



Piero Bellini

(emerito di Storia del Diritto canonico della Facoltà di Giurisprudenza
dell'Università di Roma "La Sapienza")

MARE HIBERICUM

Considerazioni canonistiche sulla spartizione alessandrina dell'Oceano Atlantico

SOMMARIO: Premessa - 1. Ratificazione pontificia della espansione atlantica dei Potentati iberici: la Bolla *Inter caetera* di Papa Alessandro VI - 2. Insufficienza, in fatto di vicende atlantiche, del potere eminente della Autorità cesarea - 3. Intervento suppletorio della Autorità ecclesiastica: «*Imperium in tantum protenditur in quantum christianitas extenditur*» - 4. Affinità e difformità fra «*negotium crucis*» e «*negotium barbarorum*» - 5. Intendimento rigoristico del teocratismo pontificio: il Papa «*dominus et monarcha totius mundi*»: conseguente delegittimazione dei «*principatus infidelium*» - 6. La investitura pontificia tratta a fondamento del «*dominium Regum Hispaniae super indios*» - 7. Contestazione, all'inizio della Età Moderna, del teocratismo pontificio - 8. Conseguente contestazione politica e giuridica del fondamento ierocratico del dominato coloniale iberico - 9. Necessità di riportare, non più alla «*auctoritas sacrata pontificum*», ma a una ragione di «*ius humanum*», il titolo fondante del dominato coloniale iberico: il contributo determinante di Francisco de Vitoria - 10. Consolidato encomio dell'opera del «*sapientissimo Vitoria*» - 11. Adesione del Vitoria alla tesi aristotelico-tomistica della «naturalità» del fenomeno sociale: «*infidelitas non impedit quominus aliquis sit verus dominus*» - 12. Incerta applicazione del principio agli autoctoni di America in quanto giudicati inetti «*ad constituendam vel administrandam legitimam rempublicam*»: resta comunque negata la rappresentabilità delle loro terre come «*res nullius*», appropriabili «*per inventionem*» o «*per occupationem*» - 13. Ricorso del Vitoria a una ragione acquisitiva fondata sul «*ius bellicum*»: conseguente rappresentazione degli *indios* come «*bellatores iniusti*» - 14. Riferimento al «*titulus naturalis societatis et communicationis*»: sua trasgressione per opera degli *indios* - 15. Riferimento al «*titulus religionis christianae propagandae*» - 16. Colpevolizzazione degli indigeni per il loro «*impedire hispanos quominus libere annuntient evangelium*» - 17. Opposizione del «*titulus religionis christianae propagandae*» agli altri Principi cristiani - 18. Mandato missionario conferito in via esclusiva ai Principi di Spagna: sua giustificazione in chiave di «*convenientia ad finem spiritualem*» - 19. Riferimento alla «*ratio pacis*» ad evitare intralci alla «*conversio barbarorum*» - 20. Contestazione della «*divisio oceani*» e della conseguente «*divisio mundi*» - Conclusione.

1 – Premessa

Si danno nella esperienza politica dei popoli accadimenti straordinari, sin capaci di sovvertire il corso delle umane vicende, i quali [fondati



inizialmente su certi presupposti d'ordine formale e sostanziale] sono poi stati accreditati – venuto frattanto trasformandosi il dominante clima storico – d'una significazione politica-ideologica-giuridica alquanto diversa (anzi discorde) da quella originaria. Tipico proprio il caso sul quale ci si vuol ora trattenere. Parlo della spartizione dell'Atlantico fra i Regni di Castiglia e Portogallo siccome formalizzata in via ufficiale dalla Sede Apostolica di Roma al tempo delle scoperte oltre oceaniche di Cristoforo Colombo e del concomitante compimento del periplo dell'Africa. D'un tanto impressionante risultato [della avvenuta acquisizione a proprio esclusivo beneficio di questa «*divisio oceanis*» capace di preludere a una «*divisio mundi*» di imponente portata geo-politica] andava dato merito – anzitutto – alla iniziativa ardimentosa delle due Corone iberiche: e al coraggio degli uomini d'azione che se ne erano fatti esecutori risoluti. E quel merito spettava alla saggezza politica [alla *prudencia regnativa*] che aveva suggerito alle due Potenze concorrenti – non di irrigidirsi su posizioni di reciproca chiusura – sí piuttosto di addivenire con spirito pragmatico a una avveduta soluzione transattiva: quale fu appunto quella conseguita [nella logica spartitoria già sperimentata con profitto a Arcaçobes] col Trattato di stabilizzazione stipulato a Tordesillas. Ma – sin dal suo primo profilarsi – a questo intricato “affare atlantico” doveva attendere ben anche la Sede Apostolica di Roma: la quale a sé rivendicava [nei modi d'una prerogativa conferitale dalla indubitabile delibera di Dio] il potere ierocratico di sanzionare “costitutivamente” la legittimità formale della realtà pubblica che veniva così determinandosi, e di rendersi garante della sua stabilità nell'organico contesto della ecumene teopolitica cattolica.

Parlo della intensa attività di Curia [venutasi intrecciando con fitti armeggi politici] che giustappunto presumeva di poter senz'altro decretare («*motu proprio*»: «*de nostra plena liberalitate*») una sorta di spartizione a taglio netto dell'Atlantico: compiuta con freddo rigore topografico: «*fabricando et construendo*» [per dirla alla maniera di Alessandro VI] «*unam lineam a polo arctico ad polum antarcticum*». Donde una ripartizione delle zone d'esclusiva pertinenza di ciascun Reame: così da assicurare alla Castiglia e al Portogallo l'assoluto dominio sulle «*insulae*» e sulle «*terrae firmae*» rispettivamente collocate al di là e al di qua di quella linea divisoria. Né solo venivano assegnate le «*insulae*» e le «*terrae*» già scoperte [«*inventae et detectae*»] sí anche quelle «*inveniendae et detegendae*»: le «*insulae*» e le «*terrae*» ancora da raggiungere. E ciò la Sede romana stabiliva «*de apostolicae potestatis plenitudine*»: «*auctoritate Omnipotentis Dei, nobis in Petro concessa, ac vicariatus Ihesu, qua fungimur in terris*». E non si restringeva a regolare il



reciproco condursi pubblicistico dei due Potentati iberici: ma [nel “ratificare” l’accomodamento diplomatico saputo raggiungere fra essi] sí anche presumeva di aver titolo eminente a imprimere un “valore giuridico oggettivo” alle clausole convenute. Sanzionava la Sede apostolica romana la “vincolatività” di quella soluzione negoziale – non fra le sole Parti contraenti – ma rispetto alla generalità dei Principi cristiani. E ciò affermava [«*sub excommunicationis latae sententiae poena*»] a carico di qualunque altra Potestà politica cristiana che si arbitrasse di accedere a quei lontani territori senza un apposito permesso, e pretendesse svolgervi una sua qualche attività: «*pro mercibus habendis, vel quavis alia de causa*». Sarebbe incappato – quell’incauto intruso – nella «*indignatio Omnipotentis*»: e nella «*indignatio beatorum Petri et Pauli apostolorum eius*».

E – per i tempi – questa sanzione pontificia [secondo moduli protocollari ancora diffusamente condivisi] era l’avallo di più prestigiosa dignità formale al quale potessero aspirare Nazioni di ossequente ortodossia cattolica. Sicché proprio sul detto presupposto [proprio sul dato ufficiale d’una tanto pregnante investitura: tale da investire «*in feudum perpetuum*» la «*iurisdictio omnimodo temporalis*» di spettanza delle due Corone e tale da renderne intoccabile l’«*imperium merum et mixtum*»] dovevano far leva le prime teorizzazioni sistematiche della pubblicistica di Palazzo: da subito chiamata a offrire l’alto suffragio della Scienza alle ferme ragioni del Potere. Però doveva anche succedere [del che non sempre si tiene il giusto conto] che il titolo legale del nuovo stabilimento pubblicistico – proprio perché legato nel suo *fieri* alla «costitutività formale d’un intervento pontificio» – non fosse poi in grado di sottrarsi al contraccolpo delle grandi mutazioni storiche che di lì a qualche anno dovevano segnare in Occidente il tempestoso avvio della Età moderna. Parlo soprattutto [lo si intende] del «ridimensionamento della Autorità papale» che doveva fatalmente conseguire alla fervente *restauratio ecclesiae* propugnata – proprio in chiave di perentoria contestazione anti-romana – dai movimenti spirituali riformistici, robustamente sostenuti dai Potentati secolari che presero presto a dividerne la causa. Parlo però anche del mutamento profondo – rispetto al processo espansivo d’oltre mare delle Nazioni iberiche – che era inevitabile si desse nel modo di atteggiarsi delle altre Potenze occidentali. Queste [rimaste in buona sostanza indifferenti ai cimenti delle due marinerie sin tanto che a premiarli non erano ancora intervenuti risultati di tangibile evidenza] non altrettanta incuranza potevano più avere da che prese invece a palesarsi a tutto tondo come ormai l’Atlantico si avviava a diventare il



baricentro (nevralgico) della politica mondiale e della economia mondiale.

1 - Ratificazione pontificia della espansione atlantica dei Potentati iberici: la Bolla *Inter caetera* di Papa Alessandro VI

Da tempo – con indomita energia – s’erano impegnati i Regni iberici nel programma militare e politico di strappare ai Saraceni la supremazia sul *mare oceanum*. E in fine essi erano riusciti nell’impresa: sino a scancellare dall’Atlantico la presenza marinara islamica. Era stato segnatamente il Portogallo [a fronte delle iniziative soprattutto mediterranee del Regno di Aragona, e a fronte della saltuariet  di intraprendenza atlantica del Regno di Castiglia] a perseguire – con fermezza – una organica politica oceanica. Suo proposito sottrarsi – nelle negoziazioni con l’Oriente – a i proibitivi ostacoli che provenivano ai mercanti lusitani, non solo dai residui privilegi commerciali dei quali seguitavano a godere le Repubbliche marinare italiane, s  anche dal pesante espandersi del dominato ottomano. Sicch  [mentre gli Aragonesi si trovavano impegnati a misurarsi con i loro antagonisti cristiani occidentali, e con i Turchi] i Portoghesi – nel proposito di eludere l’impervia strettoia mediterranea – s’erano andati cimentando nella impresa (grandiosa e tremendamente ardua) di raggiungere per altra via i ricchi mercati del remoto Oriente: girando addirittura attorno all’Africa. Essi cos  si proponevano – fra asperit  infinite – d’aprire nuove rotte commerciali: e si adopravano di presidiarne la percorribilit  e la sicurezza mediante tutto un composito apparato di scali mercantili e di stazioni militari. E s’era dato [per quanto qui preme rilevare] che a accreditare questa politica espansiva fosse invocata – e volta per volta intervenisse – una solerte “ratificazione pontificia”: considerata [per tradizione costantissima] come un “momento integrativo” della politica estera – e della stessa politica interna – dei Potentati iberici. Naturale che questa alta convalida [richiesta e ricevuta pi  e pi  volte nel passato rispetto a imprese e acquisti transmarini di molto minore consistenza] a pi  forte motivo fosse ambita nel momento nel quale finalmente prendevano ad arridere agli sforzi marinari dei due Regni prospettive segnatamente promettenti¹.

¹ Era un che di rispondente agli sperimentati paradigmi della politica atlantica seguita per secoli dalle Potenze iberiche il fatto che – a legittimazione pubblicistica delle rispettive acquisizioni oltre marine – intervenisse una eminente sanzione pontificia. S’era avuto un simile intervento – su sollecitazione della Corte di Toledo – in fatto di occupazione castigliana delle *Insulae fortunatae*. E s’era avuto – su sollecitazione stavolta di Lisbona – in molteplici occasioni: quanto all’acquisto



Naturale – del pari – [stando alla prassi ierocratica romana e alla sua logica: e stando a come gli stessi Portoghesi avevano interesse a colorare le proprie intraprese d'oltre mare] che quella sovrintendenza pontificia si modellasse sugli sperimentati paradigmi del «*negotium crucis*» quali energicamente praticati contro i *sarraceni* [«*qui ipsi retinent sepulchrum domini Iesu Christi*»] e successivamente contro i *turcae* dalla ferocia leggendaria. Era difatti contro Principi infedeli negatori del «*nomen Christi sacratissimum*» [ed era contro Popoli infedeli] che si indirizzava – non già la cupidigia – ma la sollecitudine apostolica dei Governanti Lusitani: di più sotto l'insegna d'Ordini monastici. Non l'«*auri fames*» [si diceva] ma l'«*amor propagandi fidem*» guidava il prodigarsi di quei Principi. Restava come riposto fra le quinte il gretto tornaconto mercantile dei trafficanti portoghesi: e rimanevano coperte le ambizioni temporalistiche della “Dinastia degli Aviz”: fatta di Re [ci si teneva a rimarcarlo] che «agivano da Re» ben al là dei litorali atlantici: «*et cis et ultra africanum mare*». Veniva al proscenio – viceversa – un interesse più propriamente religioso: al quale – per secoli – s'era

lusitano di Madeira, delle Isole di Capo Verde, delle Azzorre, e quanto agli svariati stanziamenti sulle coste occidentali d'Africa. La stessa pace del 1478 [che, a conclusione d'una imbrogliata vertenza successoria, vedeva ciascuno dei Casati in lizza rinunciare alle pretese dinastiche accampate contro l'altro] quella stessa pace era poi stata formalmente ratificata dalla Santa Sede, fattasi garante di questa prima spartizione “latitudinaria” dell'Atlantico: fissata – con qualche opportuno aggiustamento – lungo una fascia parallela ricompresa fra Canarie e Azzorre. Naturale allora che gli esiti segnatamente promettenti della avventura marinara di Colombo spingessero la Corona di Castiglia a procacciarsi [contro le rimozioni portoghesi] l'ambito riconoscimento pontificio del suo buon diritto: a ciò invogliata anche dal fatto della presenza a Roma (e che presenza!) d'un Papa di origini spagnole e simpatie spagnole: bisognoso – per giunta – di volenterose malleverie politiche a sostegno delle proprie ambizioni di famiglia. Di qui [già prima della seconda spedizione di Colombo] l'interposizione autoritativa di Rodrigo Borgia, Papa Alessandro VI: concretatasi in una fitta sequela di interventi favorevoli alle ragioni di Toledo, culminati nella spartizione “longitudinale” [da Polo a Polo] della Bolla celeberrima *Inter caetera* qual integrata da provvedimenti immediatamente successivi: tali [se interpretati alla maniera castigliana] da metter in questione gli inveterati privilegi lusitani. Inevitabile – perciò – che [contro un sì smaccato privilegiamento degli interessi dei suoi competitori] energicamente insorgesse il Portogallo: con l'esito finale (stabilizzatore) d'una lungimirante transazione diplomatica di comune convenienza. Con essa [col trattato firmato appunto a Tordesillas il 7 giugno del '94] il Portogallo otteneva lo spostamento a suo vantaggio della *raya*, quale *fabricata* e *constructa* da Papa Borgia, e la riconferma al tempo stesso dei propri diritti di esclusiva nell'area meridionale dell'Atlantico: riconoscendo – d'altro verso – le prerogative castigliane occidentali decretate dall'*Inter caetera*. Erano ritocchi alla deliberazione pontificia bensì concordati dai Governi ma ratificati poi pur essi dalla autorità eminente della Prima Sede.



giustappunto richiamata (e proprio in Occidente prima ancora che in Oriente) la esperienza del «*bellum perpetuum contra infideles*». Si ravvisava in questa fattiva sollecitudine guerresca il caso tipico [“esemplare”] di «*bellum iustum*»: di «*bellum honestum et meritorium*»: addirittura «*a Deo imperatum*»².

Era intrapresa bellica alla quale si reputava di poter affidare a giusto titolo la preservazione della fede cristiana dei popoli cristiani oppressi dalla empietà invadente dei Principi infedeli e dei Popoli infedeli: e alla quale – di più – si reputava di poter commettere l’ufficio (ancorché indiretto) di consentire e di promuovere la «evangelizzazione» di quegli stessi Principi e quegli stessi Popoli. Era il fattore programmatico [ricco di coinvolgenti suggestioni mistiche: capace di far presa sulla coscienza degli uomini, oltre che sulla loro convenienza] su cui faceva maggior conto lo zelo missionario della Chiesa romana: teso a imprimere fervida carica dinamica all’assioma pubblicistico della «universalità della ecumene teopolitica cattolica»³.

² Non discutibile – nel caso – il fatto interioristico della «*recta intentio bellandi*»: la quale poteva ben essere presunta in schietti Soldati della Fede che votavano i propri umani patimenti a sempiterna gloria del Signore. Magnanimo il fine che li guida: pietose le lor armi. Neppure poteva nascere questione sulla nobiltà oggettiva della «*causa bellandi*». Si trattava di combattere «*pro veritate fidei*»: «*pro defensione christianorum*». E si trattava di estendere il Regno di Dio in terra: di «*dilatare rem publicam in qua Deum coli conspicimus*». C’era – di più – da insistere in questa opera espansiva [parallela al compito messianico della propagazione della fede] sino a propagarla dappertutto: «*quatenus Christi nomen per subditas gentes circumquaque discurreret*». A giustificazione di questa «guerra doverosa» valeva [trádit dal Monaco Graziano] l’antica impostazione agostiniana: «*quisquis christianus iniquum non persequitur, Christi est inimicus*». È tale intransigenza di Agostino [assunta a primo puntello teologico-morale della tesi «*quod mali sint cogendi ad bonum*»] a penetrare di sé l’intero sistema pubblicistico del *ius bellicum christianum*. [Citt. dal cap. 8 *omni timore*, Ca. 23, qu. 8, da Leone IV; dal cap. 49 *si non*, Ca. 23, qu. 4, da Gregorio Magno; dal cap. 52 *quisquis*, Ca. 23, qu. 4, da Agostino]. Senza dire che la stessa sacralizzazione islamica della guerra contro i nemici di Allah doveva rivelarsi sí suadente da indurre come di riflesso una “contro-sacralizzazione” – se può dirsi – della resistenza armata [vista anch’essa come un «*bellum sanctum*»] cui per sua parte era chiamata la *Christianitas*. Tant’è che un Papa pugnace – quale fu Leone IV – arriva sin proprio a impadronirsi d’uno dei temi ideali dell’abborrito antagonista, assicurando l’eterna salute a quanti per la Fede dovessero cadere combattendo: «*novit enim Omnipotens, si quilibet vestrorum morietur <...> ideo ab eo caeleste praemium consequetur*», cap. *omni timore*, cit..

³ Vero che [a dispetto degli innumerevoli conflitti che sconvolgevano ogni giorno l’esperienza pubblica del tempo] il “privilegiamento della pace” rappresentava un punto fermo della teologia politica della età intermedia. Anche però vero che quel postulato pubblicistico aveva un suo rilievo essenzialmente interno all’ordinamento generale della *christianitas catholica*. Ci si appellava di continuo a una specifica istanza di “*sodalitas*”: finalizzata [si diceva] ad un progetto di serena coesistenza e di fattiva



2 – Insufficienza, in fatto di vicende atlantiche, del potere eminente della Autorità cesarea

D'un simile disegno espansionistico non si faceva interprete efficace [né poteva] la Autorità eminente dell'Impero: d'un Impero "Sacro" e "Romano", bensì ammantato d'un arcano alone carismatico [siccome provvidenzialmente ordinato da Dio stesso a primo e a più robusto fattore unificante del *corpus christianorum*] e non di meno mai riuscito a far valere in via effettuale questa sua propria egemonia: e fattosi – col tempo – viepiù propenso come a chiudersi in se stesso: mirando [diremmo] piuttosto a conservare quanto gli riusciva delle prerogative cesaree d'una volta che non a tradurre in atto i moduli universalistici della prestigiosa "ideologia imperiale". Si proclamava – sí certo – la spettanza alla *persona publica* di Cesare d'una «*potestas super omnes reges*» e «*super omnes nationes*». Tutti i viventi – s'arrivava a dire – [«*omnes qui sunt sub sole*»] «*debent ei oboedire*». Né ci si tratteneva dal soggiungere

cooperazione fra le *gentes* della *Respublica sub Deo* siccome giustappunto affratellate da una stretta comunanza di *fides* e di *civilitas*. Ci si riprometteva – in chiave teopolitica – di dar corpo a un edificante rapporto di "*amicitia*". Nel che però ci si appellava non a una "concordia purchessia" [non a una "*pax*" qualsiasi: non altrimenti vista che quale semplice appetito naturale dell'uomo, e quale prima condizione a che si possa fra gli uomini instaurare una qualsiasi aggregazione stabile] sí piuttosto a una "*pax*" qualificata: la quale sappia farsi «*pax christiana*»: e sappia così assorgere [«*secundum dilectionem Dei et proximi*»] a una più alta significazione religiosa. Dico d'una "*pax*" raggiunta nella fede: nella pienezza della sudditanza a Dio Signore. Facile allora intendere quanto mutasse una valutazione di tal genere le volte che non ci fosse più tanto da difendere l'intima coesione del *populus fidelis* (non conta, lo ripeto, se continuamente contraddetta in via di fatto) ma occorresse piuttosto custodire il *régimen christianum* da minacce o da attentati provenienti dall'esterno. Si dava allora nella pubblicistica ufficiale che il giudizio sulla guerra subisse come un brusco ribaltamento di visuale: e questo giusto in nome della istanza associativa che si assumeva presiedesse all'intima *communio* del Popolo di Dio. Più non era guardata la "guerra" – in questi casi – come un "fatto negativo": proibito di norma, o tollerato come *ratio extrema*: comunque consentito entro limiti ristretti. Essa per contro era promossa a "fatto positivo" [a fatto addirittura "meritorio"] in ciò che – ribadendone la identità verso l'esterno – veniva a corroborare l'assetto aggregativo del popolo cristiano.

Di più: proprio la presenza incombente d'un nemico esterno [d'un «*hostis sub ipsis moenibus*»]: capace di esporre a rischio, nella medesima misura, tutte le sparse membra del *corpus christianorum*] agiva da fattore potente – diciamo così "provvidenziale" – di ricompattamento d'un simile organismo societario. Tanto che le Autorità cristiane [quelle che più tenevano a questo ambito risultato] potevano esserne tratte a tener desta ed acuire, piuttosto che attenuare, la inquietudine sociale per quel "pericolo comune". Potevano esserne invogliate a creare i *casus belli* – e coltivarli – in luogo di sfuggirli e stemperarli.



che Cesare è *dominus mundi* in senso proprio: «*vere et recte*». Sicché [di contro a una qualche altrui invadenza] ben egli potrebbe esercitare – se solamente lo volesse – una fondata “revindica del mondo”: «*si alius teneret mundum, ipse imperator posset vindicare*». Sennonché [ciò detto e ridetto più e più volte: col tono enfatico graduato alla gravità dell’argomento] non potevano mancare – gli stessi legisti di parte aulica – [pur tuttavia a contatto con la realtà cruda del mondo] di riscontrare *de visu* quanto poco quei loro principi altisonanti rispondessero all’andamento concreto delle umane cose. Era nell’ambito suo stesso [rispetto ai *regna* e alla *nationes* su cui accampava con maggior immediatezza l’*alta manus* di sua vantata pertinenza] era al suo stesso interno che l’Impero romano-cristiano vedeva largamente e fortemente contestata la “attualità” del suo potere. Si pensi alla gagliarda resistenza dei Principati acefali che presumevano sconoscere *in radice* una qualunque sudditanza a superiori Autorità mondane. Si pensi alle ambizioni autonomistiche degli altri Potentati emergenti che via via tendevano a tradurre la propria libertà politica in una indipendenza anche giuridica. Non c’era pertanto da aspettarsi che a Cesare [seriamente preoccupato di far salva la effettività del suo dominio sul «*populus christianus sibi creditus*»] stesse altrettanto a cuore lo “*status iuris*” dei «*populi extranei populo christiano*»: già stati per giunta in varia parte *extranei* allo stesso *populus romanus*. Si poteva sí dire in via ideologica: «*etiam gentiles sunt sub romano imperio*». Al che però contraddiceva a fondo la crudezza dello *status facti*: e a questo era pur forza accomodarsi. «*Maior pars mundi*» [come non prenderne atto!] «*non oboedit principi*»⁴.

⁴ Colpisce la tenacia con la quale [benché di faccia a una realtà per molteplici tratti inconciliabile] la letteratura politica e giuridica della declinante età di mezzo dà a vedere di ricorrere al dogma pubblicistico della centralità cesarea quale solennemente sanzionato dalle antiche fonti pubblicistiche. Lo si gratificava – l’Imperatore dei Romani – delle intitolazioni più solenni. Lo si diceva «*dominus et monarcha totius mundi*», «*princeps totius orbis in universo*», «*rex regum et omnium potentatuum*». Lo si accreditava – proprio in termini che oggi diremmo “geopolitici” – d’una «*summa potestas nullis circumclusa limitibus*»: «*imperat Caesar de iure in universa ditione quae ascendentem videt et descendentem solem: e ciò «ex utroque latere, id est meridie et septentrione*». Spesso – però – [bisogna dirlo] non d’altro si trattava che di semplici magnificazioni di carattere onorifico: diciamo così “protocollore”. Massima Autorità politica terrena, l’Imperatore di Romani aveva pur titolo a fregiarsi dei più sonori appellativi. Mutavano le cose – viceversa – [e grandemente] quando più non si restava nell’empireo delle formole ideologiche ma si prendeva a tener conto della effettività delle *res actae*. Significante allora constatare come i pubblicisti di parte aulica [inclusi quelli più corrivi a decantare la superlatività senza confronti del loro augusto Principe] si accomodassero in effetti – quasi diremmo si arrendessero – alla sconsolante evidenza dello “*status facti*”. Si poteva sí guardare dagli Uomini di Corte



Però [se all'Imperatore dei Romani poco poteva interessare il «modus sese gerendi cum deitate» dei popoli foranei] non altrettanta indifferenza – verso quelle stesse genti – poteva essere nutrita dalla *ecclesia militans*. A fronte della opaca remissività cesarea, non poteva non divergere [rispetto alle Nazioni non ancora incorporate nella *communitas fidelium*] la considerazione degli Uomini di Chiesa: sensibili – com'essi non potevano non essere – al mandato conclusivo del Cristo Redentore: quello di «ire» e di «docere omnes gentes». Ne andava della sorte escatologica d'una folta umanità non-battezzata. E non potevano i *praelati spirituales* [né poteva la intellettualità di Curia] starsene insensibili alla incombente militanza dei Principi infedeli: col cui attivismo era inevitabile che la *actuositas christiana* venisse prima o poi a contatto: che prima o poi venisse in urto. Né quei prelati e quegli intellettuali potevano sentirsi disposti a ravvisare una significazione non altro che “retorica” nella proposizione per la quale gli infedele già tuttavia son «membri virtuali» della Chiesa. Questi [i «non ancora toccati dalla fede»] «sunt de ecclesia in potentia». E quindi quello venutosi attestando era uno “status facti” al quale gli Uomini di Chiesa non si potevano acquietare. Dico dei più zelanti fra di essi: dei più volenterosi. Proprio costoro erano quelli che di più insistevano per una «*evangelizatio in omnes gentes*»: per una «*evangelizatio in omnes terras*». Essi erano quelli che di più premevano a che l'Impero – per meritare il titolo di “Sacro” – dismettesse i suoi sterili proponimenti difensivi: e [di stretta conserva con la Chiesa] si desse a perseguire col dovuto zelo – con la dovuta assiduità – una organica politica espansiva del *corpus christianorum*⁵.

a quelle marcate dissonanze [benché non proprio esigue] come a semplici “*res facti*”: relegabili oltre i margini di quella che noi oggi chiameremmo la “realtà giuridica”. Lo si faceva sin anche con sussiego, respingendo quasi diremmo con fastidio quei vani rilievi critici: «*ad ista respondetur uno verbo: quod procedunt de facto*». Sin anche si credeva di poter ricorrere all'espedito di ricondurre quelle lamentate diversioni a un atto di “auto-limitazione” dello stesso *imperator romanorum*: il quale [«*licet posset omnes coercere*»] è giusto lui – «*sua sponte*» – a voler porre un argine alla sconfinatezza di quella sua propria signoria. Si giungeva addirittura a presentare le genti ostili alla romanità-cristianità come indegne di ricevere le leggi: «*non dignae legum laqueis innodari*». Senza dire della non esaltante prospettiva di *praecepta imperatoris* destinati a restare «*illusoria*», o peggio a risultare «*irrisa*»: «*quod esse non debet*». Ma erano trovate – tutte queste – [quanto che sia ingegnose: quanto si voglia confacenti al conservatorismo prudentiale della pubblicistica di Corte] che rimanevano in definitiva ciò che erano: semplici artifici tecnici.

⁵ Della “ecumenicità cattolica” i canonisti mostrano di avere una visione segnatamente intensa. Sentono la sconfinatezza della *ecclesia christiana* in modo ben più pieno di quanto non facciano vedere – in ordine all'*imperium christianum* – i loro colleghi civilisti. Essi – i canonisti – [quando parlano del Papa alla medesima maniera



3 – Intervento suppletorio della Autorità ecclesiastica: «*Imperium in tantum protenditur in quantum christianitas extenditur*»

Giusto pertanto gli Uomini di Chiesa [legati com'erano all'idea non preteribile della «ministerialità provvidenziale dell'Impero»: d'un Impero finalizzato, per provvido disegno dello Spirito, a sussidio d'una Verità santificante indirizzata «*ad omnes*»] giusto gli Uomini di Chiesa si facevano patrocinatori – e patrocinatori fervorosi – d'una «attualizzazione pratica» della «autorità potenzialmente universale dell'Imperatore dei Romani». Erano quegli Uomini [primo fra tutti il Vescovo di Roma] a farsi propugnatori tenaci d'una espansione dell'*imperium christianum* ben al di là dei termini spaziali del *romanum imperium* d'antica memoria. Si voleva che stesse proprio a Cesare [nella veste di «*primus advocatus sanctae ecclesiae*»] di corrispondere “*effectualiter*” alle sollecitazioni di questa sua patrocinata: dandole appunto modo – con l'assistenza dei pubblici apparati – di meglio tradurre in atto «*in partibus infidelium*» la propria vantata potestà messianica. Si voleva che stesse a lui [che stesse a Cesare] di fare della *potentia iuris* di propria illimitata titolarità formale una *potentia* anche *de facto*. Con ciò all'Impero si veniva in definitiva ad assegnare come un «confine mobile» precisamente dipendente dalle vicende espansive della Chiesa. «*Imperium romanum*» – si finiva col sentenziare in questa logica – «*intantum protenditur in quantum christianitas extenditur*»⁶.

dello Imperatore dei Romani: quando lo chiamano «*dominus universalis totius mundi*», oppure lo denominano «*universalis monarcha totius populi christiani et de iure totius mundi*»] quando gli indirizzano tali impegnanti appellativi non intendono già gratificarlo d'un titolo onorifico di tono cerimoniale o poco più. Vogliono proprio esprimere una potenzialità viva e forte, protesa a tradursi nelle cose: a render attuale – nelle cose – la cattolicità stessa della Chiesa, prosecutrice in terra dell'opera salvifica del Verbo incarnato. Potevano supporre i civilisti [parafrasando una sentenza dell'Apostolo] di poter dire degli estranei «*modicum ad nos de illis qui foris sunt*». Ma [Uomini di Chiesa] i canonisti non potevano che opporre un risoluto «*multum ad nos*». Valga l'insegnamento di Innocenzo: «*omnes autem, tam fideles quam infideles, oves sunt Christi per creationem, licet non sint de ovili ecclesiae*». Di qui la conseguenza «*quod papa super omnes habet iurisdictionem et potestatem, de iure licet non de facto*». [Citt. dalla *Lectura* dell'Ostiense, in cap. 8 *quod super his*, X, *de voto et voti redemptione*, 3, 34, e dall'*Apparatus* di Innocenzo, in *idem caput*].

⁶ Su questo passo di Martino da Fano [dal *Tractatus de brachio seu auxilio implorando per iudicem ecclesiasticum*] richiama l'attenzione l'Ullmann, *Medieval papalism*, London, 1948, p. 78, n. 1. Per le altre citazioni (tratte specialmente dal commento di Bartolo da Sassoferrato alla *lex hostes, de captivis*, e alla estravagante *ad reprimendam* dell'Imperatore Enrico VII e dal *prooemium digestorum* di Baldo degli Ubaldi) ci si



Solo che – nella realtà effettuale – [a fronte della colpevole inerzia del “*summus praelatus saecularis*” preposto al *populus christianus*] stava alla solerzia del “*summus praelatus spiritualis*” il sopperire a tanta ignavia. «*Imperium et sacerdotium*», si diceva, «*sunt ut frater et soror*». Questo il «principio solidaristico» ereditato dalla esperienza medievale della «*civitas-ecclesia*». Per esso – se manca al proprio ufficio uno dei due massimi centri di potere del *régimen christianum* – non c’è che da contare sulla operosa sollecitudine dell’altro. Non concepibile [intendiamoci] che fosse l’Imperatore a surrogarsi all’occorrenza al Papa, essendo questi portatore d’un proprio carisma sacerdotale assolutamente non fungibile. Ben ammissibile – per contro – che fosse il Papa a ovviare alle eventuali insufficienze della potestà cesarea. Anzi – in proposito – la pubblicistica di Curia tendeva a accreditare il Vescovo di Roma d’una «*omnímoda potestas*»: intesa – non semplicemente a “sopperire” alle carenze della Autorità imperiale – sí anche [«*certis inspectis causis*»] a “sostituirsi” ad essa al vertice formale della «*eadem societas*» costituita dalla comunità cristiana complessiva. E ciò specialmente si imponeva nei confronti dei Potentati cattolici che si accreditavano siccome «*sibi principes*». I quali [fierì della «acefalia» saputa conquistarsi per proprio merito militare e politico] potevano esser tratti da questa loro tracotanza a rigettare una qualsiasi soggezione all’*alta manus* dell’Imperatore dei Romani; ma non potevano ardire di sottrarsi alla *omnímoda potestas* del Vescovo di Roma: sí certo riferita – “*per se*” e “*directe*” – al regno degli *spiritualia* [dei *caelestia*] ma non di meno capace – “*per obliquum*” – di imponenti ripercussioni *in temporalibus*. E tal era proprio il caso dei grandi Potentati iberici: i quali [nel mentre rigettavano con determinatezza e sin con sdegno le pretese egemonistiche di Cesare] si davano premura – tuttavia – di professare

consenta rinviare al nostro *L’Imperatore dei Romani e i popoli estranei al popolo romano*, in *Saggi di Storia della esperienza canonistica*, Torino, 1991, pp. 71 ss.

Solo – d’altronde – in un contesto culturale quale quello della *Respublica gentium christianarum* potevano trovare spiegazione talune tipiche espressioni d’impronta teo-politica. Vien subito fatto di pensare al rapporto di stretta interazione fra “*ratio imperii*” e “*ratio ecclesiae*” [o “*ratio pontificis*”] al quale la scienza giuridica della età intermedia (e non soltanto quella curialistica) dava spesso a vedere di ricorrere in funzione unificante della ecumene romano-cristiana. Dei Potentati cristiani refrattari alla Autorità imperiale si diceva, per esempio, secondo una formola ben nota, che «*saltem ratione pontificis subsunt romano imperio*». Ma viene alla mente soprattutto la tesi aulico-curiale che vede fra Impero e Chiesa una tanto pregnante comunanza di fondamento etico e giuridico da arrivare a escludere al di fuori della *ecclesia* la raffigurabilità medesima d’un *imperium*: se non di qualunque altra *auctoritas*. «*Extra ecclesiam*» – si asseriva in un tal ordine di idee – «*nullum imperium*»: «*nulla ordinata potestas*».



ad ogni passo la propria incondizionata devozione alla Sede Apostolica di Roma⁷.

Valeva in via istituzionale tale funzione suppletiva del Pontefice all'interno della ecumene teopolitica cattolica intesa come una organica unità comunitaria strutturata secondo cogenti moduli gerarchici. «*Contra illum qui superiorem non recognoscit*», si sosteneva in questa logica, «*ad papam recurritur: quia non debet esse quis acephalus*». Ma valeva quella medesima supplenza anche in ragione della condotta di spettanza dell'*establishment* cristiano rispetto ai popoli estranei al popolo cristiano. E tale era proprio il caso della «*militia propter fidem*» commessa dalla Sede Pontificia ai Potentati iberici: loro assegnata «*de apostolicae potestatis plenitudine*».

4 – Affinità e difformità fra «*negotium crucis*» e «*negotium barbarorum*»

Era in effetti alla maniera d'una autentica "crociata" [rimessa al fervore missionario dei Principati iberici] che – dai tempi di Papa Alessandro II e di Gregorio VII – s'era avviata [nel secolo undicesimo] la *reconquista* contro i *Moros*. V'erano – certo – non irrilevanti differenze rispetto al «*negotium terrae sanctae*» delle generazioni susseguenti. Così – nel caso di questa "crociata cismarina" – [a differenza della "crociata transmarina" quale ebbe poi a bandirla Papa Urbano] non era l'intero Popolo cristiano ad essere mobilitato dal Vescovo di Roma per far fronte comune contro un *communis hostis*: oppugnatore di tutta quanta la *Christianitas*. Benché ricca di connotazioni spirituali e affascinanti suggestioni mistiche [tali per sé da interessare, da coinvolgere, la coscienza del popolo cristiano tutto intero] – la *reconquista* era (e

⁷ Con fierezza quei Principi guerrieri vantavano la propria indipendenza politica e giuridica: il proprio «*non habere ullum superiorem temporalem*». I loro possedimenti essi se li erano ripresi da sé soli: li avevano da sé cavati «*ab hostium faucibus*»: battendosi al di fuori della giurisdizione residua dell'Impero: d'un Impero per giunta distratto in altri affari. [C'era persino stato, nella Penisola, un Signore, baciato dalla fortuna militare, che non s'era peritato di proclamarsi da sé solo «Imperatore di Toledo»]. E se – in chiave pedagogica – potevano questi o quegli Uomini di Chiesa rimproverare ai Regnanti iberici la tracotanza sin peccaminosa che li traeva a rifiutare la debita ubbidienza all'Imperatore dei Romani [a questo «*princeps totius orbis*» consacrato per mano del Vicario di Dio in terra] non ne restava certo scancellata la "realtà del fatto". Potevano sí porsi – moralisti e canonisti – la questione teologico-morale «*an mortaliter peccent Hispaniae reges hanc subiunctionem non recognoscentes*». Ma non di meno quella insubordinazione dei due Regni costituiva un «fatto storico concreto»: di tanto impatto sostanziale da determinare una vistosa carenza operativa dell'ordinamento generale del *corpus christianorum*, alla quale ["*catholice*" e quindi "*canonice loquendo*"] stava proprio al Vescovo di Roma di mettere riparo.



restava) “intrapresa iberica”: riguardante un circoscritto gruppo di Potentati locali. Essa però partecipava [ed è quanto qui preme far notare] della medesima “finalità recuperatoria” («rivendicativa di terre già state cristiane») che poi doveva muovere alla volta dell’Oriente l’impeto guerresco della pia *militia Christi*. [Tant’è che della *reconquista* si diceva esser «*consilium generale*» l’«*aequare merito facientes guerram istam et hyerosolimam*»]. Ed essa condivideva l’obiettivo che sarà poi tipico del *negotium crucis*: non di procedere ad un riappropriamento semplicemente materiale [politico-civile-economico] di quei perduti territori, ma soprattutto di restituire a libertà cristiana le popolazioni state frattanto soggiogate al prepotere dei «*sectatores Machometi*». Solo che questa impostazione [se poteva suffragare in termini ideologici cristiani l’impegno bellico contro i *Moros* di Spagna e del Nord Africa: tanto da farne proprio un «*bellum meritorium*»: un «*bellum iustum et sanctum*»] non poteva esser invocata con altrettanto affidamento nei casi di nostro specifico interesse: a giustificazione val a dire di intraprese militari di più largo raggio, le quali tendevano stavolta a conquistare territori mai stati romani, né stati mai cristiani: territori – per giunta – mai tenuti da Potentati islamici, o comunque da Potenze avverse al *nomen christianum*: abitati sí invece da popolazioni autoctone, legate a proprie devozioni parimenti autoctone⁸.

⁸ Vale d'altronde ricordare come questioni non lontane si ponessero rispetto alle stesse esperienze del passato: tanto nel caso della *reconquista*, quanto nel caso della *recuperatio terrae sanctae*. Nessun dubbio [ricordiamolo] che – nell’una e nell’altra circostanza – l’azione militare cui si determinavano i Principi cattolici fosse validamente suffragata da una «*iusta causa*» e da una «*recta intentio bellandi*». Perplexità notevoli – per contro – [cui civilisti e canonisti non potevano sottrarsi] si ponevano sotto il profilo della rispondenza d’una siffatta attività guerresca a ragioni di effettiva necessità, le quali valessero a toglierle il carattere [di per se stesso censurabile] d’un «*bellum voluntarium*». Il popolo cristiano – nella specie – più non si adoprava a custodire i suoi confini: sí piuttosto perseguiva finalità espansive. E la liceità d’un tal agire [di questo «*invadere terram quam infideles occupant*»] era problema al quale la scienza del diritto (e la teologia politica) non potevano restar indifferenti. Destava perplexità non trascurabili la stessa lettera della decretazione pontificia [di Papa Alessandro II: 1063] alla quale può esser fatta risalire l’indizione della prima Crociata di Occidente. Era lo stesso caput *dispar* della Compilazione graziana [cap. 11, Ca. 23, qu. 8] a far consistere la ragione del trattamento bellico da riservare ai *Moros* nella condotta aggressiva di costoro: «*qui christianos persequuntur et ex urbibus et propriis sedibus pellunt*». Onde la glossa ordinaria canonistica credeva di dover desumerne che andasse invece esclusa la liceità d’un attacco ai Saraceni le volte invece che costoro se ne stessero tranquilli: «*videtur ergo quod, si sarraceni non persequuntur christianos, non possumus impetere eos*». Ma poi [confortata dalla prassi] doveva prevalere anche in dottrina (lo vedremo) la opposta tesi. Farà poi testo – dai primi decenni del Trecento – un celebre *consilium* di Oldrado da Ponte [«*an contra sarracenos hispaniae sit bellum licitum*»] destinato a molta fortuna in una infinità di circostanze. Fa



Non potevano valere – rispetto a queste novelle realtà umane – le consuete ragioni [di stampo diciamo così “naturalistico”] adducibili a giustificazione etico-giuridica d’una «*legitima adhibitio armorum*»: d’un ricorso all’arme riportabile a una qualche plausibile figura di «*bellum recuperatorium*» o «*defensivum*» o «*punitivum*». Arduo coonestare quella esorbitante attività guerresca al metro degli usati schemi del *ius bellicum*: per sé avversi alla figura d’un «*bellum offensivum*» o «*aggressivum*»: quale si dà «*si propter voluntatem et non propter necessitatem pugnatur*». Reclamava il «*negotium barbarorum novi orbis quos indos vulgo vocant*» un peculiare titolo formale: espressivo d’una «poziore istanza universalistica»: capace di trascendere i parametri della consueta conflittualità fra gli ordinari Potentati. Reclamava pertanto quel *negotium* una «fondazione ufficiale di corrispondente elevatezza»: tale [nel contesto della «strutturazione organica-gerarchica dello stabilimento teopolitico cattolico»] da ricondurre la detta azione bellica alla interposizione formale (“autorizzatrice” o “ratificatrice”) d’un *legitimus superior* dotato d’una «potestà sovra-eminente». E – nel sistema – non poteva questo *legitimus superior* esser altri che il sommo *antistes spiritualis*: come dire il Vescovo di Roma, «*qui supremam manum habet in ecclesia*». Parlo d’un Papa non più pago d’un «monarcato semplicemente religioso», ma fattosi proclive [dai remoti tempi d’un Gregorio IX e un Innocenzo IV, e poi d’un Bonifacio VIII] a reclamare e a far valere un proprio «monarcato politico eminente»: una «*auctoritas totius orbis*»: sovra-ordinata – quanto meno *in thesi* – a quella stessa dell’Imperatore dei Romani⁹.

perno la disamina di Oldrado sulla liceità etica e giuridica d’una «guerra difensiva condotta con metodi offensivi». C’è che [quand’anche non assalgono i Cristiani] i Saraceni stanno pur sempre lì – come in agguato – pronti a cogliere ogni propizia occasione per scatenarsi all’improvviso. Il che – per giunta – [dà per sicuro Oldrado] risponde fedelmente alla ferinità nativa e odiosità di quei nemici della Fede. Essi [come negarlo!] «*pugnant contra omnes*», ed «*omnes pugnant contra eos*» [Cons. n. 72 (13), ed. Lugduni, 1550, f° 25].

⁹ Diremmo che la riflessione canonistica sullo stesso «*negotium terrae sanctae*» [intervenuta in forma organica solo nei decenni di centro del Duecento: che pur vedevano avviato il *bellum sanctum* su un china involutiva] non solo e non tanto fosse indirizzata a offrire della Crociata transmarina una fondazione giuridica corretta, e convincente, sì anche fosse diretta – forse soprattutto – a ricavare da questa specialissima vicenda del Popolo di Dio solide ragioni di sostegno delle pretese egemoniche del Vescovo di Roma. C’era da dar risalto al ruolo protagonista del Papa: a ulteriore sostegno d’un più vasto programma di riproposizione della *civitas christiana* in chiave marcatamente “ierocratica”. Mai come nel caso del «*bellum contra inimicos fidei*» al Papa era riuscito – con tanto tangibile evidenza – di accreditarsi a «*caput unum*» del *populus christianus* erede e continuatore del *populus romanus*. Mai come allora era rifulsa *in universo* la sua pienezza di poteri. C’è che il declino – quale



Proprio nel nostro caso [proprio nel caso della espansione transmarina iberica] succedeva che fosse un simile Monarca spirituale a far valere le sue prerogative. Stavano precisamente a reclamarlo le «ragioni d'ordine religioso» che si assumeva presiedessero alla impresa: le quali [secondo la prospettazione formale che premeva darsene] facevano premio se può dirsi sulle concomitanti – meno commendevoli – «ragioni d'ordine politico» o «d'ordine economico». Non potevano non esser queste a dipendere da quelle: come dal principale dipende l'accessorio.

5 – Intendimento rigoristico del teocratismo pontificio: il Papa «*dominus et monarcha totius mundi*»: conseguente delegittimazione dei «*principatus infidelium*»

A suffragare – in somma – quella assidua intromissione del Vescovo di Roma nelle vicende iberiche e oceaniche era la stessa logica del «teocratismo pontificio» siccome teorizzato per opera delle ali più “radicali” [quasi diremmo più “aggressive”] della pubblicistica ecclesiastica. “Teocratismo” divenuto difatti dominante in campo curialistico: a dispetto dei non pochi affanni patiti dalla Prima Sede in seguito alle intemperanze sfortunate di Papa Caetani. Dico della pretesa del Pontefice di porsi [in nome della «*vicaria Christi*» di propria vantata spettanza carismatica] siccome Monarca universale – non del solo popolo cristiano – ma «in linea di diritto» di tutti gli abitanti della terra: di tutti gli *homines viatores*, soggetti [ne abbiano o no coscienza] a un non eludibile destino escatologico. E al Papa [secondo

«soggetto di storia» – della veneranda Autorità cesarea [sempre meno capace di incidere davvero sul corso degli eventi collettivi] portava – nella logica teopolitica del tempo – a trasferire alla Chiesa [alla persona del suo Capo] i poteri d'*alta manus* onde presiedere dal vertice alla esperienza complessiva della «*universa per mundum christianitas*»: anzi di tutto quanto il «*régimen huius saeculi*».

Era «*auctoritate ecclesiae*» [e non in forza d'un residuo «*ius imperii*»]: per giunta non configurabile in Oriente alla medesima maniera che nei territori occidentali della *respublica gentium christianarum*] era in forza d'un autonomo potere spirituale (proprio della Chiesa in quanto Chiesa) che il popolo cristiano era sollecitato a quella impresa bellica. Tant'è che in essa si doveva giungere a vedere una riproposizione ammodernata del «*bellum publicum*» d'un tempo: del «*bellum populi romani*»: del «*bellum romanum*»: così denominato in quanto mosso da tutt'intero il “*populus romanus*” – fattosi “*populus christianus*” – contro gli «*hostes populi romani*»: contro gli «*hostes publici*» del tempo, quali rappresentati – nella novella temperie ierocratica – dagli avversatori del *nomen Christi*. Si dà così per certo [«*planum est*»] che cotanta impresa «*auctoritate fieri possit illius qui supremam manum habet in ecclesia <...> et qui est vicarius Christi*»: Ostiense, *Lectura* in cap. 13 *excommunicamus*, X, *de haereticis*, 5, 7, s.v. *accinxerint*.



tale tesi] quella «*omnímoda potestas*» si compete non solo «*in rebus spiritualibus*» sí anche «*in rebus temporalibus*»: quasi che a lui [«*qui est vicarius Jesu Christi*»] non stia semplicemente di sovrintendere sotto una stretta angolazione religiosa alle vicende civili e politiche [cosí da poter giudicarne «*spiritualiter*»] ma spetti di poter anche vagliare «*temporaliter*» l'assieme dei *negotia regni*: non semplicemente valutandoli nei loro “risvolti religiosi ed etici” [secondo la tradizionale impostazione moderata] ma – «*si expediat*» – nella stessa loro “ordinazione pratica”: “politica”. E questo tema [anticipato dal genio irruente di Ildebrando, poi ripreso da autorevoli esponenti della decretalistica dei primi decenni del Duecento] si presenta specialmente elaborato – intorno alla metà del secolo – [in stretta chiave “cristo-centrica” e quindi “petro-centrica”] dai due sommi Maestri di quella feconda stagione canonistica. Dico di Sinibaldo de’ Fieschi [canonista e Papa] e dico di Enrico Bartolomei da Susa, Cardinal Ostiense: che è quegli al cui “integrismo” [opposto a certo perdurante “moderatismo” innocenziano] verrà ascritta – dalla successiva pubblicistica – la paternità della tesi ierocratica, destinata [sulla falsariga dei suggestivi *exploits* di Papa Bonifacio] a ulteriori e più drastiche elaborazioni curialistiche¹⁰.

¹⁰ Lo stesso Sinibaldo [Papa Innocenzo IV] riconosce assai solennemente essere il Vescovo dell’Urbe – oltre che «Capo indiscusso della Chiesa cattolica romana» – anche «Signore eminente di tutto il popolo cristiano»: anzi [a rigore] di «tutto quanto il mondo». Egli non si trattiene dal fregiare il sommo Antistite apostolico del vistoso appellativo di «*universalis monarcha totius populi christiani et de iure totius mundi*». E non di meno è un fatto che Innocenzo [il quale, lo si noti, ha atteso al proprio compito scientifico e ideologico prima della reviviscenza in Occidente della filosofia politica aristotelica] dà a vedere – nello specificare il suo pensiero – di voler come alleggerire il peso d’una proclamazione di quella pregnante assolutezza: e ciò rispetto non ai soli Signori politici cristiani, ma agli stessi Signori non-cristiani. Ricorrono – in proposito – [nella riflessione innocenziana] due concomitanti criteri informativi: l’uno “*de iure divino naturali*”, l’altro “*de iure divino positivo*”. Risponde il primo ai disegni del Dio-Creatore biblico: il quale [se all’inizio ha voluto espletare di persona ogni potere sulla terra] ha preferito poi lasciare agli uomini simili incombenze: e ha preferito lasciarle «a tutti quanti gli uomini»: non «perché fedeli», ma «perché uomini»: «esseri forniti di ragione». Egli l’ha fatto «*non tantum pro fidelibus sed pro omni rationabili creatura*». Di qui la proposizione primaria innocenziana: «*dominia possessiones et iurisdictiones licite sine peccato possunt esse apud infideles*». Come non può non riconoscere, nell’ambito della koinè politica cattolica, che spetti ai Principi cattolici una “*iurisdictio temporalis*” loro propria [che stia al loro *velle* e al loro *posse* esercitare secondo le rispettive istanze di governo purché nel farlo essi non ledano la propria salute spirituale e non attentino alla salute spirituale del popolo affidato al loro patronato] – cosí Innocenzo è tratto a ammettere che una “*vera iurisdictio*” possano averla e possano impiegarla gli stessi Principi infedeli. E ciò non solo “*de facto*”, ma “*de iure*”: “*de iure naturali*” giustappunto. Vero che c’è altresí da tener conto – nella economia della *historia sacra* – della



È giustappunto il Cardinale Ostiense [*«pater canonum»*, *«stella ac lumen lucidissimum decretorum»*] a imprimere al Monarcato Petrino (nel quale formalmente si trasmette la «regalità del Cristo») uno spessore pubblicistico singolarmente denso: valevole rispetto a qual si voglia Potentato politico terreno. Aberrantissimo [prossimo addirittura all'eresia] l'ipotizzare – in seno alla *christianitas* – una «*divisio potestatum*» fra «*duo vicarii generales*»: «*unus in spiritualibus*», «*alius in temporalibus*». Riaffiora [rin vigorito nei suoi termini] il tema organicistico dell'essere l'*ecclesia* un «*unum corpus*»; e quindi dell'essere assurdo concepire questo «*unum corpus*» [*«quasi monstrum»*] come dotato di «*duo capita*». Ma è tema che – nel pensiero dell'Ostiense – acquista più spaziente rilevanza: per il suo contestare [siccome dogmaticamente insostenibile] la compresenza – non più in seno soltanto alla *christianitas* ma al *genus humanum* tutto quanto – d'una pluralità di *potestates* per sé stanti. Tutte egli intende rapportarle a un *fons communis* di poziore autorità: onde a tutte estende la “costitutività” della “investitura monocratica” di Pietro e dei suoi successori storici: ai quali [*«a domino»*] è commesso «*utrumque gladium*». Ne viene – in somma – la collocazione formale subalterna [*«sub-delegata respectu Papae»*] di qual si voglia Potestà terrena, in quanto «*derivata a Deo mediante Papa*». Tanta – difatti – la “potenza rivoluzionaria” dello *adventus Christi* [con quanto ne è seguito nella economia della *historia salvationis*] da sovvertire in senso rigorosamente cristo-centrico [e quindi, ripeto, petro-centrico] l'ordinamento pubblicistico della intera umanità: con tanto perentorio impatto da rendere affatto inconcepibile «*intra ecclesiam*» la “acefalia” di qual si voglia Autorità politica (fosse

subentrata «Regalità del Cristo»: al quale «*data est omnis potestas in caelo et in terra*». E c'è da tener conto che il Cristo Redentore [*«diligens pater familias»*] saggiamente ha reputato di lasciare quella «*plena potestas super omnes*» al Vicario «*quem in terra dimittebat*». Sicché ne viene che [investito d'un tanto intensivo vicariato] il Papa si trova insediato per ciò stesso al vertice formale dell'ordinamento terreno complessivo: ond'egli «*potestatem habet non tam super christianos, sed etiam super omnes infideles*». Solo che [a dire di Innocenzo] questa “posizione egemonica del Papa” – quale la sua efficacia *de iure divino positivo* rispetto ai Principi cristiani – non è tale da togliere legittimità al potere temporale che *de iure naturali* si appartiene agli stessi Signori non-cristiani. Se mai – rispetto a un eventuale Principe prevaricatore – varrà [*«si contra naturam facit»*]: se ardisca trasgredire la *lex naturae* cui è soggetto] la “*iurisdictio*” del Pontefice. Varrà la sua “*potestas*”: capace di sancire in via autoritativa la “delegittimazione” del Principe infedele, e di promuoverne in via autoritativa lo “spodestamento” anche violento.

Drastica – per contro – la tesi dell'Ostiense: il quale [dopo aver ampiamente riferito gli insegnanti del Maestro: sempre da lui elogiato con non studiato ossequio] enuncia una sentenza risolutamente ierocratica: fondata per intero su considerazioni “*de iure divino positivo*”: di stretta incidenza soprannaturalistica.



pur quella di Cesare) e da rendere insieme inconcepibile «*extra ecclesiam*» una qualunque «*legitima potestas*». Da denunciare pertanto a piene lettere [di faccia alle superstiti riserve di Innocenzo] la totale incapacità morale e giuridica dei Principi infedeli – proprio perché “infedeli” – di farsi portatori d’una qualsiasi ragione di dominio, pubblica o privata. «*Mihi tamen videtur quod in adventu Christi omnis honor et omnis principatus et omne dominium et omnis iurisdictio <...> omni infideli subtracta fuerit et ad fideles translata*». Sicché [in funzione d’una simile *subtractio* e d’una simile *translatio*] la costitutività della interposizione autoritativa pontificia vien come “istituzionalizzata” dall’Ostiense¹¹.

Muovono – in somma – i due Maestri [e Sinibaldo e Enrico] da un medesimo principio: quello, dicevo, della spettanza al Dio testamentario [al «*Deus creator omnium*», incarnatosi poi di mezzo agli uomini] d’un “dominio totale” sulla interezza del creato: sulla universalità degli esseri usciti di Sua mano. E fanno leva entrambi sull’ulteriore postulato [«*de iure divino positivo*»] della avvenuta trasmissione di quella «*plenissima potestas*» alla Autorità Vicaria che il Cristo Redentore ha voluto istituire *in terris*. Solo che [quanto al nostro tema] la capacità intensiva d’una siffatta investitura appare rappresentata dal Canonista-Papa in termini meno rigorosamente esclusivistici di quanto non faccia per sua parte il Cardinal Ostiense.

¹¹ Comune ai due Maestri [malgrado le loro divergenze d’ordine dogmatico] la preoccupazione prudenziale di non forzare più d’un tanto la traduzione in atto dei rispettivi postulati. Così Innocenzo [nel suo elencare le trasgressioni dei Principi infedeli meritevoli a suo dire d’una adeguata punizione, e nel rivendicare al Papa il relativo potere-dovere di promuovere adeguati interventi punitivi] invita peraltro a tener conto delle difficoltà *de facto* che possono impedire codesta *interpositio*. Non manca il Canonista-Papa di richiamarsi alle vendette sui popoli idolatri del Dio del Vecchio Patto: per cui [data l’alta “esemplarità” di quei giudizi] reputa di poter concludere: «*non video quare papa, qui est vicarius Christi, hoc non possit et etiam debeat*»; per poi aggiungere però subito appresso: «*dummodo facultas adsit*». Del pari il Cardinale Ostiense [nel suo squalificare gli infedeli: nel proclamare senza meno “indegni” di qual si voglia signoria quelli fra essi «*qui nec potestatem ecclesiae romanae nec dominium recognoscunt nec ei oboediunt*», e nell’auspicare e reclamare il loro annientamento «*per bellum*»] non altrettanto severo si dimostra verso gli «*infideles in pace degentes*». Costoro possono ben esser “tollerati” dalla Chiesa: e [in forza di questa permissività ecclesiastica: di questo «*privilegium*»] possono valersi di titoli di dominio (pubblici oltre che privati) anche su sudditi cristiani: «*tales enim possunt habere possessiones et colonos christianos et etiam iurisdictionem ex tolerantia ecclesiae*». Starà poi ai singoli accomodarsi prudentemente alle situazioni di subalternità che eventualmente debbano subire: «*et ubi christiani sub dominio infidelium habitant, quibus nec resistere possunt, necesse est quod patientiam habeant et de facto ipsorum dominium recognoscant*». [Citt. dall’*Apparatus* di Innocenzo in cap. *quod super his*, cit.; e dalla *Lectura* dell’Ostiense in idem caput].



Giungono [è vero] l'uno e l'altro alla stessa conclusione pratica: esser lecito «*invadere terram infidelium*», esser lecito «*eis tollere terram*». Ma ciò Innocenzo fa per via traversa, l'Ostiense con tutta immediatezza.

6 – La investitura pontificia tratta a fondamento del «*dominium Regum Hispaniae super indios*»

Proprio ai moduli di questa «*plenissima potestas*» [di questa «*potestas directa in temporalibus*»: subentrata, nei consueti schemi didascalici della pubblicistica post-classica, alla *potestas* non altro che «*indirecta*» d'un Ugucione e dello stesso Innocenzo III] proprio a questo modello ierocratico (capace ben anche di operare al di fuori del perimetro geografico della *respublica gentium christianarum*) mostra in effetti d'essersi informata la politica ecclesiastica di nostro specifico interesse. È quanto precisamente s'era dato nel corso delle vicende atlantiche dei secoli decimoquarto e quinto: e quanto s'era precisamente ripetuto nel momento storico esaltante del *descubrimiento* castigliano del Nuovo Mondo e del concomitante doppiaggio portoghese del *promontorium bonae spei*. Giusto alla «*suprema manus*» pontificia [incurante delle aspettative pubblicistiche dei Principi infedeli, meno ancora delle aspettative privatistiche delle persone loro suddite] giusto a quella potestà eminente davano a vedere d'essersi puntualmente richiamati i Papi (da Clemente VI a Martino V e Eugenio IV, da Nicolò V a Callisto III, a Sisto IV) ripetutamente intervenuti nelle faccende atlantiche. E a quello stesso titolo [alla «*auctoritas omnipotentis Dei nobis in beato Petro concessa*»] doveva ancor sempre richiamarsi Papa Borgia nel celeberrimo intervento spartitorio. Segnatamente nitido [nei singoli episodi] si rivelava l'intento curialistico di rimarcare a volta a volta la «costitutività formale della decretazione pontificia»: «*donamus, concedimus, assignamus*»; «*facimus, constituimus, deputamus*»; «*donamus, concedimus, appropriamus*». Valeva una siffatta impostazione [siccome appunto accolta nei suoi termini formali dalla più influente trattatistica di Curia] a dare *in thesi* il massimo risalto alla posizione egemone del Pontificato Romano. Dico della «*maioritas papae*», di buona memoria: la quale [venutasi arricchendo, nei secoli propizi, di prerogative pubblicistiche molteplici: poi messa alla prova da una incalzante catena di vicissitudini penose] restava appannaggio maiestatico imponente al quale il Papato seguiva a ambire come a proprio tesoro irrinunciabile. E grandemente vi ambiva il Papato romano della Rinascenza: uscito



vincente dalla estenuante crisi conciliare, preso da rinverdata ambizione di grandezza¹².

Inevitabile – peraltro – che [a dispetto del sin urtante sfarzo del Papato principesco del primo Cinquecento] la Sede Apostolica di Roma scontasse – verso i grandi Potentati nazionali – la esorbitante «politicizzazione dei suoi interessi e dei suoi compiti». Sempre meno essa veniva a presentarsi nella veste religiosa di «Istituzione universale», avente titolo alla ubbidienza devota dell'intero orbe cristiano. Più semplicemente compariva alla maniera d'«una delle Signorie d'Italia»: e d'una Italia [va aggiunto] politicamente avviata allo sfacelo. Del pari inevitabile che – verso i settori più severi della Cristianità europea – la Sede Apostolica scontasse gli eccessi di «mondanizzazione paganeggiante» ai quali s'era appunto venuta abbandonando. E questo concorso di fattori [come valse in larga misura a suscitare la «*protestatio luterana*», a confermarla nei suoi temi, a irrobustirla nelle aggregazioni anche politiche che le si andavano formando attorno] così nocque alla prontezza di reazione della ecclesialità romana: e nocque alla adeguatezza della risposta che essa dovette dare ai molti severi addebiti che le venivano mossi d'ogni dove. E questo in un ambiente [quello della componente cattolica d'Europa] non proprio risoluto nei suoi convincimenti: spaccato com'era – per aggiunta – da irriducibili antagonismi dinastici [resi sin astiosi da

¹² Vale notare che [per quanto prospettata in termini teoreticamente più decisi rispetto alla classica dottrina della «*potestas indirecta in temporalibus*»] la nuova concezione della «*potestas directa*» (quale avviata da Innocenzo e dall'Ostiense, e quale ulteriormente elaborata fra Trecento e Quattrocento da un manipolo di *probati auctores* toccati dalla lezione di Papa Bonifacio) più non trovava nella prassi – fattasi alquanto ingrata per la Prima Sede – un concreto riscontro operativo: paragonabile alla azione saputa esercitare in *temporalibus* [sia pure non altro che «*indirecte*»: «*ratione peccaminis*» o «*ratione scandali*»] dai grandi Papi dell'*aetas aurea* della Chiesa neo-latina. S'era così determinata – paradossalmente – come una sfasatura fra l'eccellenza della «prospettazione ideologica del sistema curialistica» e la modestia della sua «realtà effettuale»: sicché poteva darsi che le enunciazioni di più drastica intonazione ierocratica [benché predominanti nella cultura curialistica, e benché gratificate da un diffuso assenso conformistico della *politia catholica*] restassero poi prive d'una effettiva capacità di operazione. Poteva cioè accadere – in certe circostanze – che più propriamente rispondesse alle esigenze diplomatiche della Prima Sede un supporto dottrinario non tanto informato al radicalismo curialistico del Cardinal Ostiense e dei suoi continuatori quanto alla più moderata lettura innocenziana. Naturale perciò che le due tesi venissero costantemente ripensate – in termini dialettici – dalla successiva pubblicistica ecclesiastica: rispettivamente dai teologi e dai giuristi più prudenti, e dai teologi e giuristi di più avanzata vocazione ierocratica.

Tipica espressione d'una intellettualità che oggi chiameremmo “organica”: attenta ai risultati concreti delle idee] la pubblicistica ecclesiastica era pronta a giovare – a volta a volta – [«*pro tempore et pro re*»] dell'una o dell'altra impostazione.



contrapposte “personalizzazioni cesaristiche”] ai quali – improvvidamente – la Sede Apostolica di Roma non aveva mancato di dar esca¹³.

7 – Contestazione, all’inizio della Età Moderna, del teocratismo pontificio

Doveva avvenire – in questo trasformato clima pubblicistico – [come per un bizzarro accidente] che la consacrazione pontificia delle conquiste oltremarine iberiche – dall’essere, siccome nei propositi, il «punto di forza di quegli stabilimenti coloniali» – rischiasse in fine di risolversi nel «punto di debolezza» [nel *locus minoris resistentiae*] del sistema. Tutto restava consegnato alla fortuna pubblicistica della

¹³ Partecipe della stretta visione ierocratica, sottesa alle interposizioni spartitorie alessandrine, non poteva ovviamente non mostrarsi la pubblicistica di Corte, attenta al tornaconto politico immediato dei Principi cattolici di Spagna. Naturale che le prime trattazioni organiche specificamente deputate a giustificazione del «*dominium regum Hispaniae super indios*» [quelle, del 1512, di Matias de Paz e di Juan López de Palacios Rubios] movessero – e l’una e l’altra – giusto dal postulato dogmatico illustrato dalla pubblicistica di Curia: essere stato il Cristo Redentore, per propria determinazione inappellabile, a trasferire a Pietro [a questo «*vicarius generalis*» da Lui lasciato *in terris*] la *plenitudo potestatis* riferibile alla esperienza umana tutta intera. Sicché precisamente a una siffatta Autorità vicaria – gratificata di tanta investitura – sta di attribuire l’esercizio della *iurisdictio* ai Principi terreni che diano affidamento di potere e di saper servirsene a superiore beneficio della Fede. “Costitutivo” – pertanto – l’intervento alessandrino: espressivo di questa «*suprema manus*» pontificia. Alla decretazione pontificia debbono i Re cattolici la propria pienezza di potere sulle nuove terre: e in essa trovano sanciti i criteri missionari ai quali dover informare il proprio ufficio. E per decenni questa impostazione [diversamente calibrata nelle diverse circostanze] ha fatto testo *in scholis* e *in palacio*: segnatamente idonea com’era a accreditare la ferrea convinzione della Corte ispanica della indiscutibilità teologica-etica-politica-giuridica del proprio dominio d’oltre oceano. Specialmente categorica [ancora alla metà del secolo] la tesi del *Democrates alter* di Ginés de Sepúlveda. Questi non si limita a vedere non altrimenti realizzabile la “missione evangelizzatrice” della Chiesa «*in omnes gentes*» che previa la “sottomissione politica” dei popoli pagani: al che la Santa Sede precisamente ha deputato i Principi cattolici di Spagna. In più il Sepúlveda combina questo “motivo sovrannaturalistico” con quello “naturalistico” [antropologico] della «servilità nativa» e della «efferatezza» degli indigeni: non d’altro in grado – nella loro barbarie animalesca – che d’essere debitamente governati dagli uomini di più elevata civiltà e più elevati sentimenti: capaci – essi sì – d’essere liberi e d’essere morali.

Però – quanta iniziale fortuna potesse loro arridere nei circoli aulici e curiali – sta di fatto che queste prestigiose prospettazioni teoretiche [legate com’erano con tutta intrinsechezza a una visione organica, oggi diremmo “olistica”, della ecumene teopolitica cattolica] non potevano poi non risentire il contraccolpo della crisi profonda che – irreversibilmente – quella medesima visione veniva subendo nella realtà pubblica d’Europa.



proposizione di principio dalla quale procedeva l'intera serie dei conseguenti corollari. E quella eretta all'apice formale del sistema era – nel suo radicalismo – proposizione ierocratica di troppo drastico registro perché potesse ancora riscuotere successo in una tanto impervia congiuntura: fattasi minacciosa per la Chiesa cattolica romana: e in una tal misura da indurre alla prudenza le frange più pensose della intellettualità di Curia. Formatasi in tempi per Roma più propizi – poi precipitosamente peggiorati – quella proposizione pubblicistica [mai definita in termini dogmatici puntuali; interpretata in modi ambigui; vistosamente contraddetta, mille e mille volte, dalle miserie effettuali d'una Chiesa lacerata da persistenti traversie] doveva restare – alla fin fine – come un "luogo ricorrente" della vulgata canonistica: tramandato in forme sempre più ripetitive: meno convincenti, meno convincenti. Restava la sua reiterazione un che di non lontano [nello *stylus curiae*] da un semplice rituale esornativo: addirittura adulatorio: al quale andava – dai *probat auctores* – un ossequio diciamo così "protocollare": poco più che di maniera¹⁴.

¹⁴ Naturale che [in questo non esaltante clima pubblicistico] fosse venuta via via prendendo quota – sebbene ancora in via minoritaria – la tendenza dottrinarica a ridimensionare per un qualche tratto gli schemi ierocratici della preminente pubblicistica ecclesiastica. Non che giungesse – questo indirizzo moderato – a riproporre senza meno gli insegnamenti [saputi sapientemente elaborare al tempo loro dalla decretistica e dalla prima decretalistica] attenti a non debordare dalla "economia della spiritualità" cui propriamente ha da tenersi il compito ecclesiastico. Non è che [in luogo di indulgere ai richiami della «*potestas directa in temporalibus*» di pretesa spettanza del Pontefice: «*rex et sacerdos secundum ordinem Melchisedech*»] si tornasse ai moduli della «*potestas spiritualis tantum*» di non discussa né discutibile spettanza sacerdotale. *Potestas* – questa – limitata al solo "significato etico-religioso" e "disciplinare" dei comportamenti umani, e pur rivelatasi capace nel passato [ai tempi mettiamo d'un Alessandro III e d'un Innocenzo III, e dello stesso Papa Fieschi] di agire assai efficacemente sulla realtà temporale, inclusa la realtà politica: di poter farlo "di riflesso": «*indirecte et per consequentiam*», secondo la formola tecnica del tempo. Ci si ingegnava piuttosto di trovare come una «*via media*» fra le tesi in campo. E in merito fa spicco la trattazione di Giovanni da Torquemada [«*magister parisiensis*», «*doctor sacri palatii*», «*universalis fidei defensor*»] destinata – dalla metà del Quattrocento – a diventare (per la sua chiarezza e per il prestigio del suo Autore) un punto di riferimento di rigore della successiva pubblicistica. Da respingere i «*duo dicendi modi extremi*» che si contendono il terreno: – non aver titolo il Pontefice «*quod ad temporalia se extendat*»; – aver egli al contrario una «*plena iurisdictio in toto orbe terrarum*». Proposta viceversa una "soluzione bilanciata": la quale rifiuta bensì il dogma ierocratico d'un dominio papale universale «*in rebus temporalibus*», ma non nega la legittimazione del Pontefice a «*extendere se ad temporalia*» quando intervenga a imporglielo una non preteribile istanza del suo ufficio carismatico. Se non si può ascrivere al Pontefice una «*iurisdictio plena in temporalibus*», ben gli si deve riconoscere [«*si expediat*»] la titolarità d'una «*aliqua iurisdictio temporalis*» da esercitare «*aliquo modo*». Parla il Torquemada d'una *iurisdictio* non «*ampla-plenaria-extensa*» come si



Non era in somma in grado quella proposizione di prammatica [così ridotta nella sua effettiva capacità d'operazione] di sostenere l'urto delle novelle concezioni pubblicistiche: tanto meno rispetto al nostro tema. Si dava che [nel nuovo clima storico, quale veniva profilandosi] la spartizione alessandrina – presa di mira sotto diverse prospettive – fosse fatta segno di contestazioni di più specie. Risentimento d'«ordine politico» era quello delle Potenze cristiane non-iberiche che penalizzate si sentivano dalla spartizione pontificia: se ne vedevano negata – per gratuito atto di arbitrio – la facoltà di far valere la propria presenza militare e politica e economica in una smisurata area geografica. [E tanto più ciò preoccupava a voler intendere il sistema alla maniera ispanica: nel senso che, girando attorno al globo, il meridiano divisorio dell'Oceano Atlantico si ripresentasse nel Pacifico]. D'«ordine spirituale» la reazione – carica di livore anti-romano – che vedeva la severità spiritualistica dell'evangelismo riformistico esecrare l'empietà d'una manovra [quale quella ratificata dalle *bullae atlanticae*] che sin vistosamente rivelava una mescolanza inquinante di valori: dava l'ingrato senso d'una ibrida “mistura simoniaca”, la quale non secondava certo ma offendeva la «*causa Christi*» mettendola a sostanziale servizio di grette avidità temporalistiche. «*A Dio le anime, le terre al Re*»: colpiva la scelleratezza blasfema di codesto motto.

8 – Conseguente contestazione politica e giuridica del fondamento ierocratico del dominato coloniale iberico

A offendere la dignità dei Regni cristiani non-iberici [e a ledere il loro tornaconto] non era tanto il fatto che queste o quelle terre fossero assegnate alla «*plena et libera et omnimoda potestas*» di Castigliani e Portoghesi: i quali – dopo tutto – detti spazi se li erano meritamente guadagnati con la loro bravura e con il loro ardire. Indignava (e impensieriva) il fatto che a Castigliani e Portoghesi fossero ben anche riservate – in monopolio – tutte le nuove terre che dovessero via via venir raggiunte. Significava – per le altre Corone d'una Cristianità

vorrebbe dalla pubblicistica di più ardita vocazione ierocratica, ma tale comunque da rispondere funzionalmente alle esigenze del compito ecclesiastico: proporzionatamente a quanto esigono la «*necessitas ecclesiae*» e il «*debitum pastoralis officii in correctione peccatorum*». Non ammissibile che tali distinte potestà «*stare simul in Papa*» nella loro compiutezza: «*secundum suam plenitudinem et universalitatem exercitii*». Neppure contestabile però «*quin in romano pontifice cum potestate spirituali concurrat etiam temporalis: tanta quanta necessaria sit pro bono spirituali conservando*». [Citt. dalla *Summa de ecclesia*, cap. 113 *de iurisdictione quam romanus pontifex habet in temporalibus*, e dal *Commentarium in Decretum Gratiani*, in cap.6 *cum ad ventum*, dist. 96].



irrequieta – subire una discriminazione soffocante: mortificatrice della *maiestas* della quale esse andavano orgogliose. Significava – per esse – rimaner escluse da ogni legittima espansione in una «metà del mondo». E viepiù feriva l'*amor sui* di quei Reami il fatto [mai presentatosi in tanto imponenti dimensioni e con tanta capacità d'impatto pratico] che a venir assoggettato a un dominio esclusivo fosse – non questa o quella terra, non questo o quel braccio di mare, non questo o quel mare circoscritto – ma lo stesso «*mare altum*»: quel «*mare vastum*» che – in forza del *ius naturae* o del *ius gentium* – si opponeva appartenersi a tutti. Non che la questione già non si fosse presentata più e più volte in precedenza. [Si pensi alla pretesa della Repubblica di Genova rispetto al «*mare ligusticum*»; alla pretesa, specialmente dibattuta, della Serenissima rispetto all'Adriatico: a questo «*gulphum Venetiarum*»; alla pretesa della Sede apostolica romana sul «*mare pontificium*»: «*a Monte Argentario usque ad Terracinam*». Si pensi – per allontanarci dal Mediterraneo – al dominio ottomano sul Mar Nero; alle pretese monopolistiche scandinave sui pescosi mari del Nord]. Notevole certo la importanza di queste fattispecie: per nulla però paragonabile alle risultanze geo-politiche della decretazione alessandrina: la quale con l'oceano divideva il globo, e agiva in via determinante non già su questo o quello specifico comparto sociale-politico-economico ma sulla sorte di tutto quanto il mondo sin a quegli anni conosciuto.[Principalmente preoccupava, quanto agli scacchieri occidentali, la potenza marittima della Spagna politicamente unificata, e preoccupava la sua collocazione strategica centrale, rispetto al minor peso e alla più defilata posizione operativa del Regno lusitano. Si ribaltava invece la questione quanto al remoto Oriente: per via della intollerabile invadenza dell'impero commerciale portoghese]¹⁵.

¹⁵ Sul piano della prassi [quali i moventi effettivi del lor atteggiamento: fosse questo dovuto a deferenza verso la *auctoritas sacrata* del Pontefice, fosse piuttosto da attribuire allo strapotere delle flotte iberiche] è un fatto che – per parecchi decenni successivi al *descuprimiento* – gli altri Potentati rivieraschi atlantici [parlo specialmente del *Regnum Franciae* e parlo del *Regnum Angliae*] dovevano mostrare – dapprincípio – di accomodarsi alla subìta spartizione atlantica. Non che non si adoprassero anche loro di far spazio ai rispettivi commerci transmarini: ma essi – per decenni – dovevano cimentarsi nell'impresa lungo autonomi percorsi atlantici, tali da non incrociare né intralciare le rotte rivendicate da Spagnoli e Portoghesi a proprio uso esclusivo. Lo facevano puntando all'area settentrionale dell'Oceano, lasciata "impregiudicata" se può dirsi dalle decretazioni pontificie. Specialmente precoci le spedizioni nord-atlantiche dei marinai di Bristol guidati dai Caboto. Di poco più tarde quelle francesi di Giovanni da Verrazzano e Jacques Cartier. Ne seguiva un progressivo stanziamento [carico, va detto, di reciproco malanimo] di inglesi e di francesi sulle coste settentrionali di quello che veniva ormai rivelandosi siccome un nuovo immenso continente. E da queste Potenze non-iberiche [nell'intento, pur in



E se alle avvenute intromissioni pontificie i Potentati cristiani concorrenti venivano viepiù opponendo la «incondizionatezza della propria sovranità politica e giuridica» [sempre meno disposti, come difatti si mostravano, a tollerare interferenze *ab extra* nella propria azione di governo: fossero pur esse provenienti da una superlativa Autorità sacerdotale] – a questa contestazione si aggiungevano (segnatamente malevoli) gli strali antigerarchici dei polemisti protestanti. Fedele al solo dato scritturale [avverso perciò alla Tradizione] non si tratteneva – il movimento riformistico – dal rifiutare alle radici, con vivezza di emozione, la evangelicità del ceto clericale, e soprattutto la evangelicità della «*monarchia romanae ecclesiae*»: introdotti [si diceva] – e l’uno e l’altra – «*contra rationem et scripturam*»: per atto di malo arbitrio storico. Né perciò si trattenevano i controversisti protestanti dal marchiare a fosche tinte qualunque rivendicazione prelatizia d’un qualche potere egemone «*circa temporalia*»: non ad altro attenta [si diceva] che a dar forma a un arrogante – sin empio – «*dominatus papalis et clericalis in reges et principes*». Giungeva la *protestatio* luterana a demonizzare brutalmente l’Anticristo romano: e brutalmente giungeva a bollare d’infamia gli espedienti satanici ai quali il “papo-cesarismo” non rifuggiva di appigliarsi. E questa sconfessione religiosa [carica di pathos] concorreva a imprimere una nota di ulteriore astiosità polemica su molti tratti della stessa vertenza politica¹⁶.

questo caso, di raggiungere l’*oceanum indicium* che si assumeva si stendesse lungo le coste occidentali di quel *novus mundus*] ci si adoprava – strenuamente quanto vanamente – di circumnavigare dall’alto il continente: cercando a nord-ovest il “passaggio” che ci si attendeva portasse a quell’oceano: passaggio che – a sud-ovest – la tenacia ardimentosa del portoghese Magellano [al servizio di Re Carlo V] doveva scoprire e superare sin dal 1520.

Non aliena [già dal primo Cinquecento] la politica atlantica francese da incursioni, tuttavia sporadiche, nelle stesse aree geografiche di vantata esclusiva spagnola e portoghese. Effetto – questo – del conflitto che doveva per più d’un quarantennio vedere la Francia dei Valois opporsi in prima linea alla preponderanza asburgica in Europa. Conflitto poi ripreso dai Borbone e destinato a protrarsi sino alla estinzione del ramo occidentale degli Asburgo. Attenta – per decenni – a non esorbitare da questa linea programmatica doveva mostrarsi invece l’Inghilterra, sin tanto che legata da vincoli politici [e da stretti rapporti dinastici] con gli Asburgo: quella medesima Inghilterra che – nel tardo Cinquecento – [capovolgendo i propri schemi] doveva invece rivelarsi l’avversario più determinato e il più potente della *Monarchia hispanica* di Filippo II, divenuto frattanto anche Re del Portogallo.

¹⁶ Specialmente censurato – sotto un profilo spirituale – [e specialmente censurabile per la rozza commistione cui indulgeva di sacro e di profano e per la sua brutta ipocrisia] l’espediente del cosiddetto “*requirimiento*”: come dire del monito solenne – indirizzato agli *Indios* dagli *hispani* nel venire con essi in relazione – di convertirsi al Verbo e di sottomettersi al contempo alla sovranità d’un Re cristiano



9 – Necessità di riportare, non più alla «*auctoritas sacrata pontificum*», ma a una ragione di «*ius humanum*», il titolo fondante del dominato coloniale iberico: il contributo determinante di Francisco de Vitoria

Agevole comprendere – sul piano di nostro specifico interesse – a quale conclusione conducesse un tanto profondo mutamento della realtà politica e ideologica d'Europa. Chiaro –difatti – che [negata, per l'uno o l'altro verso, con l'uno o l'altro tono, la «*potestas omnimoda*» del Papa siccome titolo eminente cui poter ascrivere la «costitutività della interposizione alessandrina»] veniva meno – per ciò stesso – il risultato pubblicistico al quale detto intervento era ordinato. Caduto il postulato ierocratico [*de iure divino positivo*] dell'avvenuta trasmissione al Primo Apostolo della Regalità onnicomprensiva del Cristo Redentore – non poteva non seguirne la illazione del non esser Pietro in grado [per il tramite dei suoi Successori storici] di trasmettere validamente a chicchessia diritti-pregorative-privilegi non rientranti nella sua capacità dispositiva: «*nemo quod suum non est concedere potest*». [Quale il valore

d'oltre oceano pensoso del loro destino escatologico. Donde – per i barbari – la gravosa alternativa o di accettare l'accoppiata «salute spirituale-sudditanza politica», ad essi offerta dai *conquistadores* col loro bravo seguito di *frailes* e di *obispos*, o di subire [respingendola] le giuste rimostanze di quegli incompresi missionari, i quali potevano allora sentirsi autorizzati a infliggere ai riottosi e ai renitenti il non generoso trattamento riservato dal *ius bellicum* agli *iniusti bellatores*. Si confaceva – una simile maniera di procedere – tanto all'intendimento più severo dello stabilimento sociale pagano quanto a quello più indulgente. Lo si poteva concepire – quel loro *régimen politicum* – come una semplice *res facti*: tollerabile in via pratica, se le circostanze lo consentano o addirittura lo consiglino: non però le volte che intervenga una qualche solida ragione dissuasiva: quale di certo è quella costituita dalla mala protervia di pagani incaponiti a rimanersene pagani. Lo si poteva ben anche concepire quel regime come una *res iuris*: bensì legittimata dal *ius naturae*, e tuttavia non più assumibile per valida quando intervenga a delegittimarla una qualche colpa meritevole di pena.

Affermato e praticato in sede pubblicistica, questo parallelismo «evangelizzazione - colonizzazione» veniva del resto a riproporsi anche a livelli gerarchici inferiori: in sede di organizzazione dominicale interna dei territori conquistati: nel qual caso il *munus apostolicum* (volto alla conversione degli indigeni e alla loro assistenza spirituale) era ripartito a grandi tratti fra gli esponenti più autorevoli della nuova classe coloniale iberica. Era precisamente in tale prospettiva che l'*encomendero* – nell'ottenere in concessione vaste estensioni di terreno – era tenuto a darsi cura del destino ultramondano di quanti vi avevano dimora: non disdegnando frattanto di sfruttare il lavoro forzato dei titolari delle anime da trarre in salvamento. Agli *encomenderos* [si diceva] – in tanto spetta il «*ius ad tributum indiorum*» – in quanto si facciano premura della custodia personale e della umana promozione degli indigeni.



fra le Parti della ratificazione pontificia dell'accordo fra esse incorso, questo pur tuttavia restava quel che era: restava un che di vincolante per i soli contraenti: non altro, per i terzi, che "*res inter alios acta*". E proprio questo processo involutivo [a me parrebbe] proprio questo sgretolarsi della originaria fondazione formale del sistema spiega il fatto d'una ardita rinuncia – per opera proprio d'un settore della più autorevole pubblicistica spagnola – a seguitare a prevalersi della "ragione curialistica": pur fatta valere con iattanza dai Teorici di Corte nei primi decenni dello esperimento coloniale transatlantico: eretta [da quegli Uomini di Scienza] a primario fondamento – a consacrazione senza uguali – degli intangibili diritti della Corona di Toledo. Al dogmatismo di costoro [*«Dicunt quod summus pontifex est totius orbis monarcha etiam temporalis: et per consequens potuit constituere hispaniarum reges principes illorum barbarorum illarumque regionum: et ita factum est»*] a questo assertorio richiamarsi alla superna "economia del Sacro" parve opportuno (parve non solo "teologicamente" e "giuridicamente più corretto" ma "politicamente produttore") il sostituire un diverso argomentare: non più stavolta incardinato sul *ius divinum positivum* [costitutivo in via specifica delle prerogative pontificie che si davano per esercitate nella specie] sí piuttosto ancorato al *ius humanum*: più precisamente a quella espressione del *ius gentium* [d'un *ius gentium* diciamo così "mondanizzato": risultante da un "tacito accordo generale": dal *«consensus maioris partis totius orbis»*] che si assume costituita dal *ius bellicum*¹⁷.

¹⁷ É un fatto che [anche per via delle mutate circostanze storiche] il tono cauteloso – messo dalla dottrina moderata nella valutazione critica del teocratismo radicale – doveva smorzarsi con il tempo: tanto da sfociare in fine in una contestazione ben più aspra. Sin astiosa quella di Francisco de Vitoria, prestigioso *Magister salmantinus*: il quale marchia a lettere di fuoco l'«*error multorum iurisconsultorum, ut Archidianconi, Panormitani, Sylvestris, et multorum aliorum, qui putant quod Papa est dominus orbis proprie dominio temporali, et quod habet auctoritatem et iurisdictionem temporalem in toto orbe supra omnes principes*». Sferzante la stroncatura del buon Domenicano: «*Hoc ego non dubito esse manifeste falsum, cum tamen ipsi dicant esse manifeste verum*». Giunge sin anche il Nostro ad accusare di sfrontata piaggeria quegli insigni Dottori: tacciandoli di mediocre doppiezza intellettuale. Dice del loro lavoro «*esse merum commentum in adulationem et assentationem pontificum*». Lo considera «*totum ficticium et sine quacumque probabilitate*» come quello che non poggia su apprezzabili argomenti razionali o su accettabili testimonianze scritturali, patristiche, teologiche. Severamente rampogna i «*glossatores iuris*»: i quali «*hoc dominium dederunt Papae cum ipsi essent pauperes rebus et doctrina*». Giudica poi non meramente «*falsum*» ma «*ludibrio dignum*» il voler seguitare a richiamarsi alla Donazione [*«si qua sit»*] fatta a Silvestro Papa da Costantino Imperatore. [Citt. dal *De potestate ecclesiae prior*, qu. 5 *utrum potestas spiritualis sit supra potestatem civilem*, n. 2].



E proprio a questa operazione [in apparenza “laicizzante”] è legato – tutti sanno – il nome di Fra’ Francisco de Vitoria. Fu questo insigne Pensatore [formatosi alla scuola canonistica e teologica di più moderato orientamento: quella che, dalla prima metà del Quattrocento, veniva guardando con fastidio alle forzature ierocratiche cui usava abbandonarsi il compiacente assenso della più parte dei *probatī auctores*] fu il Vitoria quegli che – dal terzo decennio del secolo seguente – seppe imprimere suggestivo impulso a un ripensamento *ab imis* della *potestas omnimoda* petrina. E seppe farlo fermamente [*«intrepide»*, secondo l’apprezzamento di Ugo Grozio] spianando così il passo ai successivi svolgimenti (post-tridentini) della teologia politica bellarminiana e suareziana. «*Papa non est dominus civilis aut temporalis totius orbis*»; «*potestas temporalis non dependet a Summo Pontifice sicut aliae potestates spirituales*»; «*potestas civilis non est subiecta temporali Papae*»; «*in papa nulla est potestas mere temporalis*». Sono proposizioni – tutte queste – [assieme ad altre dello stesso tono] sulle quali il Vitoria spende a fondo il proprio ingegno: col proponimento ecclesiologico [che poi sarà pur quello di Roberto Bellarmino e di Francisco Suárez] – non certo di sminuire la *auctoritas sacrata pontificum* – sí piuttosto di affrancarla da superfetazioni ideologiche fattesi ingombranti, sin pregiudizievoli. C’era in effetti da fornire [anche alla stregua dei recuperati insegnamenti della canonistica pre-bonifaciana di “ispirazione moderata”] una fondazione dogmatica-formale più solida – diremmo “più credibile” – a quanto tuttora era salvabile [*«inspecta iniuria temporum»*] del dovizioso patrimonio di «*prerogativae in sacris et profanis*» saputo accumulare dalla Prima Sede in anni per essa più propizi. Quanto in particolare al nostro tema, la tesi del Vitoria [*«Papa nullam potestatem temporalem habet in barbaros istos, neque in alios infideles»*] esclude non solo il diretto potere del Pontefice di muover guerra a questi increduli «*si nolint recognoscere eum superiorem dominum*» ma la sua stessa legittimazione a trasferire ad altre Autorità terrene una simigliante potestà che a lui non spetta. Di qui lo sforzo costruttivo che il Nostro mette – con perspicuo zelo – nella delucidazione dottorale di quali “altre ragioni” [non riportabili ai moduli formali d’una «*donatio domini*» o d’una «*donatio ecclesiae*»] potessero esser tratte a suffragare – sul piano della «relazionalità fra Potentati» – il buon diritto della Spagna nella acquisizione e nel possesso e nello sfruttamento delle colonie d’oltre oceano¹⁸.

¹⁸ Pur svolgendo un discorso d’essenziale carattere giuridico – Francisco de Vitoria ci tiene a proclamare in argomento la competenza culturale diciamo così “istituzionale” del Teologo: d’un Teologo ancorché chiamato – nella specie – non tanto a dipanare schiette questioni di coscienza, quanto a farsi indagatore e a farsi



Precisamente a questo impegno il *Monachus Salmanticae* deve la fama che suole collocarlo in prima linea fra i Padri fondatori del diritto che poi si chiamerà “internazionale”. La deve – quella sua reputazione – proprio all’essersi proposto di affrontare in chiave di “diritto positivo umano” tutta una catena di problemi [«*quo iure venerint barbari in ditionem hispanorum*», «*quid possint hispanorum principes erga illos in temporalibus et civilibus*»] che in precedenza – lo si è visto – fortemente risentivano l’impatto di speciali determinazioni precettive di *ius divinum positivum*. E certo quella del gran Domenicano è opera intellettualmente assai cospicua: circondata [lo sappiamo] dalla sconfinata ammirazione dei più.

10 – Consolidato encomio dell’opera del «sapientissimo Vitoria»

Rappresenta la solennità di questo encomio un punto fermo [quasi, diremmo, indubitato] della storiografia consolidata. E certo quella del «sapientissimo Vitoria» è opera che lascia un segno forte in chi le si avvicina con animo aperto. Di ciò non può mancare di dar atto una qualunque disamina scientifica. Il che però non toglie che altri osservatori – per quanto li concerne – possono sentirsi non partecipi

promotore delle “soluzioni d’ordine legale” [e di “ordine politico”] umanamente meglio rispondenti alle peculiarità del «*propositum negotium barbarorum*». Trattasi in effetti di materia segnatamente delicata dal lato etico: contesta – per come in vero si presenta – d’una pletora di incerti casi di coscienza: rispetto ai quali [tutti sanno] una tranquillante soluzione non altrimenti può essere raggiunta che affidando il proprio modo di condursi alla sapienza e alla esperienza [alla “intermediazione calibrata”] d’un valido «direttore spirituale». Riaffiora il tema [di derivazione tomistica] per cui «*in re dubia*» nessuno può presumere di promuovere a «*lex*» il proprio «*arbitrium*»: così da «*iudicare ex proprio sensu*». Chi si picchi di poter procedere in tal modo non si espone al semplice «*periculum errandi*», ma “pecca in atto” a causa di quella sua stessa presunzione: «*et hoc ipso errat*». Di qui la competenza consultiva vincolante della Chiesa: siccome esercitata da coloro ai quali la Chiesa commette un tal ufficio: «*in rebus dubiis tenetur quilibet consulere illis quos Ecclesia ad hoc constituit, quales sunt praelati, praedicatores, confessores, divinae et humanae legis periti*». [Citt. dal *De Indis, relectio prior*, n. 8].

Vale del resto ricordare – in via più generale – come l’intera materia del *ius bellicum* [d’un *ius* pur attinente a eventi profondamente radicati nella economia della materialità] risulti rimessa – nella età intermedia – alla riflessione non tanto della pubblicistica civile [come sarebbe stato da aspettarsi] quanto della *scientia canonum*. E sta a spiegarlo proprio il fatto dell’esser questa specialmente sensibile ai molti e seri risvolti spirituali d’un agire segnatamente greve qual è quello al quale si votano gli *homines viatores* nel metter mano al gladio bellico. Specialmente disposta quella *scientia* a frammettere nel proprio argomentare d’ordine giuridico [informato a una *ratio utilitatis* intesa “*temporaliter*”] tutto uno svariato repertorio di considerazioni d’ordine più propriamente etico: informate a una *ratio utilitatis* intesa “*spiritualiter*”.



nella medesima misura della ammirata adesione dei più. Può ad essi [nel valutare talune componenti, non proprio secondarie, del sistema] riuscire non facile sottrarsi a un meno infervorato apprezzamento. E qui non penso tanto al fatto della rimarchevole dipendenza del *ius belli* [quale tracciato nella *relectio posterior* del *De Indis*] dalla esperienza, quanto si voglia frammentaria, del pensiero canonistico classico: di quello “moderato” [intendo dire] qual elaborato – da più secoli – dalla decretistica e dalla incipiente decretalistica e quale dipoi reinterpretato, essenzialmente in chiave aristotelico-tomistica, da generazioni di teologi. Non che ciò non segni un “ridimensionamento” – per più tratti – della “originalità” di cui viene comunemente accreditata la costruzione del *De iure belli*. Resta – però – [ed è merito grande del Vitoria] l’aver come riportato in chiaro e rivalorizzato quegli antichi insegnamenti: rimasti oscurati frattanto o emarginati dalle fortune curiali delle tesi di più avanzata proiezione ierocratica. E suo merito è l’averli riproposti – quei vecchi insegnamenti – in più rifinita chiave sistematica: rispetto per giunta a un “caso scomodo”, di estrema delicatezza diplomatica: in tempi politicamente perigliosi. Altro – se mai – l’appunto che penso possa (debba) muoversi alla teorizzazione data in via specifica dal Nostro al «*bellum hispanorum in barbaros*». E sta – siffatto addebito – nell’aver egli accondisceso con troppo riguardoso zelo alle ragioni di dominio degli *Hispanorum Principes*: che reputa dotate di tanto robusta fondatezza da rendere addirittura velleitario [«*non solum supervacaneum, sed etiam temerarium*»] lo star ancora a disputarne. Onde – a suo giudizio – alla dottrina non altro *in re* si chiede [a una dottrina debitamente fedele al proprio ufficio] che di chiarire il fondamento di validità della conquista: scartando i «*tituli non idonei nec legitimi*», mettendo invece in chiaro quelli validi: puntualizzando le ragioni etiche-politiche-giuridiche «*quibus potuerint barbari venire in dictionem hispanorum*». Nel che egli affidato il suo ragionamento a una fitta concatenazione di argomenti teologico-giuridici bensì sagacemente articolati e coordinati e tuttavia non appaganti: i quali [presi ciascuno a sé] appaiono sí certo penetrati di sollecitazioni filantropiche (di timbro verrebbe da dire “liberale”) ma poi vedono sperdersi questa loro carica umanistica: e finiscono – come ritorcendosi contro se medesimi – col contraddire in via subordinata a quanto pur professato in via primaria

[Tiene il Vitoria a accreditare di sé la immagine di moralista specialmente rigido, specialmente scrupoloso: sollecito a sviscerare con meticolosa applicazione ogni singolo tratto problematico. E gliene rende merito una folla di entusiasti estimatori. Laddove – in chi sia meno portato a condiscendere a magnificazioni apologetiche – proprio



l'eccesso di acribia, tenacemente dimostrato dal Maestro nel corso, piuttosto "tortuoso", del suo sottile argomentare, potrebbe ingenerare una qualche non irragionevole perplessità. Colpisce il suo scartare *in thesi* certe ragioni per poi recuperarle in via subordinata; colpisce il suo accoglierne certe altre per poi svuotarle di valore. S'ha l'impressione di trovarsi di faccia a un meccanismo troppo artificioso – troppo "pensato" – per poter essere sincero. Né mostra il Nostro di curarsi degli effetti secondari di certo «paternalismo dominicale» ed «etico» del quale si fa propugnatore. Né si fa carico delle "responsabilità" che specularmente ne derivano in capo alla Corona ispanica e in capo alla Chiesa-Istituzione].

11 – Adesione del Vitoria alla tesi aristotelico-tomistica della «naturalità» del fenomeno sociale: «infidelitas non impedit quominus aliquis sit verus dominus»

Di stampo "laicizzante" – si direbbe – la ragione pubblicistica di fondo cui Francisco de Vitoria affida la sua confutazione della tesi preminente nei circoli aulico-curiali dei suoi anni: quella [di stretta ortodossia] volta a inficiare alle radici – in forza d'una delibera celeste – la "legittimità-liceità" del dominio vantato e esercitato dai Potentati non-cristiani sui territori di propria effettiva pertinenza. Essi [si asseriva in chiave teologico-politica] sono padroni "apparenti" non "reali" (sono padroni *de facto* non *de iure*) dei beni di cui hanno la disponibilità materiale. Esclude il *Doctor Salmantinus* [per sua parte] che – a sostegno d'una *deminutio* di tanto drastica incidenza – siano adducibili validi argomenti riconducibili *fontaliter* a un qualche decreto trascendente. Non invocabili – in proposito – «argomenti di diritto naturale»: e qui per «diritto naturale» deve intendersi [*catholice loquendo*] «diritto divino naturale», intrinsecamente rispondente alla natura oggettiva delle cose quali forgiate dal Creatore e quali da Lui ordinate. Né invocabili «argomenti di diritto divino positivo»: da ricondurre – questa volta – non più alla «*ratio gubernatrix*» che si assume avere sovrinteso alla creazione, ma a una qualche ulteriore determinazione volitiva del Dio biblico: di questo Signore della Storia: «*dominus vitae et mortis*». Significava contrastava frontalmente l'intransigente ierocratismo dell'Ostiense, e dei non pochi né modesti teorici di Curia che ne avevano seguito la lezione sviluppandola nella sue molte implicazioni. Dico della tesi rigoristica che non si tratteneva appunto dal negare qualsiasi «capacità di signoria» ai Potentati non-cristiani irrispettosi dell'*alta manus* di spettanza del Vicario di Dio in terra: dipingendoli siccome affatto indegni d'«*omnis honor*», d'«*omnis principatus*», d'«*omne*



dominium», d'«*omnis iurisdictio*». Piuttosto proponimento del Vitoria appare quello di riallacciare la tematica del «*negotium barbarorum novi orbis*» allo schema argomentativo lungo il quale – negli anni di mezzo del Duecento – s'era articolata [«*multum exquise*»: l'apprezzamento è del Panormitano] la riflessione sul «*negotium terrae sanctae*» del grande Sinibaldo: costantemente rimeditata – va pur detto – da generazioni di giuristi e di teologi. Solo che il Nostro [nel ricondursi a quell'archetipo: quale impiantato sul concorso di ragioni diciamo così “naturalistiche” con altre “sovrannaturalistiche”] mostra di voler meglio distinguere e mantener meglio distinte le aree operative di questi due fattori concorrenti. Lo fa riproponendo e ripensando il tema nella logica aristotelico-tomistica [estranea al pensiero di Innocenzo] della «naturalità del fenomeno consociativo umano»: fondandosi – con questo – sur un sostrato culturale [direi su un “*humanismus*”] ben altrimenti organico: capace – in effetti – di riservare alla «economia della naturalità» (e della «politicità») un margine di più spaziente autonomia rispetto al Sacro¹⁹.

¹⁹ Fra componente sovrannaturale e componente semplicemente naturale del sistema teorizzato a suo tempo da Innocenzo non parrebbe porsi un semplice rapporto di “tensione”: tale da poter risolversi – in via dialettica – in un «equilibrato temperamento fra le diverse istanze in gioco». Si tratta – per contro – d'un rapporto che tanto profondamente privilegia il quadro operativo del *ius divinum positivum* da scancellare nel sistema [da vanificare] qualunque superstite funzione del *ius divinum* più semplicemente *naturale*. Vero [ricordiamolo] che – in linea di principio – il Canonista-Papa riconosce la «fondazione giusnaturalistica» del dominato temporale dei Principi infedeli come un che di rispondente proprio ai disegni del Creatore. Solo che lui stesso [nell'atto medesimo in cui mostra di aprirsi a questi “principi laicizzanti”] vien giusto a porre le premesse (non più “naturalistiche”, stavolta, ma per l'appunto di “stretto impianto fideistico”) d'un discorso tutt'affatto diverso: tale da escludere *in ypothesi* quanto concesso *in thesi*. Pur lecito «*per se*» [nella “economia della naturalità”] quel *principatus infidelium* può esser reso non di meno illecito «*per accidens*» dalla “peccaminosità” che lo connota: la quale – per sua propria essenza – è cosa che si esprime nella “economia della sovrannaturalità”. E questo scadimento [lo si noti] non vien ascritto – nel sistema innocenziano – a una qualche colpa diciamo così “episodica”, legata a questo o a quel determinato evento: a questo o a quel singolo misfatto addebitabile a certe Nazioni non-cristiane; sí piuttosto è rapportato ad una sorta di “colpa permanente”, intrinsecamente riferita al fatto stesso che quelle Nazioni accondiscendano a una «credenza di carattere idolatrico». È questa colpa [perpetrata, a dire di Innocenzo, «*contra legem naturae*»: giacché «*naturale est unum et solum Deum colere et non creaturas*»] è questo crimine a far sí che gli *idôlatres* vengano a possedere i loro territori «*cum peccato*» e non «*sine peccato*»: per la qual cosa essi subiscono una “de-legittimazione” del potere che in astratto loro si competerebbe “*naturaliter*”. E appunto è questa trasgressione [è questo «*facere contra naturam*»] che «*potest licite puniri per papam*».

A risultarne è come un “sistema ancipite”: per via che Sinibaldo [pur dando a vedere, lo ripeto, di voler aprirsi ad una istanza addirittura “laicizzante”: «*non licet*



Più non si guarda [nella logica aristotelica-tomistica] al «reggimento politico degli uomini» come a un «*remedium contra malum*»: bisognevole d'una consacrazione *ex alto*: quasi direi "sacramentale"; si invece come a fatto umano che trova in se medesimo la propria ragion d'essere: per via dell'immediato suo rispondere a un bisogno nativo dell'uomo proprio perché uomo. [«*Naturale est homini ut sit animal sociale et politicum in multitudine vivens*»: tal che «*si naturale est homini quod in societate multorum vivat, necesse est in hominibus esse per quod multitudo regatur*»]. Più direttamente poi toccava la nostra specifica tematica l'ulteriore canone tomistico per cui «*ius divinum, quod est ex gratia, non tollit ius humanum, quod est ex naturali ratione*». Espressivo d'una antropologia meno angosciata di quella agostiniana [«*omnis infidelium vita est peccatum!*»] – quel canone poneva la premessa perché si addivenisse nella considerazione della fenomenologia comunitaria a un meno incomprensivo appagamento delle istanze [giustappunto "politiche": "profane"] del *ius divinum naturale* e dello stesso *ius humanum positivum*. Sicché - con l'Aquinate - s'era venuto a dire [ed è l'insegnamento teologico al quale in linea di principio si richiama il nostro buon Domenicano] che la «*distinctio fidelium et infidelium*» – quale decretata «*ex iure divino*» – non vale punto a scancellare una ragione di «*dominium*» che si presenti introdotta «*ex iure humano*». Non che l'*infidelitas* [s'intende] non sia colpa specialmente seria, specialmente pernicioso, specialmente meritevole di pena. Essa è «*gravissimum omnium peccatorum circa mores*». E non di meno non è tale da produrre [quale la sua esiziale incidenza *in spiritualibus*] contraccolpi pubblicistici suoi propri d'incidenza immediata *in temporalibus*. Essa «*non est impedimentum quominus aliquis sit verus dominus*». [Né si riscontra – nell'argomentare del Vitoria – che una incidenza particolarmente negativa sia attribuita alla "idololatria" intesa come forma aggravata di "infidelitas": quella "idololatria" cui per sua parte si appellava [s'è veduto] la conclusione restrittiva di Innocenzo]²⁰.

papae, vel fidelibus, auferre sive dominia sive iurisdictiones infidelibus qui sine peccato possident»] vien poi a porre le premesse d'un discorso di tutt'altro timbro: tale proprio da tornare a esporre i non-cristiani (appena accreditati *de iure naturali* del legittimo esercizio del potere politico *in suis terris*) alla immediata prospettiva di poter esser lo stesso spogliati con la forza d'ogni loro potestà e d'ogni loro avere: della loro stessa libertà.

²⁰ Si mostra partecipe il Vitoria della tradizionale confutazione cattolica della tesi eterodossa [già stata della *pars Donati*, dei lollardi, degli hussiti] per la quale nessun potere umano può legittimamente venir riconosciuto a chi si trovi in stato di peccato: «*nullus est dominus civilis dum est in peccato mortali*». Tesi – questa – segnatamente preoccupante per l'alto rischio che presenta di "eversività sociale": non fosse che per il suo prestarsi alla facile demonizzazione di qual si voglia tipo di dominio, pubblico o



12 – Incerta applicazione del principio agli autoctoni di America in quanto giudicati inetti «*ad constituendam vel administrandam legitimam rempublicam*»: resta comunque negata la rappresentabilità delle loro terre come «*res nullius*», appropriabili «*per inventionem*» o «*per occupationem*»

L'«apertura pubblicistica» della quale si fa interprete e patrocinatore autorevole il Vitoria [valevole per la generalità dei Potentati non-cristiani organicamente strutturati] va ben anche estesa – a suo giudizio – alle entità comunitarie non-cristiane che invece non si trovino a disporre se non di forme ordinarie primordiali: non altro che embrionali. Quale proprio il caso [stando alla visione che ne avevano e che ne davano gli Ispani] dei Potentati barbarici d'America. C'è sí da prender atto [il Nostro non può non convenirne] di quanto siano torpidi e quanto primitivi gli «*authoctoni novi mundi*». Essi «*non omnino sunt amentes*»: e non di meno «*parum distant ab amentibus*». Però – per il Vitoria – questo lor essere «*inepti et hebetes ut dicitur*» non è cosa che giustifichi la tesi [d'ordine diciamo “antropologico”] che reputa di poter nullificare le ragioni di dominio di quei barbari – e minare la loro stessa libertà – proprio facendo leva sulla «incapacità nativa» che li grava: quasi che ad essi – «per natura» – non altro si confaccia che d'essere «*in aliorum dicione*»: anzi tenuti «*in numero servorum*». Neppure accettabile la tesi [pur essa “antropologica”] che vede nella «ferinità» di quei selvaggi – nella loro sfrenata efferatezza – una ragione sufficiente

privato, che venga esercitato da questo o quel soggetto che sia (o che sia creduto) non esserne umanamente meritevole. Che è quanto vuol appunto prevenire la conclusione moderata onde «*peccatum mortale non impedit dominium civile et verum dominium*».

Per quanto più specialmente poi concerne l'empietà pagana degli «*authoctones novi mundi*» [largamente succubi di rozze sin brutali pratiche idolatriche] – il Vitoria è tratto a escludere che possa esser ascritto a loro colpa lo *status infidelitatis* in cui essi versavano «*antequam hispani ad illos venissent*»: prima perciò che fossero loro rivelate le Verità salvifiche evangeliche. Vale a scagionarli la situazione di “innocenza pratica” in cui si trovano coloro «*qui ignorant invincibiliter quia non possunt scire*». D'altro lato – però – [dovremo tornare in argomento] quella stessa idolatria è presentata (secondo la “prospettazione ideologica” della avventura oltremarina degli *hispani*) qual “sommo perversimento spirituale” il cui sradicamento dalla coscienza degli indigeni costituisce lo scopo primario di quell'alta impresa e il più elevato. Tutto che “incolpevole” – in effetti – la loro nativa idolatria costituisce per i barbari una “carenza interioristica esiziale”: vittime – come pur essi sono – del solito “*scelus primigenium*” edenico. Non come “*culpa*” ciò varrà per essi sí invece come “*poena*”: per via che [privi della gratificazione della Fede: «*sine baptisate*» e «*sine sacramentis*»] i non-credenti rimangono esclusi per ciò stesso dalla possibilità di «benemeritare rispetto alla Salvezza».



a renderli se non «incapaci» almeno «indegni» di avere e esercitare dominio sulle terre che li albergano. Non è cosa – quella loro ruvida barbarie – [pur di innegabile evidenza] che possa azzerarli «*et publice et privatim*» e possa escluderli dal vivere una propria autonoma esperienza. Varrà – se mai – la stolidezza degli indigeni d’America (e varrà la lor indole ferina) a ingenerare più d’un dubbio circa la loro effettiva idoneità a costituirsi – non a “massa sociale” qual che sia – ma a “consorzio politico ordinato”: “umanamente” e “civilmente degno”. Vale la selvatichezza in essi ingenita a comprovare la lor inettitudine «*ad constituendam vel administrandam legitimam rempublicam*»: a farlo «*inter terminos humanos et civiles*». Di qui l’ulteriore conclusione: che spetti a uomini di superiore levatura [agli Spagnoli] di esercitare – rispetto a quei rozzi primitivi – un provvido “compito tutorio”²¹.

Vero – allora – che [col suo affermare «*quod sine dubio barbari erant et publice et privatim ita vere domini sicut christiani*»] Francisco de Vitoria fa giustizia delle posizioni pubblicistiche che assumono – per l’un o l’altro verso – di poter affidare con profitto le ragioni coloniali spagnole agli usati schemi della «*occupatio*» o della «*inventio*»: i quali

²¹ Reso formale ossequio alle proprie professioni di principio – il Nostro [entrando più addentro all’argomento] non si trattiene dall’indulgere a un rosario di considerazioni riduttive sin in ultimo capaci (l’ho accennato) di vanificare in sede pratica la valenza di quanto proclamato in via teoretica. Agli *indios* riconosce in linea di principio il diritto di governarsi da se stessi: ma poi nega in via subordinata la possibilità effettuale d’un loro *selfgovernment* degno di tal nome. Si può sí negare [egli sostiene] che la semi-demenza di quei barbari e la loro bestiale arretratezza siano fattori di tanto intenso impatto da renderli «incapaci» o «indegni di dominio». Resta però ferma l’evidenza della non idoneità concreta di queste «*ferae et bestiae*» di darsi da sé sole leggi e costumi realmente compatibili col vivere civile. Di qui l’istanza [proposta alla maniera d’una “giustificazione umanitaristica”: ignara o incurante, si direbbe, di certe pur lamentate esorbitanze degli *hispani*: dei *conquistadores*, degli *encomenderos*] che siano questi uomini dabbene a “educare” (a “civilizzare”) quei selvaggi. C’è in somma da «tradere» quei bruti «*ad gubernationem sapientiorum*». Sfocia in tal modo il ragionamento vitoriano in una rappresentazione infedele [“edulcorata”] del dominato imposto agli *indios* dagli *hispani*: quasi che a questi – rispetto agli amerindi – spetti un «*aliquod ius ad consulendos*» o un «*aliquod ius ad subiiciendos eos*»: alla maniera – addirittura – d’un “intervento soccorrevole”: “solidaristico”. Sta agli *hispani* prendere le redini d’un simile governo: sempre che lo facciano [s’intende] non nel proprio tornaconto ma – esclusivamente – nella utilità morale e materiale degli autoctoni. Né manca questo “paternalismo” di Francisco di richiamarsi alla esigenza [“umanitaristica” pur essa] di proteggere le persone degli stessi indigeni dalla spietatezza intollerabile proprio di certe loro consuetudini cruento. E ciò – se occorre – contro il medesimo volere degli stessi individui destinati a sofferire il peso di tanto malvagie costumanze: «*nec obstat quod omnes barbari consentiant in huiusmodi leges et sacrificia, nec volunt se super hoc vindicari ab hispanis*». Essi [i barbari] non possono disporre di se stessi [«*non ita sunt sui iuris*»] sin a assentire «*ut possint seipsos vel filios suos tradere ad mortem*». [Citt.].



[*iuridice loquendo*] presuppongono appunto di operare rispetto a *terrae* che siano “*sine domino*”. Anche però vero [lo ripeto] che il buon Domenicano – pur ostentando larga comprensione per gli indigeni – finisce nel proseguo della sua argomentazione col rendere sostanzialmente sterili le sue concessioni di principio. Egli [s’è visto] non solamente fa subire ai singoli criteri proclamati *in thesi* una flessione operativa pratica, in diretta ragione dell’«obiettivo politico concretamente perseguito», sí anche condiziona l’una all’altra in tal misura le componenti del sistema da approdare in ultimo proprio al risultato realmente avuto in mira: quello di porre alla mercé degli Spagnoli le ragioni pubbliche e private degli Indiani. Resta il suo – in definitiva – un «discorso necessitato nei suoi sbocchi conclusivi».

13 – Ricorso del Vitoria a una ragione acquisitiva fondata sul «*ius bellicum*»: conseguente rappresentazione degli *indios* come «*bellatores iniusti*»

S’intende che – messo il problema alla maniera del *De Indis* – [più non considerandosi bastevole a legittimare lo stanziamento oltremarino degli Ispani il fatto puro e semplice del loro impossessarsi delle terre abitate dai nativi] si imponeva al Vitoria l’esigenza tecnica di rinvenire e teorizzare un altro valido titolo formale di acquisizione di quelle *res* in quanto “*res a iusto domino detentae*”. Dico d’un titolo idoneo a trasferirne la proprietà o il dominio dal patrimonio pubblico e privato degli indigeni al patrimonio pubblico e privato dei *conquistadores*: e prima ancora della Corona ispanica. E – nelle circostanze – [di faccia al “fatto compiuto” dello stabilimento spagnolo nelle Americhe: e in considerazione specifica dei modi nei quali lo stesso era avvenuto: in contrasto violento con le ragioni dei nativi] non altro poteva esser invocato che un titolo traslativo formalmente riportabile al settore del *ius gentium* costituito dal *ius bellicum*, che è il *ius* che giustappunto ha per oggetto le situazioni conflittuali non altrimenti risolvibili [«*contra nolentes*»] che mediante una adeguata «*adhibitio armorum*». A dircelo è il medesimo Vitoria nel *praeludium* della sua *Relectio* sul diritto bellico: «*possessio et occupatio provinciarum illarum barbarorum, quos Indos vocant, videntur tandem maxime iure belli posse defendi*». E quindi [secondo i principi di *ius bellicum* quali allora intesi] si imponeva – in via preliminare – l’esigenza di raffigurare il *bellum* condotto contro gli *indios*, non come un *bellum aggressivum* o come un *bellum temerarium*, sí piuttosto come un *bellum defensivum*: come un *bellum iustum*: tale [*de iure gentium*] da implicare il trasferimento ai *iusti bellatores* delle “*res captae*” già tenute in proprio dai *naturales*: da questi *bellatores* viceversa *iniusti*,



passibili di pena nella loro medesima persona. Si trattava pertanto di trovare plausibili ragioni di “colpevolizzazione” [“responsabilizzazione”] degli indigeni: loro imputando una condotta illecita, fitta di *iniuriae* [di *malae oppugnationes*] a danno degli Ispani: di tanto intollerabile gravezza da giustificare la reazione armata di costoro: e da giustificarla nei modi perentori d’una radicale «*debellatio*», di tanta incidenza da spogliare i Principi e i popoli sconfitti d’ogni residuo potere «*in suis provinciis*»²².

²²L’impostazione vitoriana – dati i presupposti da cui muove – non richiedeva [ricordiamolo] che il «*bellum iustum contra barbaros*» andasse allacciato in via “costitutiva” [alla maniera del «*negotium crucis*» strettamente inteso] a una «*iusta causa bellandi*» di tipo “specificamente religioso”: fondata sul fatto solo della «*infidelitas*» [o della stessa «*idololatria*»] dei popoli estranei alla *Christianitas*. Riprende – in proposito – il Vitoria un tema antico, non sempre da tutti rispettato: «*bellum nullum argumentum est pro veritate fidei christianae*»: cosicché «*per bellum barbari non possunt moveri ad credendum, sed ad fingendum se credere et recipere fidem*». Al che si aggiunge – nel sistema – la particolare larghezza con la quale il Nostro dà a vedere di voler trattare la empietà nativa degli autoctoni: la stessa loro torpida refrattarietà ad aprirsi alla Parola redentrice. Non è – in somma – quello contro gli *infideles* [contro gli stessi *idololatries*] un *bellum* per se stesso “*iustum*”, come quello condotto contro una qualche Potestà illegittima non altrimenti operante che *de facto*; ma è *bellum* portato a una “*potestas legitima de iure gentium*”: il quale – per esser “*iustum*” – richiede *de necessitate* una “*iusta causa bellandi*” e richiede un “*iustus casus belli*”.

Se così non fosse [se agli stessi Potentati indigeni si arrivasse a riconoscere una *iusta causa bellandi*] si darebbe (e la cosa preoccupa il Vitoria) la “situazione anomala” d’un «*bellum iustum ex utrâque parte*». Ne resterebbe impedita – in questo caso – la condotta bellica: giacché diverrebbe illecita la uccisione d’un *hostis* che [non essendo *iniustus*: non essendo perciò *in culpa*] non merita una siffatta sorte. Nel caso «*omnes bellatores essent innocentes, et per consequens neutri exercitui liceret occidere alium ex altero exercitu*»: cosicché la guerra «*numquam componi posset*»: e «*numquam esset finis bellorum cum pernicie et calamitate populorum*». Non che escluda il Nostro che un qualcuno, oggettivamente in torto, possa soggettivamente credere d’essere nel giusto. È dato – questo – d’esperienza: «*communiter enim non contingit quod principes gerant bellum mala fide: sed unusquisque putat se habere iustitiam in alium*». Del resto sono i Principi [si sa] «*iudices in causis propriis*»: e il «*princeps, qui gerit iustum bellum, habet se in casu belli tamquam iudex*». Solo che il Teologo [senza porsi il caso di *bellatores* che, indipendentemente da una valutazione d’ordine oggettivo, siano entrambi in buona fede e quindi entrambi mettano mano in buona fede agli strumenti dei quali possono disporre] si dà cura di arrivare a una soluzione d’ordine oggettivo: nel che sua preoccupazione dominante [capace di condizionare tutto il suo discorso] appare proprio quella di evitare una «*excusatio*» qual si voglia della guerra che contro i cristiani si trovino a sostenere gli infedeli [gli stessi efferati «*Turcae*» e i «*Sarraceni*»] i quali «*certum est quod credunt se habere iustam causam belli*». Affatto inammissibile [«*non concedenda*»] una simile *excusatio*: «*alias excusarentur milites qui crucifixerunt Christum*».[Risuona – in questo – un vecchio motivo bernardiano, mosso a censura del relativismo dello *Scito te ipsum* di Abelardo].



A ciò [a questo processo di “colpevolizzazione - responsabilizzazione”] la riflessione del Vitoria provvede con meticolosa diligenza. E mostra di far leva – il suo discorso – sul fatto che il «diritto naturale dei nativi» [d’avere e esercitare un dominio vero sulle proprie terre, e di condurvi la vita a loro modo: secondo le proprie inclinazioni, secondo le proprie costumanze] questo loro «diritto originario» non è situazione soggettiva che possa esser valutata in sé e per sé: come a voler considerarli – quei barbari pagani – in una sorta di astratta isolatezza. Ma è diritto – il loro – che va inquadrato e soppesato nella concreta economia del “rapporto storico” [“reale”] venutosi specificamente a stabilire con i Cristiani venuti d’oltre oceano: i quali – a loro volta – si sentono pur essi titolari [«*de iure gentium*», e «*de lege divina naturali*»: ma anche «*de lege divina positiva*»] di propri intangibili diritti: e propri ineludibili doveri. E – nel condurre la sua analisi – il Nostro muove appunto da un raffronto ponderato fra queste posizioni potenzialmente conflittuali. Solo che – nel farlo – [e penso sia questo l’addebito più serio che gli si possa e debba muovere] il celebrato Autore del *De Indis* mostra non darsi punto cura di trovare un «equo temperamento» fra i soggetti in causa: così da «*reddere unicuique suum*», dosando in riguardosa proporzione quanto dovuto all’uno e quanto all’altro. Il suo è un discorso «di parte tutto ispanica»: al quale resta affatto estraneo un qual si sia riferimento a questioni di “paritarietà” e men che meno di “reciprocità” di trattamento. Forte della indiscutibilità dei suoi convincimenti – egli presume senza meno di potere e dover dare una «totale preminenza» alle istanze a sé rivendicate dagli *hispani*.

14 – Riferimento al «*titulus naturalis societatis et communicationis*»: sua trasgressione per opera degli indios

Di stampo “naturalistico” il richiamo che – a sostegno d’un fattivo stanziamento ispanico in America – Francisco de Vitoria fa al «*titulus naturalis societatis et communicationis*»: di sommo valore [tutti sanno] in molteplici settori della relazionalità interpotestatica. Dico del principio [che specialmente ha procacciato al Nostro la “reputazione internazionalistica” di cui tuttora lo si accredita] di attivo e libero interscambio fra le Genti: onde ciascun Popolo ha titolo giuridico a intessere con gli altri Popoli della «*communitas totius mundi*» rapporti politici e culturali e commerciali [e più generalmente umani: di «*mutuus amor et misericordia*»] ed è tenuto – per sua parte – a consentire alle limitazioni che a giusto motivo gli provengano dal suo essere e sentirsi membro di codesto «*universale régime*». A quel canone fondante di *ius*



gentium il nostro Teologo-Giurista crede di poter assegnare in via primaria il compito giuridico-formale di legittimare e garantire la presenza degli *hispani* nelle province transmarine e di sovrintendere al contempo alle loro intraprese mercantili. C'è [egli sostiene] che gli Ispanici si sono legittimamente avvalsi «*sine aliquo nocumento barbarorum*» della propria facoltà «*de iure naturali*» di recarsi nelle loro terre, di prendervi dimora e svolgervi le proprie comuni attività: laddove [col loro sforzarsi di impedirglielo] son proprio stati i barbari a contravvenire al «*vinculum amicitiae*» che sempre «*de iure naturali*» ha da correre «*inter homines*». Son essi [sono i barbari] quelli che hanno contraddetto al sommo principio deontologico «*non facies alteri quod tibi fieri non vis*»²³.

Argomentando a questo modo [con l'inestimabile conforto d'un rosario di sillogizzazioni ben condotte] il Nostro riesce a compiere – in vistoso spreto del “vissuto storico” – come una radicale “interversione” delle responsabilità fra i contendenti. Egli – nel mentre nega agli *indios* di poter vantare verso i *conquistadores* un qual si sia diritto a custodire la propria indipendenza e a mantenere la propria identità [nel mentre ad essi nega di poter vantare una qualche «*iusta causa defendendi patriam suam*»] – è proprio ai *conquistadores* che viceversa riconosce il ruolo di *bellatores iusti*: legittimati a prevalersi della forza contro la odiosa incomprendione dei *naturales*: contro la prava «*contumacia*» che soffoca il lor animo. Sta a dire [per come il Vitoria rappresenta gli avvenimenti d'oltre oceano] che – essendosi appunto realizzata la «*peregrinatio hispanorum*» senza ingiuria e senza danno degli indigeni – questi non avevano titolo a resistere e reagire: «*non habebant barbari iustum bellum*

²³ «*Apud omnes nationes*», tutti sanno, «*habetur inhumanum hospites et peregrinos male accipere*». E una «*peregrinatio*» è proprio quella cui son addivenuti gli Spagnoli spintisi ardimentosi sino ai lidi d'oltre oceano: sicché essi vanno giustappunto accreditati del diritto di trasferirsi (in modo pacifico, s'intende) nei territori così raggiunti e soggiornarvi: «*hispani habent ius peregrinandi in illas provincias et illic degendi*». E come sono legittimati a prender stanza nelle nuove terre, così possono gli Ispani [in forza di quello stesso principio di *ius gentium*] coltivare rapporti mercantili coi locali. E ciò nel reciproco interesse: secondo le rispettive estimazioni. Gioveranno ai nativi gli Spagnoli «*importantes illuc merces quibus illi carent*»; e ne trarranno correlativo beneficio «*adducentes illinc vel aurum vel argentum vel alia quibus illi abundant*». Sicché appunto ne consegue [nella stringente argomentazione della *Relectio* vitoriana] che – se quel trasferimento è lecito e lecita quella attività di scambio – è per ciò stesso forza escludere che sia consentito ai barbari di opporsi all'uno e all'altra: «*non licet illis prohibere hispanos a patria sua*»: «*nec principes illorum possunt impedire subditos ne exerçant commercia cum hispanis*». Di più: essi [quei loro *principes*] «*tenentur diligere hispanos iure naturali*», sicché «*non licet eis <...> prohibere illos a commodis suis sine causa*». E poi [«*si quae sunt apud barbaros communia tam civibus quam hospitibus*»] «*non licet barbaris prohibere hispanos a communicatione et participatione illorum*».



contra hispanos». Illecito pertanto il loro atteggiamento. Essi [nell'impedirne l'accesso «*in suis regionibus*»] «*iniuriam fecerunt hispanis*». Lecito quindi a questi [lecito agli *hispani*] il richiamarsi – a propria legittima tutela – alla *iusta causa bellandi* loro appunto offerta dalla pervicace riottosità dei barbari²⁴.

15 – Riferimento al «*titulus religionis christianae propagandae*»

Più non valeva [così posta la questione] il seguire a richiamarsi – nell'interesse della Monarchia cattolica di Spagna – alla “interposizione costitutiva” d'un Papa Borgia o d'un Papa della Rovere: col rischio [in conseguenza delle non poche vicissitudini romane venute frattanto producendosi] di vedersi indebolito (sin inficiato) il titolo formale di acquisizione del *novus mundus*. Giuridicamente bastevole a fondare la signoria di Spagna sulle Indie [e politicamente più opportuno] veniva dimostrandosi già il titolo – di semplice *ius gentium* – d'una «*debellatio bellica*». Più non c'era da trattare la questione [alla maniera di Sinibaldo e dell'Ostiense, e dei loro molteplici seguaci e continuatori] in ragione dei poteri soprannaturali e d'alta mano di peculiare spettanza della Chiesa. Protagonista – nel sistema tracciato dal Vitoria – più non è il Pontefice [questo presunto “donante” o “concedente”: forte d'un “dominato universale”] ma il ruolo primario si compete ai Principi cristiani in quanto «Principi politici», tutto che investiti dal Pontefice [«*sub specie advocatiae*»] d'uno speciale mandato missionario. E non di meno [se è vero che nella costruzione vitoriana più non ci si muove

²⁴ Starà alla prudenza degli *hispani* – al loro buon volere – l'adoperarsi di smussare [«*ratione et suasionibus*»] gli attriti di volta in volta ricorrenti e scongiurare spiacevoli incidenti. Ma [a fronte della testarda ostilità degli amerindi: «*si reddita ratione barbari nolunt acquiescere, sed velint vi agere*»] sarà lecito e giusto che gli Ispani si difendano e sarà lecito e giusto che ricorrano a tutte le misure che si rivelino giovevoli alla loro sicurezza: «*hispani possunt se defendere et omnia agere ad securitatem suam convenientia*». Nel che [trattandosi d'un «*bellum dumtaxat defensivum*»] essi bensì dovranno rispettare un rigoroso *moderamen inculpatae tutelae*. Ma ben potranno addivenire a molto più drastiche sanzioni le volte che [«*omnibus tentatis*»] non possano altrimenti conseguire la propria sicurezza «*nisi occupando civitates et subiiciendos barbaros*». Di più [perdurando l'ostilità malvagia degli indigeni] sarà lecito agli Ispani di condursi con essi crudamente: «*non tamquam cum innocentibus sed tamquam cum perfidis hostibus*».

In questo quadro [lungi dall'esser fatti partecipi pur essi d'una qualche «*naturalis societas*» con i *peregrini* di oltre oceano: tale da richiamare alla memoria la «*cognatio quaedam*» delle antiche fonti romanistiche: quale per l'appunto ravvisabile «*inter omnes homines*»] i nativi finivano con l'essere ridotti – nella cruda realtà effettuale – in uno stato di subalternità totale, prossima a una «*capitis deminitio maxima*». Loro non stava che piegar il capo.



nella “economia della ecclesiasticità” con correlative “ricadute politiche”, ma si rimane nella “economia della politicità” con correlative “implicazioni spirituali”] ben anche è vero che – lungi dall’esaurirsi in questi limiti – la questione americana e atlantica [e qui il discorso si complica non poco] presentava ben altre prospettive: in ragione – questa volta – non d’un improbabile “revanscismo” dei miseri amerindi, ridotti in condizioni presso che servili, sí invece delle crescenti ambizioni oltre oceaniche delle Potenze cristiane non-iberiche: alle quali [c’è da crederlo] non tanto stava a cuore la sorte delle popolazioni indigene d’America, quanto premeva presidiare i propri interessi – politici-militari-commerciali – a fronte dei molti privilegi che per sé vantava la Corona cattolica di Spagna a scapito di qualsiasi concorrente²⁵.

Si dava – allora – che il «*primus titulus*» addotto dal Vitoria [quello di «*naturalis societas et communicatio*»] rivelasse una sua seria insufficienza rispetto a questo diverso quadro problematico. Esso [se offriva un passabile sostegno giuridico-formale allo stabilimento spagnolo d’oltre oceano] non era però tale da soddisfare alle altre pretese pubblicistiche della Corona iberica. Rimaneva “scoperto” proprio il punto più discusso (quello di più stridente attrito) costituito dal «*ius excludendi alios*», quale vantato dalla Monarchia cattolica di Spagna – in una sconfinata area geografica – rispetto agli altri Principati cristiani. Più non si trattava – in questo caso – di accampare diritti nei confronti di popoli arretrati, poco più che «*amentes*», incapaci affatto di difendersi; ma c’era da parare le temute intromissioni di Potenze europee di pari rango. Le quali – per giunta – ben si potevano giovare [nel loro contenzioso con la Spagna] proprio del «*titulus*» del quale stiamo scorrendo. C’è che il *principium iuris gentium* di libero interscambio [se capace di vincolare le *barbaricae nationes* al rispetto del *ius peregrinandi* degli *hispani*] poteva ben essere invocato – a buon diritto – a ciò che fossero gli stessi *hispani* a rispettare a propria volta il *ius peregrinandi* di *peregrinantes* d’altra provenienza. Era forza pertanto che a quel *titulus* [di rilievo, oggi diremmo, “internazionalistico”] si

²⁵ Alla situazione di privilegio goduta nelle Indie occidentali dalla Monarchia cattolica di Spagna corrispondeva – in parallelo – il privilegiamento del Portogallo nel remoto Oriente. Del che – paradossalmente – a risentirsi per la prima doveva essere proprio la Corona asburgica. Mi riferisco alla crisi per le Isole delle Spezie: rispetto alle quali la vertenza fra Spagna e Portogallo [sfociata nel trattato di Siviglia del 1529] si fondava proprio sul presupposto che la *raya* tracciata da Papa Borgia – a divisione dell’Atlantico – proseguisse nell’altra metà del mondo: a divisione stavolta del Pacifico. Col tempo – però – dovevan essere gli Inglesi e specialmente gli Olandesi a contestare la pretesa lusitana di impedire ad essi qualsiasi insediamento militare e commerciale al di là del *Caput bonae spei*.



accompagnasse un qualche “*potius ius*” di superiore dignità formale: d’ordine “sovrannaturalistico”, stavolta. Era indispensabile ricorrere a un «*titulus secundus*» [al «*titulus religionis christianae propagandae*»] non più giustappunto riferibile al *ius naturale* o al *ius gentium*, ma ascrivibile proprio al *ius divinum positivum*: come quello [già s’è detto] che in sé esprime proprio il mandato conclusivo del Cristo Redentore: quello di «*ire*» e di «*docere omnes gentes*»²⁶.

È qui che vien in campo il “mandato missionario” conferito da Papa Borgia alla Corona di Castiglia. Esso [sí certo] è di per sé ordinato alla edificazione spirituale dei *naturales* delle nuove terre. Ma ben anche – e soprattutto – è nei confronti dei Potentati cristiani concorrenti che il “mandato missionario” viene brandito dagli Ispani a fondamento e salvaguardia dei propri diritti di esclusiva.

16 – Colpevolizzazione degli indigeni per il loro «*impedire hispanos quominus libere annuntient evangelium*»

²⁶ Convinto della indiscutibilità della sua fede [e del primato della Autorità magisteriale chiamata a farsene interprete e propagatrice] non dubita il Vitoria che spetti agli Spagnoli il «*ius praedicandi et annuntiandi Evangelium in provinciis barbarorum*»: né che debbano i barbari permetterlo. Di più: non dubita che questi siano tenuti a conformarsi alla Parola loro annunciata a modo debito. E per provare questo vincolo adduce una filiera di sillogismi l’uno connesso all’altro. «*Necessarium est ad salutem credere in Christum et baptizari*», ma gli indigeni «*non possunt credere nisi audiant*», per cui «*tenentur audire*». E «*si tenentur audire*» essi debbono ben anche «*acquiescere auditis si sunt rationabilia*». Se poi la fede è loro predicata con tutto l’impegno che ci vuole [«*probabiliter: non semel et perfunctorie, sed diligenter et studiose*»] i barbari «*tenentur recipere fidem Christi*». Non che si possa dire [beninteso] che quei barbari comincino a peccare per il solo fatto che del Verbo giunga loro una qualche confusa cognizione: le volte che a loro conoscenza la Parola redentrice non altrimenti sia portata che «*per simplicem propositionem et annuntiationem*» Una siffatta esternazione «*nullum est argumentum aut motivum ad credendum*». Concorre poi a giustificarli la stessa pochezza intellettuale e culturale che li segna. Però [se non gli si può rimproverare il semplice loro «*non recipere*» quel «*primum nuncium fidei christianae*»] altro discorso s’ha da fare le volte che agli indigeni la fede cristiana sia invece proposta a modo debito: «*probabiliter et sufficienter*»: come dire «*cum argumentis probabilibus et rationabilibus*»; e le volte che la stessa sia ben anche accompagnata dall’esemplare testimonio d’una «*vita honesta*», la quale [sottolinea il Nostro] «*magnum est argumentum ad confermandum veritatem*». È allora che saranno tenuti i barbari ad «*audire*»: e saranno tenuti a «*acquiescere auditis*». E ciò nel loro medesimo interesse: «*alias essent extra statum salutis*». Col che – nel complessivo argomentare del Maestro – il «*credere*» [il «*recipere fidem Christi*»] non resta – così come dovrebbe – un semplice «*onere*» da adempiere a proprio personale beneficio, ma l’«*aver interesse a credere*» diventa via facendo un «*dover credere*» di cui rispondere *coram ecclesia* e prima ancora *coram Deo*.



Quanto ai rapporti con i Potentati indigeni, questo «*secundus titulus*» doveva essere gestito dal Vitoria seguendo lo stesso schema argomentativo [passibile d'una quantità di forzature: ancorché "sillogizzabili"] sperimentato quanto al «*primus titulus*». A ritornare in campo è il motivo della «*securitas hispanorum*»: applicato – in questo caso – non a un semplice *ius peregrinandi* [d'ordine meramente "naturale"] ma al *ius docendi* e al conseguente *officium* ("sovranaturalistici", stavolta) di loro reclamata spettanza. Sta ad essi [sta agli Ispani] giungere – «*propter hoc*» – sin a servirsi della forza: sino a «*bellum suscipere*», se a reclamare un tanto energico intervento sia la «*securitas*» o anche la semplice «*opportunitas praedicandi Evangelium*». E a ritornare in campo [con le sue tortuosità] è lo "espediente dialettico" di riversare sull'ottuso malanimo dei barbari ogni colpa circa il ricorso all'arme al quale [*«omnibus tentatis»*] si sia determinato – suo malgrado – lo zelo evangelizzatore dei *conquistadores*. Ingiusto – in vero – (condannevole) il modo nel quale quei pagani – incaponendosi nel proprio paganesimo – si sono arbitrati di resistere alle ragioni dei Cristiani: queste sí certo "giuste". Vero [tale il ragionamento del Vitoria] che quella nativa degli indigeni è «idolatria innocente»: la quale per sé non costituisce una mancanza umana "perseguibile". Ma essa – se non "colpevole in se stessa" – è non di meno "colpevolizzabile" per l'un accidente o l'altro: non fosse che attraverso meccanismi di «messa in mora» [diremmo: di «costituzione in mala fede»] tali da esporre per ciò stesso l'empia caparbia di quei selvaggi (fattasi più non tollerabile) alla giusta azione punitiva e correttiva delle milizie cristiane. Il grezzo paganesimo dei barbari si fa colpevole per essi se – fatti partecipi del Verbo e posti quindi finalmente in grado di poter salvarsi – ricusano la generosità che lor è offerta. [Da escludere una "equiparabilità" quale che sia fra le pretese divinamente fondate degli Ispani e le contro-pretese degli indigeni irriguardose dei disegni dello Spirito]. Vero – poi – che con la forza non si può ottenere una effettiva «conversione» di chi quella forza abbia a subire. Il credere e il non credere son fatti tutto interni e fatti tutto propri d'ogni singola coscienza. Resta però che ai miscredenti ben si può imporre tutto un assieme di «comportamenti estrinseci» di segno oggettivamente positivo, e loro ben si può impedire tutto un altro assieme di «comportamenti estrinseci» di segno oggettivamente negativo: i quali – e gli uni e gli altri – possono ben esser ottenuti "in via coattiva". Col che [pur rifacendosi in linea direttiva a un canone fondamentalmente "laico-garantistico": «*causa iusti belli non est diversitas religionis*»] il Nostro – tuttavia legato a un



superiore modulo ideologico – non esita in fine a ripiegare su una linea “disciplinare-punitiva”²⁷.

Si tratterà anzitutto di rimuovere (e all’occorrenza prevenire) gli ostacoli fattuali che i nativi si arroghino di porre al processo [edificante] di “evangelizzazione - civilizzazione” del quale gli Ispani (secondo il superiore mandato missionario del quale si assumono investiti) hanno il “dovere” di gratificarli, col conseguente “diritto” di disporre degli strumenti necessari a assolvere quel lor ufficio. Potranno i barbari amerindi [refrattari alla maestria argomentativa dei catechisti d’oltre mare] limitarsi a opporre una torpida indifferenza a quel loro apostolato. Essi – però – potranno reagire anche altrimenti: giungendo a opporsi sin fattivamente alla propagazione della Fede: nel qual caso non verrà più solo in conto la «negatività del lor intimo sentire», sí anche la «negatività del loro condursi pratico». Potrà accadere che essi «*impediant hispanos quominus libere annuntient Evangelium*», oppure «*impediant conversionem, occidentes vel aliter punientes conversos ad Christum, vel minis aliter alios deterrentes*». Sarebbe «*inferre iniuriam*» agli Spagnoli: sarebbe offendere la loro sollecitudine apostolica, o metterne in pericolo la stessa incolumità. Di conseguenza risulteranno investiti gli Spagnoli d’una *iusta causa bellandi* contro quegli *hostes temerarii*. E ad

²⁷ Determinante – in proposito – l’influsso sul pensiero del Vitoria dei venerandi insegnamenti di Innocenzo. Vale difatti ricordare che – nello stesso sistema innocenziano – il fatto della “de-legittimazione” (spiritualmente motivata) dei Principi idolatri non è cosa che comporti *eo ipso* l’instaurazione con essi d’un rapporto bellico. Non è detto – cioè – che contro gli *infideles* si debba «*bellum movere*» senza requie: «*sine intermissione*». Ciò varrà nel caso [commesso alla partecipazione doverosa di tutto quanto il *corpus christianorum*] della «*recuperatio terrae sanctae*»: dell’affrancamento dal «*cultus Machometi*» di quella regione benedetta «*quae consecrata est nativitate et habitatione et morte Jesu Christi*». Nella ordinarietà degli altri casi – viceversa – starà alla ponderatezza dei singoli Principi cristiani il trattenersi (in ragione della singolarità di ciascuna situazione) da un troppo zelante adempimento del proprio ufficio repressivo. Dal che però quei Principi non si potranno esimere – se non contravvenendo allo stesso lor esser Cristiani – le volte che ricorra una qualche pressante ragione di intervento. E si dà il caso che quello ipotizzato da Innocenzo [qual tipico esempio di «interposizione militare necessaria»] si presenti precisamente articolato in modo tale da anticipare – di tre secoli – lo schema argomentativo della *relectio prior* del *De indis recenter inventis*. A venir in questione non è – di per sé considerata – la condizione di “*peccatum*” in cui si trovano impaniati gli Infedeli a causa di questa loro infedeltà: sí piuttosto è il “*crimen*” in cui incappano gli stessi quando gli accada «*quod molestent christianos iniuste*», o quando «*non admittant praedicatores in terras suae iurisdictionis*», o quando «*ipsi prohibeant praedicatores praedicare*». È questo secondo aspetto [con tutte le differenze che segnano la costruzione del Teologo-Giurista di Salamanca rispetto a quella del Canonista-Papa di tre secoli prima] a presentarsi sostanzialmente riprodotto nella intelaiatura del *De Indis*.



essi quindi sarà lecito «*occupare terras et provincias illorum*», «*novos dominos creare et antiquos deponere*»; e ad essi sarà lecito applicare contro quegli *iniusti bellatores* tutti i poteri (cautelari-risarcitori-repressivi) riservati *de iure* ai *bellatores iusti*. [All'opera di evangelizzazione più non avrà da attendere – nel caso – la suadente voce dei «*sancti praedicatores*» decantati da certo agiografismo missionario, inviati di mezzo ai miscredenti «*sicut oves inter lupos*», sí piuttosto a provvedere sarà l'energia manesca di devoti uomini d'arme: «*milites armatae militiae*»]. Ma – data la natura dell'impresa – si tratterà ben anche di determinare nei nativi a poco a poco una corrispondente «assuefazione al ben agire», e quindi una corrispondente «assuefazione al ben sentire». Sono perciò veduti gli autoctoni d'America – in una siffatta prospettiva – non come «avversari da combattere» [da mettere in condizione di non nuocere] sí piuttosto come «creature umane da soccorrere».

Si intende – allora – come un simile ricorso a superiori (più impegnanti) istanze d'ordine salvifico valesse profondamente a arricchire – in termini ideologici – la significazione del «*bellum contra barbaros*»: non più veduto come strumento d'ordine “politico” [acquisitivo di *bona temporalia* alla Corona iberica] ma ben anche – e soprattutto – come strumento d'ordine diciamo “para-religioso”: sí certo “materiale” nella sua effettualità, e tuttavia finalizzato al *potius bonum* della «evangelizzazione dei barbari d'America». Dall'essere semplicemente “*licitum*” il *bellum contra barbaros* diventa allora un “*bellum meritorium*”. Diventa un che di altamente commendevole per gli *hispani*, chiamati a una nobile funzione missionaria. Ma soprattutto viene quel *bellum* prospettato – di là dalle apparenze – come un che di altamente gratificante per gli stessi *indios*, ai quali viene in effetti aperta la via della salvezza²⁸.

²⁸ Vero che non è logicamente figurabile il «costringere taluno a credere». Vero che – in via più in generale – non si può «costringerlo a esser buono». Si può – però – forzarlo con successo a «tenere un buon comportamento»: si può forzarlo a «agire secondo certi moduli oggettivi»: a farlo «nella ordinarietà dei casi della vita». E questa «costrizione» [siffattamente praticata] può proprio giungere a ottenere – «*per assuefactionem bonorum operum*» – che «nell'animo degli agenti» (di «coloro che son fatti agire») si formi – quasi naturalmente – e si rafforzi giorno dopo giorno la «opinione» [di più: la «convinzione»] della «positività dei valori» cui funzionalmente corrisponde il *modus sese gerendi* quale prescritto ad essi in via autoritativa. Ben può accadere – nel quadro d'un generale esperimento societario – che una imbrigliante “*consuetudo ad bonum*” e una imbrigliante “*desuetudo a malo*” operino determinatamente sui modi dell'ethos dominante. Questo l'angolo visuale da cui va valutato l'impegno complessivo degli Ispani «*ad instruendum incolas et habitatores praefatos in fide catholica, et bonis moribus imbuendum*». Donde l'ufficio strumentale della



Più non veniva in gioco – in tutto questo – una «esperienza grettamente materiale», qual è quella delle intraprese economiche e delle transazioni mercantili. Ci si addentrava nel campo, ben altrimenti serio, della «esperienza religiosa»: nel quale non viene scambiata cosa contro cosa ma vengono piuttosto a fronteggiarsi distinti sentimenti di lealtà. Nel che – se di continuo è addotto a merito del Nostro l'aver riconosciuto con larghezza agli *Indios* la «capacità umana» e la personale «libertà» di «ricevere la Fede» – gli si deve ben anche addebitare di non aver usato pari bonomia nel negar loro e l'una e l'altra là dove per essi invece si trattasse di «preservare la propria identità». Sconcertante prender atto di come gli stessi più risoluti e più coraggiosi difensori dei «diritti umani degli indigeni» [pur tanto severi e tanto fermi nell'esecrare le scellerate sopraffazioni materiali di cui gli *encomenderos* facevano bersaglio i loro sventurati sottoposti] poco in realtà si preoccupassero di rispettare la «identità spirituale» di quei malcapitati: quanto che sia rozza²⁹

Corona di Castiglia di destinare oltre l'oceano uomini segnatamente adatti alla bisogna: «*viros probos et deum timentes, doctos, peritos, et expertos*». Donde – ancora – il monito ai *conquistadores* di agire scrupolosamente «*ad commodum barbarorum*» piuttosto che «*ad proprium quaestum*».

²⁹ Quei benemeriti «difensori degli Indiani» bensì stigmatizzavano con forza (con senso di vigorosa indignazione) l'*auri fames* dei conquistatori iberici. Duramente deprecavano il loro spietato soffocare la «libertà materiale degli indigeni». Ma poi [quando più non c'era da tenersi nella sfera delle relazioni di vita materiale, ma ci si spostava sul terreno della vivida esperienza religiosa] quegli Uomini di Chiesa non si peritavano – nel nome della *pietas* – di esercitare a loro volta sulla «libertà spirituale» (cui quegli infelici pur avevano diritto) non semplici pressioni pedagogiche ma conculcamenti perentori. D'altronde [se la si intende con rigoroso afflato mistico] la «evangelizzazione delle Genti» non può non ammantarsi d'una sua veste esclusivistica. Essa [per il suo stesso attendere, non allo stemperamento di certe insopportabili crudeltà del vivere sociale, ma al patrocinio risoluto d'una indubitata Verità di Fede] non può non caricarsi d'una tensione diciamo così «totalizzante»: volta com'è a ottenere [«*opportune, importune*», secondo l'usuale formula patristica] una compiuta rigenerazione degli uomini nel Cristo. Ecco perciò che alla lodevole larghezza con cui quegli uomini guardavano alle costumanze ancestrali degli indigeni nelle materie di semplice interesse temporale doveva far riscontro tutto un diverso atteggiamento, verso quelle medesime abitudini, quando esse venivano invece ad investire valori di superiore impatto spirituale. Essi non dimostravano remore di sorta nel demonizzare le divinità locali; nell'infrangerne e vilipenderne le immagini; nel distruggere i luoghi consacrati al loro culto dalla *pietas* dei vinti: dalla loro «*superstitio*». Non si facevan scrupolo di combattere e togliere di mezzo ogni pratica idolatrica: eliminando tutte le tradizioni popolari [e le manifestazioni culturali e artistiche] nelle quali prendesse appunto corpo la religiosità dei *naturales*. E non intendo riferirmi solo al caso in cui a essere coinvolte fossero con tutta immediatezza le credenze devozionali degli indigeni; o nel quale comunque si trattasse di attività liturgiche e



17 – Opposizione del «*titulus religionis christianae propagandae*» agli altri Principi cristiani

Se non valeva, quanto ai barbari d'America, se non a "rafforzare" le pretese della Monarchia cattolica di Spagna – e quindi a "corroborare ulteriormente" la legittimità della conquista – il «*secundus titulus*» addotto dal Vitoria veniva per contro accreditato d'una precisa "costitutività formale" quanto alle pretese ispaniche verso gli altri Principi cristiani: tese [com'erano difatti] a escluderli dalla sconfinata *pars mundi* di vantata spettanza iberica. Al che non poteva non seguitare a sopperire la «*maioritas papae*» d'una volta: incardinata su un puntuale dettame di *ius divinum positivum*. Sicché ne conseguiva la indeclinabile istanza pubblicistica d'un «ricupero delle decretazioni pontificie» susseguitesì fra gli ultimi anni del decimo quinto secolo e i primi di quello successivo. Poteva ben esserci motivo di giudicare quei provvedimenti non più idonei – nelle subentrate circostanze storiche – a fondare la acquisizione iberica dei territori d'oltre mare. Ma era pur sempre forza richiamarsi ad essi a giustificazione e legittimazione del "potere di esclusiva" concesso su quelle terre ai Principi di Spagna a scapito di ogni altra Signoria cristiana. E in vero – in tanto quadra l'intero ragionamento del Vitoria – in quanto a sostenerlo faccia pur tuttavia valere i suoi diritti quella «ragione specificamente religiosa»³⁰.

rituali, o magiche: di veri e propri atti di culto, o di teurgia. Parlo altresì di tutta quell'altra serie di rapporti intersoggettivi (di tipo familiare, per esempio) che – sebbene ordinati per se stessi a utilità sociali generali – pur tuttavia si presentavano intrinsecamente penetrati di elementi di sacralità.

³⁰ In proposito [nel clima ancor incerto della incipiente *contra-reformatio*] il Vitoria si conforma alla "impostazione bilanciata" (divenuta peraltro ricorrente nella canonistica moderata del tardo Quattrocento e della prima Età moderna) data dal Torquemada alla questione «*an principatus romani pontificis non solum ad spiritualia sed etiam ad temporalia se extendat*». Dichiarò i Nostri [come già il Torquemada e i suoi seguaci] di voler "mediare" fra i due grandi indirizzi contrapposti: fra l'opinione di cooro che asseriscono «*quod omnis potestas temporalis derivatur a romano pontifice*» e l'opinione inversa di coloro che tanto a fondo privilegiano i Principi politici da lasciare in piedi quasi nulla [«*nihil pene integrum*»] delle potestà chiesastiche. Si tratta di procedere – egli ci dice – «*inter utrosque utramque potestatem temperantes*». Motivo conduttore del Vitoria è che il Pontefice – perché possa adempiere a pieno il compito salvifico commessogli da Dio – deve poter disporre [sempre per delibera divina] degli strumenti che si rivelino indispensabili a un tanto impegnante adempimento: incluse misure – all'occorrenza – di immediata ordinazione materiale. «*Cui commissa est cura alicuius officii intelliguntur concessa omnia sine quibus officium recte expediri non potest*»: sicché [essendo il Papa «*pastor spiritualis*», «*ex commissione Christi*», e non potendosi accettare che il suo ufficio sia impedito «*per civilem potestatem*»] è forza che a lui Papa sia lasciato – rispetto ai *temporalia* – quel tanto di *potestas* che gli occorre per reggere



[Proposito – questo – d’arduo appagamento. Non agevole il discorso quando a interloquire con gli Ispani fossero non queste o quelle genti primitive, culturalmente sprovvedute, sí invece altre Potenze cristiane: di pari elevatezza civile, di pari dignità formale e materiale, e pari valenza diplomatica].

18 – Mandato missionario conferito in via esclusiva ai Principi di Spagna: sua giustificazione in chiave di «*convenientia ad finem spiritualem*»

Alle decretazioni di Alessandro VI Borgia e Giulio II della Rovere non poteva in effetti non restar rimessa l’intera materia della acquisizione alla Corona di Toledo di tutte le «*terrae inveniendae et detegendae*»: di quelle “ancora da scoprire” al di là del noto meridiano. E a quelle decretazioni pontificie non poteva non restar rimessa l’intera materia della esclusione – dalle chiese e dai mercati di tutto il Mondo Nuovo – di qualunque interferenza [non esplicitamente autorizzata] di qualunque altro Potentato: «*cuiuscumque dignitatis, etiam imperialis et regalis*». Nel che più non recava vantaggio il richiamarsi alla figura [fatalmente avviata a obsolescenza] d’una «*generalis legatio*» del Pontefice: di tanto pregiata caratura da riprodurre *in terris* niente meno che la Regalità Superlativa del Cristo Redentore. C’era piuttosto da far leva su una *potestas pontificia* (religiosamente fondata e religiosamente motivata nei suoi modi operativi pratici) capace di «*ordinare temporalia sicut expedit spiritualibus*»: capace – cioè – di agire sui *temporalia* in ragione della superiorità assiologica assoluta che si confà agli *spiritualia*. S’aveva che fare – all’apparenza – con una *potestas* più ristretta, oggi diremmo più “mirata”: con una *potestas* tuttavia capace [se saputa gestire con sagacia] di applicazioni pur esse spaziantissime. Ne parla lo stesso de Vitoria [nel *De potestate ecclesiae prior*] come d’una «*amplissima potestas*»: giacché – in merito – il Pontefice «*potest non solum omnia quae principes saeculares possunt, sed et facere novos principes et tollere alios et imperia dividere et pleraque alia*»³¹.

gli *spiritualia* a modo debito: «*non est dubitandum quin fuerit ei relictas potestas in temporalibus quantum necesse est ad gubernationem spiritualium*».

³¹ Vale notare che [accantonando gli svolgimenti della pubblicistica ecclesiastica di più spinta intonazione ierocratica] il Vitoria (come già il Torquemada e il Caietano, e prima di loro altri teologi e altri canonisti di ispirazione moderata) si riallaccia per più tratti ai lasciti culturali raccolti dalla Glossa ordinaria alla *Concordia* graziana e al *Liber Extra*. Solo che – nel rifarsi a tali insegnamenti – manca di cogliere il Vitoria [a me sembra] e manca di rilanciare il meccanismo al quale quella organica dottrina rimetteva l’efficacia operativa pratica (capace di «*redundare in temporalia*») delle censure “spirituali”: propriamente e strettamente “spirituali”. Anziché rifarsi [alla



Se mai [dinanzi a questa svariatazza di possibili interventi] preoccupazione del Vitoria è di fissare un qualche criterio direttivo – e un qualche limite – cui debba tenersi l'esercizio pontificio di quella «*amplissima potestas*» a ciò che ne risulti ordinato e non turbato il *régimen politicum catholicum*. S'intende [egli ci dice] che non possono esser ravvisate nei giudizi di mera "*convenientia ad finem spiritualem*", cui il Papa si conformi rispetto a questo o quel *negotium regni*, la stessa perentorietà e la stessa vincolatività che si confanno a un giudizio fondato per contro su un più rigido criterio di "*necessitas*". [«*Si Papa*

maniera d'un Uguccone, d'un Vincenzo Ispano, d'un Giovanni Semeka Teutonico] al paradigma "*peccatum-poenitentia-satisfactio-absolutio*" al quale la Grande Canonistica rimetteva la efficacia *in temporalibus* [«*indirecte et per consequentiam*»] delle censure sacerdotali e prelatizie – il Vitoria [come già detti suoi predecessori] non crede di dover raffigurare quella del Vescovo di Roma come una *potestas* «in tutto e per tutto spirituale», ma crede di poter prospettare la spettanza al Papa d'una «*aliqua potestas temporalis*» che a lui Papa starà di esercitare quando a richiederlo intervenga una istanza della «*gubernatio spiritualis*» non altrimenti realizzabile: «*Papa habet potestatem temporalem in ordine ad spiritualia, id est quantum necesse est ad administrationem rerum spiritualium*». [E come compete al Papa «*in orbe*», così questa speciale potestà si comunica ai singoli Vescovi «*in suo episcopatu*»: purché costoro, beninteso, non agiscano «*ex avaritia et ad quaestum, sed ad necessitatem et commodum rerum spiritualium*»].

Sarà merito di Roberto Bellarmino [ma soprattutto di Francisco Suárez] l'aver rimesso in chiaro la caratterizzazione essenzialmente ed esclusivamente "spirituale" della *potestas* del Pontefice capace di investire in via indiretta e secondaria questo o quel *negotium temporale*. Non parlo del Bellarmino di prima maniera [quello del *De potestate pontificis temporalis* del 1596] il quale teorizza ancora l'appartenenza al Papa – «*ratione suae spiritualis monarchiae*» – d'una «*potestas disponendi de temporalibus rebus omnium christianorum*»: non d'una «*potestas mere temporalis*», indirizzata ai «*temporalia in quantum temporalia*», ma pur sempre d'una «*potestas temporalis*» indirizzata ai *temporalia* non in sé considerati ma in quanto strumentalmente rapportati alle somme ragioni dello spirito. Parlo piuttosto del Bellarmino della polemica anti-regalistica: del Bellarmino [di vent'anni dopo] che si dà cura di emendare i propri criteri sistematici. La *potestas pontificia*, egli precisa, è [«*per se et proprie*»] una *potestas* strettamente «*spiritualis*»: come quella cui «*directe*» si compete di «*respicere, ut obiectum suum primum, spiritualia negotia*». Solo «*indirecte*» [«*id est per ordinem ad spiritualia*»] essa *potestas* può esser tratta [«*reductive et per necessariam consequentiam*»] a «*respicere temporalia ut obiectum secundarium*». Tant'è che – in luogo che di «*potestas pontificis temporalis*» – il Nostro reputa di poter parlare di «*potestas pontificis in rebus temporalibus*». [Citt. dal *De potestate pontificis temporalis*, lib. V, capp. 1, 6, 7; e dal *De potestate summi pontificis in rebus temporalibus adversus guillelmum barclaium*, 1610, cap. 5]. Più lineare la soluzione suareziana: tutta imperniata – per sua parte – sulla magnificazione («*in fine, origine, subiecto et aliis proprietatibus*») della superiorità senza confronto del compito salvifico ecclesiastico: la quale non può non implicare – in chi guardi alla cosa in stretta chiave provvidenzialistica-teonomica – una correlativa subordinazione funzionale del compito civile: «*ita subordinantur potestates sicut et fines*»: *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, 1612, lib. IV, capp. 6 ss.



diceret talem administrationem non expedire gubernationi temporali reipublicae, Papa non esset audiendus: quia hoc iudicium non spectat ad eum, sed ad principem». Occorrerà per contro rispettare il suo giudizio «*si dicat talem administrationem cederet in detrimentum salutis spiritualis*». E quella che poi conta è una duplice “*necessitas*”: – l’una da rapportare al “fatto materiale” della oggettiva rispondenza di questo o quel provvedimento temporale a una imprescindibile istanza spirituale, la quale rimarrebbe malamente negletta se non intervenisse a suffragarla quell’atto di governo; – l’altra da rapportare al “fatto formale” dell’omesso esercizio soggettivo d’una simile attività governativa per opera delle competenti Potestà politiche. [«*Non ergo sufficit ut aliquid sit necessarium ad finem spiritualem ad hoc quod spectet ad Papam, sed oportet ut illud sit in casu necessitatis: id est ubi cessat potestas civilis, et non ubi facere posset officium suum*»]. Comunque però se ne delimiti la sfera operativa – è tale la sua intrinseca natura che la «*potestas Papae in temporalibus*» non può [rispetto alle contese fra Principi cristiani] non esprimersi «*ratione pacis*». Non può non preoccuparsene il Pontefice «*ratione charitatis*»: quia «*pax est vinculum charitatis*». Non può non darsi carico dei «*tot mala spiritualia quot ex bello inter principes christianorum necesse est oriri*». A lui starà pertanto d’«*esse iudex*» e di «*cognoscere de iure partium*». A lui starà di «*sententiam ferre*»: e sarà – questa – una sentenza categorica: «*quam tenentur recipere principes*»³².

³² Riaffiora a questo punto un motivo ricorrente nella tradizione pubblicistica ecclesiastica: quello che – nel rivendicare alla Autorità sacerdotale un preciso potere-dovere di intervento [«*ad ecclesiam spectat pacem servare et facere servare*»] – si ricollega giustappunto alla virtù teologale della “*charitas*”: di questa «*dilectio proximi propter Deum*» che [«*excellentissima virtutum*»] è giusto la «*virtus qua salvamur*». E alla *charitas* massimamente contraddice quell’«*illud criminale peccatum*» [per dirla alla maniera di Egidio Romano] che è tale da «*militare contra pacem*» e da «*populorum guerram suscitare*». È quindi con speciale intensità [«*precipue*»] che spetta alla Autorità sacerdotale di intervenire quando occorra: «*nota quod licet ad papam et ecclesiam spectet cognoscere de quolibet criminali peccato et revocare peccatorem ad virtutem, tamen praecipue spectat cognoscere de violatione pacis*». [Val poi notare che della «*ratio pacis*» e della «*ratio pacis fractae*» si tende a fare – dalla pubblicistica ecclesiastica – non solo un motivo di attrazione delle singole fattispecie (“*ratione peccati*” o “*ratione scandali*”) alla “giurisdizione spirituale” della Chiesa, capace di ricadute temporali soltanto “*per obliquum*”, ma un motivo di “incardinazione diretta” delle stesse nella “giurisdizione contenziosa” del Pontefice: «*et notandum est quod non solum ratione peccati per viam denunciationis papa inter laicos cognoscit de pace rupta <...> sed etiam immediate per viam querelae papa cognoscere potest*». Così Decio, *Commentarium*, in cap. 13 novit, X, 2, 1 de iudiciis, riferendosi a un insegnamento del Panormitano in cap. 29 sicut, X, 2, 24 de iureiurando, n. 1. Si veda ancora del Panormitano l’enunciazione sintetica contenuto nella rubrica al titolo de treuga et pace, X, 1, 34: «*ad Papam pertinet reformare pacem: nam rumpens pacem venit contra praeceptum charitatis, quia pax nihil aliud est quam charitas*»].



È in questa logica [in ragione d'un efficace sereno espletamento della funzione missionaria della Chiesa, senza che subentrino a intralciarlo sconvenienti casi di emulazione o antagonismo fra Principi di pari devozione cristiana] è in detta logica che va considerato e va giustificato – secondo la rinnovata lettura che vuol darsene – il provvedimento alessandrino di concessione in esclusiva ai Principi di Castiglia e Portogallo del compito di promuovere e sostenere (nelle aree di rispettiva pertinenza) l'opera ecclesiastica di evangelizzazione dei pagani.

19 – Riferimento alla «*ratio pacis*» ad evitare intralci alla «*conversio barbarorum*»

Certo a tutti i Principi cristiani [proprio «in quanto Principi cristiani»] spetta – siccome un che di indissociabile dal proprio *principatus* – l'*officium advocatae* (e relativi poteri strumentali) di adoprarsi – «*iuxta posse*» – a solerte sostegno della Fede: in ragione del suo potenziamento e della sua propagazione «*in omnes gentes*». E in vero – ancorché non più nei modi perentori del buon tempo antico – [si pensi alla sentenza isidoriana: «*intra ecclesiam potestates necessariae non essent nisi ut quod non praevalent sacerdotes efficere per doctrinae sermonem potestas hoc imperet per disciplinae terrorem*»] restava – quel «*ministerium principis*» – una costituente non eliminabile del regime teopolitico cristiano. Solo che in certe speciali congiunture [si diceva] può rivelarsi di superiore utilità disciplinare che – in luogo di rimettersi alla frammentaria iniziativa quanto che sia devota dei singoli Signori – ci si premuri di dare alla materia un organico assetto funzionale. Al che [s'intende] non altri può legittimamente provvedere se non il Vescovo di Roma: il quale è quegli «*cui spectat specialiter curare promotionem evangelii in totum orbem*», e quindi è quegli che delle occorrenze della Chiesa ha una visione complessiva. Sta alla prudenza del Pontefice – sta alla sua lungimiranza – conferire [se lo giudichi «*expediens spiritualibus*»] un puntuale «mandato missionario» a quelli fra i Principi cattolici che possano meglio provvedere «*ad praedicationem Evangelii*»: che possano ad essa «*dare operam commodius*»: o abbiano comunque meritato più degli altri una così prestigiosa investitura. Che giustappunto è quanto si dava per storicamente intervenuto in fatto di evangelizzazione delle Americhe: «*licet hoc sit commune et liceat omnibus, tamen Papa potuit hoc negotium mandare hispanis et interdicare omnibus aliis*». Non solo: ma [giustappunto nella logica d'una sorta di riesumata «*pax Dei*»] ben anche si assumeva che la prudente lungimiranza del Pontefice avesse titolo a mettere i Principi cattolici, personalmente investiti oltre l'oceano



del patrocinio ufficiale della Fede, in condizione di poter attendere a cotanto incarico senza moleste interferenze d'altri Principi cristiani. Nel che si vedeva proprio un caso in cui precisamente stesse al Vescovo di Roma di «*ordinare temporalia sicut expedit spiritualibus*». E ciò non in ragione del solo espletamento del compito specificamente "missionario", ma dello svolgimento di qualunque altra attività: politica, militare, culturale, semplicemente mercantesca. A quei Principi estranei [si asseriva] poteva il Papa «*non solum interdicere praedicationem sed etiam commercium*». Si giudicava che gli stessi – col loro disordinato confluire nelle province d'oltre mare – finirebbero con l'intralciarsi l'un l'altro e con l'ingenerare pregiudizievole disordine: «*si indiscriminatim ex aliis provinciis christianorum concurrerent ad illas provincias, possent se invicem facile impedire et excitare seditiones*». Di qui per l'appunto l'esigenza di quell'organico assetto funzionale: «*unde et tranquillitas impediretur et iurbaretur negotium fidei et conversio barbarorum*». È privilegio [si dirà] – quello largito ai Principi di Spagna – «*quod Papa concessit ad evitandum bella inter reges christianos*»: onde oculatamente egli «*divisit terram*»³³.

³³ Quella che viene a presentarsi è una situazione che per qualche aspetto potrebbe richiamare alla memoria l'antica «*pax Dei*» o «*treuga Dei*» qual invocata in altri tempi, in circostanze che esigevano – verso fattori esterni – un comune impegno di tutta la *Christianitas*. Solo che qui non può parlarsene alla maniera del Concilio di Clermont o del Lateranense IV, o alla maniera del Dubois del *De recuperatione terrae sanctae*: siccome monito solenne [rivolto ai «*principes et populi christiani*»] «*ut ad invicem pacem observent*». Passino sopra [allora si diceva] quei Popoli e quei Principi ai loro inveterati rancori, alle loro reciproche rivendicazioni. Mettano assieme le proprie risorse materiali, uniscano le proprie forze militari, diano addosso agli Infedeli: «*ut sic materialibus et spiritualibus armis muniti adversus hostes fidei securius praelientur*». [Gravi le sanzioni spirituali a carico di quanti diversamente osino agire: a proprio arbitrio: «*tamquam perturbatores negotii crucifixi*». Evidenti per contro i benefici d'una coordinata militanza: «*Si vero pax sit inter omnes catholicos, tunc de facili confluentes pugnatores ex omni parte in terram sanctam, eam recuperare poterunt verisimiliter et servare*»]. Altra – viceversa – la funzione della *inhibitio* alessandrina a ciò che altre Signorie cristiane «*accedere praesumant*» («*quavis de causa*») alle aree geografiche situate oltre la *raja*. Qui l'obiettivo da raggiungere non stava già, come in passato, nel riuscire a condurre «*unitis viribus*» una più efficace azione bellica contro Potentati politici infedeli in quanto nemici della Fede; sí invece stava nel divulgare la Parola redentrice presso popoli ai quali mai era prima occorso di ascoltarla. E la collaborazione richiesta ai Principi cristiani era non già di tipo attivo ma passivo. Non una obbligazione di «*facere*» loro si imponeva sí invece una obbligazione di «*non facere*»: o di «*pati*».

[Le citazioni nel testo sono tratte dalla *Sententia de summo bono* di Isidoro di Siviglia; dal *De indis*, da Giovanni de la Peña, *Lectura in 2a 2ae, de fide spe et caritate*, qu. 10, art. 10, ad 3. Le citazioni in nota dalla *Constitutio 71*, ad *liberandam terram sanctam de manibus impiorum*, del Concilio Lateranense IV; dal n. 9 del *De recuperatione terrae sanctae*; dalla *Inter caetera* di Papa Alessandro VI].



Come si dava per sicuro, in una prospettiva di tal sorta, che una “*ratio belli*” potesse essere giustamente invocata quanto ai barbari in pro dei Principi di Spagna – così si presumeva che una altrettanto giusta “*ratio pacis*” (a vantaggio pur sempre di quei Principi) fosse invocabile rispetto agli altri Potentati dell’*unum corpus christianorum*.

20 – Contestazione della «*divisio oceani*» e della conseguente «*divisio mundi*»

Non si poteva ovviamente far questione [*catholice loquendo*] circa il valore delle clausole del provvedimento alessandrino nelle quali si esprimeva la *plenitudo potestatis* (non condizionata né condizionabile dagli uomini) che la ortodossia romano-centrica proclamava *in spiritualibus* di indiscussa e indiscutibile spettanza del Vescovo dell’Urbe. Dico del potere del Pontefice di regolare – a proprio insindacabile giudizio – i modi operativi a cui tenersi [*“pro tempore”, “pro locis”, “pro personis”*] nel procedere alla «evangelizzazione delle Genti». Legittimo – si diceva – il ricondurre a una ragione di *ius humanum* [di *ius bellicum*] la “*debellatio*” dei Potentati indigeni: con quanto ne seguiva circa la sorte delle *terrae* delle *res* delle *personae* di loro originaria spettanza. Altrettanto legittimo l’ascrivere alla sanzione pontificia [espressiva, pur in questo caso, di poteri sacerdotali riportabili al *ius divinum revelatum*] il conferimento alla Monarchia cattolica di Spagna del “*privilegium ecclesiasticum*” di sovrintendere alla conversione degli indigeni d’America: provvedendo al reclutamento al sostentamento alla custodia dei predicatori dei catechisti dei ministri. E in vero la Bolla alessandrina [ancorché più non credibile, nel perturbato clima pubblicistico d’Europa, se accreditata d’un potere onnimodo del Vescovo di Roma di dare e togliere dominio temporale ai Principi politici] poteva ben essere veduta siccome espressiva del potere pontificio di più riguardoso rilievo spirituale di conferire fiduciarmente a questo o quel Principe cattolico un qualche “mandato missionario”. Sin qui nulla da dire: laddove a non poter giovare d’un titolo di pari affidabilità formale era il tassello conclusivo del sistema: quello costituito dalla interdizione di qualunque altro Potentato cristiano – non da specifiche intromissioni concorrenziali o emulatorie in merito alla sovrintendenza missionaria affidata ai Signori iberici – ma più generalmente da qual si voglia manifestazione di «*naturalis*



societas et communicatio» che pretendesse d'aver parte nelle vicende d'oltre oceano³⁴.

Si poteva bensì considerare come un che di «*necessarium*» rispetto alle grandezze dello spirito il concentrare nelle mani d'un solo Governante di sicura ortodossia cattolica il «*ius superintenduntiae in infideles*» là dove un tale *ius* si presentasse strettamente funzionale alla evangelizzazione dei pagani delle Americhe: alla rigenerazione del lor animo in ragione di sommi valori trascendenti. Null'altro – per contro – che «*opportunum*» rispetto a quelle medesime grandezze [null'altro che «*conveniens*»] poteva risultare il fatto di indirizzare ai non-ispani un generale divieto di comunicazione e di interscambio. Anzi quella pretesa «*convenientia*» poteva sin tradursi – nel sentir comune – in fomite di «*scandalum*». Inevitabile difatti che proprio una tanto clamorosa quantità di privilegi ingenerasse il dubbio che – non il destino escatologico degli *indios* stesse per davvero a cuore alla Corona cattolica di Spagna – sí invece le premesse di assicurarsi (politicamente – militarmente - economicamente) un vero e proprio «*monopolium mundi*». Men che meno poi configurabile che a porsi in un rapporto di funzionalità immediata e necessaria rispetto al mandato missionario degli Ispani fosse la assegnazione pontificia ad essi d'un «dominio esclusivo sull'Oceano». Tale vantato «*imperium super mare*» [rapportato non a una qualsiasi circoscritta «*portio maris*» ma a un «*mare immensum*»

³⁴ Quella del “mandato missionario” [quale teorizzata nella *Relectio* vitoriana] doveva in effetti rimanere la soluzione di più diffuso accoglimento nella successiva teologia politica di impostazione moderata: attenta al programma culturale d'un ridimensionamento pubblicistico delle posizioni ierocratiche fattesi obsolete. Così [qualche decennio appresso] il Bellarmino doveva ravvisare nella decretazione alessandrina – non un intervento in pro dei Re di Spagna volto a secondarne le ambizioni espansionistiche – sí piuttosto un atto di “responsabilizzazione” di quei Re nell'opera di propagazione della Fede. Non li ha spronati – Papa Borgia – «*ad debellandos reges infideles novi orbis, et eorum regna occupanda; ma li ha sollicitati* «ut eo adducerent fidei christianae praedicatores, ac defenderent tum ipsos praedicatores tum christianos ab eis conversos». E alla opinione del dotto Cardinale si associa – come in tantissimi altri casi – quella (più articolata) di Francisco Suárez: «*Potest Pontifex inter principes seu reges temporales distribuere provincias et regna infidelium, non ut illas suo arbitrio occupare possent, hoc enim tyrannicum esset <...> sed ut praedicatores evangelii ad illos mittendos procurent, et sua potestate illos tueantur, etiam iustum bellum indicendo si ratio et iusta causa id postulet*». [Citt. dal *De romano pontifice* del Bellarmino; dal *De fide* (18, 1, 4) di Francisco Suárez]

E ci si doveva ben anche preoccupare – da taluno – di ricollegare la questione alla più generale problematica della infallibilità pontificia: «*Alexander VI (si in eo facto particulari, ad reges illos tantum et ad illas insulas pertinente, non erravit) solum concessit illis regibus ius quoddam superintenduntiae et patrocinii in infideles illos, postquam debito modo ad fidem essent conversi*». [Cit. da Gregorio di Valencia,...III, disp. 1, qu. 20, art. 7 ad 2].



qual il «*mare oceanum*»] poteva trovare un autonomo titolo fondante nella “interposizione costitutiva” del Pontefice, in quanto fondata su quella *omnímoda potestas* che fra Quattro e Cinquecento l’Antistite romano seguiva a reclamare come a sé spettante *de iure divino positivo*. Che è quanto precisamente era avvenuto nei casi presi in conto dalle *bullae atlanticae* d’un tempo: e nell’*Inter caetera*, fra tutte la più significativa. Ma quello stesso *imperium* [legato “fontaliter” a un simile presupposto ecclesiologico] restava invece malamente esposto a una infinità di possibili contestazioni giuridico-formali – e francamente militari – se privato (come stava via via accadendo nella realtà viva del *ius publicum europaeum*) del punto d’appoggio precisamente costituito dalla *omnímoda potestas Papae*: incappata frattanto in un fenomeno di mesta involuzione³⁵.

³⁵ Si opponeva alle ragioni della Corte ispanica l’antico insegnamento di Domizio Ulpiano: «*mare commune omnium est et litora sicut aër*»: per cui [è sempre il Giureconsulto a riferirlo] «*saepissime rescriptum est non posse quem piscari prohiberi*». Di qui la raffigurazione del mare come *res* non appropriabile nei modi in cui sono appropriabili le *res nullius*: ossia “*per inventionem*”, “*per occupationem*”. E non di meno dalla trattatistica aulico-curiale ci si poteva prevalere dei più recenti insegnamenti dei Commentatori di maggior prestigio: per i quali il mare [«*res nullius*» quanto alla «*proprietas*» e «*res communis*» quanto invece all’«*usus*»] restava pur sempre assoggettabile a un’*alta manus* di tipo più propriamente pubblicistico. Sul mare – si diceva – «*iurisdictio est Caesaris*». [Ancora Alciato, in pieno Cinquecento, reputava sin risibile («*perridiculum*») il negarlo: «*nam cum imperator sit mundi dominus certe non terrae tantum sed et mare ipsius legibus parere debuerat*»]. E qui – di faccia alle carenze dell’Impero – poteva appunto subentrare la *potestas omnímoda* di spettanza pontificia: dalla quale [secondo gli schemi ierocratici] proprio Cesare era il primo a trarre la sua *auctoritas*. Come dire che a legittimazione del «*dominium maris*» vantato dagli Iberici ben si poteva far appello ad una superiore decretazione pontificia. Cambiava invece tono la questione quando più non si poteva far capo ai detti schemi, ma c’era da trovare un’altra fondazione a quel dominio. E in ciò veniva naturale risalire alle precedenti esperienze diciamo così “laiche”. Ci si richiamava specialmente [come già fatto dai giuristi di Venezia, di Genova, di Pisa] alle figure della «prescrizione acquisitiva» e della «consuetudine»: considerate sostanzialmente in parallelo. «*Praescriptione acquiritur ius privato*», si diceva; e si aggiungeva: «*consuetudine inducitur lex in publico*». Da altri si asseriva che alla *praescriptio* ci si debba appellare «*respectu imperatoris*», alla *consuetudo* invece «*respectu navigantium per mare*». Contava – in somma – che [a suffragio dell’una e dell’altra soluzione] militasse il fatto d’una «*possessio*» sufficientemente lunga: quella «*possessio*» che – per loro parte – i difensori della libertà dei mari negavano in radice possa riguardare le *aquae maris*: le quali sono inafferrabili come inafferrabile è l’*aër* che ci circonda: e sono quindi tali da non poter “esser possedute”. Prendeva così inizio una *querelle*, straordinariamente articolata, destinata a protrarsi ben a lungo: la cui soluzione alla fin fine doveva restar rimessa – non tanto alla forza persuasiva dei contrapposti argomenti dottorali – quanto alla potenza di fuoco delle flotte in mare.



Conclusione

Troppi e troppo potenti fattori instavano a impedire un sostanzioso rilancio in chiave teo-politica della *maioritas papae* d'antica memoria: ancorché sussunta nelle forme meno impegnative d'una *potestas* non direttamente «*in temporalibus*» ma più semplicemente «*circa temporalia*»: d'una *potestas* non ordinata se non al «*quantum necesse est ad administrationem spiritualium*». Si pensi all'astioso impegno anti-romano dei Potentati protestanti, e insieme al montante giurisdizionalismo degli stessi Potentati mantenutisi cattolici. Si pensi soprattutto alle profonde mutazioni della opinione europea circa il ruolo da seguire a riconoscere nell'ambito comunitario generale al fattore religioso e alle Istituzioni che ne reclamano la gestione autoritaria. Si poteva – dalla Cattolicità ufficiale – reagire alla *protestatio* germanica nei modi d'un rigido richiamo ai venerandi temi ierocratici. Intransigenti – in questa direzione – certe enunciati della *Bulla in coena domini* nella redazione di Pio V. Si poteva – dalla intellettualità di Curia – discettare [è il titolo d'un saggio di quegli anni] *de summa pontificia potestate creandi et destruendi saeculares dignitates et potestates in toto terrarum orbe*. Fortemente poi discusso [in sede non solo letteraria ma ufficiale] il moderatismo di Roberto Bellarmino non ancora Cardinale. Inevitabile però che a prevalere [tanto «*in palatio*» quanto «*in scholis*»] fosse – in fine – proprio la revisione in chiave temperata dei vecchi schemi pubblicistici ecclesiastici quale patrocinata giustappunto dal grande Controversista gesuita e da Francisco Suárez. Inevitabile [quanto al nostro tema] che – emesse sulla base d'una certa “ideologia sottesa”, ereditata dalla età bonifaciana – le determinazioni alessandrine (ma direi l'assieme delle *bullae atlanticae*) venissero riviste [“rivisitate”] in un'ottica diversa: e fossero in questa diversa prospettiva reinterpretate per più tratti. Tant'è che – in fine – la interposizione d'Alessandro VI non altrimenti doveva venir rappresentata [dalla pubblicistica di curia] che nei modi d'un mero “arbitrato pontificio”: d'una interposizione prestigiosa tesa [«*ratione pacis*»] a dirimere una incresciosa vertenza fra Principi di pari devozione cattolica-apostolica-romana. Decisamente disattesa – viceversa – [tacciata di inaccettabile «papo-cesarismo»] la pretesa della interposizione pontificia d'aver valore *erga omnes*: di vincolare – non le sole Parti in causa – ma i Principi tutti della Cristianità. A secondare la qual cosa [sul piano della effettività politica] poco valeva – dal suo canto – la declinante *potentia facti* delle Corone iberiche: e meno ancora la montante *potentia facti* delle Corone ad esse ostili.



Né poteva mancare d'aver parte su una siffatta involuzione il generale scadimento [se si eccettuano s'intende talune personalità di forte taglia] della cultura giuridica cattolica contro-riformistica: specie a confronto del contrapposto vigoroso espandersi del giusnaturalismo e giusrazionalismo di stampo protestante, o addirittura di incipiente ispirazione laicizzante. E [paradossalmente] a questa esplosione culturale doveva proprio concorrere la costruzione del Vitoria: usata – diciamo così – «contro se stessa». E ciò giusto per opera degli avversari più decisi delle conclusioni pubblicistiche di fondo cui mirava l'intero impegno del gran Domenicano. La si leggeva – quella costruzione dottorale – «per parti separate»: la si valorizzava e recepiva nelle «componenti naturalistiche», per ignorarla viceversa nelle «componenti soprannaturalistiche»: pur legate alle prime [nel pensiero del Vitoria] secondo un vincolo strettissimo: secondo quel nesso indissociabile che – comunque lo si intenda – non può non vincolare [catholice loquendo] la *lex naturae* alla *lex gratiae*. Si pensi a un Hugo Grozio: dico del Grozio del *Mare liberum*: tratto a dissertare [nel nome della «*utilitas totius humani generis*»]: ma in ragione più in specie degli interessi mercantili del suo Paese, compromessi in Oriente dai privilegi portoghesi] «*de iure quod batavis competit ad indicana commercia*». Egli confuta il Vitoria proprio con gli argomenti del Vitoria. E infatti è al «*titulus naturalis societatis et communicationis*» che l'Olandese si richiama contro l'avidità dei Lusitani: i quali [egli sostiene] – «*etiamsi domini essent earum regionum ad quas batavi proficiscuntur*» – violerebbero quel canone «*si aditum batavis et mercatum praecluderent*». E delle conclusioni del Vitoria il Batavo ha buon gioco proprio perché provvede ad «isolare» (a considerare «per sé stante») la «componente naturalistica» del sistema argomentativo del *De Indis*: senza dar peso ulteriormente a questi o quei residui «condizionamenti fideistici». Si dava – con questo – che allo «internazionalismo teologico» del Monaco Vitoria [«*padre del renacimiento teológico español*»] subentrasse – facendo valere in fine il suo primato culturale e operativo pratico – l'«internazionalismo giuridico» [fondamentalmente «laico»] di Hugo Grozio: «*iurisconsultus generis humani*».

E tanto è vera questa dipendenza dal Vitoria degli avversari più decisi del Vitoria stesso che paradossalmente – col trascorrere dei secoli – doveva seguirne addirittura la inclusione didascalica del Nostro [quasi «agiografica» nei toni] fra i difensori della «libertà di commercio»: fra i difensori – prima ancora – della «libertà dei mari»: fra i sostenitori [«umanitari»] della «naturale parità degli uomini», della loro «nativa dignità»: fra i «secolarizzatori» – se può dirsi – della relazionalità internazionale. Cose tutte non propriamente confermate [a



me parrebbe] dal complessivo argomentare e dallo spirito del *De indis recenter inventis*.