religioni pagane dell'antichità con quelli del paganesimo indiano. Mostra che gli Indiani hanno gli stessi vizi degli altri pagani onorati dai cristiani (i Greci e i Romani). Ma soprattutto questa comparazione è volta a stabilire quali tra i pagani dimostrino la migliore conoscenza di Dio, o la meno insufficiente. È la comparazione dei sacrifici ad essere al centro dell'argomentazione dell'*Apologética* (capp. 143-194). Essa ci insegna due cose. Dal punto di vista teologico, il sacrificio umano è del tutto razionale perché esprime la miglior comprensione della natura di Dio, vale a dire la distanza infinita che lo separa dalle creature. Più gli uomini conoscono e amano Dio, e più lo onorano offrendogli le cose più preziose. Ma non essendo possibile sacrificare degli angeli, l'uomo non può donare nulla di più prezioso della vita umana. Dal punto di vista antropologico, ne consegue che gli Aztechi superano gli altri popoli pagani per la quantità di uomini sacrificati e per il dolore dell'insieme delle loro cerimonie. La combinazione di queste due tesi conduce ad una proposizione eterodossa: l'idolatria indiana, e soprattutto quella dei Messicani, è una grande religione che esprime una buona comprensione di Dio ed una devozione autentica. Las Casas, pertanto, non rispetta più esattamente la distinzione tra religione e superstizione (falsa religione).

Evidentemente, l'argomentazione è etnocentrica. Ma ciò che, dal punto di vista della pura conoscenza, è una debolezza, dal punto di vi-

⁶³. Per maggiori dettagli, cfr. N. CAPDEVILA, *Las Casas: une politique de l'humanité*, pp. 293-338.

sta politico, è una forza. Dal punto di vista politico, l'essenziale non è mostrare l'Indiano autentico nella sua differenza, ma provare che l'immagine che la ragione cristiana deve formarsi dell'Indiano non giustifica gli argomenti che potrebbe invocare per legittimare la sua sottomissione. Questa tesi, lungi dall'essere relativista, è intrinsecamente gerarchica. Il cristianesimo è senza dubbio la vera religione, ma lo scarto tra la natura e la grazia, tra la ragione e la fede, è tale che le pratiche le più anticristiane possono essere quelle più razionali secondo l'ordine della legge naturale. Las Casas ha esitato tra due formulazioni. Secondo la prima, il sacrificio umano è in contraddizione con la legge naturale, ma la ragione naturale, privata della luce della fede, si trova in una situazione di ignoranza invincibile⁶⁴. Secondo la seconda, il sacrificio umano è *richiesto dalla legge naturale*. È questa la prospettiva che viene sviluppata soprattutto nell'*Apologética*. Di conseguenza, è possibile spingersi oltre, sfruttando non più la differenza tra la legge naturale e la legge divina, ma la loro identità. Se il sacrificio umano è conforme alla legge naturale, potrebbe anche essere conforme alla legge divina. Dio infatti ha accettato il sacrificio di Jefte e, se alla fine ha impedito il sacrificio di Isacco, ha potuto ordinarlo senza contraddizione.

Qual è il senso di questa giustificazione del sacrificio umano nel contesto dei dibattiti sulla legittimità della conquista? Se i comportamenti in apparenza più irrazionali sono di fatto comprensibili, ne consegue che gli Indiani hanno delle buone ragioni per sacrificare degli uomini, per rifiutarsi di ascoltare i predicatori, per non credere alla donazione papale dopo la conversione, e per fare guerra agli Spagnoli. Las Casas smonta uno degli argomenti più forti a favore della guerra, quello che, nella riflessione di Vitoria, contribuisce a far sì che la teoria dello spossamento lasci il posto alla versione naturalistica della teoria del non-possesto. Contestando la barbarie là dove è più evidente, Las Casas evita di entrare nell'ingranaggio dei quattro argomenti di Sepúlveda.

Las Casas e Sepúlveda hanno portato la contraddizione vittoriana di *dominium* e barbarie ad un punto estremo di eresia, nel quale il cristianesimo si divide tra una razionalizzazione dell'idolatria ed una apologia della guerra ai fini della conversione. La loro controversia è un conflitto in cui i due avversari appaiono l'un l'altro come dei «falsi» cristiani. Per Sepúlveda, la conquista, come guerra contro la barbarie, è un processo di conversione e di civilizzazione. Il ricorso ai mezzi militari non

⁶⁴. LAS CASAS, *La controverse entre Las Casas et Sepúlveda*, pp. 165-272.

entra in contraddizione con questo fine perché, sul lungo periodo, costa meno in vite umane della permanenza di istituzione barbare e criminali, e soprattutto perché salva innumerevoli anime. Las Casas contesta questo tipo di conteggi. La conquista è una distruzione degli Indiani, che provoca infiniti più morti della continuazione della pratica dei sacrifici. Soprattutto fa odiare il cristianesimo e rende impossibile una conversione autentica. La posizione autenticamente cristiana è quella che porta a rispettare i diritti naturali degli Indiani e a convertirli pacificamente, prima di ottenere il loro libero consenso all'autorità imperiale del re di Castiglia. Il cristianesimo di Sepúlveda non è autentico perché, servendo gli interessi temporali dei *conquistadores* e degli *encomenderos*, sostituisce al vero Dio il loro idolo, l'oro. La conquista fatta in nome di Dio è un sacrificio fatto a una «divinità tanto amata e adorata, la cupidigia»⁶⁵. Come dice Las Casas a Carlo V, sarebbe meglio rinunciare all'impero e alla conversione, se questo risultato può essere ottenuto soltanto a quel prezzo: «Dio non approva, ma condanna e detesta un tale sacrificio. Voler uccidere gli infedeli con il pretesto di salvarli, oppure ucciderne alcuni per salvarne altri, sono dei grandi mali e dei peccati inespugnabili, che meritano la dannazione eterna. Dio non vuole un tale guadagno con una tale perdita»⁶⁶. La conquista, giustificata in gran parte dalla necessità di porre fine ai sacrifici umani, è in realtà essa stessa un sacrificio umano. Il paradosso è che Las Casas contesta questa storia sacrificale legittimando il sacrificio. Esso appartiene alla forma ragionevole, o razionale, dell'amore di Dio nei limiti della natura e della ragione. Questa limitazione implica che il sacrificio deve essere soppresso attraverso la conversione alla vera religione con mezzi conformi alla sua «verità». Tale giustificazione non è una forma di legittimazione assoluta, ma una forma di tolleranza, nel senso di un'accettazione ragionata di ciò che bisogna combattere⁶⁷. Ed è inseparabile da una ridefinizione del cristianesimo, a confronto con la sua perversione.

⁶⁵. Citato in N. CAPDEVILA, *Impérialisme, empire et destruction*, p. 194; G. GUTIÉRREZ, *Dieu, ou l'or des Indes occidentales. Las Casas et la conscience chrétienne: 1492-1992*, Paris, Éd. du Cerf, 1992.

⁶⁶. Ivi, p. 197.

⁶⁷. N. CAPDEVILA, *Las Casas et la tolérance*, in *L'invention de la tolérance: Averroès, Maïmonide, Las Casas, Lincoln, Voltaire*, Actes du colloque organisé au Palais du Luxembourg le 8 septembre 2007 par la Fondation Ostad Elahi - Éthique et solidarité humaine, Paris, L'Harmattan, 2008, pp. 83-94.

L'importanza accordata al sacrificio umano nel dibattito sulla conquista, ed in particolare la fascinazione per questa forma di violenza che attraversa certi testi di Las Casas, è senza dubbio espressione del rapporto ambivalente che il cristianesimo intrattiene con il fatto di essere stato fondato sull'esecuzione di un uomo⁶⁸. Più in generale, questo dibattito oppone due rappresentazioni della storia. Quella di Sepúlveda sarà sviluppata dalle grandi filosofie della storia, per le quali le vittime sono necessarie al progresso. La posizione di Las Casas, muovendo da una razionalizzazione del punto di vista delle vittime e del rifiuto di un progresso il cui costo si chiede sempre loro di pagare, propone una concezione non sacrificale della storia.

(Traduzione dal francese di Annalisa Ceron)

⁶⁸ N. CAPDEVILA, *Impérialisme, empire et destruction*, pp. 191-194. H. MACCOBY, *L'exécuteur sacré. Le sacrifice humain et le legs de la culpabilité*, Paris, Éd. du Cerf, 1999.

A New Valladolid? Leggere Sepúlveda nell'epoca globale

1. Il ritorno della guerra giusta

Tra gli 'effetti collaterali' dei complessi e traumatici processi che nel corso degli ultimi decenni hanno scandito la genesi del «nuovo» ordine politico e giuridico dell'«epoca globale»¹ occorre senz'altro annoverare un accresciuto e rinnovato vigore nell'esplorazione di quel variegato continente teorico che, con qualche forzatura, può essere definito «filosofia politica delle relazioni internazionali»². Al centro di questa prospettiva di indagine si pone il tentativo di portare alla luce e analizzare le specifiche modalità con le quali la cultura moderna ha dato consistenza concettuale e inquadramento normativo al problema dei rapporti tra differenti «unità di azione politica»³, con particolare riferimento a quella dimensione del *conflitto* che per molti autori rappresenta l'originario luogo di costituzione riflessiva dell'esperienza politica e giuridica occidentale⁴. E in questo intensificato sforzo di riflessione sulle modalità *storico-concettuali* di costituzione del moderno spazio delle relazioni internazionali un'indubbia rilevanza è stata assunta dal confronto con quel ric-

¹ U. BECK, *Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter. Neue weltpolitische Ökonomie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2002, trad. it. *Potere e contropotere nell'età globale*, Roma-Bari, Laterza, 2010; A. COLOMBO, *La disunità del mondo. Dopo il secolo globale*, Milano, Feltrinelli, 2010.

² Cfr. C. CHWASZCZA E W. KERSTING (a cura di), *Politische Philosophie der internationalen Beziehungen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1998. Sulle difficoltà di definizione di quest'ambito di analisi ha richiamato efficacemente l'attenzione M. GEUNA, *Le relazioni fra gli Stati e il problema della guerra: alcuni modelli teorici da Vitoria a Hume*, in *La pace e le guerre. Guerra giusta e filosofie della pace*, a cura di A. Loche, Cagliari, CUEC, 2005, p. 47.

³ Riprendo la nozione di «unità di azione politica» dall'intelaiatura categoriale di Koselleck, di cui si veda, in particolare, *Feindbegriffe*, in R. KOSELLECK, *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2006, pp. 274 ss.

⁴ L. BONANATE, *Guerra e pace. Due secoli di storia del pensiero politico*, Milano, Mondadori, 1994.

co e tumultuoso processo di innovazione teorica e categoriale attraverso il quale, tra XVI e XIX secolo, la «classica» concezione dello *ius belli* messa a punto dai giuristi-teologi medievali ha potuto trasformarsi nella base di articolazione di una compiuta «teoria del diritto internazionale»⁵.

Diversi sono, evidentemente, i 'punti di attacco storiografico' concretamente utilizzabili in questo percorso collettivo di recupero e ridiscussione delle fondamentali linee genealogiche della moderna semantica delle relazioni internazionali. Tra di essi, una qualche centralità deve essere però riconosciuta al confronto con le interessanti trasformazioni concettuali sperimentate in tale contesto epocale da quella che, con formula sicuramente ellittica, si è soliti definire la «tradizione occidentale della guerra giusta»⁶. È negli sviluppi proto-moderni di una «conversazione sulla legittimità della guerra»⁷ dalle solide radici classiche che, secondo l'opinione di molti, è possibile, infatti, toccare con mano le concrete dinamiche evolutive, in verità solo in parte destinate a piena fioritura, innescate nell'impianto concettuale del tradizionale *jus belli* dall'impatto con la 'rivoluzione' politica e militare della prima età moderna. A dispetto della molteplicità di approcci e linee interpretative ad oggi operanti in questo ambito di ricerca, diffusa appare, dunque, nel dibattito contemporaneo la convinzione che proprio in questa direttrice di elaborazione teorica prendano forma e si sviluppino istanze concettuali e normative oggi meritevoli di un'attenta riconsiderazione, a livello storiografico ma non solo.

⁵ Questa è la specifica prestazione attribuita a Grotius in J.T. JOHNSON, *Ethics and the Use of Force. Just War in Historical Perspective*, Farnham-Burlington, Ashgate, 2011, p. 2.

⁶ Come ricorda J.T. JOHNSON, *Ethics and the Use of Force*, p. 7, ci troviamo infatti di fronte ad una linea di teorizzazione costitutivamente plurale, condizionata nei suoi sviluppi da una rilevante serie di fattori che «includono in modo rilevante la religione, mutevoli concezioni dell'ordine politico e delle interrelazioni tra comunità politiche, l'effettiva pratica di governo interna e internazionale, una varietà di forme di guerra, lo stato della tecnologia, le autorappresentazioni militari, l'incontro con altre culture e mutevoli istituzioni che riflettono tutto questo e anche più». Per questo motivo – annota D. RODIN in *War and Self-Defense*, Oxford, Clarendon Press, 2002, p. 103 – «è più accurato parlare di «tradizione della guerra giusta», invece che di «teoria», giacché essa include un ampio numero di posizioni diverse sebbene collegate». Ad una molteplicità di «tradizioni della guerra giusta» fa, invece, riferimento M. RIGSTAD, *Jus ad Bellum After 9/11: A State of the Art Report*, "The IPT Beacon", 3 (2007), n. 6, p. 3.

⁷ A.J. BELLAMY, *Just Wars. From Cicero to Iraq*, Cambridge, Polity Press, 2006, p. 2. Ma sul processo di consolidamento di questa tradizione e le sue molteplici componenti costitutive si vedano i seminali saggi di Johnson: J.T. JOHNSON, *Ideology, Reason and the Limitation of War*, Princeton-London, Princeton University Press, 1975 e ID., *Just War Tradition and the Restraint of War*, Princeton-London, Princeton University Press, 1981.

Certo, a spingere in questa direzione l'indagine storico-concettuale sulla moderna semantica delle relazioni internazionali sembra aver contribuito non poco l'ambivalente «ethical turn»⁸ da tempo impostosi – e non solo a livello teorico – nell'approccio occidentale alla politica internazionale. Nel corso degli ultimi due decenni il richiamo a ragioni morali *sostanziali* in grado di legittimare l'uso della forza militare anche oltre – e *contro* – la lettera del diritto internazionale positivo è divenuto, infatti, sui due lati dell'Atlantico, un elemento caratterizzante del dibattito politico e del discorso diplomatico⁹. E nello sviluppo di questa linea di tendenza la stessa nozione di «guerra giusta» ha finito per godere di un improvviso ed imprevisto ritorno di attualità, imponendosi a diversi livelli come una categoria-chiave del discorso pubblico sulle «nuove guerre» dell'epoca globale. Secondo la ricostruzione recentemente offerta da James Turner Johnson, uno dei più attenti osservatori delle dinamiche in atto, i momenti fondamentali di questo processo coincidono, almeno negli Stati Uniti, con il dibattito del 1990-91 sull'invasione irachena del Kuwait – quando il «linguaggio della guerra giusta» comparve non solo nelle argomentazioni di filosofi e religiosi, «ma fu utilizzato dallo stesso Presidente Bush [...] per giustificare ciò che sarebbe divenuta l'Operazione *Desert Storm*» – e soprattutto con quello del 2002-03 sull'utilizzo della forza contro il regime di Saddam Hussein – un passaggio nel corso del quale il concetto, pur privo di un'esplicita valorizzazione nella retorica presidenziale, conobbe un ampio e diversificato utilizzo non solo nel dibattito politico, ma anche in «conferenze accademiche, saggi scientifici e libri»¹⁰. Si tratta, in verità, di un quadro

⁸. D. CHANDLER, *Empire in Denial. The Politics of State-Building*, London, Ann Arbor, 2006, p. 61. Ma sul tema si veda anche M. KOSKENNIEMI, 'The Lady Doth Protest Too Much'. Kosovo, and the Turn to Ethics in International Law, "The Modern Law Review", 65 (2002), n. 2, pp. 159-175.

⁹. Per una tempestiva discussione di questo tipo di approccio con specifico riferimento al problematico fenomeno delle «guerre umanitarie» si veda J. HABERMAS, *Bestialität und Humanität. Ein Krieg an der Grenze zwischen Recht und Moral*, "Die Zeit", 29.4.1999, trad. it. *Umanità e bestialità: una guerra al confine tra diritto e morale*, in AA.VV., *L'ultima crociata? Ragioni e torti di una guerra giusta*, Roma, Reset, 1999, pp. 74 ss.; B. SIMMA, *NATO, the UN and the Use of Force: Legal Aspects*, "European Journal of International Law", 10 (1999), pp. 1 ss.; M.J. GLENNON, *The New Interventionism: the Search for a Just International Law*, "Foreign Affairs", 78 (1999), n. 3, pp. 2 ss. Per una più recente messa a punto sul tema si veda R. FALK, *Legality and Legitimacy: the Quest for Principled Flexibility and Restraint*, in *Force and Legitimacy in World Politics*, a cura di D. Armstrong, T. Farrell, B. Maiguashca, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 33 ss.

¹⁰. J.T. JOHNSON, *Ethics and the Use of Force*, p. 5.

decisamente incompleto, che richiederebbe di essere integrato almeno con un riferimento al dibattito transoceanico provocato, alla fine degli anni Novanta del secolo scorso, dall'«intervento umanitario» della Nato in Kosovo¹¹. Al di là di ogni altra considerazione, è comunque un dato di fatto che negli anni successivi a quei traumatici eventi il «ragionamento sulla guerra giusta» ha continuato ad essere variamente applicato nel «dibattito pubblico sulla presenza militare USA in Iraq e sulla lotta contro Al Qaeda in Afghanistan e altrove», condizionando persino le forme di ragionamento e le modalità di auto-rappresentazione in uso «nella sfera dell'esercito americano»¹². È appunto in considerazione di queste dinamiche che oggi è possibile considerare «la terminologia, i concetti e il ragionamento della guerra giusta» come un elemento pervasivo e caratterizzante del «panorama normativo contemporaneo», sebbene nella discussione pubblica sull'uso della forza militare permangano «significative differenze non solo nelle conclusioni raggiunte, ma anche nelle concezioni della guerra giusta utilizzate per raggiungerle»¹³.

Se così stanno le cose, non può sorprendere che tra gli obiettivi dichiarati del recente «just war revival» in campo storiografico rientri anche quello di offrire una più adeguata base fondativa per la valutazione dei complessi «dilemmi normativi» posti dalle «nuove guerre» dell'epoca globale¹⁴, a cominciare dalle radicali questioni di legittimità sollevate dalla «War on Terror» planetaria: una guerra combattuta «non contro eserciti, Stati o nazioni, ma contro reti diffuse e cellule ben ce-

¹¹ L'utilizzo del «linguaggio della guerra giusta», sebbene non della categoria, in riferimento all'intervento Nato è evidente, ad esempio, in M. WALZER, *Kosovo*, "Dissent", Summer 1999, pp. 5–7, trad. it. *Kosovo*, in M. WALZER, *Sulla guerra*, Roma-Bari, Laterza, 2006, pp. 97 ss. Walzer considererà esplicitamente la «difesa Nato del Kosovo» come una «guerra giusta» in *The Crime of Aggressive Law*, "Washington University Global Studies Law Review", 6 (2007), n. 3, p. 637. Per un utilizzo critico della nozione si veda D. ZOLO, *Chi dice umanità. Guerra, diritto e ordine globale*, Torino, Einaudi, 2000, pp. 41 ss. Per un più ampio quadro del dibattito cfr. AA.VV., *L'ultima crociata? Ragioni e torti di una guerra giusta*; W. MERKEL (a cura di), *Der Kosovo-Krieg und das Völkerrecht*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2000; A. SCHNABEL E R. TAKUR (a cura di), *Kosovo and the Challenge of Humanitarian Intervention: Selective Indignation, Collective Action and International Citizenship*, Tokyo-New York-Paris, United Nations University Press, 2000.

¹² J.T. JOHNSON, *Ethics and the Use of Force*, pp. 6 s.

¹³ Ivi, pp. 1 s. Ma per una precoce diagnosi del processo in corso si veda M. WALZER, *The Triumph of Just War Theory (and the Dangers of Success)*, "Social Research", 69 (2002), n. 4, pp. 925 ss., trad. it. *Il trionfo della teoria della guerra giusta (e i pericoli del suo successo)*, in WALZER, *Sulla Guerra*, pp. 5 ss.

¹⁴ A.J. BELLAMY, *Just Wars*, pp. 1 ss.

late», «senza fini chiaramente definiti» e, presumibilmente, «senza una vittoria o un termine»¹⁵. Secondo tale impostazione, prendere sul serio la complessa vicenda storico-concettuale del «discorso sulla guerra giusta» può rappresentare, infatti, già di per sé un efficace modo per restituire complessità problematica e profondità normativa ad una «cornice legittimatoria» altrimenti inevitabilmente esposta al rischio di pericolose strumentalizzazioni da parte dei sostenitori di nuove e insidiose forme di «interventismo» globale¹⁶. Ciò implica, ovviamente, il superamento dell'ultimativa critica della dottrina della guerra giusta come approccio costitutivamente discriminatorio – e perciò stesso «totale» – all'uso della forza, formulata da Carl Schmitt in alcuni dei suoi più noti scritti di teoria politica e oggi fatta propria pressoché senza riserve dai più decisi avversari dell'«ethical turn» delle relazioni internazionali¹⁷: contro l'idea che il recupero contemporaneo di quello schema interpretativo e normativo comporti *di per sé* la ricaduta in «forme illimitate di coercizione e violenza al servizio di valori assoluti»¹⁸ – vale a dire il ritorno ad una sorta di dottrina della *guerra santa*, costitutivamente priva di limiti etici o giuridici in quanto centrata sulla rappresentazione di una «battaglia epica» tra bene e male¹⁹ – autori come Alex Bellamy

¹⁵ A.J. BELLAMY, *Fighting Terror. Ethical Dilemmas*, London-New York, Zed Books, 2008, p. 1. Ma su questo aspetto del «Just War Revival» si veda anche H. DEXTER, *The 'New War' on Terror, Cosmopolitanism and the 'Just War' Revival*, "Government and Opposition", 43 (2008), 1, pp. 55 ss.

¹⁶ C. O'DRISCOLL, *A Pyrrhic Victory? The 'War on Terror' and 'The Triumph of Just War'*, paper del marzo 2012 reperibile in rete all'indirizzo <<http://www.e-ir.info>>; ma sul punto si veda anche, in prospettiva decisamente più critica, R. FALK, *Legality to Legitimacy. The Revival of the Just War Framework*, "Harvard International Review", 26 (2004), n. 1, pp. 40 ss.

¹⁷ Sul nesso tra «guerra giusta» e «guerra totale» inevitabile il rinvio a C. SCHMITT, *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*, Berlin, Duncker & Humblot, 1938, trad. it. *Il concetto discriminatorio di guerra*, Roma-Bari, Laterza, 2008; Id., *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin, Duncker&Humblot, 1950, trad. it. *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «Jus Publicum Europaeum»*, Milano, Adelphi, 1991. Sul ritorno di Schmitt nel dibattito internazionalistico contemporaneo, con particolare riferimento al tema della guerra giusta, si veda G. SLOMP, *Carl Schmitt's Five Arguments against the Idea of Just War*, "Cambridge Review of International Affairs", 19 (2006), 3, pp. 435-447; D. CHANDLER, *The Revival of Carl Schmitt in International Relations: The Last Refuge of Critical Theorists?*, "Millennium: Journal of International Studies", 37 (2008), n. 1, pp. 27-48.

¹⁸ J.T. JOHNSON, *Ethics and the Use of Force*, p. 7.

¹⁹ C. O'DRISCOLL, *Renegotiation of the Just War Tradition and the Right to War in the Twenty-First Century*, Houndmills, Palgrave MacMillan, 2008, p. 59. Ma sulla deriva fondamentalistica del «paradigma della guerra giusta» si veda D. ZOLO, *La guerra globale preventiva*, in Id., *La giustizia dei vincitori. Da Norimberga a Baghdad*, Roma-Bari, Laterza, 2006, pp. 100 ss.: «Uni-

o James Turner Johnson hanno fatto valere la rilevanza che un approccio storiograficamente problematico alla composita «tradizione della guerra giusta» può assumere proprio ai fini di un'adeguata comprensione del complesso profilo oggi assunto dalle questioni di legittimità internazionale. In un momento nel quale i «principi strutturali» sui quali per secoli si è basata la convivenza tra gli Stati territoriali sovrani sono investiti da una singolare «crisi costituente»²⁰ i grandi passaggi fondativi di quella tradizione tornano, infatti, a riproporsi all'attenzione degli interpreti come altrettanti momenti evolutivi di un processo di costruzione e regolamentazione dello «spazio delle relazioni internazionali» che oggi appare ancora in pieno svolgimento²¹. Come è stato anche di recente ribadito, «prendere sul serio la natura e il contenuto storico» di quella linea di riflessione può rappresentare, dunque, il modo più efficace per mettere in discussione quelle che, su opposti versanti, vogliono ancora oggi proporsi come risposte assolute e incondizionate al problema del legittimo utilizzo della forza bellica²². E ciò a maggior ragione nella misura in cui al centro dell'analisi tornino a porsi le diverse, contingenti, costellazioni di «prospettive, valori e interessi» concretamente veicolate dal «discorso sulla guerra giusta» nel corso della sua complessa vicenda teorica e concettuale²³.

2. Il laboratorio della Conquista e la «dottrina Sepúlveda»

Sono appunto istanze di questo tipo ad aver spinto alcuni degli esponenti di punta del più recente «Just War Debate» ad un intenso e approfondito confronto con la grande discussione teorica sui fondamenti giuridici e morali della *Conquista* sviluppatasi in Spagna a partire dai primi

versalismo imperiale, dottrina cattolica della «guerra giusta» e mistica biblica della «guerra santa» si sposano in una concezione discriminatrice dello spazio globale. Chi respinge l'egemonia dei valori occidentali, ricorrendo al terrorismo, appartiene alla schiera dei nuovi barbari e dei nuovi infedeli: i nemici dell'umanità contro i quali è necessaria una guerra globale, giusta e santa nello stesso tempo».

²⁰ A. COLOMBO, *La disunità del mondo*, p. 43.

²¹ A.J. BELLAMY, *Just Wars*, pp. 5 ss.

²² J.T. JOHNSON, *Ethics and the Use of Force*, p. 8. Ma sul punto si vedano anche le interessanti riflessioni sviluppate in C. BROWN, *Just War and Political Judgement in Theory and Practice*, paper presentato nell'ambito della ECPR General Conference di Reykjavik del 2011 e ora disponibile in rete all'indirizzo <http://www.ecprnet.eu/conferences/general_conference/reykjavik/paper_details.asp?paperid=1092>.

²³ A.J. BELLAMY, *Just Wars*, p. 134.

decenni del XVI secolo. Come è stato sottolineato, è in tale dibattito che è possibile, infatti, toccare con mano il livello di strutturazione teorica e di flessibilità costruttiva raggiunto dalla «concezione classica della guerra giusta» nel momento della sua piena fioritura intellettuale, se è vero che proprio di tale «cornice intellettuale e normativa» i protagonisti di quel dibattito si servirono per *legittimare* – e per *criticare*²⁴ – dinamiche palesemente eccedenti i consolidati rapporti politico-sociali dell'epoca²⁵. Ma la discussione cinquecentesca sulla *Conquista* rappresenta anche un esemplare caso di studio delle peculiari modalità di «sviluppo interno»²⁶ di quella concezione, considerato che proprio nelle elaborazioni teoriche dei principali esponenti del pensiero spagnolo del periodo il «discorso sulla guerra giusta» viene progressivamente svincolandosi dal tradizionale orizzonte teologico-giuridico della Cristianità medievale, per proiettarsi verso il «nuovo e più pluralistico contesto di valori» della nascente modernità²⁷.

È anche in considerazione di tali cruciali dinamiche storico-concettuali che alcuni studiosi hanno ritenuto di poter identificare nel dibattito spagnolo del primo Cinquecento l'espressione esemplare di un processo di «rinegoziazione della tradizione della guerra giusta»²⁸ per molti versi assimilabile a quello oggi in corso tra i seguaci di un approccio «convenzionalmente» westfaliano alla questione del legittimo ricorso alla forza militare e i sostenitori di più ampie – e problematiche – visioni dello *ius ad bellum*²⁹. Pressati dalla Corona spagnola, bisognosa di chiare indicazioni per la regolamentazione delle problematiche dinamiche in-

²⁴ B. OREND, *The Morality of War*, Peterborough, Broadview Press, 2006, p. 16; A.J. BELLAMY, *Just Wars*, p. 52.

²⁵ J.T. JOHNSON, *Ethics and the Use of Force*, pp. 82 ss.; Id., *The Just War Idea: The State of the Question*, in "Social Philosophy and Policy", 23 (2006), n. 1, p. 168.

²⁶ J.T. JOHNSON, *The Just War Idea*, p. 194.

²⁷ J.T. JOHNSON, *Ethics and the Use of Force*, p. 83.

²⁸ Cfr. C. O'DRISCOLL, *Renegotiation of the Just War Tradition and the Right to War in the Twenty-First Century*, pp. 152 ss.

²⁹ Cfr. M. RIGSTAD, *Jus Ad Bellum after 9/11*, pp. 1 ss.: «La teoria della guerra giusta convenzionalmente espositiva lavora nell'ambito di una interpretazione westfaliana del diritto pubblico internazionale al fine di rivelare i principi che costituiscono la sua interna moralità. I convenzionalisti abbracciano perciò i principi di una forte immunità sovrana dall'aggressione e dall'intervento esterno. E concepiscono le guerre giuste come guerre di auto-difesa che sono combattute per resistere all'aggressione internazionale. [...] La teoria critica non convenzionale della guerra giusta è invece revisionistica rispetto al paradigma westfaliano del diritto pubblico internazionale e talvolta eccezionalista nel sostenere la prerogativa dei giusti combattenti di sfidare i

nescate dalla colonizzazione delle terre americane, i pensatori dell'epoca si impegnarono, infatti, in «uno dei più importanti dibattiti della storia sul rapporto tra guerra e giustizia», un impressionante sforzo di messa a punto teorica e categoriale che costituisce ancor oggi un'«eredità filosofica» di tutto rilievo di cui è possibile avvalersi «al fine di una più profonda comprensione delle questioni correnti»³⁰.

Sullo sfondo di queste interpretazioni si pone, evidentemente, la tendenza – sufficientemente diffusa anche tra gli storici del pensiero – a leggere le dinamiche materiali ed intellettuali del primo Cinquecento come l'atto di nascita di uno *spazio globale* di relazioni giuridico-politiche destinato ad imporsi nel tempo come l'autentico orizzonte di sviluppo della modernizzazione occidentale, sino ai suoi più estremi esiti contemporanei: un contesto organizzativo e relazionale la cui vicenda evolutiva ha coinciso di fatto con il divenire di quella che è stata definita l'«europeizzazione del mondo»³¹, con la storia, cioè, dell'espansione degli Stati e dei popoli europei nel resto del globo e della parallela «costruzione di un'economia-mondo capitalistica»³². Riletto in questa prospettiva, il processo cinquecentesco di «rinegoziazione della tradizione della guerra giusta» – come il suo omologo contemporaneo – ha potuto proporsi, così, come il privilegiato luogo di costituzione concettuale e dottrinarica dell'intelaiatura normativa di un nascente «nuovo ordine planetario», coincidente nello specifico con «uno *ius inter gentes*, [...] che applicava le relazioni dell'impero romano al Nuovo Mondo appena scoperto come base del diritto internazionale e non solo come costituzione interna a quell'Impero, come accadeva in precedenza»³³.

Come è ovvio che sia, anche in tale contesto ricostruttivo una posizione di assoluta centralità è stata attribuita alla grande opera di rifondazione teorica e concettuale svolta nei cruciali decenni di costru-

prevalenti principi giuridici. I revisionisti tentano di espandere le giuste cause per il dispiegamento di forze militari oltre la mera auto-difesa contro attacchi in corso o imminenti».

³⁰ D.R. BRUNSTETTER e D. ZARTNER, *Just War against Barbarians: Revisiting the Valladolid Debates between Sepúlveda and Las Casas*, "Political Studies", 59 (2011), n. 3, pp. 733 ss.

³¹ Cfr. J.M. HEADLEY, *The Europeanization of the World. On the Origins of Human Rights and Democracy*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2008.

³² I. WALLERSTEIN, *European Universalism. The Rethoric of Power*, New York-London, The New Press, 2006, trad. it. *La retorica del potere. Critica dell'universalismo europeo*, Roma, Fazi, 2007, p. 5.

³³ J. BORDAT, *Globalisation and War: The Historical and Current Controversy on Humanitarian Interventions*, "International Journal of Social Inquiry", 2 (2009), n. 1, pp. 59 ss.

zione del moderno «sistema-mondo» da Francisco de Vitoria, il primo e più noto esponente della cosiddetta «Scuola di Salamanca»: come è stato sottolineato, è negli scritti di questo pensatore che la costellazione di principi teologico-morali veicolata dalla tradizionale dottrina scolastica della guerra giusta poté, infatti, trasformarsi nella base di fondazione di una concezione secolarizzata del diritto delle genti, destinata nei suoi più estremi sviluppi a riproporre le decisive istanze normative ereditate da quella tradizione «come regole giuridiche consensualmente vincolanti per i conflitti armati»³⁴. A dispetto delle apparenze, non siamo tuttavia in presenza di una versione riveduta e corretta dell'«infruttuoso»³⁵ dibattito sulle «origini spagnole» del moderno diritto internazionale³⁶, sviluppatosi con alterne vicende nella prima metà del Novecento – l'idealistica «Vitoria *renaissance*» stigmatizzata con la consueta efficacia polemica da Carl Schmitt nei suoi scritti editi e inediti del secondo dopoguerra³⁷. La rappresentazione dell'itinerario intellettuale di Vitoria che emerge dal recente dibattito sulla guerra giusta è, al contrario, decisamente chiaroscurale, come dimostrano i ripetuti richiami agli elementi di «ambivalenza coloniale» prodotti anche in questo specifico contesto normativo da un irrisolto rapporto tra universalismo giusnaturalistico e pluralismo culturale³⁸. Del resto, non c'è bisogno di far proprio l'approccio radicalmente «terzomondista» al laboratorio cinquecentesco proposto anche di recente da Antony Anghie – e la sua denuncia della valenza violentemente «imperialistica» dello «schema» giusinternazionalistico

³⁴. J.T. JOHNSON, *Ethics and the Use of Force*, p. 187.

³⁵. A.J. BELLAMY, *Just Wars*, p. 50.

³⁶. Il riferimento è ovviamente a J.B. SCOTT, *The Spanish Origin of International Law. Francisco de Vitoria and His Law of Nations*, Oxford/London, Clarendon Press/Humphrey Milford, 1934.

³⁷. C. SCHMITT, *Il Nomos della terra*, p. 127 ss. Ancora più nette appaiono però le posizioni assunte in *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Berlin, Duncker & Humblot, 1991, trad. it. *Glossario*, Milano, Giuffrè, 2001, in part. pp. 242 ss. Sul punto si veda ora, sinteticamente, S. PIETROPAOLI, *Mitologie del diritto internazionale moderno. Riflessioni sull'interpretazione schmittiana della genesi dello Ius Publicum Europaeum*, «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 37 (2008), pp. 487 ss.

³⁸. Cfr. G. CAVALLAR, *Vitoria, Grotius, Pufendorf, Wolff and Vattel: Accomplices of European Colonialism and Exploitation or True Cosmopolitans?*, «Journal of the History of International Law», 10 (2008), n. 2, pp. 181 ss. Ma sulla incapacità della Scuola di Salamanca di «concepire gli uomini come attori culturali che hanno sviluppato, nel corso della storia, modi di vita diversi e incommensurabili» si veda S. MUTHU, *Enlightenment against Empire*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2003, pp. 273 ss.

di Vitoria³⁹ – per trovarsi a fare i conti con le stridenti asimmetrie che inficiano la dottrina vitoriana della guerra giusta: se è vero, infatti, che la teorizzazione di Vitoria offre un importante contributo alla genesi di una visione giuridicamente formalizzata e almeno in parte egualitaria dello *ius ad bellum*⁴⁰, è vero anche che egli giunge a conclusioni quantomeno «ambigue» a proposito della «possibilità di un mutamento di regime, dell’obiettivo di salvare gli innocenti e della stessa stabilità (*durability*) della sovranità dei barbari»⁴¹. Il «linguaggio della guerra giusta» qui si appalesa, dunque, come un efficace strumento di legittimazione delle nascenti dinamiche di espansione coloniale, dimostrando, nel suo stesso utilizzo, il ruolo giocato dalla differenza culturale nel consolidamento riflessivo del «domineering behaviour» degli Europei⁴². Sono proprio questi rilevanti momenti di tensione interna ad aver fatto della dottrina vitoriana della guerra giusta un riferimento storico privilegiato nell’attuale dibattito sui dilemmi giuridico-politici dell’«epoca gobale»: indagare i complessi nessi genealogici che la legano al peculiare contesto intellettuale e materiale del suo tempo può, infatti, aiutare a comprendere meglio le cruciali *questioni di potere* concretamente in gioco nei polarizzati processi

³⁹ A. ANGHIE, *The Evolution of International Law: Colonial and Postcolonial Realities*, “Third World Quarterly”, 27 (2006), n. 5, pp. 739 ss. Anghie ha sviluppato con maggiore ampiezza la sua interpretazione del pensiero di Vitoria nell’influente saggio *Francisco de Vitoria and the Colonial Origins of International Law*, “Social and Legal Studies”, 5 (1996), n. 3, pp. 321–36, ora in Id., *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 13 ss. Per una puntuale valorizzazione del paradigma vitoriano nella discussione dello specifico contesto problematico della «War on Terror» si veda però A. ANGHIE, *On Making War on the Terrorists: Imperialism as Self-defence*, in Id., *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*, pp. 273 ss.

⁴⁰ A.J. BELLAMY, *Just Wars*, p. 50 e Id., *Fighting Terror*, in part. p. 37 e p. 48.

⁴¹ D. R. BRUNSTETTER e D. ZARTNER, *Just War against Barbarians*, p. 734. Il ruolo giocato dal nesso guerra-sovranoità nella sistematica giuridica vitoriana è discusso, con esiti ben più radicali, da A. ANGHIE, *Francisco de Vitoria and the Colonial Origins of International Law*: secondo tale lettura, Vitoria avrebbe creato uno «schema» giusinternazionalistico in grado di legittimare «all’infinito le incursioni spagnole nella società indiana», privando gli Indios della possibilità di fare legittimamente ricorso all’uso della forza militare in funzione difensiva ed escludendoli per ciò stesso dal nascente spazio della moderna sovranità. Come ha efficacemente sintetizzato G. CAVALLAR, *Vitoria, Grotius, Pufendorf, Wolff and Vattel*, p. 182, il «preteso universalismo» vitoriano non sarebbe dunque per Anghie che «una mistificazione: Vitoria è accusato di aver favorito i Cristiani, creando un *comma 22* per gli Amerindi (qualunque cosa facessero, le loro guerre erano ingiuste)».

⁴² S. MUTHU, *Enlightenment against Empire*, p. 272.

di «rinegoziazione» semantica e concettuale del paradigma della guerra giusta caratteristici anche del nostro presente⁴³.

Come è stato da più parti sottolineato, per trovare pienamente esplicitati i più problematici elementi di attualità presenti nel laboratorio intellettuale della *Conquista* occorre però andare oltre le algide teorizzazioni teologico-giuridiche di Francisco de Vitoria, per rivolgersi all'intenso e appassionato dibattito pubblicistico sulla «questione degli Indios» sviluppatosi nella Spagna imperiale a partire dagli anni trenta-quaranta del Cinquecento. È in tale contesto, e segnatamente nella prolungata disputa intellettuale tra Juan Ginés de Sepúlveda e Bartolomé de Las Casas culminata nella celebre controversia di Valladolid del 1550-51⁴⁴, che le tensioni interne alla dottrina vitoriana della guerra giusta assumono, infatti, un'esplicita forma argomentativa attraverso un serrato e radicale confronto di ragioni e principi nel quale è possibile trovare per la prima volta articolate con chiarezza alcune delle complesse questioni etico-giuridiche oggi al centro del dibattito sulle «nuove guerre» dell'«epoca globale»⁴⁵. È anche per questo motivo, dunque, che nel corso degli ultimi anni molti autori, di diverso orientamento e specializzazione disciplinare, sono tornati a guardare con attenzione al dibattito tra Sepúlveda e Las Casas come ad un momento di messa a punto intellettuale che «dovrebbe colpirci e ispirarci» nel rapporto con le complesse sfide del nostro presente⁴⁶.

Ad alimentare questa linea di riflessione sono state, comprensibilmente, le tesi più estreme a sostegno dell'assoggettamento forzato degli indigeni nel Nuovo Mondo proposte da Sepúlveda in quello che molti considerano il manifesto teorico dello sciovinismo coloniale iberico, il

⁴³. P. NIEMELÄ, *A Cosmopolitan World Order? Perspectives on Francisco de Vitoria and the United Nations*, "Max Planck Yearbook of United Nations Law", a cura di A. von Bogdandy e R. Wolfrum, 12 (2008), pp. 301 ss., in part. p. 343.

⁴⁴. Sulla Junta di Valladolid e il confronto tra Sepúlveda e Las Casas si veda S. DI LISO, *Introduzione*, in BARTOLOMÉ DE LAS CASAS E JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, *La controversia sugli Indios*, a cura di S. Di Liso, Bari, Edizioni di Pagina, 2007, in part. pp. 34 ss. Ma sul complessivo dibattito teorico «attorno alla Junta» si veda almeno M. SCATTOLA, *La risposta di Diego Covarrubias a Juan Ginés de Sepúlveda*, in questo volume.

⁴⁵. D. R. BRUNSTETTER E D. ZARTNER, *Just War against Barbarians*, p. 734; R. SORABJI, *Just War from Ancient Origins to the Conquistadors Debate and its Modern Relevance*, in *The Ethics of War. Shared Problems in Different Traditions*, a cura di R. Sorabji e D. Rodin, Aldershot, Ashgate, 2006, pp. 13 ss.

⁴⁶. R. SORABJI, *Just War from Ancient Origins to the Conquistadors Debate and its Modern Relevance*, p. 18.

dialogo filosofico *Democrates Secundus sive de justis belli causis*: nello specifico, il richiamo alla «rozzezza» degli indios, «per natura gente servile e barbara e, pertanto, obbligata a sottomettersi a quelli di intelligenza più elevata, quali sono gli spagnoli»⁴⁷, la denuncia dei «gravi delitti» ordinariamente compiuti da «quelle genti», «segnatamente l'idolatria e gli altri peccati che essi commettono contro natura»⁴⁸, nonché l'insistenza sulla necessità di garantire le condizioni più «comode» e «convenienti» per la diffusione del messaggio di salvezza cristiano anche tra popoli del Nuovo Mondo⁴⁹. A dispetto delle letture brutalmente semplificatorie che, anche di recente, ne sono state offerte, quelle che troviamo articolate in queste pagine sono, infatti, più che «semplici giustificazioni ideologiche o morali della *Conquista*», «complesse teorie della violenza e strategie di colonizzazione» in qualche modo eccedenti lo stesso originario contesto storico-politico di riferimento⁵⁰. Non può sorprendere, perciò, che un autore del calibro di Immanuel Wallerstein abbia ritenuto di poter individuare proprio nella cosiddetta «dottrina Sepúlveda» l'espressione prototipica di un'ideologia dell'«intervento armato» in nome di «valori e verità universali», destinata a costituire l'infrastruttura normativa e legittimatoria del «moderno sistema-mondo» sino ai suoi più estremi sviluppi contemporanei⁵¹; né può sorprendere che l'in-

⁴⁷ Mi rifaccio qui alla fulminea sintesi degli argomenti di Sepúlveda offerta da Domingo de Soto nel suo «sommario» della controversia di Valladolid. Cfr. DOMINGO DE SOTO, *Sumario*, in ID., *Relecciones y Opúsculos*, Vol. 1, Salamanca, Editorial San Esteban, 1995, pp. 199-233, trad. it. *La giunta di Valladolid del 1550: il Sommario di Domingo de Soto*, in LAS CASAS E SEPÚLVEDA, *La controversia sugli Indios*, cit., pp. 74 ss. L'ordine, però, è quello seguito da Sepúlveda nel *Democrates secundus*, a cominciare dal celebre argomento «aristotelico» della naturale condizione servile degli Indios, su cui si veda, diffusamente, JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, *Democrates Secundus sive de justis belli causis*, in ID., *Obras Completas*, Ayuntamiento de Pozoblanco, 1997, pp. 38-134, trad. it. *Democrate secondo, ovvero sulle giuste cause di guerra*, a cura di D. Taranto, Macerata, Quodlibet, 2009, pp. 30 ss.

⁴⁸ DE SOTO, *Sommario*, pp. 82 s., dove però l'argomento compare per ultimo. Sul punto si veda SEPÚLVEDA, *Democrate secondo*, pp. 87 ss.

⁴⁹ Cfr. DE SOTO, *Sommario*, p. 83: l'assoggettamento degli indios è, infatti, «più comodo e conveniente per la predicazione e la persuasione». Si tratta della «quarta causa» di guerra giusta discussa nel *Democrate secondo* (pp. 97 ss).

⁵⁰ J. RABASA, *Writing Violence on the Northern Frontier. The Historiography of Sixteenth-Century New Mexico and Florida and the Legacy of Conquest*, Durham-London, Duke University Press, 2000, p. 26.

⁵¹ Cfr. I. WALLERSTEIN, *La retorica del potere*, in part. pp. 10 ss. Secondo Wallerstein, le «tesi principali» di Sepúlveda saranno «utilizzate per giustificare ogni successivo "intervento", nella storia del mondo moderno, da parte dei popoli "civilizzati" nelle zone "non civilizzate"». Di es-

tenso e prolungato scambio polemico tra Sepúlveda e Las Casas da quella dottrina originato sia stato letto a distanza di secoli come l'espressione esemplare di una forma di *dialettica dell'universalismo* in un certo senso consustanziale alla storia di quello stesso sistema⁵²: agli occhi di alcuni suoi recenti interpreti, il principale merito della controversia di Valladolid è stato, infatti, quello di mantenere memoria del fondamentale problema dei «diritti umani degli indiani» in un contesto culturale strutturalmente incapace di trovare ad esso un'adeguata risposta intellettuale e normativa. Sebbene abbia prodotto risultati del tutto insoddisfacenti – e non solo sul piano delle politiche spagnole nel Nuovo Mondo – quel dibattito torna perciò ad avere un grande significato per gli Europei e gli Americani nel momento in cui, in condizioni del tutto diverse, essi si trovano ancora una volta a fare i conti con l'irriducibile «alterità degli altri» e con la sfida da essa avanzata alle consolidate dinamiche di un 'universalismo autocentrato'. Da questo punto di vista, la più dura eredità della controversia tra Sepúlveda e Las Casas consisterebbe proprio nell'«idea di comprendere e affrontare le condizioni dell' "altro" dalla sua stessa prospettiva», come il pensiero dell'Occidente, in tutta la sua complessa vicenda evolutiva, non è mai stato in grado di fare. È in questa peculiare accezione che il filosofo iraniano Ramin Jahanbegloo ha ritenuto di poter parlare di una *nuova Valladolid*, con specifico riferimento al dibattito in corso sui rapporti tra Occidente e Islam e sulla presenza dei musulmani all'interno delle laicizzate società occidentali⁵³.

3. Guerre giuste e ingiuste

Sarebbe sicuramente utile discutere nel dettaglio le diverse interpretazioni del confronto Sepúlveda-Las Casas emerse nel corso di queste

se è possibile, anzi, trovare tracce consistenti anche nei discorsi pronunciati dai «leader del mondo paneuropeo» nel tumultuoso contesto dell'«epoca globale».

⁵² Ivi, p. 6. Ma sul punto, in una prospettiva decisamente più cupa, si veda U. BECK, *Der kosmopolitische Blick oder Krieg ist Frieden*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2004, trad. it. *Lo sguardo cosmopolita*, Roma, Carocci, 2005, pp. 71 ss. Beck si dichiara convinto, però, che «da San Paolo a Kant e Popper fino a Lyotard e Rorty», si possano distinguere diverse «varianti della medesima dialettica, in base alla quale il pericolo generato dalla differenza etnica viene circoscritto ponendo in rilievo un'umanità universalmente vincolante per tutti, ossia richiamandosi all'universalismo occidentale».

⁵³ R. JAHANBEGLOO, *New Valladolid: Civilizations at the Crossroads*, 15/10/2012, disponibile in rete all'indirizzo <<http://www.jahanbegloo.com>>.

«discussioni di inizio secolo»⁵⁴, verificandone al contempo il grado di congruenza con l'ampio ed articolato *corpus* testuale prodotto da questi due grandi protagonisti del laboratorio della *Conquista*. Ad una lettura non superficiale, molti dei più recenti contributi sul tema si rivelano, infatti, condizionati da quello stesso “riduzionismo ermeneutico” da più parti rimproverato agli ormai classici lavori di Pagden e Todorov⁵⁵. Si pensi, ad esempio, alla rappresentazione a dir poco stilizzata delle posizioni in campo offerta dal sociologo Ulrich Beck nell'ambito della sua riflessione sui dilemmi del «riconoscimento» nella società globale – una lettura, questa, dominata dallo spiazzante accostamento delle tesi esposte nella controversia di Valladolid con le provocatorie posizioni di due dei più discussi protagonisti del dibattito contemporaneo, Samuel Huntington e Francis Fukuyama. Beck vede, infatti, nell'«universalismo della differenza» di Sepúlveda lo stesso approccio «verticale» all'«alterità degli altri» che oggi, declinato in negativo, sostiene le apocalittiche diagnosi del celebre teorico dello «scontro delle civiltà»: «agli “altri” viene negato lo status dell'eguaglianza e della parità di valore, sicché essi vengono subordinati gerarchicamente e sono considerati inferiori»⁵⁶. In tale ricostruzione, la battaglia di Las Casas in difesa degli Indios appare a sua volta fondata su un «universalismo dal volto di Giano» che nega la «visione della diversità gerarchica», ma solo per farsi portatore di un «pro-

⁵⁴ U. BECK, *Lo sguardo cosmopolita*, p. 71.

⁵⁵ Per un esempio di questa critica si veda J. RABASA, *Writing Violence on the Northern Frontier*, p. 102: «Gli studiosi hanno mostrato la tendenza a caratterizzare il *Democrates Alter* di Sepúlveda come una riduzione dei nativi americani allo status di animali. L'opera di Las Casas è stata presentata, d'altro canto, come una difesa del potenziale degli Amerindi ad essere civilizzati. La contrapposizione fa torto ad entrambi». Rabasa fa esplicitamente riferimento a Todorov e Pagden.

⁵⁶ U. BECK, *Lo sguardo cosmopolita*, p. 72: «Sepúlveda divideva il genere umano in popoli di diversi gradi di civiltà che vivevano contemporaneamente. Per lui la diversità era sinonimo di inferiorità e questo aveva una duplice conseguenza: da un lato era chiaro (se solo si guardava dalla civile Europa alla barbara America) che l'uomo è Dio per l'uomo. Dall'altro, la sottomissione e lo sfruttamento diventavano un compito pedagogico. Analogamente, oggi Huntington pensa il rapporto del mondo occidentale con ciò che è culturalmente altro, la civiltà islamica, come un'alterità verticale. [...] Solo un piccolo passo separa questa posizione dal rappresentare e dal trattare come “barbaro” chi è culturalmente altro – sia che egli si converta ai veri valori del cristianesimo o del capitalismo democratico, sia che ci si disponga ad affrontare la minaccia da lui configurata con adeguati mezzi militari. Qui è evidente come allora il filosofo aristotelico presupponesse una scontata superiorità, mentre la diagnosi terrificante di Huntington è condotta con un'intonazione apocalittica. Un nuovo “tramonto dell'Occidente” incombe, se non ci stringeremo le mani e non affronteremo assieme la battaglia contro il “pericolo islamico” e a difesa dei valori dell'Occidente».

getto egemonico» di «dissoluzione delle differenze» che ricorda molto da vicino le tesi sviluppate nel volume *The End of History and the Last Man*: in tale modello, infatti,

il rapporto tra noi e gli altri non è determinato dall'alterità, bensì dall'eguaglianza degli altri. Sotto lo sguardo universalistico tutte le forme della vita umana vengono collegate all'interno di un unico ordine della civiltà – con la conseguenza che le differenze culturali vengono cancellate o emarginate. Si tratta dunque di un progetto egemonico, che consente alla voce degli altri di farsi sentire solo come voce dell'identico, come autoconferma, autorispecchiamento, autodialogo. (...) Sia in Las Casas che in Fukuyama questa scomparsa della diversità viene pensata come un *processo* di civiltà – là attraverso la conversione al cristianesimo e il battesimo, qui attraverso la contagiosa superiorità dei valori occidentali (economia di mercato, democrazia). Oggi come allora, le alternative sono escluse. Non c'è altra via che quella dell'universalismo cristiano-occidentale. Da questo punto di vista, la “fine della storia” è cominciata – per usare una certa ironia – già più di quattrocento anni fa⁵⁷.

In un dibattito per lo più dominato dal confronto con la problematica eredità del «discorso civilizzatore» occidentale⁵⁸, il rischio dello schematismo e della semplificazione resta peraltro incombente anche laddove le esigenze dell'attualizzazione storica siano almeno in parte temperate da una più attenta considerazione dell'originario dato testuale. Ne dà sufficiente dimostrazione la stessa riflessione di Wallerstein, nella misura in cui tende a ridurre la costellazione fondativa della cosiddetta «dottrina Sepúlveda» ad un convenzionale orizzonte di principi e valori – «la legittimazione della violenza contro la barbarie e il diritto morale all'evangelizzazione» – palesemente non esaustivo del complessivo impianto teorico e argomentativo sviluppato nelle dense pagine del *Democrates secundus*⁵⁹. Che ci possano essere modi diversi e più accurati di rileggere il confronto intellettuale tra Sepúlveda e Las Casas alla luce dei

⁵⁷. Ivi, p. 73.

⁵⁸. D.R. BRUNSTETTER, *Sepúlveda, Las Casas, and the Other: Exploring the Tension between Moral Universalism and Alterity*, “The Review of Politics”, 72 (2010), n. 3, pp. 409 ss. Ma sul punto si veda W. BROWN, *Tolerance as/in Civilizational Discourse*, in *Tolerance and Its Limits*, ed. by M.S. Williams, New York, New York University Press, 2008, pp. 406 ss.

⁵⁹. I. WALLERSTEIN, *La retorica del potere*, in part. p. 23. Come altri insospettabili studiosi del pensiero di Sepúlveda, Wallerstein fa riferimento, peraltro, invece che al complessivo sviluppo argomentativo del *Democrates secundus*, all'«equanime» compendio delle tesi di Sepúlveda offerto dal suo avversario Las Casas nella celebre *Apología, o Declaracion y defensa universal de los de-*

grandi dilemmi giuridico-morali del nostro tempo lo dimostrano, tuttavia, le annotazioni sulla semantica sepúlvadiana della «guerra giusta» proposte da Daniel R. Brunstetter e Dana Zartner nella loro recente «rivisitazione» del dibattito di Valladolid⁶⁰. Obiettivo dichiarato dell'analisi è, in questo caso, il tentativo di portare alla luce la complessa logica costruttiva che nel pensiero di Sepúlveda sottende la rivendicazione di un «espansivo *ius ad bellum*» nei confronti dei popoli non civilizzati, muovendo da un aspetto cruciale e spesso non adeguatamente valorizzato del *Democrates secundus*: vale a dire la concezione della «lex naturae» come unica ed esclusiva via di accesso – cognitiva e normativa, individuale e collettiva – alla dimensione del *compiutamente umano*⁶¹. Sin dalle primissime pagine della sua opera, Sepúlveda presenta infatti la «legge naturale», nella peculiare interpretazione offertane sulla base dei testi di Aristotele e dei padri della Chiesa, come una vincolante infrastruttura normativa finalizzata a guidare gli uomini nel compimento del «loro dovere» e a garantire la conservazione dell'«umana società» come onnicomprensivo legame intersoggettivo fondato «principalmente sulla mutua carità e la benevolenza»⁶². È appunto tale assunto di base, e non soltanto la forza di attrazione di già consolidati *topoi* coloniali, a consentirgli di liquidare come «barbarico» qualunque contesto di valori palesemente contrastante con gli standard di razionalità definiti dalla «lex naturae», legittimando così l'adozione delle «coppie oppositive asimmetriche» *civilizzato/barbaro* e *umanolinumano* come fondamentale base di articolazione del discorso sui popoli del Nuovo Mondo⁶³. E, in ultima

rechos del hombre y de los pueblos (1552), Valladolid, Junta de Castilla y León, 2000. Ogni commento mi sembra superfluo.

⁶⁰ D.R. BRUNSTETTER e D. ZARTNER, *Just War against Barbarians*, in part. pp. 735-738. Ma sul tema si veda, in una più ampia prospettiva di storia del pensiero, D.R. BRUNSTETTER, *Sepúlveda, Las Casas, and the Other: Exploring the Tension between Moral Universalism and Alterity*, pp. 409 ss.; ID., *Tensions of Modernity. Las Casas and His Legacy in the French Enlightenment*, New York, Routledge, 2012, pp. 45 ss.

⁶¹ D.R. BRUNSTETTER e D. ZARTNER, *Just War against Barbarians*, p. 736. Cfr. SEPÚLVEDA, *Democrate secondo*, pp. 13 ss.

⁶² Ivi, p. 17, ma si veda anche p. 19: «La retta ragione, la propensione al dovere e l'approvazione degli obblighi scaturiti dalla virtù [...] è chiamata legge naturale. [...] È essa che chiarisce agli uomini buoni cosa sia il buono e il giusto e al contrario cosa sia il male e l'ingiusto, non solo ai cristiani, ma a tutti coloro che non corruperro con i cattivi costumi la retta natura, e tanto più a quelli che sono migliori e più intelligenti».

⁶³ D.R. BRUNSTETTER e D. ZARTNER, *Just War against Barbarians*, p. 736: «Il riferimento di Sepúlveda alla legge naturale gli consente di postulare una distinzione tra civilizzato e barbaro,

analisi, è sempre tale assunto a consentirgli di introdurre alcune fondamentali varianti al paradigma «convenzionale» della guerra giusta come legittima reazione all'«iniuria» sofferta, da lui stesso condiviso con la parte più avanzata della cultura giuridica del suo tempo⁶⁴: se è vero, infatti, che le cause che ordinariamente legittimano il ricorso alle armi sono la difesa dall'aggressione altrui⁶⁵, il recupero di beni ingiustamente sottratti⁶⁶ e la punizione del reo⁶⁷, è vero anche che per Sepúlveda esistono altre cause di guerra «meno chiare e meno frequenti, e tuttavia giustissime»⁶⁸, che prescindono da un *immediato* fondamento di tipo restaurativo o retributivo, per chiamare in causa invece più generali questioni attinenti alla forma di vita – e dunque alla stessa «statura» morale – delle popolazioni di volta in volta coinvolte⁶⁹. Anche le celebri pagine del *Democrates secundus* sul diritto di muovere guerra a «coloro la cui condizione naturale è di dover obbedire ad altri, se rifiutino il loro comando», possono a ben vedere essere lette in questa chiave: come Sepúlveda non manca di sottolineare, il riferimento è, infatti, proprio a quelle «genti barbare e inumane, aborrenti la vita civile e costumi più miti», «alle quali sarebbe utile e giusto per natura essere sottomesse a principi più umani e più virtuosi, affinché, grazie alle virtù, alle leggi ed alla prudenza di quel-

che egli vede come categorie facilmente distinguibili e reciprocamente esclusive». Ma sulla «coppia antitetica asimmetrica» *civilizzato/barbaro* del tutto scontato è il rinvio alle considerazioni metodologiche generali svolte da Reinhart Koselleck nel saggio *Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe* in Id., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1979, trad. it. *Per una semantica storico-politica di alcuni concetti antitetici asimmetrici*, in Id., *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Genova, Marietti, 1986, pp. 179.

⁶⁴ D.R. BRUNSTETTER e D. ZARTNER, *Just War against Barbarians*, p. 736.

⁶⁵ Cfr. SEPÚLVEDA, *Democrate secondo*, p. 27: «Giuste cause devono sussistere affinché si intraprenda giustamente la guerra, delle quali sembra che sia la più importante e naturale quella del respingere la forza con la forza, ove non sia possibile fare altrimenti [...]».

⁶⁶ Ivi, pp. 27: «La seconda causa di una guerra giusta è affinché vengano riprese le cose tolte. [...] Con la qual cosa si dichiara lecito intraprendere una guerra non solo per riprendere le cose proprie, ma anche quelle degli amici sottratte con ingiustizia, oltre che per perseguire l'ingiustizia».

⁶⁷ Ivi, pp. 29: «Terza causa, affinché quelli che portarono ingiuria ottengano in cambio la pena da coloro che hanno offeso, se le loro cattive azioni, negligenzemente, non fossero state punite dai loro concittadini, in modo che quelli stessi e i loro alleati nell'ingiustizia, affetti da giuste pene, siano per il resto più lenti al malaffare, costituendo col loro esempio un deterrente per gli altri [...]».

⁶⁸ Ivi, p. 31.

⁶⁹ D.R. BRUNSTETTER e D. ZARTNER, *Just War against Barbarians*, cit., p. 735.

li, deposta la loro natura selvaggia, siano ricondotte ad una vita più umana, a costumi più miti, al culto delle virtù»⁷⁰.

In questi passi sono già sufficientemente evidenti quelle che Brunstetter e Zartner considerano le «tre importanti puntualizzazioni» introdotte da Sepúlveda rispetto alla nozione di guerra giusta caratteristica della sua epoca: in primo luogo, in caso di guerra contro i «barbari» entra in gioco un'interpretazione dello *jus ad bellum* più ampia rispetto a quella propria delle «guerre convenzionali» tra popoli civili; secondo, «questa versione alternativa dello *jus ad bellum* definisce la giustizia in termini di identità e di legge naturale», svincolando la dinamica della guerra giusta dai ristretti limiti sostanziali, spaziali e temporali ad essa ordinariamente propri; terzo, l'uso di strumenti bellici da parte dei civilizzati è giustificato essenzialmente dalle finalità positive che promettono di realizzare, a cominciare dalla diffusione della legge naturale «per il maggior beneficio dei barbari»⁷¹. È appunto a partire da questi assunti che nella teorizzazione di Sepúlveda prende forma un'asimmetrica concezione dello spazio delle relazioni tra i popoli, fondata sulle stesse coppie oppositive che governano l'universo della sua filosofia morale: in tale contesto, infatti,

la giustizia non è mai dalla parte dei barbari, ma sempre da quella della civiltà giacché i primi «hanno commesso pubblicamente dei crimini contro [...] la legge naturale» che rendono essenzialmente illegittima ogni resistenza finalizzata alla protezione dei propri costumi. In altre parole, la retorica di Sepúlveda enfatizza il fatto che essi non hanno gli stessi diritti dei civilizzati. Perciò, nel manoscritto originale del *Democrates secundus* egli scrive una nota a margine facendo riferimento agli equivoci di Vitoria a proposito della sovranità e dei diritti degli «irrazionali» Indios sotto il diritto delle genti⁷².

Certo, rispetto ad altre e più consolidate letture della «dottrina Sepúlveda», l'accento qui è destinato a cadere inevitabilmente sulla seconda delle «giustissime cause di guerra» che nel *Democrates secundus* troviamo affiancate alle ragioni ordinarie fondate sulla «repulsa» e la punizione del torto subito – quella, cioè, consistente specificamente nella repressione e nella punizione di comportamenti ritenuti contrari alla «legge di na-

⁷⁰ SEPÚLVEDA, *Democrate secondo*, p. 31 e p. 35

⁷¹ D.R. BRUNSTETTER e D. ZARTNER, *Just War against Barbarians*, p. 735.

⁷² Ivi, p. 737.

tura»: è proprio in questa linea di argomentazione che è possibile, infatti, cogliere con la massima evidenza gli esiti più radicali prodotti nel discorso sulla guerra giusta da una concezione «identitaria» della giustizia che attribuisce ai diversi popoli posizioni giuridicamente differenziate a seconda della complessiva *razionalità* e *umanità* delle loro pratiche di vita⁷³. Sepúlveda fa riferimento in particolare alle due «colpe» più gravi in cui soprattutto si trovano invischiati i «barbari» del Nuovo Mondo, «il culto degli idoli e la immolazione di visceri umani»⁷⁴, anche se dallo sviluppo del discorso è chiaro che ad essere messa in questione è la legittimità di qualsiasi forma di organizzazione politica e sociale lontana dai consolidati *standard* europei: anche se occorre fare attenzione «a non generalizzare alla leggera qualcosa in tutta la nazione» – scrive – «se ci fosse una gente tanto barbara ed inumana che non considerasse turpi in tutto o in parte» delitti come il «ladrocinio», l'«adulterio», l'«usura», l'«empia libidine e le rimanenti azioni vergognose», «e non li punisse con le leggi o con le usanze, o colpisse con pene leggere quelli più gravi e specialmente quelli che massimamente la natura detesta, o in qualche modo non ritenesse affatto di punirli, questa a ragione e propriamente sarebbe detta non obbedire alla legge di natura». Qualora «rifiutasse il comando dei Cristiani», una «siffatta gente» potrebbe, dunque, con buon diritto «essere da questi debellata a causa degli infami delitti e barbarie e inumanità e sarebbe per quelli stessi il massimo bene se, pessimi, barbari ed empi, obbedissero ad uomini buoni, umani e cultori della vera religione, e mediante le leggi, i moniti e le consuetudini di questi fossero ricondotti alla integrità, umanità e pietà, cosa che sarebbe il massimo compito della carità cristiana»⁷⁵.

La seconda «giustissima» causa di guerra di Sepúlveda attesta, dunque, senza reticenze e senza ambiguità, che i popoli civilizzati hanno il diritto di combattere pratiche «barbariche» ovunque esse abbiano luogo, perché esse rappresentano un'intollerabile violazione dei fondamenti normativi della «società umana»: è giusto, allora, muovere guerra agli Indios del Nuovo Mondo per sradicare usanze che li tengono lontani dalla «vita» e dalla «cultura civile» e li contaminano con nefandi «crimini contro natura»⁷⁶. Come è stato sottolineato, i popoli civili si vedono

⁷³ Ivi, p. 734

⁷⁴ SEPÚLVEDA, *Democrate secondo*, p. 67.

⁷⁵ Ivi, p. 89.

⁷⁶ Ivi, pp. 59 ss.

così riconoscere un vero e proprio «potere morale di controllo (*police*) del rispetto della legge naturale», esercitabile attraverso un ricorso pressoché illimitato alle armi: invece di esprimersi in una proporzionata risposta all'offesa subita, nelle pagine di Sepúlveda la «guerra giusta» diviene, perciò, uno strumento di disciplinamento dei costumi espandibile a piacimento perché finalizzato allo «sradicamento del male» dal mondo. Anche se non ne deriva alcun immediato nocumento per gli altri popoli, la «barbarie» delle genti extra-europee si trasforma, così, in una sorta di «offesa permanente all'umanità, che conduce ad una guerra senza alcuna prevedibile fine», destinata a durare «sino a quando essa non sarà sradicata»⁷⁷.

4. L'eredità di Valladolid

Come è evidente, diversi sono in questo contesto argomentativo gli elementi potenzialmente rilevanti ai fini di un confronto critico con le dinamiche ideologiche e discorsive del nostro presente. Tra di essi, un particolare significato sembra però dover essere attribuito all'ambivalente processo di ricategorizzazione del paradigma della guerra giusta portato a compimento nelle pagine del *Democrates secundus* attraverso l'utilizzo della duplice «coppia antitetica asimmetrica» *civilizzato/barbaro* e *umanol/inumano*. Secondo alcuni interpreti, è proprio a questo aspetto della teorizzazione di Sepúlveda che occorre, infatti, fare riferimento per mettere a fuoco con maggiore precisione e profondità lo strappo impresso alla consolidata classificazione tardo-novecentesca dell'«universo della forza» bellica⁷⁸ dall'emergere di una concezione «revisionista» della guerra giusta centrata proprio sull'avocazione di un *diritto/dovere di intervento* contro regimi ritenuti in contrasto con i «basic human values» della società internazionale⁷⁹. Perché esattamente come allora, anche oggi ci troviamo di fronte all'imporsi di un impianto rigidamente dualistico di classificazione dell'esperienza umana che ha come principale conseguenza la degradazione giusinternazionalistica di «avversari i cui idea-

⁷⁷ D.R. BRUNSTETTER e D. ZARTNER, *Just War against Barbarians*, p. 734.

⁷⁸ T.J. FARER, *Humanitarian Intervention before and after 9/11: Legality and Legitimacy*, in *Humanitarian Intervention. Ethical, Legal and Political Dilemmas*, a cura di J.L. Holzgrefe e R.O. Keohane, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 53 ss.

⁷⁹ M. RIGSTAD, *Jus ad Bellum After 9/11*, pp. 14 ss. La formula «basic human values» è tratta dal celebre documento strategico-diplomatico *The National Security Strategy of United States of America* licenziato dall'Amministrazione Bush nel settembre 2002.

li minacciano la fibra morale del proprio sistema di credenze»⁸⁰. Da questo punto di vista, rileggere a distanza di secoli la serrata requisitoria di Las Casas contro le «giustissime» cause di guerra di Sepúlveda significa perciò disporre di una privilegiata prospettiva critica sulle forzature e le distorsioni presenti alla base di questa peculiare concezione dello *ius ad bellum*: nel suo lungo e articolato percorso argomentativo, Las Casas ci mostra, infatti, che pensare il mondo attraverso la dicotomia civilizzati/barbari porta ad «eliminare i dispositivi di sicurezza dello *jus ad bellum* e ad espandere la categoria della giusta causa», in un modo decisamente pericoloso per la qualità delle relazioni tra i popoli. Ciò di cui abbiamo davvero bisogno è, al contrario, una più sfumata visione del mondo e dei suoi diversi abitanti, che impedisca di pensare la guerra giusta «in bianco e nero», trasformando l'avversario in un altro assoluto e ampliando i territori del legittimo utilizzo della forza sino a includervi qualsiasi luogo in cui siano presenti forme politiche e sociali ritenute in contrasto con i valori fondamentali dell'umanità⁸¹.

Ad essere direttamente chiamata in causa da questa rivisitazione del dibattito di Valladolid è, evidentemente, la potenziata variante della «rogue states rhetoric» sviluppata nell'ambito della cosiddetta «guerra ideologica» al terrorismo globale⁸², se è vero che di quella composita, e confusa, linea di discorso pubblico è stata parte integrante e sostanziale – oltre ad un processo di “alterizzazione” e “de-culturalizzazione” del nemico degno dei più vietati canoni del colonialismo occidentale⁸³ – anche la rappresentazione delle «nuove guerre» dell'epoca globale come uno

⁸⁰. D.R. BRUNSTETTER E D. ZARTNER, *Just War against Barbarians*, p. 745.

⁸¹. *Ibidem*.

⁸². Cfr. A. ALDIS E G.P. HERD (a cura di), *The Ideological War on Terror. Worldwide Strategies for Counter-terrorism*, New York, Routledge, 2007; M. CAPRIOLI E P.F. TRUMBORE, *Rhetoric versus Reality: Rogue States in Interstate Conflict*, “Journal of Conflict Resolution”, 49 (2005), n. 5, pp. 770 ss.

⁸³. Su questo punto si veda, ad esempio, B. BOWDEN, *Civilization and Savagery in the Crucible of War*, “Global Change, Peace & Security”, 19 (2007), n. 1, pp. 3-16, in part. p. 4: «L'assunzione della guerra al terrorismo come una guerra combattuta in nome della civiltà, o a suo favore, contro qualche Altro meno che civilizzato – i terroristi e le loro coorti – è un punto rilevante che non si può far passare sotto silenzio. Perché l'immagine prodotta e commercializzata qui è quella di una guerra tra i difensori civilizzati di tutto ciò che la Civiltà rappresenta e i barbarici terroristi che si oppongono ad essa e la vogliono distruggere. [...] Bene o male questa immagine non è esattamente nuova, e dunque la “war on terror” non è esattamente una guerra come nessun'altra. Al contrario, la storia e i precedenti hanno molto da dirci sul presente e la conduzione di questa guerra al terrore». Ma sul difficile rapporto tra “alterizzazione” del nemico e dottrina della guerra giusta si veda A. COATES, *Culture, the Enemy, and the Moral Restraint of*

scontro epico «tra il mondo del terrore e il modo della democrazia, tra una civiltà in cui la vita umana è tenuta nella massima considerazione ed una in cui la vita umana è solo uno strumento per raggiungere determinati obiettivi politici»⁸⁴. È difficile, tuttavia, non cogliere le più ampie risonanze che questa rilettura del dibattito sulla *Conquista* è destinata a produrre se incrociata con le posizioni dei più aggressivi sostenitori di un radicale *cosmopolitismo dei diritti* – quelli che Anne Orford ha efficacemente denominato i «new human rights warriors»⁸⁵. Anche a voler tacere dell'esplicito ricorso a stilemi tipici del tradizionale «discorso civilizzatore» europeo⁸⁶, del tutto chiara appare, infatti, anche in questi autori la volontà di riconoscere nei *basic human rights* della tradizione occidentale – e più in generale nei valori fondativi della liberal-democrazia – uno *standard* globale di moralità politica assolutamente discriminante anche ai fini della decisione sul legittimo esercizio della forza bellica⁸⁷. Non può stupire, pertanto, che qualcuno abbia voluto ve-

War, in R. SORABJI E D. RODIN (a cura di), *The Ethics of War: Shared Problems in Different Traditions*, Burlington, Ashgate, 2007, pp. 208–222, in part. pp. 215 ss.

⁸⁴ N. SHARANSKY, *Democracy for Peace*, American Enterprise Institute for Public Policy Research, World Forum, Washington, DC, 20 June 2002, citato in A.J. BELLAMY, *Fighting Terror*, p. 11: «Il mondo della democrazia vincerà questo conflitto. Ma affinché la vittoria sia definitiva, è cruciale, ma non sufficiente, distruggere il terrore. È imperativo espandere il mondo che i nostri nemici tentano di distruggere, esportare la democrazia».

⁸⁵ A. ORFORD, *Reading Humanitarian Intervention. Human Rights and the Use of Force in International Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 4 ss.

⁸⁶ Sufficientemente esplicito appare, da questo punto di vista, il registro comunicativo adottato da Geoffrey Robertson nel commentare i progressi registrati dallo «human rights enforcement» nel corso degli ultimi anni: «questi eventi sorprendono perché erano inconcepibili solo dieci anni fa, quando i futuristi non riuscivano a vedere alcun futuro per i diritti umani nel XXI secolo, se non quello di supporto per i supplici davanti al potere sovrano. Né potevano prevedere come il discorso sarebbe divenuto meno pio e politicamente corretto. Noi abbiamo cominciato a chiamare selvaggio il selvaggio, a prescindere dal fatto che sia bianco o nero. Abbiamo cominciato ad avere meno rispetto per i vecchi con la barba che comandano crudeltà in nome della religione, siano essi mullah o rabbini o patriarchi. C'è meno ipocrisia sui comportamenti intollerabili e minori tentativi di sostenere che odiose pratiche tradizionali sono «culturalmente relative» o che governi autoritari riflettano «valori comunitari». Cfr. G. ROBERTSON, *Crimes against Humanity. The Struggle for Global Justice*, New York, New Press, 1999, 2006, p. 453.

⁸⁷ Cfr. H. KÖCHLER, *The Concept of Humanitarian Intervention in the Context of Modern Power Politics. Is the Revival of the Doctrine of "Just War" Compatible with the International Rule of Law?*, Vienna, IPO, 2001, p. 38: «A causa della nuova dottrina della guerra giusta, sono state create due classi (categorie) di stati: quella degli Stati imperiali (o superiori) e quella degli Stati «inferiori». La prima si arroga uno status di superiorità morale – e supremazia ideologica – incluso il diritto di definire presuntivamente dei criteri morali per l'uso della forza. [...] Gli Stati imperiali sostituiscono il principio di non utilizzo della forza con un *diritto* (in alcuni casi con-

dere nella più recente letteratura sul tema il ritorno ad un paradigma asimmetrico e gerarchico di guerra giusta, direttamente assimilabile a quello messo a punto dai teorici cinquecenteschi del nascente «cosmopolitismo coloniale»:

Nella vecchia letteratura sull'impero, l'umanitarismo era invocato per giustificare la supposta responsabilità di un potere imperiale operante ai margini del mondo civilizzato di imporre gli standard della morale civile, attraverso l'eliminazione del cannibalismo, dei sacrifici umani e di altre pratiche barbariche. Nell'odierna retorica dell'impero, è la barbarie della tirannia e del terrorismo che minaccia questi standard e che deve essere contrastata, in nome dell'umanità, attraverso l'esercizio del potere imperiale. Nella vecchia letteratura sull'impero, il governo coloniale era giustificato come quello in grado di portare ai popoli arretrati i benefici della civiltà: l'ordine pubblico, la salute pubblica, i moderni mezzi di comunicazione, lo sviluppo economico e infine un governo costituzionale. La nuova letteratura sull'impero rende ragione dell'intervento in termini simili. La maggior parte delle vecchie giustificazioni dell'impero sono riemerse nelle odierne interpretazioni della missione dell'America⁸⁸.

Certo, il rischio che si corre anche in questa linea di discussione è quello di voler rispondere alle evidenti aporie di questa ambigua ed espansiva forma di «guerra per l'umanità» attraverso il recupero di una visione convenzionalmente «pluralistica» dell'ordine internazionale, fondata sul generale riconoscimento del dogma westfaliano della sovranità territoriale come «principio assoluto» della politica internazionale⁸⁹. Lo schema è noto e altrettanto noti sono i suoi esiti a livello critico-normativo: secondo questo approccio, far propria la prospettiva dell'universalismo umanitario nel campo delle relazioni internazionali significa, infatti, mettere completamente in questione l'intelaiatura egualitaria dell'ordine giusinternazionalistico post-coloniale, e con essa anche il diversifi-

siderato persino equivalente ad un *dovere*) di *intervenire*, sostituendo così la precedente legittimazione religiosa con un discorso «secolare» sui diritti umani. Tuttavia nella realtà, questo diritto di intervenire è basato soltanto sul potere superiore degli Stati imperiali. Esso non ha fondamenti giuridici».

⁸⁸. T. NARDIN, *Humanitarian Imperialism*, "Ethics & International Affairs", 19 (2005), n. 2, p. 25.

⁸⁹. R. DEVETAK, *Between Kant and Pufendorf: Humanitarian Intervention, Statist Anti-cosmopolitanism and Critical International Theory*, "Review of International Studies", 33 (2007), special issue, pp. 151-174, in part. p. 167.

cato patrimonio di valori, forme di vita e pratiche di auto-governo al suo interno accumulato grazie alla protezione del principio di non ingerenza. Voler tener fermo tale patrimonio implica, viceversa, la necessaria rinuncia ad ogni pretesa di controllo dall'esterno delle modalità in cui la sovranità statale è concretamente esercitata, anche laddove ci si trovi di fronte a forme di organizzazione giuridica e politica palesemente contrarie alla dottrina dei «basic human rights» codificata anche nel sistema delle Nazioni Unite. I sostenitori di questa forma massimalistica di «anti-cosmopolitismo statalista» sono costretti, dunque, a tacere anche di fronte ai casi più estremi di violenza ed oppressione di Stato (o tollerata dallo Stato): le vittime di quella violenza e di quella oppressione si trasformano, così, nei «silenziosi relitti di una politica che non può ammettere altri diritti che quelli legati agli Stati sovrani»⁹⁰.

Non si tratta, tuttavia, di una conclusione inevitabile. Al contrario, una parte rilevante del più recente dibattito teorico sulle «nuove guerre» dell'epoca globale appare animata proprio dal tentativo di elaborare un approccio concettualmente più articolato ai dilemmi dell'«interventismo umanitario», che consenta di oltrepassare la rigida «opposizione binaria» tra diritti umani e sovranità territoriale – e quella, ad essa soggiacente, tra morale e politica – fatta acriticamente propria dai più estremi critici del cosiddetto «imperialismo dei diritti umani»⁹¹. Riletta in una prospettiva attenta alle concrete modalità di fondazione e articolazione del discorso sulla guerra giusta, anche la controversia tra Sepúlveda e Las Casas può proporsi, allora, come una sorta di embrionale segnavia per un più consapevole e problematico confronto con le grandi questioni ancora oggi al centro della discussione: a dispetto delle riduttive interpretazioni che nel corso dei secoli ne sono state offerte, nelle sue penetranti obiezioni alla «dottrina Sepúlveda» Las Casas non giunge mai, infatti, a teorizzare una forma di relativistica indifferenza nei confronti delle «usanze contrarie al diritto naturale» praticate dagli Indios americani nelle terre sottoposte al loro *imperium*⁹². Come è stato ricordato, da nessun passo delle sue opere è possibile desumere che egli considerasse il

⁹⁰ Ivi, p. 168.

⁹¹ Su questo punto mi permetto di rinviare a L. SCUCCIMARRA, *L'eccezione umanitaria. Sovranità territoriale e diritto di intervento nel dibattito sul "new global order"*, in *Le regole dell'eccezione. Un dialogo interdisciplinare a partire dalla questione del terrorismo*, a cura di M. Meccarelli, P. Palchetti, C. Sotis, Macerata, EUM, 2011, pp. 141 ss.

⁹² I. WALLERSTEIN, *La retorica del potere*, p. 13.

cannibalismo e i sacrifici umani come una «praticabile alternativa morale» ad una forma di vita conforme ai principi della religione cristiana e del diritto naturale, né si può dire che si sia astenuto dall'avanzare universali «rivendicazione morali sulla politica, il bene e la giustizia», valide in quanto tali anche per gli indigeni d'oltreoceano⁹³. Ciò che egli offre ai suoi più attenti lettori del XXI secolo è, però, l'esempio di un discorso sulla guerra giusta alimentato più che da astratte assunzioni categoriali su ciò che si suppone gli uomini debbano fare per realizzare pienamente la propria umanità, da puntuali considerazioni sulla portata delle violazioni al diritto naturale da essi effettivamente compiute nelle loro ordinarie pratiche politiche e sociali e sulle conseguenze ultime di ogni intervento finalizzato al ripristino dei valori universali della «società umana». È questo, a ben vedere, l'elemento che distingue la sua concezione della guerra giusta da ogni semplificatoria ideologia sovranitaria, comunque essa sia declinata. Ed è questo che rende le sue argomentazioni ancora stimolanti, a dispetto delle mutate condizioni in cui oggi viviamo.

Come è noto, nella sua riflessione Las Casas spinse questa linea di ragionamento sino al punto di rifiutare di accettare come una giusta causa di guerra il dovere di intervenire in difesa delle vittime innocenti di comportamenti contrari al diritto naturale, come preteso da Vitoria nella *Relectio de indis* e, con ben altra ricchezza di argomenti, dallo stesso Sepúlveda nel *Democrates secundus*⁹⁴. Nella sua visione del mondo, la guerra è, infatti, lo strumento meno indicato per arrecare sollievo a chi si trovi a subire le tragiche conseguenze di una forma di governo violenta e oppressiva, tenuto anche conto delle concrete difficoltà di colpire i veri colpevoli di questi atti di barbarie. Meglio, dunque, rinunciare ad interventi di questo tipo, anche «in conformità all'insegnamento evangelico di Gesù Cristo, il quale non permise di strappare la zizzania dal grano, perché non venisse sradicato anche il grano, ma volle che si ri-

⁹³ D. R. BRUNSTETTER e D. ZARTNER, *Just War against Barbarians*, p. 744.

⁹⁴ Si tratta, come è noto, della quarta giusta causa di guerra contro gli Indios richiamata da Domingo de Soto nella sua sintesi dell'intervento di Sepúlveda a Valladolid: quella basata «sull'ingiustizia che si esercita tra quelle genti, allorché si uccidono alcuni uomini in sacrificio e altri per mangiarli». Il tema è sviluppato nel *Democrate secondo* nel capitolo 15 del primo libro (pp. 93 ss). Si tratta di passi di grande rilevanza ai fini di una ricostruzione della moderna genealogia del «paradigma umanitario», ai quali, per ovvi motivi di spazio, in questa sede non posso dedicare la necessaria attenzione. Al proposito, si vedano comunque le osservazioni di D. R. BRUNSTETTER e D. ZARTNER, *Just War against Barbarians*, p. 738 ss.

mandasse alla mietitura, che è il giorno del giudizio, dove senza pericolo si potranno discernere i buoni dai cattivi, e punire gli uni senza danno per gli altri»⁹⁵.

Si tratta, evidentemente, di un punto estremamente delicato, sul quale – nonostante tutto – oggi è possibile sentirsi più vicini alle posizioni di Sepúlveda che a quelle del suo grande antagonista, se è vero che la dottrina della «responsabilità di proteggere» è ormai considerata come una componente sostanziale della nuova «international morality» dell'epoca globale⁹⁶. Chi conosca l'intenso dibattito sul tema sviluppatosi, anche in sede ONU, nel corso degli ultimi anni sa, però, che in esso continuano a riecheggiare molte delle obiezioni e dei *distinguo* formulati da Las Casas in risposta all'aggressiva dottrina della «difesa degli innocenti» enunciata dal filosofo spagnolo nel *Democrates secundus*⁹⁷. Sotto questo profilo, il problema della guerra giusta si conferma, dunque, come una questione di approcci costruttivi, di criteri di valutazione e di cornici di legittimazione, più ancora che di decisioni ultime sul significato morale dei diversi modi di essere uomini⁹⁸. Riletta in questa prospettiva, la controversia di Valladolid può continuare perciò a rappresentare, a distanza di quasi cinque secoli, un privilegiato punto di riferimento delle nostre estenuanti controversie sul rapporto tra guerra e giustizia nel nuovo ordine della società globale.

⁹⁵. DE SOTO, *Sommario*, p. 128.

⁹⁶. Cfr. R.H. COOPER E J. VOÏNOV KOHLER (a cura di), *Responsibility to Protect. The Global Moral Compact for the 21st Century*, New York, Palgrave MacMillan, 2009.

⁹⁷. Cfr. J. BORDAT, *Globalisation and War*, pp. 3 ss.; R. SORABJI, *Just War from Ancient Origins to the Conquistadors Debate and its Modern Relevance*, pp. 19 ss.

⁹⁸. A.J. BELLAMY, *Just Wars*, p. 117 ss. Sulla sostanziale inutilizzabilità della «just war theory» per una ponderata valutazione delle complesse questioni morali legate all'esercizio della forza militare si veda però A. BURKE, *Just War or Ethical Peace? Moral Discourses of Strategic Violence after 9/11*, "International Affairs", 80 (2004), 2, pp. 329-353.

Indice dei nomi

- Abellán J.L., 7n
Abril Castelló V., 51n, 125n, 128n, 130n, 136n, 144n, 157n, 172 n, 237n
Acosta J. de, 46n, 152n, 157n
Adamo, 34
Agostino di Ancona, 179n, 229
Agostino (santo), 3 e n, 5, 15, 18, 19, 33, 40, 42, 43, 56, 61n, 62, 63 e n, 64 e n, 65, 82, 97n, 103, 104 e n, 108, 111-114, 136, 148n, 150n, 162, 167, 216 e n, 225, 238
Alano Anglico, 118-119
Albergati F., 23
Albertino A., 183
Alberto III Pio, 2, 7 e n, 10 e n
Aldis A., 289n
Alessandro Magno, 7, 9, 85
Alessandro VI (papa), 50 e n, 83, 90 e n, 91, 111, 114, 137, 143 e n, 144, 145n, 146, 176, 248
Alfinger A. de, 85
Alvarado P. de, 73, 85
Alvira R., 128n
Amador de Los Rios J., 72n
Ambrogio (santo), 114
Amelang J.S., 10n
Andreotti R., 130n
Andres Marcos T., 31n
Andrés Martín M., 6n
Andújar E., 128n, 130n
Anghie A., 277, 278n
Anghiera P.M. d', 35, 72-73, 74n, 75
Anglo S., 6n
Antoninus Florentinus = Antonio Pierro di Forciglioni A., 179n
Aracil Varón B., 73n
Arias de Valderas F., 14, 15 e n
Arias S., 140n, 147n, 152n, 153n
Aristotele 2, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 18, 19, 23n, 24, 35, 36, 37, 40, 49n, 51, 56, 57n, 92 e n, 93 e n, 100, 101 e n, 102, 103, 104n, 108n, 114, 128n, 129n, 131, 152n, 154 e n, 157n, 167, 181, 185, 189, 190 e n, 217, 218n, 222, 224, 225, 229, 230 e n, 231n, 233 e n, 237n, 238, 284
Armani A., 85n
Armstrong D., 271n
Arquillière H.X., 222n
Asensio E., 2n
Atahualpa (imperatore Inca), 76-78
Averroè, 105, 267n
Avilés Fernández M., 2n
Ayala B. d', 160
Azcarraga J., 237n
Azzone, 196 e n
Baccelli L., 1n, 123n, 132n, 135n, 199n
Baciero C., 51n, 126n, 172n
Ballesteros Gaibrois M., 84n
Barba A., 11
Barbier M., 252n
Barrientos J., 51n
Barros J. de, 6n
Bartolo da Sassoferrato, 195, 197 e n
Bataillon M., 2n, 6, 216n
Bayle P., 61
Bec C., 1n
Beck U., 269n, 281n, 282 e n
Beda il Venerabile, 154
Begby E., 179n
Belda Plans J., 199n
Bell A.F.G., 31n, 161n,

- Bellamy A.J., 270n, 272n, 273 e n, 274n, 275n, 277n, 278n, 290n, 294n
- Belli G., 12n
- Belli P., 14
- Bellini G., 74n
- Bembo P., 17
- Beneyto Perez J., 31n, 161n
- Bentham J., 158n
- Benvoglianti F., 24 e n, 25n, 26
- Bergfeld D.C., 180n
- Bernardo di Clairvaux, 3 e n, 5, 41
- Berti E., 231n
- Bessarione B. (cardinale), 12n
- Bianchin L., 66n
- Bigalli D., 137n
- Bimbi L., 216n
- Biondi A., 10n, 22n,
- Biondo F., 5
- Birocchi I., 32n, 50n
- Blado A., 11, 12n, 14 e n, 15 e n, 17n, 53n, 215n
- Blanchett K., 214
- Bluntschli J.C., 166n,
- Bobbio N., 56 e n, 151 e n
- Bocchini Camaiani B., 228n
- Bodin J., 23n, 66, 209n
- Bogdandy A. von, 279n
- Böhmer J.H., 174n
- Bonanate L., 269n
- Bonetti L., 25n
- Bordat J., 276n, 294n
- Bottoni R., 3n
- Bowden B., 289n
- Bozio T., 22 e n
- Brieskorn N., 176n
- Brizzi G.P., 23n
- Brown C., 274n
- Brown W., 283n
- Brufau Prats J., 34n, 138n, 139n, 181n
- Brunelli G., 23n
- Brunstetter D.R., 276n, 278n, 279n, 283n, 284 e n, 285n, 286 e n, 288n, 289n, 293n
- Buonviso V., 14n
- Burke A., 294n
- Busa R., 173n
- Bush G., 271, 288n
- Busto B. de, 69
- Calasso F. 194n
- Calore A., 194n, 216n
- Calvino I., 213 e n
- Cano M., 1, 2n, 47, 51 e n, 138n, 170n
- Cantimori D., 15 e n
- Cantù F., 9n, 22n
- Capdevila N., 140n, 141n, 143 e n, 145n, 146n, 151n, 152n, 153n, 155n, 245n, 247n, 265n, 267n, 268n
- Capogrossi Colognesi L., 120n
- Cappagli P., 130n
- Cappelli G.M., 51n
- Cappellini P., 198n
- Caprioli M., 289n
- Cardini F., 9n
- Carlo v, 2, 5, 7, 8 e n, 9 e n, 11, 12 e n, 13, 14 e n, 16, 21 e n, 31n, 32n, 51 e n, 69 e n, 70-72, 75-78, 80, 84, 85n, 86, 95, 107, 137-138, 161n, 229n, 248, 267
- Carranza de Miranda S., 6
- Carrière J.-C., 157n
- Carro V. D., 220n
- Cassi A.A., 1n, 34n, 89 e n, 90n, 91n, 92n, 95n, 115 e n, 132n, 141n, 193n, 194n, 198n, 199n, 203n, 205n, 206n, 214n, 216n
- Castañeda F., 157n
- Castañeda Delgado P., 147n
- Castilla Urbano F. 32n, 87n, 121n, 123n, 126n, 131n, 161n
- Castaldi R., 12n
- Castro A. de, 114, 176n
- Catto M., 29n
- Cavallar G., 277n, 278n
- Celotti T., 74n
- Cervantes de Salazar F., 83
- Cervini M., 12
- Cesare G.G., 9, 69

- Chandler D., 271n, 273n
 Chwaszcza C., 269n
 Cicerone, 2, 4, 5, 10, 19, 33 e n, 35n, 97n, 270n
 Cipriano T.C., 40
 Ciro il Grande, 85
 Cisneros J. de, 6, 70
 Clemente VII (papa), 7, 12, 14n, 69, 71, 167
 Coates A., 289n
 Coello de La Rosa A., 87n
 Coing H., 180n
 Colombo A., 269n, 274n
 Colombo C., 32, 73, 74 e n, 78, 83, 85, 89, 90, 203n
 Colonna M.A., 28
 Contarini G., 17
 Cooper R.H. , 294n
 Coroleu A., 20 e n
 Corsi P., 15 e n, 16, 17
 Corso R., 23 e n
 Cortés H., 41, 69-72, 73 e n, 74, 75 e n, 76 e n, 77, 78n, 79 e n, 80 e n, 82-83, 85, 90n, 215n, 241, 247, 248 e n, 249-250, 251 e n, 257, 260, 261n, 263
 Cortese E., 32n, 194n
 Costa P., 120n, 121n, 122n, 194n
 Costantino (imperatore), 51n, 90n
 Covarrubias D. de, 51 e n, 66, 142n, 169-170, 171 e n, 172 e n, 173, 174 e n, 175, 176 e n, 177 e n, 178 e n, 179, 181n, 183 e n, 184n, 185 e n, 186 e n, 187n, 188 e n, 189n, 190 e n, 191, 279n
 Croce B., 15
 Cromwell T., 55
 Cruz A., 128n
 Cuart Moner B., 8n, 31n
 D'Andrea G., 180 e n
 Da Mula M., 23, 24
 Dandelet T.J., 10n
 Davila P., 84
 Da Gama V., 74
 de Kanter-van Hettinga Tromp B.J.A., 185n
 De Vio T., il Gaetano, 8, 12, 51 e n, 109n, 178, 203, 205n, 220 e n
 De Wall H., 199n
 Delgado Gómez A., 75n
 Devetak R., 291n
 Dexter H., 273n
 Di Liso S., 2n, 62n, 130n, 133n, 134n, 137n, 138n, 143n, 226n, 279n
 Díaz Balsera V., 152n
 Díaz del Castillo B., 249 e n, 250 e n, 251 e n, 252, 260n
 Diego de Almagro, 76
 Diodoro Siculo, 86, 231
 Diogene Laerzio, 24
 Dionigi l'Aeropagita, 37
 Donati C., 23n
 Donattini M., 10n
 Dorati M., 230n
 Driedo G., 187 e n
 Duns Scoto G., 114
 Dussel E., 245, 246n
 Duverger C., 249n
 El Cid Campeador, 73, 92n
 Enrico da Susa (l'Ostiense), 51, 118 e n, 119, 122, 143, 179, 180 e n, 183, 195 e n, 196n, 197n, 200, 225 e n
 Enrico VIII, 8, 55,
 Erasmo da Rotterdam, 2 e n, 3-4, 5 e n, 6-8, 10 e n, 11, 15n, 16-19, 23, 24 e n, 26, 29, 31, 54, 160, 216n
 Erbe M., 23n
 Erdmann, C., 3n
 Erodoto, 83, 231
 Eusebio di Cesarea, 231
 Ezechiele, 36, 40, 41n
 Faber J., 12n
 Falk R., 271n., 273n
 Farer T. J., 288n
 Farrell T., 271n

- Federmann N., 85
 Feltrin P., 199n
 Ferdinando d'Aragona, 7, 26, 35, 90, 91 e n, 95
 Fernández de Oviedo y Valdés G., 35, 36, 39, 41, 69, 72 e n, 73, 79, 83, 84 e n, 85, 86n, 87 e n, 103n, 153n
 Fernández-Santamaría J., 31n, 32n, 129n, 130n, 131n, 161n
 Ferrajoli L., 123n, 238n
 Ferronato M., 66n
 Feyerabend H., 118n
 Fidora A., 178n
 Fioravanti G., 217n
 Firpo L., 87n
 Flori J., 3n
 Foglietta U., 24, 26 e n, 27, 28 e n
 Forner F., 10n
 Forti C., 124n, 129n, 170n
 Fracanzio da Montalboddo, 74
 Francesco I, 14n, 34
 Francisco de Argote, 45
 Francisco de Jerez, 77
 Franzinelli M., 3n
 Fried J., 178n
 Friedberg E., 183n
 Friebe J., 157n
 Frijhoff W., 8n
 Fukuyama F., 282-283
 Fulgosio R., 195 e n
 Fumagalli G., 12n

 Galeotti A.E., 245n
 Galli C., 1n, 44n, 97n, 123n, 131n, 150n
 Galmés L., 49n, 138n
 Gambaro A., 10n
 Garcia A., 51n, 120n, 131n, 172n
 García del Moral A., 147n
 García Pelayo M., 31n
 Garcia Pinilla I., 33n, 47n, 48n
 García y García A., 80n
 Gattinara M., 9n, 17
 Gauthier R.A., 233n

 Gedeone, 5
 Gentili A., 65, 66 e n, 160, 195 e n, 197, 198 e n, 200n, 201, 208 e n, 209n, 214n
 Girolamo (santo), 40, 41n
 Gerson J., 95
 Gesù Cristo, 3, 4, 5, 15, 19, 22, 23n, 40, 41, 42, 48, 49, 51, 55, 61, 62, 65, 71, 81, 82, 87, 110, 112, 120, 124, 136, 142, 143 e n, 180, 181, 182, 218, 225n, 227, 228 e n, 239n, 244n, 255, 293
 Geuna M., 1n, 123n, 132n, 137n, 193n, 194 e n, 198n, 210, 269n
 Ghia W., 18n, 47n, 100n, 129n, 134n, 138n, 169n
 Giano, 282
 Giberti M.M., 10
 Gil Fernández L., 161n
 Gil G., 35
 Giovio P., 12, 13 e n, 14-15, 28-29, 77
 Girón P., 69
 Giudiccioni G., 14n
 Giuditta, 5
 Giulio II, papa, 4
 Giustiniano (imperatore), 172
 Glennon M.J., 271n
 Gliozzi G., 141n, 153n, 232n, 238n, 241n, 243n
 González Rodríguez J., 138n, 140n
 Graulich M., 249n
 Graziano (giurista), 167, 173n, 183n, 187n, 195n, 197,
 Grégoire P., 209n
 Gregorio IX (papa), 146, 195
 Gregorio XIII (papa), 14
 Grewe W., 159n
 Grijalva J. de, 73
 Grotius H. (Grozio U.), 1n, 92n, 129n, 160, 184, 185n, 197, 203n, 208 e n, 209n, 210 e n, 270n, 277n, 278n
 Guevara J. de, 18
 Gurriá Lacroix J., 80n
 Gutiérrez G., 244n, 267n

Gutiérrez de Santa Clara P., 77n

Habermas J., 271n

Haggenmacher P., 214n

Hanke L., 31n, 129n, 137n, 152n,
157n, 226n, 229n, 244n

Headley J.M., 9n, 276n

Heineccius J.G. , 175n

Herd G., 289n

Hernández R. , 49n, 157n,

Hernando Sánchez C.J., 86, 87n

Herrera y Tordesillas A. de, 83

Holzgreffe J.L., 288n

Homza L.A., 2n

Honneth A., 245n

Horst U., 175n, 181n

Huerga A., 246n

Huntington S.P., 282 e n

Ignazio di Loyola, 11

Innocenzo iv (papa), 118 e n, 119n,
122 e n, 123, 126, 143, 164, 179,
180-183, 221, 229, 254

Isabella di Castiglia, 26, 90, 91n

Isidoro di Siviglia, 33, 167, 183

Jacobacci D., 12n

Jahanbegloo R., 281 e n

Jáuregui C.A, 140n

Jefte, 255, 264, 266

Jiménez de Quesada G., 12n

Johnson A., 90n

Johnson J.T., 270n, 271 e n, 272n,
273n, 274 e n, 275n, 277n

Jolif J.-Y., 233n

Justenhoven H.G., 172n, 175n, 181n

Kant I., 1n, 92n, 129n, 281n, 291n

Kapur S., 214

Kaufmann M., 176n

Keen B., 149n, 157n

Kelsen H., 158n

Keohane O., 288n

Kersting W., 269n

Kerver T., 118n

Khayr al-Din, il Barbarossa, 69

Kingsbury B., 200n

Köchler H., 290n

Köhler H., 175n

Koselleck R., 269n, 285n

Koskenniemi M., 271n

Kroener B.R., 23n

Laetmatius H., 21 e n, 22

Lamacchia A., 97n, 117n, 123n, 133n,
137n, 219

Landucci S., 237n

Langella S., 242n

Las Casas B. de, 2n, 11, 31n, 35, 36n,
43, 47 e n, 48, 49 e n, 62 e n, 72,
77, 78, 83, 111 e n, 114, 125n, 126n,
128n, 130n, 131 e n, 132n, 133n,
136n, 137 e n, 138 e n, 139n, 140 e
n, 141 e n, 142 e n, 143 e n, 144 e
n, 145 e n, 146 e n, 147 e n, 148 e
n, 149 e n, 150-151, 152n, 153 e n,
154 e n, 155n, 157 e n, 158-161,
163 e n, 164 e n, 165, 199n, 213,
215 e n, 220 e n, 225n, 226 e n, 227
e n, 228 e n, 229 e n, 230 e n, 231
e n, 232, 233 e n, 234, 235 e n, 236
e n, 237 e n, 238-239, 240 e n, 241
e n, 242 e n, 243 e n, 244 e n, 245
e n, 246 e n, 247n, 248n, 264, 265
e n, 266 e n, 267 e n, 268, 276n, 277
e n, 281, 282 e n, 283 e n, 284n,
289, 292-294

Laurenti R., 92n

Lavenia V., 2n, 9n, 15n, 23n, 100n,
121n

Lawrance J., 210n

Legati I., 242n

Leone x (papa), 13

Licurgo, 21

Lipsio G., 23

Lira N., 114

Litwel T., 61n

Livi Bacci M., 89n

- Loche A., 1n, 124n, 194n, 269n
 Longueil C. de, il Longolius, 10
 López de Gómara F., 72, 77, 78n, 80n, 249n, 250 e n, 251n
 Lopez de Palacios Rubios J., 44n, 50 e n, 94 e n, 95n, 118n, 119 e n, 120 e n, 121 e n, 131, 132n
 Lopez Oto E., 36n
 Losada A., 6n, 12n, 31n, 45, 69n, 101n, 111n, 128n, 131n, 133n, 157n, 161n, 164n, 215n, 226n
 Lottini G., 23-24, 24n
 Luca (evangelista), 42, 61, 146n
 Lucano M.A., 105
 Lucena L. de, 48n
 Luciano di Samosata, 7
 Lunardi E., 74n
 Lupher D.A., 2n, 94n, 100n, 104n, 121n, 122n, 131n
 Lutero M., 8, 10 e n
 Lutz-Bachmann M., 178n
- Maccoby H., 268n
 Machiavelli N., 5, 6 e n, 7, 11-12, 19, 20 e n, 21 e n, 22-23, 24 e n, 26-29, 53, 54 e n, 55
 Maffei, D., 32n
 Magellano F., 74
 Magioncalda E., 74n
 Maiguashca B., 271n
 Maissen T., 23n
 Major J. = Mair J., 33, 34 e n, 92, 93n, 94 e n, 114
 Mancini G., 24n
 Mancuso V., 62 e n
 Maravall J.A., 31n, 87n
 Marco Aurelio (imperatore), 18
 Marcocci G., 6n, 21n
 Marcos T.A., 31n, 128n, 129n, 161n
 Maria Stuarda, 214
 Marineo L. = Lucio Marineo Siculo, 74
 Marino J.A., 10n
 Marte, 17, 23n, 25
- Martín de Azpilcueta, 170,
 Martinez Burgos P., 3n
 Martino di Valencia, 76
 Maseda F., 51n, 172n
 Matteo, vangelo di, 61, 147, 181
 Mazzolini S., 12, 179n
 McAlister L., 131n
 Meccarelli M., 199n, 292n
 Méchoulán H., 1 e n, 31n, 161n, 216n
 Melloni A., 118n, 122n
 Menéndez y Pelayo M., 32n, 173n, 215n
 Merediz E., 140n, 147n, 152n, 153n
 Merkel R., 272n
 Mesa B. de, 35
 Mesnard P., 1
 Metzler J., 137n, 228n
 Mexía P., 69
 Michaud-Quantin P., 179n
 Michelacci L., 13n
 Milanese M., 35n
 Milazzo L., 90n, 92n, 95n, 96n, 97n, 98n,
 Millares C.A., 44n, 118n
 Momigliano A., 24 e n
 Montezuma Xocoyotzin (imperatore azteco), 75, 80, 213 e n, 248 e n, 251 e n, 263
 Montaigne M. de, 67 e n, 200, 242, 243
 Montesinos A. de, 36, 91
 Moreno de Alba J.G., 73n
 Moreno Hernández A., 34n, 101n
 Mosé 26, 60, 222, 223n
 Muldoon J., 118 e n, 119n, 121n, 122n, 123n, 133n, 196n
 Muñiz Muñiz M., 87n, 161n
 Muthu S., 277n, 278n
 Myers K.A., 153n
- Nardin T., 291n
 Natali C., 230n
 Nencini P., 66n
 Niccolò de' Tedeschi, 180 e n, 183

- Niemelä P., 279n
 Nifo A., 6
 No S., 147n
 Numa Pompilio, 5, 21, 25, 26,
 Núñez de Vela B., 77
 Núñez H., 84
 Nuzzo L., 66n
- O'Driscoll C., 273n, 275n
 Ocampo F. de, 69
 Ochino B., 26
 Oldrado da Ponte, 196 e n
 Olmi G., 23n
 Orend B., 275n
 Orford A., 290 e n
 Origene, 62
 Ortiz A.D., 69
 Osório J., 20, 21 e n, 27
 Ottonelli V., 237n
- Páez de Castro J., 69
 Pagden A., 2n, 33n, 90n, 91n, 93n,
 94n, 95n, 97n, 99n, 100n, 121n,
 125n, 126n, 127n, 128n, 129n,
 132n, 210n, 242 e n, 243n, 282 e n
 Pais A. = Pelayo A., 179n
 Palchetti P., 292n
 Paolin G., 15n
 Paolini E., 126n
 Paolo (santo), 27, 39, 41-43, 217, 219,
 228, 281n
 Paolo III (papa), 2, 15, 16, 19, 92n,
 117, 126, 144, 153n, 228 e n, 229n
 Paolo IV (papa), 24n
 Patiño Palafox L., 32n
 Patisso G., 11n, 32n, 49, 71n, 215n,
 218n, 239n
 Paz M.de, 44 e n, 94n, 118n
 Peña J. de la, 51 e n
 Peña R.I., 31n, 161n
 Pennington K., 142n, 143n, 149n
 Pereña L., 51n, 97n, 117n, 119n, 137n,
 170, 172n, 219n, 237n
 Perez de Tudela J., 36n, 86n
- Pérez Luño A.E., 125n, 128n, 129n
 Pérez Martín A., 6n
 Pérez-Prendes J.M., 161n
 Phelan J., 128n
 Pietro Lombardo, 33
 Pietro (santo), 27, 120, 146, 180, 181,
 182
 Pietropaoli S., 97n, 159n, 277n
 Pietschmann H., 32n, 161n
 Pizarro F., 76,
 Pizarro G., 77, 78
 Pizzorni R., 242n
 Platone, 3, 108n, 185
 Plinio, 83, 84
 Plutarco, 3, 46, 231
 Pole R., 12n, 53, 54 e n, 55
 Politi A.C., 12
 Pomponazzi P., 6
 Poni C., 22n
 Porfirio, 3
 Possevino A., 23n
 Pranzetti L., 75n
 Preziosi A.F., 18n, 47n, 138n, 169n
 Priuli A., 17
 Procacci G., 6n
 Prodi P., 9n, 23n
 Prospero A., 3n, 6n, 8n, 15n, 20 e n,
 23n, 54n
- Quagliani D., 66n, 194n, 209n
 Quiñones F. de, 8, 11
 Quirk R., 161n
- Rabasa J., 280n, 282n
 Ramírez de Haro A., 46n, 169
 Ramírez de Verger A., 72n, 79n
 Ramos D., 120n, 157n, 161n
 Ramos Pérez D., 79n
 Regout R., 179n
 Reichberg G.M., 179n
 Reinhard W., 161n
 Restrepo L.F., 140n
 Richter E.L., 183n
 Riedenauer M., 176n

- Rigaux F., 216n
 Rigstad M., 270n, 275n, 288n
 Rivero García L., 32n
 Robertson G., 290n
 Rodin D., 270n, 279n, 290n
 Rodríguez Peregrina E., 32n, 69n, 161n
 Rodríguez Peregrina J.M., 8n, 31n, 161n
 Ross A., 158n
 Rossi G., 199n
 Rossini M., 199n
 Ruiz-Domènec J.E., 83n
 Russell F.H., 3n
- Saddam Hussein, 271
 Salazar F.C. de, 83
 Salazar D. de, 87
 Sallustio, 69
 Saltarelli M., 9n
 Sandrelli C., 245n
 Sansone, 5
 Scattola M., 1n, 138n, 176n, 178n, 190n, 199n, 240n, 279n
 Schmitt Ch.B., 7n
 Schmitt C., 89n, 92n, 98n, 115, 159n, 165, 214n, 238n, 241, 273 e n, 277 e n
 Schnabel A., 272n
 Schnepf M., 176n
 Schorn-Schütte L., 178n
 Sciumé A., 201n
 Scuccimarra L., 292n
 Seidel Menchi S., 2n, 5n, 15n
 Seminara L., 231n
 Senofonte, 85
 Serafini A., 243n
 Sharansky N., 290n
 Simma B., 271n
 Skinner Q., 226n
 Slomp G., 273n
 Smith R., 161n
 Solana Pujalte J., 47n, 48n
 Solone, 21
 Sorabji R., 279n, 290n, 294n
- Sotis C., 292n
 Soto D. de, 34 e n, 62 e n, 138 e n, 139 e n, 147 e n, 148n, 151n, 152n, 153n, 170, 175 e n, 177n, 178 e n, 179, 181n, 184n, 280n, 293, 294n
 Sperna Weiland J., 8n
 Strabone, 231
 Strohm C., 199n
 Stüben J., 172n, 175n, 181n
 Suárez F., 90n, 92n, 95n, 96n, 97n, 98n, 100, 160, 199 e n, 200-202, 205, 207, 208 e n, 246n
 Summenhart C., 95
 Syse H., 179n
- Takur R., 272n
 Taranto D., 11n, 32n, 57n, 61n, 100n, 117n, 137n, 142n, 162n, 215n, 280n
 Terenzio, 41, 107
 Tierney B., 95n, 142n, 149n, 237n, 243n
 Tito Livio, 15, 79
 Titos Lomas F., 123n
 Todorov T., 60n, 135n, 243 e n, 282 e n
 Tognoni G., 216n
 Tolomei C., 14 e n, 24
 Tommaso d'Aquino, 3, 5, 33, 34 e n, 36-37, 38n, 40, 49 e n, 51n, 58 e n, 61 e n, 62 e n, 65, 92n, 95 e n, 101 e n, 103n, 105, 109n, 114, 173 e n, 178 e n, 183n, 203, 204n, 219 e n, 221, 227 e n, 242n, 244, 255n
 Toribio de Benavente, 80, 152n
 Torquemada J. de, 173 e n, 187 e n
 Torre Revello J., 73n
 Torres Y.G., 234n, 235n
 Torres Quintero R., 12n
 Tosi G., 2n, 94n, 95n, 124n, 129n, 133n, 142n, 154n, 157n, 163n, 174n, 199n, 216n, 225n, 240n, 244n
 Trevisan A., 74
 Trugillo S., 47n
 Trujillo Pérez I., 95n, 123n, 126n, 133n

- Trumbore P.F., 289n
 Tucidide, 33
 Tuck R., 1n, 92n, 97n, 100, 129n
- Ulpiano E.D., 171
 Urdanoz T., 133n, 203n, 214n
- Vaccaro Sofia E., 12n
 Valdés A. de, 6, 7
 Valverde Abril J.J., 8n
 Vattel E. de, 175n, 277n, 278n
 Vega G. de la, 69
 Vegezio, 85
 Vereecke L. 117n
 Verhoeven J., 216n
 Verrier F., 1n
 Vespucci A., 74, 84
 Virgilio, 46
 Viroli M., 226n
 Visceglia M.A., 9n
 Vitoria D. de, 114
 Vitoria F. de, 1n, 11, 31n, 43, 44 e n,
 51 e n, 58 e n, 65, 90n, 92n, 95 e n,
 96 e n, 97 e n, 98 e n, 99 e n, 100,
 101 e n, 102, 106, 114, 115, 117,
 120n, 121 e n, 122n, 123n, 124 e n,
 125, 126 e n, 128n, 129, 130 e n,
 131 e n, 132 e n, 133 e n, 134, 137n,
 138n, 142n, 143 e n, 144n, 150 e n,
 154, 155n, 157n, 160, 161n, 170,
 171n, 175 e n, 176n, 177n, 178n,
 179, 181n, 183n, 184n, 188n, 189
 e n, 190 e n, 194 e n, 195, 199n,
 200, 201 e n, 202, 203 e n, 204 e n,
 205 e n, 206n, 208n, 209n, 210 e n,
 211, 214n, 215, 219 e n, 220 e n,
 221 e n, 22-223, 228, 231, 234, 236,
 238 e n, 239 e n, 240 e n, 242n,
 246n, 252 e n, 253 e n, 254, 255 e
 n, 256 e n, 257, 258 e n, 259-260,
 262-264, 266, 269n, 277 e n, 278 e
 n, 279 e n, 286, 293
- Vives J.L., 7 e n
 Voïnov Kohler J., 294n
 Volpi F., 214n
- Wachtel N., 247n
 Wallerstein I., 276n, 280 e n, 283 e n,
 292n
 Walzer M., 272n
 Weiler A.G., 8n
 White K., 128n
 Williams M.S., 283n
 Williams R.A., 118n, 119n, 121n,
 122n, 123n, 133n
 Wolff C., 175n, 277n, 278n
 Wolfrum R., 279n
 Wyclif J., 118 e n, 119 e n, 122n
- Zartner D., 276n, 278n, 279n, 284 e
 n, 285n, 286 e n, 288n, 289n, 293n
 Zavala S., 44n, 118n, 120n, 121n,
 122n, 157n
 Zolo D., 142n, 164n, 245n, 272n,
 273n
 Zouch R., 160
 Zwierlein C., 23n

Indice Generale

Marco Geuna	v
Introduzione. Ripensare Sepúlveda e la tradizione della guerra giusta	
Vincenzo Lavenia	1
Se la guerra dei cristiani è più feroce. Il <i>Democrates primus</i> nel dibattito cinquecentesco sulla fede e le armi	
Domenico Taranto	31
La “Bolla Alessandrina” e la guerra giusta. Note sul rapporto tra l’ecclesiastico, il politico e il religioso in Sepúlveda.	
Walter Ghia	53
Natura e scrittura nella teoria della guerra giusta di Juan Ginés de Sepúlveda	
Giuseppe Patisso	69
Juan Ginés de Sepúlveda e la percezione del Nuovo Mondo tra Hernán Cortés e Fernández de Oviedo	
Luca Baccelli	89
<i>Nihil humanum a me alienum puto</i> : Sepúlveda e l’umanità degli Indios	
Lorenzo Milazzo	117
Il <i>Democrate secondo</i> di Juan Ginés de Sepúlveda e l’ortodossia di Salamanca	
Saverio Di Liso	137
Sepúlveda, Las Casas e il dibattito di Valladolid	
Stefano Pietropaoli	157
Las Casas e Sepúlveda: due modelli del diritto internazionale moderno	

Merio Scattola	169
La risposta di Diego de Covarrubias a Juan Ginés de Sepúlveda sulla guerra giusta e sulla schiavitù	
Aldo Andrea Cassi	193
Dallo <i>ius ad bellum</i> allo <i>ius in bello</i> . Percorsi storico-giuridici della “guerra giusta” in età moderna	
Giuseppe Tosi	213
Universalità del diritto naturale e guerra giusta nel dibattito tra Sepúlveda, Vitoria e Las Casas	
Nestor Capdevila	247
Il sacrificio umano nel dibattito sulla conquista dell’America	
Luca Scuccimarra	269
A New Valladolid? Leggere Sepúlveda nell’epoca globale	
Indice dei nomi	295

Gli autori del volume

Luca Baccelli, insegna Filosofia del Diritto
presso l'Università degli Studi di Camerino

Nestor Capdevila, insegna Filosofia politica
presso l'Université Paris Ouest - Nanterre La Défense

Aldo Andrea Cassi, insegna Storia del diritto medioevale e moderno
presso l'Università degli Studi di Brescia

Saverio Di Liso, insegna Storia della Filosofia
presso la Facoltà Teologica Pugliese, Bari

Marco Geuna, insegna Storia della Filosofia Politica
presso l'Università degli Studi di Milano

Walter Ghia, insegna Storia delle Dottrine Politiche
presso l'Università degli Studi del Molise, Campobasso

Vincenzo Lavenia, insegna Storia moderna
presso l'Università degli Studi di Macerata

Lorenzo Milazzo, insegna Filosofia del diritto
presso l'Università degli Studi di Pisa

Giuseppe Patisso, insegna Storia moderna e Storia del colonialismo
presso l'Università degli Studi del Salento, Lecce

Stefano Pietropaoli, insegna Diritti dell'Uomo
presso l'Università degli Studi di Salerno

Merio Scattola, insegna Storia delle Dottrine Politiche
presso l'Università degli studi di Padova

Luca Scuccimarra, insegna Storia delle Dottrine Politiche
presso l'Università degli Studi di Roma - La Sapienza

Domenico Taranto, insegna Storia delle Dottrine Politiche
presso l'Università degli Studi di Salerno

Giuseppe Tosi, insegna Filosofia politica
presso l'Università Federale di Paraíba, João Pessoa, Brasile

Studi di Storia del cristianesimo e delle chiese cristiane

- 1 **Il cristianesimo e le diversità** *a cura di R. Cacitti, G.G. Merlo, P. Vismara*
pp. x, 378 2000 € 20,66 [092-5]

- 2 **Lombardia monastica e religiosa** *a cura di Grado Giovanni Merlo*
pp. x, 552 2001 € 30,99 [095-6]

- 3 DIOTALLEVI FERDINANDO
Diario di Terra Santa 1918-1924 *a cura di Daniela Fabrizio*
pp. x, 452 2002 € 24,28 [096-3]

- 4 VISMARA PAOLA
Cattolicesimi. Itinerari sei-settecenteschi
pp. x, 302 2001 € 17,50 [100-7]

- 5 BETTELLI BERGAMASCHI MARIA
Gaudenzio e Ramperto vescovi bresciani
pp. xvii, 230 2003 € 14,50 [107-6]

- 6 **Vescovi Medievali** *a cura di G.G. Merlo*
pp. 326 2003 € 17,50 [105-2]

- 7 BAZZANA GIOVANNI BATTISTA
Autorità e successione.
Figure profetiche nei testi del giudeo-cristianesimo antico
pp. x, 226 2004 € 16,50 [112-0]

- 8 **Identité et appartenance dans l'histoire du christianisme**
Identità e appartenenza nella storia del cristianesimo
a cura di G.G. Merlo, F. Meyer, Ch. Sorrel, P. Vismara
pp. vi, 420 2005 € 25,00 [120-5]

- 9 CACITTI REMO
Furiosa Turba.
I fondamenti religiosi dell'eversione sociale, della dissidenza politica e della contestazione ecclesiale dei Circoncellioni d'Africa
pp. vi, 174 2006 € 12,00 [129-8]

- 10 CADILI ALBERTO
Giovanni Visconti arcivescovo di Milano (1342-1354)
pp. vi, 271 2007 € 14,50 [128-1]

- 11 **Benedetto XI frate Predicatore e papa** *a cura di Marina Benedetti*
pp. xii, 278, ill. 2007 € 17,00 [130-4]

- 12 GRILLO PAOLO
Monaci e città. Comuni urbani e abbazie cistercensi nell'Italia nord-occidentale (secoli XII-XIV)
pp. xxviii, 334 2008 € 17,00 [141-0]

- 13 **La riforma della Chiesa nelle riviste religiose di inizio Novecento**
a cura di Benedetti Marina, Saresella Daniela
pp. xii, 372 2010 € 21,00 [159-5]

- 14 PELLEGRINI MICHELE
L'«ordo maior» della Chiesa di Milano (1166-1230)
pp. xviii, 342 2009 € 20,00 [161-8]

- 15 GARAVAGLIA GIANPAOLO
Valsesia sacra. Studi per Franca Tonella Regis
pp. x, 266, ill. 2009 € 18,00 [160-1]

- 16 SARA FASOLI
Perseveranti nella regolare osservanza. I Predicatori osservanti nel ducato di Milano (secc. XV-XVI)
pp. xx, 412 2011 € 22,50 [183-0]

- 17 PAOLO ZANINI
La rivista "il Gallo". Dalla tradizione al dialogo (1946-1965)
pp. xvi, 238 2012 € 18,00 [190-8]

- 18 **La popolazione di Milano dal Rinascimento**
a cura di Francesca Vaglianti e Cristina Cattaneo con la collaborazione di Roberto Mazzagatti
pp. 174, ill. 2013 € 22,00 [199-1]

Finito di stampare nel 2014
Stamperia Editrice Commerciale srl
www.stamperiaedcom.it



Il volume ricostruisce il momento forse più significativo dei dibattiti cinquecenteschi sulla Conquista del Nuovo Mondo, mettendo al centro dell'attenzione la figura di Juan Ginés de Sepúlveda. Raffinato umanista, traduttore di Aristotele, storico degli imperatori spagnoli, partecipò con Bartolomé de Las Casas al confronto della *Junta* di Valladolid. Quel che è di straordinario interesse per il lettore contemporaneo è il modo in cui, nei suoi testi, giustificazioni che ricorrono a paradigmi concettuali diversi si intersecano, si sovrappongono e si rafforzano le une con le altre. Nella sua opera forse più importante, il *Democrates secundus*, Sepúlveda propose quattro tesi a favore della legittimità dell'assoggettamento dei popoli del Nuovo Mondo. La prima è incentrata sulla natura barbara e servile di quei popoli, natura che richiede pertanto che essi siano governati da individui dotati di razionalità e di umanità più piene; la seconda verte sui peccati contro la legge naturale da loro commessi, e sulla loro doverosa correzione; la terza riguarda la necessaria difesa degli innocenti, sacrificati dagli Indios sui loro altari; la quarta concerne la possibilità di ricorrere «alla forza e al timore della punizione» per aprire la via all'evangelizzazione, la possibilità cioè di «costringere al bene».

I saggi di questo volume riprendono e approfondiscono le singole tesi di Sepúlveda, inserendole nei contesti concettuali in cui si formarono e ricostruendo il dialogo che esse intrattennero con le riflessioni dei suoi più significativi interlocutori: da Francisco de Vitoria a Bartolomé de Las Casas, da Diego de Covarrubias a Domingo de Soto.

ISBN 978-88-7962-200-4



9 788879 622004

€ 24,00