

La guerra giusta nel dibattito sulla conquista d'America (1492-1573)

“...que las gentes naturales de todas las partes
y cualquiera de ellas donde habemos entrado en las Indias,
tienen derecho adquirido de hacernos guerra justísima
y raernos de la haz de la tierra,
y este derecho les durará hasta el día del Juicio”.
Bartolomé de Las Casas

“Nessuna costrizione nelle cose di fede”

Il Corano, Sura II:256

Giuseppe Tosi*

Un factum quaerens ius.

La *conquista* spagnola del Nuovo Mondo avvenne senza soluzione di continuità con la *reconquista* della penisola iberica: nel gennaio del 1492 Granada, l'ultimo califato islamico in terra cristiana¹, cadeva sotto il controllo della Regina Isabella di Castiglia e del re Ferdinando di Aragona, nell'agosto dello stesso anno Colombo partiva per cercare la via occidentale alle indie².

* Professore del Dipartimento di Filosofia dell'Università Federale della Paraíba, Brasile.

¹ La città è espugnata il 2 gennaio, dopo dieci mesi di assedio. Con la presa dell'*Alhambra* di Granada si conclude la secolare guerra di *reconquista* e finisce il dominio degli arabi in Europa, iniziato nel 711 con lo sbarco di Tariq ibn-Ziyad a Gibilterra. A partire da questa data comincia la politica di unificazione religiosa della Spagna con il decreto che ordina agli ebrei di convertirsi o abbandonare il paese, poi esteso nel 1500 anche ai *mori* di Granada. Circa 150.000 ebrei lasciano il paese. Sulla continuità o discontinuità storica fra i due movimenti c'è un grande dibattito. Cf. J. H. ELLIOT, *La Spagna imperiale*, Bologna 1982 (1981), pp. 47-82.

² Cristoforo Colombo (1451-1506) parte da Palos il 3 agosto e giunge all'isola di San Salvador (Bahamas) il 12 ottobre del 1492.

La lunga guerra di riconquista possedeva le caratteristiche di una guerra giusta, perché si trattava di ricondurre sotto il dominio cristiano territori che appartenevano da secoli alla cristianità in quanto erede dell'Impero romano e liberarli dal dominio degli infedeli mussulmani, che erano per definizione *perpetui hostes* dei cristiani: era insieme una guerra giusta e una guerra santa, o meglio “sacrosanta” e su di essa non ci potevano essere dubbi di sorta.

Quando gli spagnoli iniziarono la conquista del Nuovo Mondo si trovarono invece di fronte a territori assolutamente sconosciuti, abitati da popolazioni di cui non avevano memoria né notizia, verso le quali i nuovi arrivati non potevano vantare alcun diritto. Ciò non impedì affatto il processo di conquista, che si sviluppò in modo violento già nella sua prima fase “antillana” fino alla completa dominazione dei territori e dei popoli “scoperti”. Ma tale processo non possedeva quella immediata legittimità della *reconquista*, e assomigliava più che altro ad un latrocinio organizzato su larga scala³. Occorreva quindi trovare urgentemente una giustificazione legale: il *factum* ormai irreversibile della conquista cercava uno *ius* che lo legittimasse⁴.

L'intenso dibattito che ne seguì, soprattutto nella prima metà del Cinquecento, si svolse in modo estremamente polemico e libero, diede diritto di espressione a tutte le posizioni, anche le più “radicali” e coinvolse i maggiori intellettuali e le più alte autorità politiche dell'epoca. Esso è rilevante non solo per la storia ispano-americana ma anche per il processo di costituzione della nuova identità europea e occidentale nel momento cruciale in cui la storia dell'Europa cominciava a identificarsi con la

³ Sulle dimensioni del processo di conquista vedi: M. L. BACCI, *Conquista. La distruzione degli indios americani*, Bologna, 2005, che costituisce l'ultimo tentativo di un bilancio demografico attendibile delle conseguenze della conquista sulle popolazioni indigene.

⁴ Il grande storico nordamericano della Conquista, Lewis Hanke, nel suo classico libro sull'argomento, sottolinea i continui tentativi operati dalla Corona sotto la pressione dei missionari per “dare forma giuridica” alla guerra, sia consolidando gli argomenti generali sulla sua legittimità (dibattito teologico) sia intervenendo con un organo (Consejo de Indias) e una legislazione specifica (le varie raccolte sistematiche di leggi), sia regolamentando e ritualizzando minuziosamente il comportamento dei *conquistadores*, come nel caso del famoso e famigerato *requerimiento*. L. HANKE, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Madrid 1988 (“La guerra justa en el Nuevo Mundo”), pp. 259-386.

storia del mondo⁵. Il tema della guerra assunse subito un ruolo centrale: dalla legittimità della guerra dipendeva, infatti, quella di tutto il processo di conquista⁶. Su questo tema possiamo identificare tre posizioni chiaramente definite: quella degli apologeti della Conquista, rappresentata da Juan Ginés de Sepúlveda, quella degli scolastici di Salamanca, in particolare Francisco de Vitoria e quella del *Procurador de los Indios*, Bartolomé Las Casas.

1. Sepúlveda e i giusti motivi di guerra contro gli indios.

Il pensiero di Sepúlveda si sviluppa in un contesto bellicista, come si nota già dal titolo delle sue opere principali, che hanno come tema centrale la compatibilità fra militarismo e religione cristiana e l'uso della violenza e del terrore come mezzo previo indispensabile per aprire il cammino all'evangelizzazione⁷.

⁵ Per una introduzione all'enorme bibliografia sul dibattito, mi permetto di citare il mio: G. TOSI. *La teoria della schiavitù naturale nel dibattito sul Nuovo Mondo (1510-1573). Veri domini o servi a natura?*. Divus Thomas, 33 (3.2002).

⁶ “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, 2004, p. 373.

⁷ Juan Ginés de 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*. 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 Indios*. 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 dalle Indie 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 di 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 Menendez Pelayo. Non riuscendo nel suo intento di far pubblicare il *Democrates Secundus*, Sepúlveda darà alle stampe a Roma, nel 1550, una *Apologia* che ripresenta gli argomenti del *Democrates Alter* non più in forma di dialogo, ma *more scolastico*. L'opera però non otterrà dall'Imperatore il permesso di circolare in Spagna. Sepúlveda ritornerà sul tema in un opuscolo polemico contro Las Casas, nel quale denuncerà le tesi del domenicano da lui considerate “temerarie ed eretiche”. Scriverà anche una cronaca della conquista spagnola, ispirata alle gesta di Hernán Cortés dal titolo *De Orbe Novo*. Noi prenderemo qui in considerazione solo il *Democrates Secundus*.

Nel *Democrates Alter* o *Secundus*⁸ il retore di Cordova riprende la dottrina tradizionale secondo cui la guerra 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.⁹ Tali cause sono fondamentalmente tre: la vendetta o la riparazione di un'ingiustizia sofferta (*repellere iniuriam*), il recupero del bottino ingiustamente sottratto e l'imposizione del giusto castigo a chi ha commesso l'offesa (*iniuria*).¹⁰ Senza tali premesse la guerra si trasformerebbe in un latrocinio, come aveva affermato Sant'Agostino.¹¹

La guerra che gli spagnoli avevano mosso agli *indios* poteva apparire effettivamente un latrocinio, perché venivano a mancare le giuste cause: gli *indios*, infatti, vivevano da millenni nei loro territori ed erano stati invasi dagli spagnoli. Non c'era quindi nessuna *iniuria* da riparare, nessun giusto castigo da infliggere, né bottino da recuperare. Non si trattava perciò semplicemente di applicare la dottrina tradizionale, ma di trovare, come diceva Sepúlveda, "altre cause" di guerra giusta che corrispondessero al diritto naturale e alla dottrina dei filosofi. Le cause identificate furono essenzialmente quattro: lo stato di servitù naturale e di inferiorità nel quale gli *indios* si trovavano, che giustificava la loro sottomissione; i peccati contro natura che questi popoli commettevano, come i sacrifici umani, il cannibalismo, l'idolatria e la sodomia; la difesa delle vittime innocenti dei sacrifici umani e di altre pratiche

⁸ Utilizziamo la seguente edizione: J. G. DE SEPÚLVEDA, *Democrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*, a cura de A. LOSADA, Madrid 1984 (1951).

⁹ J. G. DE SEPÚLVEDA, *Democrates Secundus*, cit., p. 13. Egli dichiara che il suo libro è diretto contro gli eretici moderni secondi i quali tutte le guerre sono proibite per legge divina, in una evidente allusione a Erasmo, con il quale aveva già polemizzato in una sua precedente opera. Cf. M. BATAILLON, *Erasmus y España*, México 1991 (1950), pp. 632-633 e 421-425. Contro i tentativi di presentare Sepúlveda come un "umanista" in opposizione ai "controriformistici" teologi di Salamanca, cf.: G. TOSI, *Interpretazioni del dibattito sul nuovo mondo*, «Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti», 164 (2005-2006), Classe di scienze morali, lettere ed arti.

¹⁰ J. G. DE SEPÚLVEDA, *Democrates Secundus*, cit., pp. 15-17. Per una ricostruzione storica del concetto di guerra giusta Cf.: A. A. CASSI, *Dalla santità alla criminalità della guerra. Morfologie storico-giuridiche nel bellum iustum*, in A. CALORE (a cura di) "Guerra Giusta? Le metamorfosi di un concetto antico", Milano 2003, pp. 101-158. Vedi anche: J. VERHOEVEN, *Les grandes etapes de l'évolution du droit de la guerre*, in «500 anni di solitudine. La conquista dell'America e il diritto internazionale», Verona, 1994, pp. 143-177.

¹¹ J. G. DE SEPÚLVEDA, *Democrates Secundus*, cit., p. 16.

contrarie al diritto naturale e al diritto delle genti; la necessità dell'evangelizzazione che richiedeva una previa sottomissione degli indigeni per permettere l'annuncio dell'evangelo¹².

Erano argomenti forti che facevano parte del senso comune dell'epoca, ampiamente utilizzati dai *conquistadores*, che Sepúlveda organizzò in modo più coerente ed erudito. Essi ruotavano attorno al primo motivo, cioè l'inferiorità naturale degli indigeni e la superiorità morale degli spagnoli. Con Sepúlveda inizia la lunga storia di giustificazioni ideologiche dell'espansione europea e dell'assoggettamento del mondo.¹³

1.1. *Servi a natura.*

Il primo argomento forniva la giustificazione principale di tutto l'edificio teorico del trattato di Sepúlveda:

Esistono inoltre altre cause (*aliae causae*) di guerra giusta, che non sono sempre applicate e nemmeno frequenti, ma che, ciò nonostante, sono giustissime per diritto naturale e per diritto divino. Una di esse si applica molto bene a questi barbari chiamati volgarmente indios, dei quali sembra che tu [Leopoldo] abbia preso le difese, ed è la seguente: coloro la cui condizione naturale è tale che devono obbedire ad altri, qualora rifiutino di sottomettersi al governo (*imperium*) di questi ultimi, siano sottomessi con le armi, se non esiste altro mezzo. Che tale guerra sia giusta per diritto naturale è attestato dai più eminenti filosofi.¹⁴

L'argomento è accolto con sorpresa dall'interlocutore di *Democrates*, qui rappresentato da Leopoldo, un luterano tedesco per altro molto remissivo. Leopoldo, infatti, ritiene che tale dottrina sia lontana dall'opinione comune degli uomini dotti, secondo i quali la schiavitù non appartiene al diritto naturale, ma al diritto delle genti, perché per natura tutti gli uomini sono uguali.¹⁵ Sepúlveda risponde con una

¹²A questi motivi si aggiunge quello del carattere tirannico dei regimi indigeni che non è propriamente un quinto motivo, ma un tema che attraversa tutti gli argomenti.

¹³ Cf. E. DUSSEL, *L'occultamento dell'altro. All'origine del mito della modernità*, Celleno 1993.

¹⁴ J. G. DE SEPÚLVEDA, *Democrates Secundus*, cit., p. 19 (la traduzione italiana dal testo latino è dell'autore).

¹⁵ *Ivi*, pp. 19-20.

distinzione fra il concetto di schiavitù dei giuristi (legale) e quello dei filosofi (naturale). Mentre per i primi la schiavitù consiste in una certa condizione esterna (*adventitia*) che ha la sua origine nella violenza degli uomini e nel diritto delle genti, per i filosofi la servitù si riferisce all'ottusità intellettuale congenita (*tarditas insita*) e ai costumi disumani e barbari.¹⁶

Sepúlveda introduce poi la distinzione aristotelica fra i diversi tipi di dominio (dispotico, maritale, paterno, regale) che erano retti da un unico principio e da un'unica legge naturale, cioè "l'impero e il dominio delle cose perfette sulle imperfette, di quelle forti sulle deboli, delle cose eccelse per virtù sulle cose dissimili"; principio che si reggeva sulle analogie aristoteliche fra materia e forma, anima e corpo, parte razionale e parte irrazionale dell'anima, e concludeva:

Infatti, coloro che sono avvantaggiati nella prudenza e nell'ingegno, ma non nella robustezza del corpo, sono per natura signori; invece, gli ebeti e tardi d'ingegno ma vigorosi fisicamente per compiere i doveri necessari all'obbedienza, sono schiavi per natura. E a proposito di loro [i filosofi] dichiarano che non solo è giusto, ma anche utile che servano a coloro che sono per natura signori. Anche la legge divina sancisce tale principio, come è scritto nel libro dei Proverbi: "Chi è stolto serve al sapiente". [I filosofi] insegnano anche che le genti barbare e inumane che aborriscono la vita civile e i costumi più morigerati e la pratica delle virtù sono schiavi per natura. A costoro conviene ed è naturalmente giusto sottomettersi al potere di popoli o principi più umani e virtuosi, i quali, con l'esempio della loro virtù, delle leggi e della prudenza, li facciano abbandonare la loro bestialità e li conducano a una vita più umana, a costumi più miti e al culto delle virtù. [I filosofi] insegnano anche che, se essi rifiutano di sottomettersi al governo dei più saggi possono esservi obbligati con le armi, e che tale guerra è giusta per diritto naturale. Essi affermano che: "L'acquisizione di ricchezze attraverso la guerra in un certo modo nasce dalla natura, infatti, l'arte venatoria è una parte di essa e si deve usare sia verso gli animali, sia verso quegli uomini che, essendo nati per obbedire, rifiutano di sottomettersi, e tale guerra è giusta per natura".¹⁷

Il testo è una parafrasi letterale di quello aristotelico che è ripreso fedelmente anche nei passaggi più crudi. Per Sepúlveda, gli *indios* sono inferiori e praticano costumi barbari, mentre gli spagnoli sono un popolo chiaramente superiore e, per questo, è "sommamente conveniente" che i primi si sottomettano ai secondi. Gli *indios* erano quindi dipinti a fosche tinte e paragonati agli animali, mentre gli

¹⁶ *Ivi*, p. 20.

¹⁷ *Ivi*, p. 22. La citazione di Aristotele è *Politica* I, 3.

spagnoli esaltati per le loro virtù morali e civili.¹⁸ Di fronte agli splendidi esempi nei quali rifulgono la gloria delle armi spagnole e le virtù umane e cristiane dei loro soldati, gli indigeni apparivano ai suoi occhi come degli “omuncoli” senza storia né civiltà:

Confronta ora la prudenza, l'ingegno, la grandezza d'animo, la temperanza, l'umanità e la religiosità di questi uomini [gli spagnoli] con quegli omuncoli (*homunculi*), nei quali a mala pena si possono incontrare vestigia di umanità, che non solo non possiedono alcuna cultura, ma che nemmeno conoscono le lettere, non conservano monumenti della loro storia, se non un'oscura memoria di fatti consegnati in alcune pitture, non hanno leggi scritte, ma solo istituzioni e costumi barbari.¹⁹

Il maggiore esempio della superiorità degli spagnoli per ingegno, abilità, forza d'animo e virtù e della condizione naturale di schiavi degli indios era offerto dalle gesta di Hernán Cortés, che con pochi uomini era riuscito a sottomettere un impero numeroso e ricco come quello di Montecuma. Il fatto che i messicani possedessero città fortificate e istituzioni e capacità artigianali non era argomento sufficiente per provare la loro umanità; infatti, anche certi animali come le api e i ragni producevano opere che nessuna abilità umana riuscirebbe ad imitare. Le loro istituzioni restavano comunque “servili e barbare” e il fatto che “avessero case, un certo modo razionale di vita in comune e un certo tipo di commercio, al quale induce la necessità naturale, provava solo che essi non erano orsi o scimmie carenti del tutto di ragione”.²⁰

Il primo argomento era di tipo politico: nell'identificare gli indigeni del Nuovo Mondo come schiavi naturali, Sepúlveda riconosceva che ad essi si addiceva il potere padronale (*erile*), che Aristotele aveva limitato all'ambito dell'*oikos*, escluso dall'ambito politico legittimo e ammesso solo nel caso dei barbari.

1.2. I peccati contro natura

Il secondo argomento era simile al primo. La prova più evidente della loro condizione di barbarie e di inferiorità andava cercata nella loro empia religione che

¹⁸ J. G. DE SEPÚLVEDA, *Democrates Secundus*, cit., p. 33.

¹⁹ *Ivi*, p. 35.

²⁰ *Ivi*, p. 37.

permetteva e promuoveva i “nefandi sacrifici umani”, aprendo i petti delle vittime, strappandogli i cuori e offrendoli sui loro nefasti altari per placare gli dei. Per questa pratica Sepúlveda ha parole di condanna durissime: la considera il “crimine più nefasto, grave, turpe e alieno alla natura umana, il genere di idolatria più vergognoso”, praticato da coloro che “mancano completamente della religione e della conoscenza di Dio”, che si comportano “come porci che tengono sempre la loro vista diretta verso terra come se non avessero mai alzato gli occhi al cielo”²¹. Gli schiavi naturali di Aristotele erano qui identificati con i *barbari simpliciter* della tradizione medievale e prevaleva il loro carattere di bestialità e mostruosità.²² Tali crimini costituivano *per se* una causa giusta di guerra.

Sepúlveda includeva anche l'idolatria fra i peccati contro natura: i sacrifici umani e il cannibalismo rituale erano condannati perché espressione di una religione empia. Leopoldo obiettava citando teologi “molto rinomati” (con un chiaro riferimento a Domingo de Soto e Francisco de Vitoria), secondo i quali l'infedeltà e la pratica di crimini contro la natura non erano cause sufficienti per giustificare la guerra, perché né il Papa né l'Imperatore avevano giurisdizione sui popoli indigeni. Inoltre, argomentavano i teologi dei Salamanca, pratiche peccaminose contro natura esistevano anche fra i cristiani, ma ciò non giustificava l'autorità religiosa o secolare a rendere schiavi e a privare dei loro beni questi cristiani²³.

Sepúlveda rispondeva con i *loci communi* dell'agostinismo politico. In primo luogo attaccava il principio tomista che fondava tutto il discorso degli scolastici, ossia la distinzione fra legge naturale e legge divina; per Sepúlveda non c'era invece nessuna distinzione, ma i precetti della legge naturale si identificavano con quelli

²¹ *Ivi*, p. 38.

²² *Ibidem*. Questo atteggiamento è il primo passo necessario in ogni buon manuale di propaganda bellica: il nemico deve essere, prima di tutto, disumanizzato, i suoi difetti amplificati le sue virtù nascoste, perché si possa suscitare verso di lui l'odio e l'indignazione e così giustificare la sua sottomissione o distruzione totale.

²³ *Ivi*, pp. 42- 43. Il riferimento è al secondo capitolo della *De Indis*, dove Vitoria analizza i sette titoli illegittimi, Cf.: F. DE VITORIA *Relectio de Indis*, I, 2, a cura di L. Pereña e J.M. Perez Prendes, Madrid, 1981 (1967), (Corpus Hispanorum de Pace, vol. V).

della legge divina positiva contenuti nelle prescrizioni di Yahvè al popolo ebreo.²⁴ Faceva quindi riferimento all'esempio (da lui spesso e volentieri citato) degli ebrei che, nella terra promessa, con l'aiuto divino, avevano distrutto e annientato interi popoli a causa della loro infedeltà e dei crimini ad essa connessi. Se la legge naturale fosse stata identica alla legge divina positiva, i sommi pontefici avrebbero posseduto 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"²⁵. L'esempio delle guerre bibliche, che gli scolastici avevano considerato come un'eccezione ammessa da Dio per suo diretto intervento, veniva invece qui giustificato come modello da seguire.

Sepúlveda esortava quindi alla proclamazione di una guerra santa (*bellum sacrum*) contro gli infedeli, una guerra che vendicasse non solo le offese fatte agli uomini, ma quelle fatte a Dio, le quali "per la loro maggiore gravità erano maggiormente degne di essere vendicate", come insegnava Agostino.²⁶ Mentre l'argomento della schiavitù naturale si fondava sull'autorità di Aristotele, il secondo trovava la sua giustificazione in una lettura molto radicale ed estrema dell'agostinismo politico²⁷.

1.3. La difesa degli innocenti

Un altro argomento molto convincente che Sepúlveda aveva a disposizione era la difesa degli innocenti in nome del precetto divino dell'amore al prossimo. Gli "idolatri", infatti, erano soliti immolare ai loro demoni anche più di ventimila uomini per volta e la dottrina comune dei teologi insegnava che "tutti gli uomini sono prossimo uno all'altro in nome di quella società che si estende ampiamente fra tutti gli uomini, come ci insegna la parabola evangelica del buon samaritano".²⁸ Ciò

²⁴ J. G. DE SEPÚLVEDA, *Democrates Secundus*, cit., p. 41.

²⁵ *Ivi*, p. 45.

²⁶ *Ivi*, p. 60.

²⁷ H. X. ARQUILLIERE, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-âge*, Paris 1955.

²⁸ *Ivi*, p. 61.

mostrava anche il carattere tirannico di questi regimi non solo verso i popoli sottomessi, ma anche verso i propri sudditi.

Sepúlveda trovava qui un punto di convergenza con Vitoria che, nella *Relectio de Indis*, giustificava la guerra per il carattere tirannico dei regimi indigeni che opprimevano il proprio popolo e sacrificavano gli innocenti²⁹.

1.4. La propagazione del Vangelo: *compelle eos intrare*.

L'evangelizzazione degli *indios* era per Sepúlveda la continuazione e il coronamento degli argomenti anteriori: gli *indios* erano barbari, infedeli, peccatori contro la legge di natura e la legge divina; era quindi un dovere dei cristiani riportarli sulla retta via e mostrare loro la vera religione, l'unica che li poteva salvare dai loro barbari costumi. Sepúlveda era un convinto assertore della necessità della forza come condizione previa per aprire la strada all'evangelizzazione, e per questo invocava il dovere della carità che ci esorta ad attrarre i pagani alla vera religione, "tutte le volte che questo si può fare comodamente e senza grande detrimento nostro". Infatti, "tutti coloro che vagano al di fuori della religione cristiana sono come erranti che camminano verso un sicuro precipizio, a meno che noi, anche contro la loro volontà (*illis invitis*), li tratteniamo in tutti i modi che ci sono possibili"; infatti, si chiedeva retoricamente: "quale maggiore beneficio si può fare ad un uomo infedele che la fede di Cristo?".³⁰

Sepúlveda non difendeva la necessità di obbligare i barbari con la forza a credere nel cristianesimo, perché riconosceva che l'atto di credere doveva essere libero, ma affermava la necessità della forza per obbligare gli indigeni ad ascoltare la predicazione del Vangelo. L'argomento si strutturava attorno al commento di Agostino alla parabola degli invitati alla cena (*Lc* 14, 15-24), che era utilizzata come chiave di lettura dell'intera storia del cristianesimo. All'inizio, quando i cristiani erano una minoranza perseguitata e non avevano accesso al potere, la predicazione

²⁹ F. DE VITORIA, *Relectio de Indis*, cit., I, 3, 14, p. 93.

³⁰ J. G. DE SEPÚLVEDA, *Democrates Secundus*, cit., pp. 64-65.

del Vangelo si attuò in forma pacifica e non violenta, ma nella misura in cui la Chiesa si espanse verso tutti i confini della terra “crebbe il suo potere non solo per invitare ma anche per obbligare al bene”.³¹

Alla timida obiezione di Leopoldo che si chiedeva se non fosse il caso di “utilizzare un altro sistema, che facilitasse la penetrazione della predicazione del Vangelo, piuttosto che obbligare quei popoli con le armi”, Democrates ribatteva che tale sistema era impraticabile come dimostravano molti episodi nei quali “i frati predicatori, ritirata la guarnigione degli spagnoli, sono caduti nelle mani degli indigeni mal pacificati e sono stati uccisi”³². Occorreva invece praticare la politica del terrore come unico mezzo efficace per la salvezza.³³

Sepúlveda inaugura il discorso giustificazionista che sarà fatto proprio dagli ideologi della colonizzazione e della schiavitù delle potenze coloniali europee. Troviamo qui in nuce la coscienza della superiorità di una civiltà che, per questo, “ha il diritto a dominare sui semi-civilizzati e sui non civilizzati”. Sepúlveda parla già di civiltà, ossia, come direbbe Schmitt: “di quel concetto che occupa dal sec. XVII al XX un’intera epoca del diritto internazionale europeo”, e le categorie medievali dell’agostinismo politico sono messe al servizio della missione civilizzatrice del cristianesimo. Missione che comporta così grandi benefici materiali e spirituali che vale la pena pagare un prezzo alto, anche lo sterminio degli innocenti se necessario. E

³¹ Ivi, p. 70. Le citazioni di Agostino sono tratte dall’Epistola *Ad Vicentium* e dal *Contra Faustum*. Las Casas non mancherà di segnalare che Agostino applicava il *compelle intrare* non ai pagani, che non avevano mai conosciuto il messaggio di Cristo, ma ai donatisti, cioè agli eretici o scismatici per obbligarli a ritornare all’ovile dal quale appartenevano legalmente e dal quale si erano allontanati. B. DE LAS CASAS, *Apologia*, Madrid, 1989 (*Obras Completas*, vol. 9), 50, 216v, p. 574. Sepúlveda conosceva questa obiezione, ma affermava che è ugualmente legittimo obbligare i barbari; infatti, la sola predicazione non è sufficiente ad inculcare la religione cristiana, perché i loro principi e sacerdoti potrebbero obbligarli con la forza a rifiutare la nuova religione: per scacciare in loro questo timore, occorreva infondere il timore per cristiani. J. G. DE SEPÚLVEDA, *Democrates Secundus*, cit pp. 73-74.

³² Un esplicito e ironico riferimento alle fallite esperienze di evangelizzazione pacifica promosse da Las Casas. Cf. L. HANKE, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, cit, pp. 133-258 (*Experimentos españoles en América*).

³³ J. G. DE SEPÚLVEDA, *Democrates Secundus*, cit. P. 73: «Cum igitur **terrori** utili doctrina salutaris adiungitur, ut non solum tenebras errori lux veritatis expellat, verum etiam malae consuetudiniis vincula vis timori abrumat, de multorum (ut dixi), salute laetemus».

concludeva, in un'evidente allusione a Las Casas: "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"³⁴.

L'argomentazione di Sepúlveda, esclusivamente centrata sul tema della guerra, è un tipica giustificazione ideologica del dato di fatto ormai irreversibile della conquista di cui egli, in qualità di cronista di Hernán Cortés, aveva narrato le gesta gloriose. Sepúlveda rappresenta l'intellettuale (staremmo per dire "organico") della causa dei *conquistadores*,³⁵ questi "cavalieri dell'accumulazione primitiva"³⁶ che avevano come unico interesse l'assoggettamento dei corpi per trarre il massimo di profitto nello sfruttamento del lavoro nelle miniere, nei campi, nei servizi domestici in condizione servile per produrre quello immenso flusso di risorse che permetteranno lo sviluppo del sistema capitalismo a livello mondiale.

I suoi argomenti erano tipicamente ideologici, ma proprio per questo "forti", erano giustificazioni teologiche, giuridiche e politiche del senso comune e preconcetti culturali con cui i suoi connazionali affrontavano il Nuovo Mondo. Richiederanno un arduo sforzo teorico ai teologi di Salamanca e a Las Casas per poterli confutare, almeno in parte.

2. Francisco de Vitoria³⁷

³⁴ *Ivi*, p. 79.

³⁵ Lewis Hanke ha trovato fra le *Actas del Cabildo de la Ciudad de México* un documento nel quale il *cabildo* stabiliva, l'8 febbraio del 1554, di destinare alcuni gioielli e vestiti per il valore di duecento *pesos* a Sepúlveda come grato riconoscimento di ciò che egli aveva fatto in loro beneficio e per incoraggiarlo nel futuro. Cf. L. HANKE, *Aristotle and the American Indians. A study in Race prejudice in the modern world*, London-Chicago, Illinois 1959, p. 76.

³⁶ L'espressione si trova in: G. GLIOZZI, *Adamo e il Nuovo Mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle idee razziali (1500-1700)*, Firenze 1977, p. 304.

³⁷ L'interesse di Francisco de Vitoria (1483-1546) per le questioni del Nuovo Mondo è presente in varie delle sue opere, soprattutto nelle due famose *relectiones* relative alla questione indigena, la *Relectio de Indis* (1539) e la *Relectio de iure belli* (1539), dove espone il suo pensiero di forma più compiuta. Vitoria fece menzione alla questione anche in altre opere precedenti come i *Commentari alla Secunda Secundae* di Tommaso e la *Relectio de Temperantia* del 1537, con posizioni un po' diverse da quelle delle due *relectiones*. Vitoria non pubblicò nessuna opera in vita,

Il *Democrates Alter* non fu approvato dai teologi di Salamanca e Alcalá de Henares, non solo perché un “letterato” come Sepúlveda pretendeva trattare argomenti di competenza dei teologi, ma soprattutto perché le sue tesi contrastavano con la dottrina della Scuola di Salamanca, che rappresentava l’ideologia delle congregazioni missionarie con le quali i conquistatori erano entrati spesso in dissenso³⁸. A differenza di Sepúlveda, che si limitava ad un’applicazione della dottrina della guerra alla questione indigena, i teologi di Salamanca elaborarono una dottrina politica in cui il tema della guerra si inseriva in una concezione generale dell’umanità degli *indios* e della legittimità del loro dominio, e veniva da essa condizionato.

Francisco de Vitoria non ammetteva la liceità della guerra a motivo dell’infedeltà, dell’idolatria, della diversità di religione e nemmeno a causa dei peccati contro natura. Il motivo fondamentale di questo rifiuto risiedeva nella distinzione fra diritto naturale e diritto divino e nel non riconoscimento di una *potestas* del Papa e dell’Imperatore sul mondo intero, e quindi nemmeno sui nuovi popoli scoperti. Per il teologo la guerra era lecita e giusta solo nel caso di difesa della vita di innocenti, vittime del cannibalismo o dei sacrifici umani e in caso di resistenza violenta alla predicazione del Vangelo³⁹. Egli inoltre ammetteva la possibilità che, nel caso di “ignoranza invincibile” la guerra potesse essere giusta per entrambe le parti. Nonostante queste distinzioni, ci sono però nel pensiero di Vitoria più affinità con Sepúlveda di quanto normalmente mostra una storiografia che esalta l’immagine irenista e pacifista del maestro di Salamanca⁴⁰.

l’edizione completa delle sue *relectiones* fu pubblicata postuma nel 1557 a Lione. Noi utilizzeremo principalmente la *De Indis*.

³⁸ Sulle differenze e somiglianze fra l’ideologia dei missionari e dei *conquistadores* vedi G. GLIOZZI, *Adamo e il Nuovo Mondo*, cit., pp. 295-230. Per una lettura critica dell’interpretazione di Gliozzi, eccessivamente centrata sul concetto di ideologia, mi permetto di citare: G. TOSI, *Interpretazioni del dibattito sul nuovo mondo*, cit., pp. 15-18.

³⁹ F. DE VITORIA, *Relectio de Indis. La Questione degli Indios*, testo critico di L. Pereña, ed. italiana e trad. di A. LA MACCHIA, Bari 1996, I, 3, 14, p. 93.

⁴⁰ Cf. A. A. CASSI, *Ius commune tra vecchio e nuovo mondo*, cit., p. 385: “Un Vitoria pacifista, nel senso proposto da larga parte della storiografia politica e giuridica, non mi sembra possa darsi a vedere.” Cf.: G. TOSI, *La dottrina della guerra giusta in Francisco de Vitoria*, in

La dottrina di Vitoria sulla guerra si inserisce nella sua concezione del diritto internazionale che oscilla fra lo *ius gentium* medievale e lo *ius inter gentes* moderno che ha come protagonisti gli Stati. Sono tre i principi vitoriani del diritto internazionale: le nazioni/Stati come soggetti di diritto internazionale, un insieme di diritti naturali che devono ispirare i loro rapporti, in particolare il diritto di libera circolazione delle merci, delle persone e delle idee (*ius commercii*, *ius peregrinandi et degendi*, *ius annuntiandi evangelium*), e la guerra giusta come *extrema ratio* nel caso in cui tale libera circolazione fosse violentemente impedita⁴¹. Scrive al rispetto Vitoria:

Se i barbari volessero proibire agli spagnoli di fare le cose sopra citate - che appartengono al diritto delle genti, tali come il libero commercio e le altre cose di cui abbiamo parlato - gli spagnoli devono, in primo luogo con la ragione e la persuasione rimuovere questo impedimento e mostrare con tutte le ragioni e gli argomenti che essi non sono venuti per fare loro del male, ma in modo pacifico, per soggiornare e viaggiare senza provocare loro nessun incomodo o danno. E ciò deve essere mostrato non solo a parole ma con i fatti, come afferma il detto: conviene che il saggio faccia tutto ciò che è possibile innanzitutto con le parole. Solo in seguito se i barbari, nonostante le ragioni addotte, non volessero consentire, ma reagissero con la forza, gli spagnoli possono difendersi e fare tutto ciò che conviene alla loro sicurezza di accordo con la massima che è lecito respingere la forza con la forza. E non solo, ma possono erigere fortificazioni e strumenti di guerra. E se ricevono un'offesa possono riparare l'offesa con la guerra indetta dalla legittima autorità del principe e mettere in moto tutti gli altri diritti di guerra⁴².

Il ricorso alla guerra è ammesso dopo che siano state esaurite tutte le forme di persuasione pacifica, non solo a parole (come nel caso del *requerimiento*), 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. In un primo momento, la guerra è ammessa solo come guerra puramente difensiva che non dà diritto di sottomettere il nemico e di farlo prigioniero⁴³:

“Figure della guerra. La riflessione su pace, conflitto e giustizia tra Medioevo e prima età moderna”, a cura di M. SCATTOLA, Milano 2003, pp. 63-88.

⁴¹ Sul “cosmopolitismo” di Vitoria e i suoi limiti vedi: L. SCUCCIMARRA, *I confini del mondo*, Bologna, 2006, pp. 161-206.

⁴² F. DE VITORIA, *Relectio de Indis*, cit., I, 3, 5, p. 83.

⁴³ *Ivi*, I, 3, 5, p. 84.

E perciò se, spinti da questo timore, si uniscono per scacciare o uccidere gli spagnoli, è certamente lecito agli spagnoli difendersi, mantenendo le giuste misure di una difesa irreprensibile. Non è però lecito esercitare contro di loro gli altri diritti di guerra, come ucciderli, spogliarli dei loro beni, occupare le loro città, perché in quel caso sono innocenti come abbiamo supposto perché hanno ragione di temere [gli spagnoli]. E perciò gli spagnoli devono proteggersi per quanto sia loro possibile con il minimo danno verso di loro, giacché si tratta di una guerra puramente difensiva”.

Il giustificato timore (*et merito timent*) 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 *ex utraque parte*, perché “*ex una parte est ius et ex altera ignorantia invincibilis*”. L’ignoranza invincibile dei barbari deve essere tenuta in grande considerazione perché diversa è una guerra contro un nemico colpevole o un nemico ignorante:

Ma se, dopo che gli spagnoli con tutta scrupolosità e coscienza sia a fatti che a parole, mostrassero di agire pacificamente e senza danno ai beni dei barbari, e nonostante ciò costoro perseverassero nella loro malvagità e lottassero per la perdizione degli spagnoli, allora questi ultimi potrebbero agire non più come se si trattasse di innocenti, ma come si agisce contro nemici perfidi (*cum perfidis hostibus*), e potrebbero mettere in atto tutti i diritti di guerra: spogliarli dei loro beni, ridurli in schiavitù e deporre i loro signori pristini e sostituirli con nuovi (tuttavia di forma moderata secondo il tipo di fatto e di offesa)⁴⁴.

L’ammissione della possibilità di una guerra giusta da parte degli indigeni non proviene da un loro diritto (*ius*) ma dalla loro ignoranza, che costituisce un’attenuante ma non un vero e proprio diritto. Queste remore e raccomandazioni vengono progressivamente a cadere e la guerra diventa non solo difensiva ma anche offensiva e preventiva⁴⁵. 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 e finalmente con la guerra aggressiva verso gli indigeni che qui appaiono come perfidi nemici (*cum perfidis hostibus agere*): è lecito quindi

⁴⁴*Ivi*, I, 3, 5, p. 85: «Alia enim sunt iura belli adversus homines vere noxios (et iniuriosos) et alia adversus innocentes et ignorantes».

⁴⁵ *Ivi*, I, 3, 7, p. 85.

spogliarli dei loro beni, ridurli in schiavitù, deporre i loro principi e sostituirli con altri,⁴⁶ utilizzando espressioni che sono molto vicine a quelle di Sepúlveda.⁴⁷ In questo modo, Vitoria non riconosce nella risposta armata degli indigeni una forma di legittima difesa dall'aggressione, ma una *iniuria* allo *ius communicationis* che può essere riparata con la guerra.

Per questo riteniamo che una lettura attenta del pensiero di Vitoria sulla guerra, smentisce l'idea canonica di un Vitoria moderato, la cui posizione si situa nel giusto mezzo fra due contendenti radicali, Sepúlveda e Las Casas, immagine molto diffusa soprattutto nella storiografia spagnola⁴⁸.

3. Bartolomé de Las Casas e la giusta guerra degli indios. ⁴⁹

La condanna della guerra contro gli indigeni attraversa tutta l'opera di Las Casas, dal primo trattato sulla evangelizzazione pacifica, il *De unico vocationis*

⁴⁶ *Ivi*, I, 3, 7, p. 85.

⁴⁷ *Ivi*, I, 3, 7, pp. 86-87.

⁴⁸ Un ultimo esempio di questa lettura si può trovare in: A-E PÉREZ LUÑO, *Derecho a la guerra y derechos humanos. Una aproximación desde los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*. In "Actas del I Simposio Internacional sobre el Pensamiento Iberoamericano", Salamanca, 2003. L'illustre filosofo del diritto spagnolo propone un'interpretazione di quello che definisce l'intervenzionismo di Sepúlveda e l'anti-intervenzionismo di Las Casas, optando per la terza via dello *ius communicationis* di Vitoria. A nostro parere invece, sotto l'apparente universalità della concezione vitoriana della *communitas orbi*, si può riscontrare una giustificazione delle relazioni strutturalmente asimmetriche fra i popoli indegni e gli spagnoli e più in generale fra gli europei e gli altri popoli colonizzati che caratterizza tutta l'età moderna.

⁴⁹ Tutta la sua lunga e operosa esistenza di Bartolomé de Las Casas (1484-1566) fu interamente dedicata alla causa dei nuovi popoli scoperti, alla denuncia degli abusi e dei crimini commessi contro di loro, alla critica sempre più radicale non solo dei metodi, ma anche dei presupposti e della legittimità della conquista e al tentativo di elaborare leggi e di realizzare esperienze concrete che fermassero il genocidio e rispettassero la dignità e l'umanità degli *indios*. La sua attività intensa e multiforme lo fece diventare un testimone eccezionale, presente in tutti i momenti e i luoghi cruciali dove si discutevano e si decidevano le sorti degli indigeni del Nuovo Mondo. Dobbiamo a lui opere fondamentali per comprendere quel periodo ricco di conflitti, sia che si tratti della cronaca o della storia (pensiamo solo ai diari di bordo di Cristoforo Colombo da lui trascritti e alla *Historia de Las Indias*, la sua opera maggiore), o della evangelizzazione (il *De unico vocationis modo*), o della conoscenza degli usi e costumi dei popoli indigeni (la *Apologetica Historia*) o delle questioni giuridiche (il *Tractado comprobatorio*) o dei principi filosofici e teologici relativi alla natura umana degli *indios* (la *Apologia*) e alla teoria del potere (il *De Regia Potestate*) o all'opera più famosa di radicale e coraggiosa denuncia del terribile genocidio in atto nel Nuovo Mondo (la *Brevísima Relación de la destrucción de las Indias*). Le opere di Las Casas sono state pubblicate dalla Alianza Editorial di Madrid fra il 1989 e il 1998 in 14 volumi (*Las Casas. Obras Completas*).

modo, fino all'ultimo *memorial* al *Consejo de Indias*, con toni antibellicisti che ricordano quelli di Erasmo.⁵⁰ Il suo dissenso dalle posizioni di Sepúlveda fu totale, ma Las Casas mantenne delle differenze significative anche rispetto al pensiero di Vitoria. Las Casas non accettò nessuno dei motivi di guerra giusta allegati da entrambi, si dichiarò sempre contrario all'uso della violenza e della forza come metodo di evangelizzazione e considerò illegittime tutte le guerre condotte dagli spagnoli anche quelle per salvare vittime innocenti. Inoltre, fu l'unico a considerare legittime e giuste le guerre difensive degli indigeni contro le aggressioni e le atrocità dei *conquistadores*. Le pagine più esplicite e forti di condanna della guerra sono quelle del *De unico vocationis modo*, ma noi utilizzeremo il testo della *Apologia*, ossia del trattato in latino che Las Casas lesse durante quattro giorni davanti ai giudici della *junta de Valladolid*, come risposta alle tesi di Sepúlveda.

Nell'*Apologia* Las Casas risponde ai quattro motivi di guerra giusta allegati da Sepúlveda:

Quattro sono le questioni che, per portare a termine pienamente il mio proposito, devono essere qui trattate. In primo luogo, confuterò l'opinione di Sepúlveda che pretende giustificare la guerra contro gli *indios* perché essi sono barbari, rudi, indocili e privi di organizzazione politica (*politiae expertes*). In secondo luogo, dimostrerò che Sepúlveda, con sicurissima perdita della sua anima, si sbaglia quando insegna che la guerra contro gli *indios* è giusta perché punisce i loro crimini contro la legge di natura, soprattutto l'idolatria e i sacrifici umani. In terzo luogo, impugnerò il terzo argomento nel quale Sepúlveda insegna che si può muovere incondizionalmente guerra a quei popoli per liberare degli innocenti. In quarto luogo, mostrerò quanto sia aliena alla dottrina evangelica e alla pietà cristiana la sua quarta proposizione, con la quale insegna che la guerra contro gli *indios* è giusta perché

⁵⁰ B. DE LAS CASAS, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, México, 1942. Il testo è stato pubblicato anche nel volume 2 delle *Obras Completas*, Madrid, 1992. Francesca Cantù afferma che la totale e radicale condanna della guerra di Las Casas come mezzo di penetrazione religiosa fa venire in mente "l'irenismo evangelico di stampo erasmiano, per il quale la conquista pacifica basata sul perfezionamento interiore è sempre preferibile alla crociata. In fin dei conti, che cos'è la guerra - scrive il domenicano - se non "multorum homicidium commune et latrocinium?". F. CANTÚ, *Bartolomé de Las Casas nel quadro del suo tempo*, in "I diritti dell'uomo e la pace nel pensiero di F. de Vitoria e Bartolomé de las Casas"... cit., p. 69. La *Quaerela pacis* e l'*Institutio principis christiani* di Erasmo (1526/27) rappresentano la forma più alta e radicale di pacifismo cristiano. La *Querela Pacis* di Erasmo era stata tradotta e pubblicata in Spagna nel 1520 e riedita nel 152: È possibile che Las Casas abbia letto tali opere di Erasmo, data la grande diffusione dell'erasmismo in Spagna. Cf. M. BATAILLON, *Erasmus y España*, cit., pp. 86-91. Sulla "cosmopolis cristiana" di Erasmo vedi: L. SCUCCIMARRA, *I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo dall'Antichità al Settecento*, cit., p. 161-187.

dilata le frontiere della religione cristiana e apre la via ai messaggeri e ai predicatori del Vangelo⁵¹.

3.1 Gli indigeni non sono schiavi né barbari

Per rispondere al primo e più importante argomento, Las Casas elabora una tipologia dei barbari che è considerata uno dei primi esempi di etnologia comparata⁵². Esistono, afferma Las Casas, quattro tipi di barbari: tutte le persone crudeli e disumane, tutti coloro che non possiedono la scrittura, i barbari propriamente detti di cui parla Aristotele e finalmente tutti coloro che non conoscono Cristo.

Las Casas si detiene soprattutto sul terzo tipo di barbari, cioè quegli uomini che per il loro carattere empio e pessimo o per l'infelicità della regione in cui vivono, sono "crudeli, feroci, stolidi, incolti, alieni alla ragione; non si governano secondo le leggi e il diritto, non coltivano l'amicizia, non possiedono uno Stato o una città organizzata politicamente; inoltre mancano di principi, leggi e istituzioni".⁵³ A loro si riferisce il filosofo e li chiama servi per natura e fuori della legge perché non si sottomettono all'impero di nessuna legge, inquieti e faziosi, e perfino empì e criminali perché non possono regolare i propri atti in accordo con la retta ragione e perciò li considera avidi di rivolta e di guerra, inclini a lanciarsi senza freno verso il male.

Si tratta degli "apolidi" nel senso stretto della parola, di cui Aristotele ammette l'esistenza, e dei *barbari simpliciter* dell'esegesi medievale della *Politica*⁵⁴. Tali uomini, continua Las Casas, sono molto rari in qualsiasi parte del mondo e non può essere altrimenti, perché, come dice il Filosofo, la natura tende sempre e di norma a

⁵¹ B. DE LAS CASAS, *Apologia*, cit., 2, 10, p. 72.

⁵² Cf. A. PAGDEN, *La caduta dell'uomo naturale. L'indiano d'America e le origini dell'etnologia comparata*, Torino 1989, pp. 155-189. Per una lettura critica dell'opera di Pagden, vedi: B. TIERNEY, *Aristotle and the American Indians--Again. Two critical discussion*, in "Cristianesimo nella Storia", Bologna (12/1991), pp. 295-322.

⁵³ B. DE LAS CASAS, *Apologia*, cit., 2, 16-16v, p. 88.

⁵⁴ G. FIORAVANTI, *Servi, rustici, barbari: interpretazioni medievali della Politica aristotelica*, "Annali della Scuola Normale Superiore", Classe di Lettere e Filosofia, XI (2/1981), pp. 399-429.

realizzare ciò che è migliore e più perfetto; solo rare volte le cause naturali cessano di produrre gli effetti congruenti con la loro natura⁵⁵.

Le analogie ma anche le differenze col pensiero aristotelico, sono evidenti. Las Casas, come Aristotele, sostiene che l'uomo è un animale sociale e politico per natura, e quindi, come egli afferma più volte, è impossibile che esista fuori della comunità politica (*absque civitate*) un'umanità piena. La sua teoria della naturale e originaria libertà di tutti gli uomini si inserisce in questo contesto, che viene però profondamente modificato dal rifiuto della schiavitù naturale, nella misura in cui egli estende a tutti gli uomini, gli attributi che Aristotele riservava solo ai cittadini liberi. Ne risulta quindi una diversa concezione della libertà: anche per Las Casas, come per Aristotele, la libertà può sussistere solo nella comunità politica, ma per il teologo domenicano è un fatto universale e originario che la legge è chiamata a difendere.

Dagli argomenti aristotelici il discorso passa senza soluzione di continuità agli argomenti ricavati da Tommaso e dalla tradizione cristiana. Dio, che non è solo Suprema Intelligenza ma anche Buono e Onnipotente, ha creato, nel suo amore per il genere umano, tutte le cose per la sua utilità e lo ha dotato di una natura razionale che lo rende signore del creato, perciò è impossibile che la provvidenza divina permetta una tale mostruosità ed errore naturale come quella di chi si allontana dalla comune ragione umana, salvo in rarissimi ed eccezionali casi.

Può essere quindi solo un empio e un irriverente contro Dio e la natura (ovviamente Sepúlveda) chi ha osato scrivere che l'infinito numero di indigeni d'oltre oceano sono barbari, selvaggi, incolti, insensati e che un'intera razza, nazione, regione o provincia nella sua maggioranza manchi della conoscenza razionale e dell'abilità sufficiente per reggersi e governarsi da sola.⁵⁶

L'uomo naturale, non nel senso del buon selvaggio degli illuministi, ma dell'apolide aristotelico, cioè di colui che *per natura* e non *per accidens* vive fuori

⁵⁵ Las Casas cita opere aristoteliche come il *De Coelo* (cap. 5: "Natura semper facit quod optimum est eorum quae fieri possunt") e la *Retorica* (I 10, 1369b: natura quae fiunt causam ordinatam habent in seipsi nam aut semper aut in plurimum eveniunt"), o pseudoaristoteliche come il *De Senectute et Iuventute* (cap. I, "Natura facit ex possibilibus quod optimum est").

⁵⁶B. DE LAS CASAS, *Apologia*, cit. 2, 18, p. 92.

del contesto civile (*ex lege*) e che possiede caratteri di crudeltà e di mostruosità, insomma il *barbarus simpliciter* dei medievali, non poteva che costituire un'eccezione perché ciò contraddiceva la bontà di Dio e la perfezione della natura (*Deus et natura*).⁵⁷

Aristotele affermava inoltre che questi *servi a natura* dovevano essere governati da persone più intelligenti di loro e che era lecito catturarli e cacciarli come animali feroci. Las Casas si allontana da Aristotele, ricordando che anche in loro è presente l'*imago Dei*, e quindi anche gli *amentes* come gli uomini *sapientissimi et prudentissimi* in quanto creati da Dio conservano i tratti di umanità.

Inoltre, se vogliamo essere figli di Cristo e seguaci della verità evangelica, dobbiamo considerare che, sebbene essi siano barbari nel più alto grado, ciò nonostante sono creati a immagine di Dio e non sono stati del tutto abbandonati dalla provvidenza divina a tal punto da non essere in grado di entrare nel regno di Cristo, essendo nostri fratelli redenti dal preziosissimo sangue di Cristo, non meno che i più prudenti e saggi uomini del mondo intero⁵⁸.

Tutti gli uomini, senza eccezione, sono stati redenti dal sangue di Cristo, il quale volle che il suo unico precetto fosse la carità:

Cristo volle che il suo unico precetto si chiamasse carità; questa la dobbiamo a tutti gli uomini senza eccezione. 'Non c'è maschio o femmina, gentile o giudeo, circonciso o non circonciso, barbaro o scita, servo o libero, ma Cristo è tutto in tutti'. Perciò anche se il Filosofo, che non conosceva la verità e la carità cristiana, scrive che i sapienti possono cacciare i barbari come si fa con le bestie, nessuno interpreti queste parole come se i barbari possano essere uccisi o sottoposti a lavori iniqui, crudeli, duri e rigidi, come se si trattasse di animali da soma e che possano essere ricercati e catturati per uso proprio. Addio Aristotele! (*valeat Aristoteles!*) Da Cristo che è verità eterna abbiamo ricevuto il comandamento: Ama il prossimo tuo come te stesso⁵⁹.

Las Casas difende l'universalismo cristiano che non ammette limiti ed eccezioni e che si fonda sull'immagine di Dio presente in tutti gli uomini, anche in quelli più lontani dalla ragione e dal convivio civile, per poi concludere che, ad ogni

⁵⁷ Per la concezione dell'uomo naturale in questi autori e la sua differenza con l'illuminismo, vedi A. PAGDEN, *La caduta dell'uomo naturale...* cit., p. XVI.

⁵⁸ B. DE LAS CASAS, *Apologia*, cit., 3, 20v, pp. 97-98.

⁵⁹ *Ivi*, 3, 21, p. 99:

modo, la grande maggioranza dei popoli indigeni del Nuovo Mondo non possono essere identificati con aristotelici schiavi di natura perchè possiedono un altro grado di organizzazione sociale che ne manifesta la razionalità.

E se mostrassimo che, presso i nostri Indi occidentali e meridionali che abitano quei luoghi - chiamiamoli pure barbari e barbari siano - esistono regni illustri, una grande moltitudine di uomini che vivono secondo un regime politico e sociale, grandi città, re, giudici, leggi, commerci, acquisti e vendite, affitti e altri contratti propri del diritto delle genti, non risulterebbe allora evidente che il Reverendo Dottor Sepúlveda, in modo tendenzioso e colpevole, ha falsificato, o per ignoranza o per malizia, la dottrina di Aristotele, e perciò ha coperto gli indios di infamia davanti a tutto il mondo in modo falso e forse irrimediabile?⁶⁰

L'elenco di Las Casas non è meno completo di quello che Vitoria aveva addotto per mostrarne gli evidenti indizi di razionalità degli indigeni. Davanti alle manifestazioni così raffinate e colte di queste civiltà, sia nell'organizzazione politica e amministrativa, sia nelle arti liberali, testimonianze manifeste della loro piena umanità e razionalità, la superiorità della civiltà spagnola è tutta da dimostrare, dice Las Casas; ma anche se la si ammettesse ciò non giustificerebbe la loro sottomissione violenta attraverso la guerra. Se questo motivo fosse causa giusta di guerra, esploderebbe infatti una conflagrazione universale e ogni popolo potrebbe sollevarsi contro un altro popolo, un uomo contro un altro uomo e, con il pretesto di una superiore cultura, potrebbe pretendere la sottomissione degli altri al suo dominio.

Come abbiamo visto, l'argomento della superiorità culturale non faceva parte della tradizione medievale sulla guerra giusta e Sepúlveda lo aveva dovuto introdurre come "un altro" argomento. Las Casas si muove quindi sullo stesso terreno già aperto da De Soto e Vitoria; la novità del suo atteggiamento sta invece nel giustificare la guerra giusta degli indigeni contro gli spagnoli, cosa che i teologi salmanticensi non avevano osato proporre:

Siccome ogni popolo per legge eterna ha un suo governante o principe, non ci sono motivi perché un altro popolo, con il pretesto della superiore cultura, lo attacchi e distrugga il suo regno [...]. Questo non è un atto di sapienza ma un pretesto iniquo e falso per distruggere i beni altrui. Perciò, qualsiasi popolo, per quanto barbaro possa essere, si può difendere dai popoli 'superiori' che vogliono sottometterlo e privarlo della libertà, e

⁶⁰ *Ivi*, 4, 22v, p. 104.

a maggior ragione potrà punire i più sapienti (*sapientiores*) uccidendoli come selvaggi e violenti trasgressori della legge di natura. E questa guerra sarà certamente più giusta di quella che, con il pretesto della superiorità, si conduce contro di essi⁶¹.

3.2. I peccati contro natura non giustificano la sottomissione degli indios.

All'argomento dei peccati contro natura, Las Casas risponde allegando la mancanza di giurisdizione dell'imperatore del Papa sugli indigeni. 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 puniti 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 puniti. Nessuna giurisdizione esiste invece verso quegli infedeli che non vivono nei regni cristiani, ma in territori sottomessi all'autorità di principi infedeli.⁶² Il caso degli eretici è diverso perché essi, sia in ragione del domicilio sia del voto formulato di obbedienza a Dio e alla Chiesa Cattolica con il battesimo, sono tenuti all'osservanza della religione cristiana e possono essere puniti se non la osservano.⁶³

Gli *indios* sono "infedeli" che non hanno mai conosciuto 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 delitto, per quanto atroce possa essere.

La risposta si articola in tre argomenti. In primo luogo, gli infedeli non sono sudditi di Cristo "in atto", ma solo "in potenza", e diventano tali solo per scelta

⁶¹ *Ivi*, 4, 26v, pp. 113-14;

⁶² B. DE LAS CASAS, *Apología*, cit., 6, 32, p. 128.

⁶³ *Ibidem*. Verso gli eretici, Las Casas utilizza in modo abbastanza drastico la dottrina tradizionale che li considerava "*proditores, rebelles et inobedientes hostes et perdulliones, et caetera*", pericolosi non solo per la fede, ma anche per la convivenza civile. Secondo Gustavo Gutiérrez, non era questo il suo problema nelle Indie e perciò egli non sottopose ad un esame critico le posizioni tradizionali, ma utilizzò l'esempio degli eretici come uno strumento polemico per denunciare il fatto che gli indios erano trattati come se lo fossero. Cf. G. GUTIERREZ, *Alla ricerca dei poveri di Gesù Cristo. Il pensiero di Bartolomé de las Casas*, Brescia, 1995 (1992), p. 201.

volontaria. In secondo luogo, come dice San Paolo, (I Cor, 5, 12): “Spetta forse a me giudicare quelli di fuori? Non sono quelli di dentro che voi giudicate? Quelli di fuori li giudicherà Dio”. Risulta 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 sostenuto⁶⁴. Infine, Las Casas, rispondendo direttamente a Sepúlveda, nega che la Chiesa possa utilizzare la violenza e la coercizione per sopprimere l’idolatria e castigare gli idolatri.

3.3. Per salvare vittime innocenti se ne sono fatte molto di più.

Las Casas non accetta nemmeno l’argomento di Sepúlveda che De Vitoria aveva accolto, ossia la salvezza delle vittime innocenti nei sacrifici umani: un argomento, diremmo oggi, di “intervento umanitario armato”⁶⁵. Egli ribadisce il principio espresso prima, ossia la mancanza di giurisdizione della Chiesa e dei principi cristiani su questo tipo di infedeli e quindi la non legittimità della guerra nei loro confronti.⁶⁶ A questo argomento teorico, ne fa seguire un più pratico e decisivo: la guerra che è stata intrapresa dai *conquistadores* con il pretesto di liberare le vittime, afferma, ha fatto morire più innocenti di quanti si pretendeva salvare. Il rimedio si è rivelato molto peggiore della malattia che si voleva curare: è l’argomento del *minus malus*.⁶⁷

Las Casas presenta inoltre argomenti di tipo antropologico-culturali. La guerra – afferma - si mostra 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. Tali comportamenti manifestano non uno stato selvaggio e primitivo, ma una concezione di Dio e della religione che era presente presso i popoli dell’Antichità e di cui ci sono tracce nella

⁶⁴ F. DE VITORIA, *Relectio de Indis*, cit., I, 2, 8, p. 51.

⁶⁵ *Ivi*, I, 3, 14, p. 93.

⁶⁶ B. DE LAS CASAS, *Apologia*, cit., 28, 126-127, pp. 360-363.

⁶⁷ *Ivi*, cap. 28-33, pp. 365-423.

Bibbia (sacrificio di Abramo). L'antropofagia degli *indios* assume quindi una sua giustificazione che la rende, in un certo modo, comprensibile e scusabile anche agli occhi inorriditi dei suoi conterranei. Anche la pratica dei sacrifici umani è una forma di religiosità che deve essere rispettata fino a che, con mezzi pacifici, si dimostri la superiorità della religione cristiana.⁶⁸ Infine cita i suoi esperimenti di evangelizzazione pacifica, in particolare quello di *Vera Paz*,⁶⁹ per dimostrare come la predicazione della fede possa essere efficace senza ricorrere alla violenza e alla guerra.⁷⁰

Gli argomenti di Las Casas cercano di rendere comprensibili pratiche che suscitavano (e ancora suscitano) l'orrore e la riprovazione dei suoi contemporanei.⁷¹ Si tratta di una vera e propria operazione di etnologia comparata, forse la prima fatta nella modernità anticipando le riflessioni degli *Essaies* de Montaigne. Las Casas penetra nell'universo simbolico di un popolo per intenderne la sua logica interna e tradurla nelle categorie che potevano essere comprese dai membri della sua cultura, ossia fa diventare prossimo ciò che era distante⁷².

Egli penetra nell'universo simbolico di un popolo per capire la logica interna dei suoi comportamenti e tradurre tali comportamenti in categorie che possano essere comprese dai membri del suo ambito culturale, fa cioè la tipica operazione degli antropologi moderni: rendere vicino ciò che è distante, la cultura "altra" e distante ciò che è vicino, la "nostra" cultura. Si tratta di una vera e propria operazione di etnologia comparata, che forse è attuata per la prima volta nei tempi moderni, se eccettuiamo gli *Essaies* de Montaigne.

⁶⁸ *Ivi*, cap. 34-39, pp. 423 - 471.

⁶⁹ *Ivi*, 26, 122, p. 34. Las Casas presenta l'esperienza come modello da seguire, ma non menziona la sua fine violenta.

⁷⁰ *Ivi*, cap. 39-40, pp. 471-483.

⁷¹ *Ivi*, 33, 150v-152, pp. 417-423.

⁷² Che Las Casas abbia fatto anche l'altro percorso tipico dell'antropologia, ossia tornare distante la sua cultura è la tesi di T. Todorov, che ci presenta un Las Casas prospettivista e relativista, che (a nostro parere) non corrisponde al Las Casas storico, ma a quella figura simbolica e esemplare che Todorov ha in mente. Cf. T. TODOROV, *La conquista dell'America. Il problema dell'altro*, Torino 1984 (1982). Sul tema mi permetto anche di citare: G. TOSI, *Interpretazioni del dibattito sul Nuovo Mondo*, cit. pp. 20-25.

3.4. L'unico modo di annunciare il vangelo è la non violenza.

Nel quarto argomento Sepúlveda giustificava la guerra come mezzo previo indispensabile per la conversione degli *indios*, aprendo così il cammino alla predicazione del vangelo. *Las Casas* risponde che tale pratica è contraria alla dottrina evangelica e alle consuetudini della Chiesa e che l'unico modo legittimo ed efficace di predicare il vangelo è quello pacifico.⁷³ Egli non perde l'occasione per rispondere alla esegesi "bellicista" della parabola del banchetto nuziale proposta da Sepúlveda e fondata sull'autorità di Agostino, affermando che il senso delle parabole non può essere solo quello letterale, ma anche quello spirituale e che, in questo contesto, il *compelle intrare* si riferisce alla forza misteriosa e potente che solo Dio può esercitare sulle persone per condurle alla salvezza e che così era stato interpretato da Tommaso.⁷⁴

In questo modo *Las Casas* non solo rifiutava il *compelle intrare* e tutta la "teologia della storia" che Sepúlveda aveva elaborato pretestuosamente su di esso a partire dall'esempio della conquista della Terra Promessa, ma anche ritirava legittimità al più potente argomento giuridico della conquista, cioè la guerra giusta. Se infatti il diritto di scoperta (*ius inventionis*) non era legittimo, come ammetteva Vitoria, se gli *indios* erano *veri domini*, se la loro ipotetica condizione di servi naturali non era sufficiente per spogliarli dei loro beni e sottometterli violentemente agli spagnoli, se nemmeno l'idolatria e i peccati contro natura erano motivi di guerra giusta, rimaneva come unica giustificazione della conquista l'intervento armato per salvare degli innocenti e per rispondere alla resistenza armata allo *ius praedicandi evangelium*. L'attacco di *Las Casas* a quest'ultimo argomento toglieva ogni legittimità residua all'intero processo di conquista: non solo non c'era nessuna *iniuria* da riparare, ma, al contrario dovevano essere riparate le *iniuriae* sofferte dagli indigeni che li avevano spinti a muovere una giusta guerra verso gli spagnoli: la

⁷³ B. DE LAS CASAS, *Apologia*, cit., cap. 42-51, pp. 501-579.

⁷⁴ *Ivi*, 42, 188, p. 506.

conquista non aveva più nessuna giustificazione teologica, giuridica e politica plausibile.

Nella *Brevissima relazione* aveva scritto:

E sò di certa e infallibile scienza, che gli Indiani ebbero sempre giustissima guerra contra li Christiani; e li Christiani mai non ne ebbero alcuna che fosse giusta contra gli Indiani; anzi furono tutte diaboliche, & ingiustissime, e molto più di quello, che dir si possa d'alcun Tiranno del mondo & l'istesso affermo di quante n'hanno fatto in tutte l'Indie⁷⁵.

Las Casas mostra qui di portare fino alle estreme conseguenze i principi esposti dai maestri di Salamanca, riconoscendo che esiste una reciprocità di diritti: se gli *indios* sono “*veri domini publice et privatim*”, come aveva affermato De Vitoria nella *De Indis*, allora hanno anch’essi il diritto di muovere una guerra difensiva contro gli spagnoli che, con il pretesto della loro superiorità, li hanno ingiustamente attaccati. Questa posizione, che è un *unicum* nel dibattito sulla conquista, doveva apparire scandalosa e provocatoria⁷⁶. Essa appare già definita nel primo grande trattato, il *De unico vocationis modo*, scritto probabilmente nel 1536-37, e sarà poi ribadita in tutta la sua opera fino all’ultimo scritto nel 1556, pochi giorni prima dalla sua morte, all’età di 82 anni, l’ennesimo *Memorial* diretto al Re Filippo II e letto davanti al Consiglio delle Indie, nel quale riassumeva in modo molto chiaro e diretto le sue critiche e le sue proposte. Sono le ultime parole lasciateci da Las Casas:

Ciò che in questa materia pretendo provare sono le seguenti conclusioni:

1. Che tutte le guerre che hanno definito come Conquista furono e sono del tutto ingiuste e tipiche dei tiranni;
2. Che abbiamo [noi spagnoli] usurpato tutti i regni e i domini delle Indie;
3. Che le *encomiendas* e i *repartimientos* degli indios sono le cose più inique possibili, cattive *per se*, e tiranniche e il governo che da esso deriva anch’esso tirannico;

⁷⁵ B. DE LAS CASAS, *Breve relazione sulla distruzione delle indie*, Roma, 2006, p. 32. Questa edizione riproduce il testo della traduzione italiana di Giacomo Castellani del 1643 pubblicata a Venezia da Marco Ginammi.

⁷⁶ Il Gaetano (Tommaso de Vio), uno dei più autorevoli commentatori di Tommaso, aveva fatto affermazioni simili in un suo importante scritto sulla questione del nuovo mondo che era servito sia a Vitoria che a Las Casas per fondamentale le loro posizioni. Cf. A. A. CASSI, *Ius commune tra vecchio e nuovo mondo*, cit., pp. 384-385.

4. Che tutti coloro che le concedono peccano mortalmente e coloro che le ricevono sono sempre in peccato mortale e se non le abbandonano non potranno salvarsi;
5. Che il Re nostro signore, che Dio lo faccia prosperare e lo protegga, nonostante tutto il potere che Dio gli ha concesso, non può giustificare la guerra e le rapine fatte contro queste genti, e nemmeno le *encomiendas* e i *repartimientos*: sarebbe come giustificare la guerra e le rapine che i turchi fanno contro il popolo cristiano;
6. Che tutto ciò che dalle Indie è giunto in Spagna, oro, argento, perle e altre cose preziose, e tutto ciò che nelle Indie si commercia fra gli spagnoli, è tutto rubato e solo in infima parte ritirato (legalmente). Dico solo in piccola parte riferendomi a quelle ricchezze ritirate dalle isole e dai territori che abbiamo già spopolato;
7. Che se non restituiscono quello che hanno rubato e continuano a rubare attraverso la *conquista*, il *repartimiento* e l'*encomienda*, tutti coloro che vi partecipano non potranno salvarsi;
8. Che i popoli nativi di tutti e di ciascuno dei territori nei quali siamo entrati nelle Indie **hanno tutto il diritto acquisito di farci guerra giustissima e di cancellarci dalla faccia della terra, e questo diritto durerà fino al giorno del giudizio finale**;

Queste conclusioni l'autore prova in modo molto esteso nel libro che ho consegnato a Sua Maestà.⁷⁷

Finita la lettura del *memorial* i membri del Consiglio delle Indie dissero che “gli avrebbero dato una vista”; gli emissari di Las Casas quindi si ritirarono in silenzio verso il convento di Atocha a Madrid dove il frate domenicano giaceva infermo e dove sarebbe morto da lì a pochi giorni, non senza però aver lanciato il suo ultimo anatema su tutta la conquista spagnola fino alla fine di tempi.

4. *Totus orbis e Respublica Christiana.*

Il dibattito che abbiamo appena esaminato si inserisce nel momento di passaggio fra lo *ius gentium* medievale e lo *jus inter gentium* dello *ius publicum europaeum*. Il diritto delle genti medievale si fondava in modo abbastanza coerente sulle due supreme autorità temporali e spirituali universali (*totus orbis*), alle quali era demandata la realizzazione del complesso sistema del diritto (divino, naturale, delle genti e comune), che, nel caso delle relazioni fra i popoli, incontrava nella dottrina della guerra giusta il suo strumento di attuazione. Il moderno *ius publicum europaeum* faceva entrare in crisi simultaneamente questi tre pilastri: Carlo V sarà

⁷⁷ Citato in: A. HUERGA, *Bartolomé de las Casas. Vida y obras*, Madrid 1998, p. 383 (*Obras Completas*, Vol. 1).

l'ultimo Imperatore del Sacro Romano Impero con pretese di dominio effettivo su tutta o su grande parte della *Respublica Christiana* e con una prospettiva utopica di una *Monarchia Universalis*: dopo di lui i protagonisti della moderna storia europea saranno gli Stati nazionali. La bolla *Inter Cetera* di Alessandro VI sarà l'ultimo atto in cui un pontefice si attribuisce il potere di distribuire, donare, dividere una parte del mondo a suo criterio alle potenze cattoliche di Spagna e Portogallo: lo scisma protestante da lì a poco gli toglierà questa autorità suprema all'interno della *Respublica Christiana*. Il sistema delle leggi antico e medievale sarà sostituito progressivamente dai diritti soggettivi del giusnaturalismo moderno a partire dal "modello hobbesiano" e la dottrina della guerra giusta finirà con la pace di Westfalia e la fine delle guerre di religione per dar luogo alla dottrina della *guerre en forme*.

4.1. Carl Schmitt

Come è noto, per Schmitt la teoria della guerra giusta costituisce un discrimine fra il diritto internazionale medievale e quello moderno:

La dottrina medievale della guerra giusta si situava in ogni caso nel quadro di una *respublica christiana*. [...] Questa dottrina doveva distinguere le faide e le guerre tra cristiani, cioè condotte fra avversari sottomessi all'autorità della Chiesa, da altri generi di guerra. Le crociate e le guerre di missione autorizzate dalla Chiesa erano *eo ipso* guerre giuste, prescindendo dal fatto che fossero di aggressione o di difesa. Principi e popoli che invece si sottraevano all'autorità della Chiesa, come Ebrei e Saraceni, erano *eo ipso* considerati *hostes perpetui*. Il presupposto di tutto ciò era l'autorità giuridica internazionale esercitata da una "*potestas spiritualis*". [...] Il diritto internazionale europeo post-medievale, caratteristico dell'epoca interstatale che va dal XVI al XX secolo, cerca di respingere il principio della *justa causa*. Il punto di riferimento formale per la definizione della guerra giusta non è più l'autorità giuridica internazionale della Chiesa, ma l'*eguale sovranità degli Stati*.”⁷⁸

La conseguenza di ciò sarà per Schmitt, “una razionalizzazione e un'umanizzazione della guerra che durò due secoli”.⁷⁹ Nel *Nomos della terra*, il

⁷⁸ C. SCHMITT, *Il Nomos della terra nel diritto internazionale dello jus publicum europaeum*, traduzione e postfazione di E. Castrucci, a cura di F. Volpi, Milano 1991 (1974), pp. 132-133.

⁷⁹ *Ibidem*. È difficile capire quale sia stato l'effetto umanizzante della fine della dottrina della guerra giusta. Le guerre moderne, che riconoscono per definizione i nemici come *iusti hostes* non sono state per questo meno numerose e meno terrificanti che quelle fatte in nome dei principi

filosofo del diritto dedica un capitolo intero alla figura di Vitoria, e conclude la sua ampia analisi affermando che, nonostante la critica alla dottrina del *totius orbis* dei teologi curialisti e la conseguente delegittimazione della *Inter Cetera* di Alessandro VI, la concezione vitoriana della *communitas orbis* non esce dai limiti della *Respublica Christiana* ⁸⁰. Infatti, Vitoria, nonostante i suoi appelli alla comune parentela umana, non pone cristiani e non cristiani sullo stesso piano e non livella le differenze sociali, giuridiche e politiche prodottesi nel corso della storia dell'umanità. Basti pensare alla dottrina dei *perpetui hostes* che escludeva i giudei e i saraceni. Ma anche i popoli *recenter inventi*, non ne facevano parte a pieno diritto, come afferma Henry Mechoulan:

questa *communitas orbis* di Vitoria non era affatto universale e altro non era che la “società spagnola” del suo tempo convenientemente universalizzata: da essa restavano esclusi i giudei e i saraceni “eterni nemici della religione cristiana” (*De Indis*: I, I, 16, p. 30), e, sia pure in maniera problematica, anche gli indios dell'America.⁸¹

Più precisamente, nella dottrina vitoriana, gli indigeni del Nuovo Mondo non erano esclusi dalla *communitas orbis*, ma vi erano inclusi in modo subordinato attraverso una dominazione più o meno paternalista secondo i casi.

Inoltre, Schmitt, condotto davanti al tribunale di Norimberga, non poteva certo condividere l'affermazione di Vitoria che “il principe che ha combattuto una guerra

dello *iustum bellum*. In questo senso ha ragione Bobbio – sulla scia di Kelsen – quando afferma che: “Contrariamente a quello che sembrano credere i miei critici, l'effetto dell'abbandono della dottrina della guerra giusta non fu il principio “tutte le guerre sono ingiuste”, ma esattamente il principio opposto: “tutte le guerre sono giuste”. Lo *ius ad bellum*, cioè il diritto di fare la guerra, fu considerato una prerogativa del potere sovrano.” N. BOBBIO, *Una guerra giusta? Sul conflitto del Golfo*, Venezia 1991, pp. 55-56. La citazione è tratta da: T. MAZZARESE, *Kelsen teorico della guerra giusta?*, in “Jura Gentium. Centre for Philosophy of International Law and Global Politics. Guerra, diritto e ordine globale”, <<http://www.juragentium.unifi.it>>, ISSN 1826-8269. Web-site del Dipartimento di Teoria e Storia del Diritto dell'Università di Firenze, coordinato da Danilo Zolo dove si può trovare un'ampia discussione sul tema della guerra giusta.

⁸⁰ Idem, pp. 109-110;

⁸¹ H. MECHOULAN, *Vitoria, père du droit international?*, in « Actualité de la pensée juridique de Francisco de Vitoria, par Truyol Serra, H. Mechoulan, P. Haggemacher, A. Ortiz-Arce, P. Marino et J. Verhoeven, *Préface* de F. Rigaux. Travaux de la Journée d'études organisée à Louvain-la-Neuve para le Centre Charles de Visscher pour le droit international le 5 décembre 1986, Bruxelles 1988, pp. 15-17.

giusta diventa giudice dei suoi nemici” (*Princeps qui habet bellum justum fit iudex hostium*)⁸². Ed è forse qui che va cercata la chiave della sua ostilità al pensiero di Vitoria. Nonostante tutta l’ammirazione che manifesta per il teologo cattolico e l’ampio spazio che dedica alla sua opera, Schmitt relega Vitoria nel Medioevo perché vede in lui: “tutta la logica inquietante della guerra giusta, la trasformazione del nemico in criminale condannato, dello *justus hostis* in *perfidus hostis*, il vincitore come *iudex*”⁸³.

Ma Schmitt critica Vitoria soprattutto perché in lui non c’è ancora la consapevolezza della superiorità della civiltà “occidentale”, per dirla in termini moderni. In un certo senso Schmitt è più vicino alle posizioni di un Sepúlveda; lo accomunano con il retore di Cordoba la concezione delle relazioni internazionali i cui unici soggetti sono le nuove potenze moderne di cui la Spagna costituiva in quel momento l’avanguardia, la consapevolezza di essere parte di una civiltà superiore che ha, per ciò stesso, il diritto di dominare su quella inferiore e l’accettazione senza grandi patemi di coscienza della guerra come elemento chiave per la consolidazione di questa superiorità.

Si può capire allora lo sconcerto di Schmitt davanti al mancato riconoscimento da parte di Vitoria del diritto di scoperta (*ius inventionis*), come titolo legittimo di dominio, che il teologo di Salamanca liquida in poche righe (*non oportet multa verba facere*):

Esiste poi un altro titolo che potevano pretendere [i conquistatori], ovvero il diritto di scoperta (*ius inventionis*) e, all’inizio non pretendevano se non questo altro titolo, e il genovese Cristoforo Colombo fu il primo che navigò in nome solo di questo titolo. [...] Come si è già detto, i barbari erano veramente padroni e signori, pubblicamente e privatamente. Ora, è diritto delle genti che si conceda all’occupante quello che non appartiene a nessuno, come è detto espressamente nelle *Istitutiones*. Ma, poiché quei beni non mancavano di un signore, non potevano essere compresi sotto questo titolo. E sebbene questo titolo possa avere un certo valore unito ad altro, come si dirà in seguito, pure, per se stesso e isolatamente non serve per niente a giustificare l’appropriazione di quegli indios, né

⁸² C. SCHMITT, *Il Nomos della terra*,. cit., p. 136. Cf. S. PIETROPAOLI, *Carl Schmitt e i fondatori del diritto internazionale*, in “JURA GENTIUM”, cit.

⁸³ C. SCHMITT, C., *Glossarium*, Milano, 2001, p. 149.

più né meno che se essi stessi avessero scoperto noi (*non plus quam si ipsi invenissent nos*).⁸⁴

Questo rifiuto così deciso dello *ius inventionis* provocherà un commento ironico di Schmitt davanti alla “obiettività e neutralità, in apparenza illimitate” di Vitoria:

Se cristiani e non cristiani, Europei e non Europei, civilizzati e barbari hanno gli stessi diritti, tutti i concetti devono diventare reversibili. Di conseguenza, per quanto riguarda il titolo giuridico della scoperta e dell’occupazione, è detto in Vitoria che un simile titolo (cioè la *occupatio bonorum nullius*) non è più utile agli spagnoli di quanto lo sarebbe stato agli Indiani se fossero stati loro a scoprire noi “non plus quam si illi invenissent nos”. [...] Ma che cosa diranno i sostenitori della civiltà moderna del fatto che Vitoria non ha assolutamente mai parlato del diritto di una civiltà o di una cultura superiore? Che non ha mai fatto cenno al diritto dei civilizzati a dominare sui semicivilizzati o sui non civilizzati? Che non ha neppure mai parlato di “civiltà” - concetto che occupa invece, dal sec. XVII al XX, un’intera epoca del diritto internazionale europeo?⁸⁵

Manca effettivamente in Vitoria l’idea del diritto di una civiltà superiore su una inferiore che sarà poi caratteristica di grande parte del diritto internazionale moderno e troverà la sua espressione più compiuta in Hegel, per il quale “di fronte al diritto assoluto dei popoli portatori del grado di sviluppo dello Spirito mondiale, lo spirito degli altri popoli non ha diritto alcuno”.⁸⁶ Tale “neutralità e obiettività” si inserisce

⁸⁴ F. DE VITORIA, *De Indis*, cit., I, 2, 10, p. 54.

⁸⁵ C. SCHMITT, *Il Nomos della terra* cit., p. 112. Enrico Berti, riferendosi a questo passo di Schmitt, così commenta: “In tal modo de Vitoria - come riconosce lo stesso Schmitt -, pur partendo da una verità cristiana, sottolinea che gli Indiani non cristiani non potevano essere privati dei loro diritti a favore degli Europei cristiani, cioè elabora una concezione del diritto internazionale che, contro l’intera tradizione europea, pone sullo stesso piano i cristiani e i non cristiani, affermando l’universale uguaglianza tra gli uomini e un rapporto tra loro di assoluta reciprocità e reversibilità. Dunque per de Vitoria l’Europa non rappresenta più il centro determinante della terra”. E. BERTI, *F. de Vitoria nell’interpretazione di Carl Schmitt*, in “L’universalità dei diritti umani e il pensiero cristiano del ‘500”, a cura di Salvino Biolo, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, Torino 1995, pp. 139-148, a p. 144.

⁸⁶ “Poiché la storia è la configurazione dello spirito in forma di avvenimento”, “il popolo che riceve un tale elemento come principio naturale è il popolo dominante in una determinata epoca della storia mondiale. [...] Di contro al diritto assoluto che egli possiede per essere il portatore attuale del grado di sviluppo dello Spirito mondiale, lo spirito degli altri popoli non ha diritto alcuno”. Schmitt commenta: “È questa un’affermazione in cui si manifesta l’altera autocoscienza della filosofia della storia idealistica”. C. SCHMITT, *Il Nomos della terra...* cit., p. 114.

in un preciso momento storico cruciale per i destini del mondo, cioè in quel periodo in cui la storia dell'Europa comincia a identificarsi con la storia del mondo.

In questo contesto, il pensiero di Vitoria si riveste di una certa ambiguità, non è facile infatti stabilire se gli scolastici di Salamanca siano dei nostalgici del passato che non comprendono la nuova realtà del diritto internazionale moderno, fondata sulla sovranità degli Stati, come vuole Schmitt⁸⁷, oppure, coscienti dei nuovi tempi, si facciano promotori di un nuovo *ius gentium* che esca dai limiti territoriali della *Respublica christiana* medievale e preannunci il giusnaturalismo moderno.

4.2. Luigi Ferrajoli

Il filosofo del diritto italiano Luigi Ferrajoli propende per la seconda interpretazione, accentuando gli aspetti di “modernità” del pensiero vittoriano⁸⁸. Secondo Ferrajoli, in Vitoria, la vecchia idea universalistica della *communitas* medievale - Chiesa e Impero - è riformulata e di fatto capovolta. Sono respinte sia la pretesa del dominio dell'Imperatore su tutto il mondo che quella del potere temporale universale del Papa, e alla società universale medievale è sostituita la società internazionale degli Stati nazionali, concepiti come soggetti giuridici indipendenti gli uni dagli altri, ugualmente sovrani ma subordinati ad un unico diritto delle genti. Non si tratta però dello *ius publicum europaeum* di Schmitt che non riconosce nessuna autorità giuridica o vincolo etico superiore a quello degli stati sovrani, bensì di una concezione del *totius orbis* nella quale il diritto delle genti vincola i rapporti tra gli Stati con forza di legge: l'umanità è considerata parte di una *respublica universalis* rappresentativa di tutto il genere umano.

⁸⁷ “La conquista territoriale dell'America da parte della corona di Castiglia corrisponde, nel suo primo stadio, quello in cui si situa l'argomentazione di Vitoria, ancora interamente al diritto internazionale del Medioevo cristiano, basato su questo ordinamento spaziale. Essa ne è addirittura il culmine, ma allo stesso tempo la fine. [...] La mancanza di ogni visione della storia in un momento storico di così grande importanza doveva condurre alla soppressione e allo sradicamento della concezione del mondo e della storia, fino ad allora eurocentrica, tipica della *respublica christiana* medioevale”. C. SCHMITT, *Il Nomos della terra...* cit., p. 120-121 e p. 114.

⁸⁸ L. FERRAJOLI, *La conquista delle Americhe e la dottrina della sovranità degli Stati*, in “500 anni di solitudine. La conquista dell'America e il diritto internazionale”, introduzione di F. Rigaux, Verona, 1994, pp. 439-478.

Infine, Vitoria giunge a concepire non solo l'*universalis respublica* delle genti, ma anche l'umanità come nuovo soggetto di diritto: "Il mondo intero, che è in certo modo una repubblica, ha il potere di promulgare leggi eque e convenienti per tutti, come quelle che esistono nel diritto delle genti [...]. E non è permesso ad alcun regno di non rispettare il diritto delle genti, dato che esso è ampio, ed esercita la sua autorità sul mondo intero"⁸⁹. Un'idea, questa del *totius orbis* dell'umanità come persona morale rappresentativa di tutto il genere umano, che "è indubbiamente" - come ha osservato Antonio Truyol Serra - "la concezione più grandiosa e innovatrice di Francisco de Vitoria"⁹⁰.

Per Ferrajoli, Vitoria rielabora alle radici la dottrina giuridica internazionale, gettando le fondamenta del moderno diritto internazionale e insieme della concezione moderna dello Stato come soggetto sovrano. Egli identifica tre idee basilari nell'idea vitoriana delle relazioni internazionali: "a) la concezione dell'ordine mondiale come società naturale di stati sovrani, ugualmente liberi e indipendenti; b) la teorizzazione di una serie di diritti naturali attribuiti a tutti i popoli e a tutti gli Stati; c) la riformulazione della dottrina cristiana della "guerra giusta", ridefinita come riparazione delle "iniuriae" e quindi strumento di attuazione del diritto". La prima e più importante di queste tesi "è quella dell'esistenza di una società naturale di *respublicae* quale *communitas orbis*: in altre parole di una "comunità di stati liberi, indipendenti e quindi uguali, soggetti, all'esterno ad un medesimo diritto delle genti e all'interno alle leggi costituzionali che essi stessi si sono date"⁹¹.

Ferrajoli avalla, in modo abbastanza acritico, l'immagine di un Vitoria fondatore di un nuovo diritto internazionale, e riscontra nella dottrina della guerra

⁸⁹ F. DE VITORIA, *Relectio de potestate civili*, in "Relectiones Teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria", a cura di Luis. G. Getino, Madrid 1934, 21, p. 207: "Habet enim totus orbis, qui aliquo modo est una respublica, potestatem ferendi leges aequas et convenientes omnibus, quales sunt in iure gentium. [...] Neque licet uni regno nolle teneri iure gentium: est enim latum, *totius orbis auctoritate*".

⁹⁰ L. FERRAJOLI, *La Conquista delle Americhe*, cit., p. 443. Cf. A. TRUYOL SERRA, *Premises philosophiques et historiques du 'totus orbis' de Vitoria*, in "Anuario de las Asociación Francisco de Vitoria", vol. II, 0. 179 ss.

⁹¹ L. FERRAJOLI, *La Conquista delle Americhe*, cit., pp. 437-478, a p. 442.

come sanzione volta a far diventare effettivo il diritto, e come riparatrice delle *iniuriae* uno degli aspetti più innovativi e originali del pensiero di Vitoria:

Vitoria elabora una nuova dottrina di legittimazione della guerra giusta (e per suo tramite della conquista), ridefinita come riparazione delle “*iniuriae*” e quindi come strumento di attuazione del diritto, che durerà intatta fino al nostro secolo e giungerà fino a Kelsen. La guerra è lecita e necessaria, afferma dunque Vitoria, proprio perché gli Stati sono sottoposti al diritto delle genti, e in mancanza di un Tribunale superiore le loro ragioni e la persecuzione delle ingiurie non possono essere fatte valere che con la guerra. [...]. Naturalmente questa concezione giuridica della guerra come sanzione comporta - per Vitoria come poi per Ayala, per Gentili, per Grozio - una lunga serie di limiti, sia quanto ai presupposti (*ius ad bellum*) sia quanto alla modalità (*ius in bello*). [...] Insomma, la violenza consentita è solo la minima necessaria e il trattamento dei nemici è sottoposto al diritto”⁹².

E conclude in implicito contrasto con Schmitt, che vedeva nella concezione moderna “una razionalizzazione e una umanizzazione della guerra” :

Da questo punto di vista le teorie successive implicheranno “un deciso regresso rispetto a quelle di Vitoria”, perché non potranno limiti allo *ius ad bellum*, né allo *ius in bello* e soprattutto concepiranno le relazioni interstatali come dominate dal *bellum omnium contra omnes* hobbesiano⁹³.

Ad una lettura attenta della *De iure belli*, che è il testo di Vitoria su cui si basa Ferrajoli, questa interpretazione appare problematica. Infatti, la *vindicta iniuriae* è proprio il criterio che permette a Vitoria di inasprire lo *ius in bello*, arrivando fino a giustificare lo sterminio dei nemici. Nella *De iure belli*, Vitoria ammette non solo che si possano uccidere gli innocenti, dato che nel calore della battaglia è spesso impossibile distinguere fra *nocentes* e *innocentes*, ma anche che è lecito uccidere tutti i nemici (*an saltem in bello iusto liceat interficere omnes nocentes*). La guerra, dice il teologo, è condotta non solo per recuperare i beni perduti, ma soprattutto per riparare le offese: “*Probatum quia non solum ordinatur ad recuperandas res perditas sed etiam ad iniuriam. Ergo pro auctore iniuriae praeteritae licet interficere auctores iniuriae.*” Ammette quindi lo sterminio totale dei nemici, per vendicare le offese, sebbene solo nei casi in cui la grandezza dei delitti e delle offese inferte dal nemico

⁹² *Ivi*, p. 446.

⁹³ *Ivi*, pp. 448-449.

sia tale da giustificare una misura così estrema: “Oportet ergo habere rationem iniurias ab hostibus acceptae et damni illati et aliorum delictorum.” Lo sterminio dei nemici (*Aliquando licet et expedit interficere omnes nocentes*) è ammissibile, quando è l’unico mezzo per garantire la pace, con un probabile riferimento implicito alla minaccia turca che rischiava di annichilare tutta la cristianità. Egli radicalizza questa posizione, affermando che non si può risparmiare nessuno di quelli che si oppongono con le armi durante il calore della guerra, ma anche che possono essere uccisi i nemici che ormai non costituiscono più un pericolo per noi (*ubi iam nullum est periculum ab hostibus*) una volta conclusa la battaglia (*habita victoria et rebus iam extra periculum positis licet interficere nocentes.*)⁹⁴.

La logica della guerra come “sanzione volta ad effettuare un diritto” è portata al suo estremo e appaiono le peggiori giustificazioni della guerra giusta: le vittime innocenti come “danni o effetti collaterali” prodotti dalle moderne guerre tecnologiche e la criminalizzazione dei nemici, visti come criminali da eliminare dal convivio sociale (qui Schmitt aveva visto giusto!). Esiti che certamente l’illustre filosofo del diritto non condividerebbe come si evince dai suoi scritti di condanna delle recenti guerre eufemisticamente chiamate di “interventi umanitari armati”⁹⁵.

Un’altra obiezione alla concezione vittoriana della guerra proviene dallo stesso Ferrajoli, il quale nonostante l’apprezzamento a Vitoria per la sua concezione “cosmopolita” delle relazioni internazionali e riconosce che il diritto internazionale di cui Vitoria è fautore è solo apparentemente ugualitario, perchè minato da una profonda asimmetria che permette solo ai popoli europei di usufruire del libero commercio. Si tratterebbe quindi di una giustificazione ideologica dell’incipiente ma già aggressivo processo di conquista e colonizzazione del mondo intero che la modernità stava portando avanti in maniera generalizzata. In questo contesto di profonda asimmetria fra i popoli, risulta stridente la difesa della dottrina della guerra giusta vittoriana da parte del filosofo italiano. Egli concede troppo al teologo di

⁹⁴ F. DE VITORIA, *De Iure Belli*, cit., IV, 2.5, pp. 180-182.

⁹⁵ Cf. L. FERRAJOLI, *La guerra e il futuro del diritto internazionale*, in L. BIMBI (a cura di), “Not in my name. Guerra e diritto”, Roma, 2003.

Salamanca quanto al ruolo della guerra come “sanzione del diritto” che promuove una “lunga serie di limitazioni sia allo *ius ad bellum* che allo *ius in bello*”. Tali limitazioni sono meramente teoriche, perché l’asimmetria strutturale impedisce di fatto qualsiasi velleità di una guerra giusta come sanzione del diritto da parte delle vittime dello *ius communicationis*. Chi, in quella situazione di totale e preponderante disequilibrio di forze, avrebbe avuto il potere e l’autorità per promuovere una guerra se non le stesse potenze cristiane, chiamate quindi ad essere giudici in causa propria?

Se da un lato Ferrajoli critica il Vitoria teorico del libero mercato, dall’altro ritiene che si debba riscattare l’aspetto politico della sua teoria del diritto internazionale. Egli ritiene che la dottrina della *communitas orbis*, sia un’”idea rivoluzionaria”⁹⁶, una concezione del *totus orbis* nella quale il diritto delle genti vincola i rapporti tra gli Stati con forza di legge: l’umanità è considerata come parte di una *respublica universalis* rappresentativa di tutto il genere umano.⁹⁷ La sua lettura, come quella di Schmitt, è chiaramente condizionata dal dibattito contemporaneo sul diritto internazionale. Come afferma Pietropaoli:

Schmitt colpisce Vitoria per contestare l’uso che di Vitoria si stava facendo dagli inizi del Novecento. La dottrina della guerra giusta di Vitoria è stata vittima di un “terribile abuso”⁹⁸: “Una lunga esperienza - scrive - mi insegna che nove decimi di ciò che oggi si scrive su Vitoria sono menzogna spudorata, vero e proprio ciarpame dal punto di vista scientifico, frutto di una subalternità miserabile. Proprio nella congiuntura di James Brown Scott⁹⁹.

E James Brown Scott fu uno dei principali teorici della Società delle Nazioni e del concetto di guerra come crimine internazionale che Schmitt combatteva. Al contrario, per Ferrajoli si tratta invece di fondare le relazioni internazionali su un “nuovo costituzionalismo” mondiale che, attraverso le autorità soprannazionali, garantisca l’effettività del diritto delle genti.¹⁰⁰ Per questo il filosofo italiano proietta anacronisticamente in Vitoria la sua concezione moderna del diritto internazionale

⁹⁶ L. FERRAJOLI, *La conquista delle Americhe...*, cit., pp. 442-443.

⁹⁷ *Ivi*, p. 443

⁹⁸ C. SCHMITT, C., *Glossarium*, Milano, 2001, p. 242.

⁹⁹ *Ivi*, p. 243.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 461.

contraddicendo però sia la lettera del pensiero vittoriano sia la realtà storica, nella quale “la guerra giusta” effettivamente realizzata fu quella proposta da Sepúlveda e attuata dai conquistatori. L’unica alternativa possibile sarebbe la guerra di legittima difesa degli indigeni, questa sì una guerra giusta, di cui però il filosofo non parla.

4.3. Las Casas: l’unica guerra giusta è la legittima difesa degli indios.

Ed è questo invece il punto centrale che distingue il pensiero di Las Casas sulla guerra da quello dei teologi di Salamanca e ovviamente da Sepúlveda. Egli è, infatti, l’unico ad ammettere che l’unica guerra giusta sia quella di legittima difesa degli indigeni contro gli aggressori.

Las Casas non elabora una teoria generale dello *ius gentium* comparabile a quella di Vitoria. Il suo pensiero è, su questo punto, meno innovativo perché si fonda sul riconoscimento della *iurisdictio totius orbis* dell’Imperatore e di una certa *potestas temporalis* universale del Papa quando ci sono di mezzo questioni spirituali (*in ordine ad spiritualia*). E’ vero che alcuni passaggi della sua opera lasciano intravedere una concezione universalista delle relazioni fra i popoli¹⁰¹, il contesto generale della sua opera, ci obbliga però a mitigare questo universalismo. Infatti, l’orizzonte culturale in cui si inserisce il pensiero del frate domenicano è ancora quello della cristianità, anche se ormai in un periodo di transizione. In questo Las Casas è molto vicino ai teologi di Salamanca e alla “ideologia” dei missionari che vedevano nella scoperta del Nuovo Mondo un’opportunità impari per l’ampliamento della *Respublica Christiana*, in un momento in cui la cristianità era lacerata al suo interno dalla riforma protestante e minacciata all’esterno dall’espansione dell’Impero Ottomano¹⁰².

¹⁰¹ Cf.: L. HANKE, *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*, Illinois 1974.

¹⁰² Cf. C. GALLI, *Introduzione*, in F. de Vitoria, *De iure Belli*, cit., p XXXII-XXXV.

Il pensiero di Las Casas è stato per questo avvicinato alla concezione teocratica medievale del potere politico, tipica dell'agostinismo politico,¹⁰³ o addirittura ai teologi curialisti e teocratici come l'Ostiense. Effettivamente egli concorda con questi nell'affermare che "*Imperator est dominus orbis et rex in suo regno*", accettando quindi la dottrina del *totius orbis*, cioè del potere universale dell'Imperatore e del Papa su tutto il mondo. Si distingue però da loro perché interpreta la *potestas universalis* non come *dominium*, ma come *iurisdictio* e concepisce l'Imperatore come un potere supremo per la difesa e la protezione del mondo e della Chiesa.¹⁰⁴ Inoltre egli non accetta la teoria dell'Ostiense secondo la quale, con l'avvento di Cristo, ogni *potestas* e *iurisdictio* furono sottratte agli infedeli e trasferite ai fedeli, dottrina che considera "perniciossissima, contraria alle sacre scritture e alle pratiche consuetudinarie della Chiesa, finalmente eretica e causa di innumerevoli rapine, guerre ingiuste, omicidi e ogni genere di peccato."¹⁰⁵

Riteniamo quindi che la sua affinità con tale corrente sia più apparente che sostanziale. Las Casas sostenne sempre la legittimità dell'autorità dell'Imperatore sui nuovi territori sulla base del mandato pontificio, espresso nelle bolle alessandrine che invece Vitoria aveva decisamente criticato e delegittimato:¹⁰⁶ è questo forse il motivo principale che lo tenne al riparo da una condanna dell'Inquisizione e gli diede accesso libero alla Corte. Non si trattava solo però di un espediente tattico, ma di una convinzione profonda di Las Casas che vedeva nell'Imperatore l'unico potere reale in grado di controbilanciare e limitare lo strapotere dei *conquistadores* e degli *encomenderos*. Ai suoi occhi l'Imperatore appariva come il supremo garante,

¹⁰³ Cf. H. X. ARQUILLIERE, *L'augustinisme politique...*, cit., pp. 65-66.

¹⁰⁴ B. DE LAS CASAS, *De Regia Potestate, o derecho de autodeterminación*, ed. critica bilingue a cura di L. Pereña - J.M. Perez Prendes Vidal Abril - J. Azcarraga, Madrid 1984. (*Corpus Hispanorum de Pace*, Vol. VIII) p. 30.

¹⁰⁵ *Ivi*, pp. 29-30: "Si intellexit, inquam, Hostiensis secundum praedicta, magnus error suus fuit loquens contra sententiam omnium doctorum, sicut alias maxime erravit contra rationem et etiam ius naturale et divinum, quando dixit quod omne dominium et iurisdictio in adventu Christi subtracta fuerunt omni infideli, et ad fideles translata."

¹⁰⁶ Nella seconda parte della *De Indis*, infatti Vitoria aveva negato come titolo legittimo di conquista il *dominium* dell'Imperatore su tutto il mondo: "Dato quod Imperator non est dominus totius mundi, non ideo posset occupare provincias barbarorum et constituere novos dominios et vetera deponere et vectigalia capere." F. DE VITORIA, *De Indis* cit., I, 2, 3, p. 42.

difensore e protettore degli *indios* che erano legalmente dei suoi liberi sudditi e come tali avevano il diritto di essere trattati. Questa convinzione, nonostante tutte le frustrazioni che la politica imperiale gli aveva procurato, non lo abbandonò mai, come testimoniano le continue petizioni, trattati e lettere che egli inviò a Carlo V, a Filippo II e al Papa.

Egli elabora un progetto di una *Monarchia Universalis*¹⁰⁷ nella quale l'Imperatore governa su di una federazione di stati indigeni politicamente autonomi che mantengono i loro signori naturali, si sono convertiti al cristianesimo attraverso un'evangelizzazione pacifica e si sono sottoposti volontariamente all'Imperatore. I sovrani hanno ricevuto dal Papa un "diritto-dovere esclusivo alla missione evangelizzatrice" che però esclude sia il ricorso alla guerra, sia la riduzione in schiavitù dei popoli indigeni ed implica la restituzione di tutti i beni ingiustamente tolti agli indigeni. Come afferma Carla Forti:

Non resta per la corona spagnola nelle Indie altro che il dovere di una predicazione che gli indios non sono tenuti ad ascoltare e non sono tenuti neanche a lasciar svolgere. Insomma, anche se sarebbe vano cercare il passo in cui Las Casas lo proclama, non è arbitraria la conclusione che per lui gli spagnoli debbano andarsene dal Nuovo Mondo: come è stata inequivocabilmente ingiusta la guerra di conquista, così è inevitabilmente ingiusto il dominio acquisito.¹⁰⁸

Il punto discriminante si rivela allora la discussione sulla guerra giusta: denunciando come illegittime tutte le guerre di conquista e come legittima la guerra di legittima difesa degli indigeni, Las Casas delegittimava tutta la conquista.

Concludendo: *De te fabula narratur*.

Dopo le terribili esperienze delle due guerre mondiali e della bomba atomica che avevano minacciato la stessa sopravvivenza dell'umanità, la Carta delle Nazioni Unite cercò di porre freno allo stato di natura che dominava fra le nazioni e riempire

¹⁰⁷ Cf: A. PAGDEN, *Lords of all the World. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France, c. 1500-c. 1800*, New Haven-London 1995.

¹⁰⁸ C. FORTI, *La disputa sulla "guerra giusta" nella conquista spagnola dell'America*, in "Critica Storica", XXVII, (2.1991), pp. 251-296.

il vacuo giuridico e politico in modo abbastanza radicale ammettendo solo la guerra in caso di legittima difesa e di esplicita autorizzazione del Consiglio di Sicurezza¹⁰⁹. Il consiglio avvocò a sé stesso di certa forma il monopolio della violenza legittima, attribuendosi il ruolo di arbitro della legittimità di qualsiasi guerra e sottraendolo agli stati sovrani. Non fu questo propriamente un ritorno alla dottrina della guerra giusta perchè il Consiglio di Sicurezza non entrava nel merito dei motivi dei contendenti, ma si limitava a restringere drasticamente l'uso della forza fra gli stati: la guerra era legale solo in quei casi strettamente determinati.

Ciò non impedì che nei 60 anni seguenti alla solenne proclamazione dei principi della Carta di San Francisco, il mondo fosse tormentato dai quattro fondamentali tipi di violenza politica, la guerra fra gli Stati, la guerra civile, la guerriglia e il terrorismo e che proliferassero forme estreme di distruzione come il genocidio e tornassero ad apparire tipologie di guerre che si pensava fossero ormai superate, come la guerra santa, non solo da parte di alcuni settori dell'islamismo (la *jihad* islamica), ma anche di prominenti leaders politici occidentali in difesa della "civiltà cristiana" contro l'"asse del male".

Davanti all'impotenza del Consiglio di Sicurezza, forse anche in funzione di una concezione eccessivamente ristretta della legalità della guerra, si è assistito negli ultimi decenni a una ripresa della dottrina della guerra giusta, ossia della guerra con motivazione etico-politiche¹¹⁰. Se analizziamo i motivi allegati per giustificare le

¹⁰⁹ ONU, *Carta delle Nazioni Unite* (firmata a San Francisco il 26 giugno 1945 e entrata in vigore il 24 ottobre 1945). Art. 51: «Nessuna disposizione del presente Statuto pregiudica il diritto naturale di autotutela individuale o collettiva, nel caso che abbia luogo un attacco armato contro un Membro delle Nazioni Unite, fintantoché il Consiglio di Sicurezza non abbia preso le misure necessarie per mantenere la pace e la sicurezza internazionale. Le misure prese da Membri nell'esercizio di questo diritto di autotutela sono immediatamente portate a conoscenza del Consiglio di Sicurezza e non pregiudicano in alcun modo il potere e il compito spettanti, secondo il presente Statuto, al Consiglio di Sicurezza, di intraprendere in qualsiasi momento quell'azione che esso ritenga necessaria per mantenere o ristabilire la pace e la sicurezza internazionale». Vedi anche: T. MAZZARESE, *Kelsen teorico della guerra giusta?*, cit., p. 3. I tentativi precedenti di stabilire dei limiti alla guerra furono il Patto istitutivo della Società delle Nazioni del 1919 (con aggiunte e integrazioni del 1924) e il Patto Briand Kellog (1928).

¹¹⁰ Cf. M. WALZER, *just and unjust war*, New York, 1977, libro che ha promosso la "riabilitazione" contemporanea della dottrina della guerra giusta. Per una lettura critica vedi: D. ZOLO, *Cosmopolis*, Milano, 1995, pp. 97-103. Dello stesso autore: *I signori della pace. Una critica*

nuove guerre giuste, possiamo facilmente verificare che sono molto simili a quelli addotti dagli autori cinquecenteschi del nostro dibattito. Di fatto, possiamo incontrare chi, come Sepúlveda, difenda la “guerra santa” proclamata in nome di Dio contro il demonio, del bene contro il male, o per difendere i valori dei *sapientiores* sugli *homunculos*, o per porre fine a regimi tirannici e imporre la libertà. Troviamo chi difenda le guerre preventive per *compellere* alla democrazia, come per Sepúlveda il terrore serviva per preparare il terreno alla predicazione della fede. Possiamo incontrare chi, come Vitoria, difenda la necessità di “interventi umanitari armati” per salvare le vittime innocenti o per respingere chi impedisca la predicazione del nuovo “verbo moderno”, ossia la libera circolazione delle persone, delle idee e delle merci promosso dalla globalizzazione. Troviamo perfino chi chieda l’intervento della “comunità internazionale” per porre fine con tutti i mezzi alle pratiche disumane e crudeli di alcuni popoli come quelle inflitte alle donne in certi paesi africani.

Cosa direbbe oggi un Las Casas?

Condannerebbe le guerre sante perché l’unico modo di propagare la “vera religione” è con l’esempio, la predicazione pacifica, il convincimento e la non violenza. Condannerebbe la maggior parte delle motivazioni addotte dai difensori della “guerra giusta”: le pratiche disumane e crudeli, la salvezza delle vittime innocenti, e soprattutto l’argomento che, in modo dichiarato o camuffato, continua a operare dietro le motivazioni della guerra, ossia la superiorità della nostra civiltà sulle altre, che giustifica l’imposizione dei suoi valori e interesse, anche con la forza quando necessario. “Se questo fosse un motivo valido – ripeterebbe Las Casas – si inizierebbe una conflagrazione universale e ogni popolo potrebbe sollevarsi contro un altro popolo e, con il pretesto di una cultura superiore, sottometterlo al suo dominio”. I teorici neo (e teo) conservatori che difendono la tesi del *clash of civilizations*, in particolare fra Islam e Occidente, in fondo pensano a qualcosa di simile¹¹¹.

del globalismo giuridico. Roma, 1998 e *Chi dice umanità. Guerra, diritto e ordine globale*, Torino, 2000.

¹¹¹ Cf.: F. CARDINI, *I cantori della guerra giusta. Religioni, fondamentalismo, globalizzazione*, Rimini, 2002.

La posizione di Las Casas sarebbe molto vicina alla lettera e allo spirito della Carta delle Nazioni Unite, che ammette la legittima difesa come unica eccezione, però con una differenza: amplierebbe il concetto strettamente giuridico permettendo l'intervento delle Nazioni Unite in caso di "gravi e comprovate violazioni individuali e collettive dei diritti umani". Di fatto, il *Procurador de Los indios* non si stancò mai di appellare a quelle che erano nel suo tempo le massime autorità del cristianesimo, il Papa e l'Imperatore perchè intervenissero, con tutte le sanzioni possibili (giuridiche, politiche e economiche) ma anche con le armi in caso estremo contro quella che definì senza mezzi termini la *destrucción de las Indias*, che non è che un altro nome per ciò che oggi definiamo come genocidio, il primo e forse il più grande genocidio della storia moderna¹¹².

¹¹² Cf. A. CASSESE, *I diritti umani oggi*, Roma-Bari, 2005, pp. 145-170 e 225-228. In questo libro l'ex presidente del Tribunale Internazionale Penale per l'Ex-Iugoslavia propone l'uso della forza per la protezione dei diritti umani in casi ben determinati e comprovati di "gravi oltraggi alla dignità umana individuale e collettiva", *maxime* il genocidio. Dello stesso autore vedi anche: *Lineamenti di diritto internazionale penale*, Bologna, 2005 (II vol.)