



diritto & religioni

Semestrale
Anno III - n. 1-2009
gennaio-giugno

ISSN 1970-5301

7



**LUIGI
PELLEGRINI
EDITORE**

Diritto e Religioni
Semestrale
Anno III - n. 1-2009
Gruppo Periodici Pellegrini

Direttore responsabile
Walter Pellegrini

Direttore
Mario Tedeschi

Segretaria di redazione
Maria d'Arienzo

Comitato scientifico

F. Aznar Gil, A. Autiero, R. Balbi, G. Barberini, A. Bettetini, F. Bolognini, P. A. Bonnet, P. Colella, O. Condorelli, G. Dammacco, P. Di Marzio, F. Falchi, S. Ferlito, M. C. Folliero, G. Fubini, M. Jasonni, G. J. Kaczyński, G. Leziroli, S. Lariccia, G. Lo Castro, M. F. Maternini, C. Mirabelli, M. Minicuci, L. Musselli, R. Navarro Valls, P. Pellegrino, F. Petroncelli Hübler, S. Prisco, A. M. Punzi Nicolò, M. Ricca, A. Talamanca, P. Valdrini, M. Ventura, F. Zanchini di Castiglionchio

Struttura della rivista:

Parte I

SEZIONI

Antropologia culturale
Diritto canonico
Diritti confessionali
Diritto ecclesiastico
Sociologia delle religioni e teologia
Storia delle istituzioni religiose

DIRETTORI SCIENTIFICI

M. Minicuci, A. Pandolfi
A. Bettetini, G. Lo Castro,
G. Fubini, A. Vincenzo
S. Ferlito, L. Musselli,
A. Autiero, G. J. Kaczyński,
R. Balbi, O. Condorelli

Parte II

SETTORI

Giurisprudenza e legislazione amministrativa
Giurisprudenza e legislazione canonica
Giurisprudenza e legislazione civile
Giurisprudenza e legislazione costituzionale
Giurisprudenza e legislazione internazionale
Giurisprudenza e legislazione penale
Giurisprudenza e legislazione tributaria
Diritto ecclesiastico e professioni legali

RESPONSABILI

G. Bianco
P. Stefanì
A. Fuccillo
F. De Gregorio
G. Carobene
G. Schiano
A. Guarino
F. De Gregorio, A. Fuccillo

Parte III

SETTORI

Lettere, recensioni, schede,
segnalazioni bibliografiche

RESPONSABILI

P. Lo Iacono, A. Vincenzo

«*Oceanus duobus populis mancipatus*».
*Considerazioni canonistiche circa la spartizione
alessandrina dell'Atlantico*

PIERO BELLINI

«*Rursus concessit [Papa] regi Hispaniarum quod solus ille possit mittere exercitum ad illas insulas et quod si aliqui sponte vellent esse subiecti regi Hispaniarum, quod solus ille esset dominus illorum. Et denique, si orta fuisset causa belli, illi insulani quod iuste debellati essent subditi tunc regi Ferdinando. Quod tamen Papa concessit ad evitandum bella inter reges christianos, ideo divisit terram*», Giovanni de La Peña, *Lectura in Secunda Secundae*, 1559-60

«*Vindicant sibi Lusitani quicquid duos orbis interjacet tantis spatiis discretos ut plurimis saeculis famam sui non potuerint transmittere. Quod si Castellano- rum, qui in eadem sunt causa, portio accedat, parvo minus omnis oceanus duobus populis mancipatus est, aliis tot gentibus ad septentrionum redactis angustias*», Ugo Grozio, *Mare liberum*, 1609

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 [sin 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 pieno beneficio di questa «*divisio oceani*» 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 – sì piuttosto di addivenire con franco spirito pragmatico a una avveduta soluzione transattiva: quale fu appunto quella conseguita [nella logica spartitoria già sperimentata con profitto a Arcaçobes nel '478] col Trattato di stabilizzazione stipulato a Tordesillas. Ma a questo intricato “affare atlantico” doveva attendere ben anche – sin dal suo primo profilarsi – la Sede Apostolica di Roma: la quale a sé rivendicava [nei modi d'una prerogativa conferitale dalla delibera inoppugnabile 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 ai Regni di Castiglia e Portogallo [fatti Signori di quel «*mare immensum*»] l'assoluto dominio sulle «*insulae*» e sulle «*terrae firmae*» rispettivamente collocate al di là e al di qua della tracciata linea divisoria. Né solo venivano assegnate le «*insulae*» e le «*terrae*» già scoperte [«*inventae et detectae*»] sì 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*». Né essa si restringeva a regolare il reciproco condursi pubblicistico dei due Potentati iberici: ma [nel “ratificare” l'accomodamento diplomatico saputo raggiungere fra loro] sì 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 – 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 traversare l'Oceano e 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 un tanto incauto intruso nella «*indignatio Omnipotentis*»: e nella «*indignatio beatorum Petri et Pauli apostolorum eius*».

E per i tempi [secondo moduli protocollari ancora diffusamente condivisi] questa sanzione pontificia era l'avallo di più prestigiosa dignità formale cui po-

«Oceanus duobus populis mancipatus». Considerazioni canonistiche circa la spartizione alessandrina

tessero aspirare Nazioni di ossequente ortodossia cattolica. E 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 ragioni del Potere. Doveva anche succedere – però – [del che non sempre si tien il giusto conto] che il titolo legale del nuovo stabilimento pubblicistico – proprio perché legato nel suo *fieri* alla «costitutività formale d'una interposizione pontificia» – 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 ultimativa contestazione anti-romana – dai movimenti spirituali riformistici, robustamente sostenuti dai Potentati secolari che presero presto a dividerne la causa. Ben anche parlo – tuttavia – del mutamento profondo che [in merito al processo espansivo d'oltre mare delle Nazioni iberiche] 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 premiarne l'ardimento non erano ancor intervenuti risultati di sostanziosa consistenza] non altrettanta incuranza potevano più avere da che prese per contro a palesarsi all'evidenza come ormai l'Atlantico si avviasse a diventare il baricentro della politica mondiale e della economia mondiale.

Ratificazione pontificia della politica atlantica dei Potentati iberici: la spartizione alessandrina

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*. Ed essi – in fine – erano riusciti nell'impresa: sino a scancellare dall'Atlantico la presenza marinara islamica. Era stato specialmente il Portogallo [a fronte delle iniziative soprattutto mediterranee del Regno di Aragona, e a fronte della saltuarietà di intraprendenza atlantica del Regno di Castiglia] a perseguire – con fermezza – una organica politica oceanica. Suo proposito sottrarsi – nelle negoziazioni con l'Oriente – ai proibitivi ostacoli che provenivano ai mercanti lusitani, non solo dai residui privilegi commerciali dei quali seguitavano a godere le Repubbliche marinare italiane, sì anche dal pesante espandersi del dominio ottomano. Sicché [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 dell’Oriente: girando addirittura attorno all’Africa. Essi così si proponevano – fra asperità infinite – d’aprire nuove rotte commerciali: e si adopravano di presidiarne la percorribilità e la sicurezza a mezzo di tutto un composito apparato di scali mercantili e di stazioni militari. E s’era dato [per quanto qui preme rilevare] che – a copertura di 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 più e più volte nel passato rispetto a imprese e acquisti transmarini di molto minore consistenza] fosse più ancora ambita nel momento nel quale finalmente prendevano ad arridere agli sforzi marinari dei due Regni prospettive segnatamente promettenti¹.

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

¹ S’era avuto un simile intervento ratificatorio pontificio – 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 lusitano di Madeira, delle Isole di Capo Verde, delle Azzorre, e quanto agli svariati stanziamenti via via disseminati lungo le coste occidentali d’Africa. La stessa pace del 1478 [che, a conclusione d’una imbrogliata vertenza successoria, vedeva ciascuno dei due Casati rinunciare alle pretese dinastiche accampate contro l’altro] quella stessa pace era poi stata ratificata in via formale dalla Santa Sede, fattasi garante di questa prima spartizione atlantica: fissata – con qualche opportuno aggiustamento – lungo un parallelo ricompreso fra Canarie e Azzorre. Naturale allora che gli esiti singolarmente promettenti della avventura marinara di Colombo spingessero la Corona di Castiglia a procacciarsi [contro le rimostranze portoghesi] l’ambito riconoscimento pontificio delle sue pretese: a ciò invogliata anche dal fatto della presenza a Roma (e che presenza!) d’un Papa di origini spagnole e simpatie spagnole: bisognevole – per giunta – di volenterose malleverie politiche a conforto di certe faccende 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] decretata dalla Bolla celeberrima *Inter caetera* qual integrata da provvedimenti immediatamente successivi: tali [se letti alla maniera castigliana] da metter in questione gli inveterati privilegi lusitani fondati sulla precedente spartizione “latitudinale” definita nel ’78 a Arçaçobes. Inevitabile – perciò – che [contro un sì smaccato privileggiamento 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 al contempo otteneva la conferma dei propri diritti di esclusiva nell’area meridionale dell’Atlantico: riconoscendo – d’altro verso – le prerogative castigliane occidentali sanzionate dall’*Inter caetera*. Erano ritocchi alla deliberazione pontificia bensì concordati dai Governi, pur sempre però ratificati dalla autorità eminente della Prima Sede.

sugli sperimentati paradigmi del «*negotium crucis*» quali enunciati e energeticamente praticati contro i *sarraceni* [«*qui ipsi retinent sepulchrum domini Iesu Christi*»] e successivamente contro i *turcae* dalla leggendaria ferocia. Era difatti avverso Principi infedeli negatori del «*nomen Christi sacratissimum*» [e avverso Popoli infedeli] che si indirizzava – non già la venale cupidigia – ma la sollecitudine apostolica dei Governanti Lusitani: i quali – per giunta – si premuravano di agire sotto le insegne benemerite d'un Ordine monastico, direttamente investito dal Pontefice [«*usque ad Indias*»] della “giurisdizione spirituale”: e della “libertà di commercio”. Non l'«*auri fames*» [si diceva] ma l'«*amor propagandi fidem*» guidava il prodigarsi di quei Principi cattolici. Restava come riposto fra le quinte il gretto tornaconto mercantescio 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 giustappunto richiamata (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

² Non discutibile – nel caso di queste intraprese militari – 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 perseguito: pietose le lor armi. Né poteva poi 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 [funzionale 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 [tráditá dal Monaco Graziano] l'antica impostazione agostiniana: «*quisquis christianus iniquum non persequitur, Christi est inimicus*». È tale intransigenza del santo Vescovo di Ippona [eretta a primo puntello teologico-morale della tesi «*quod mali sint cogendi ad bonum*»] a penetrare di sé l'intero sistema susseguente del *ius bellicum christianum*. Senza dire che – come di riflesso – la stessa sacralizzazione islamica della guerra contro i nemici di Allah doveva rivelarsi sì suadente da indurre una “contro-sacralizzazione” – se può dirsi – della reazione armata [vista pur essa come un «*bellum sanctum*»] cui per sua parte era chiamata la *Christianitas*. Tanto che un Pontefice pugnace [quale fu Papa Leone IV] doveva arrivare sin proprio a impadronirsi d'uno dei temi escatologici dell'abborrito antagonista, facendosi garante della eterna beatitudine di quanti per la Fede dovessero cadere combattendo: «*novit enim Omnipotens, si quilibet vestrorum morietur <...> ideo ab eo caeleste praemium consequetur*». [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].

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] sul quale 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.

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

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 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” [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] si piuttosto a una “*pax*” qualificata: tale da saper farsi «*pax christiana*»: e da riuscire così a 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 quindi 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 provenisse 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”] sicché il *bellum contra inimicos fidei* – ribadendo la identità verso l’esterno della *communitas christiana*– veniva proprio a corroborarne l’assetto aggregativo.

Di più: proprio l’inquietante incombere d’un nemico esterno [capace di esporre a rischio, nella medesima misura, tutte le sparse membra del *corpus christianorum*] proprio questo accamparsi d’un «*hostis sub ipsis moenibus*» agiva da fattore potente – diciamo così “provvidenziale” – di ricompattamento di quell’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 a coltivarli – in luogo di sfuggirli e stemperarli.

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 – sempre più propenso come a rinchiudersi 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 – sì certo – la spettanza alla *persona publica* di Cesare d’una «*potestas super omnes reges*» e «*super omnes nationes*». Tutti i viventi [«*omnes qui sunt sub sole*»] – s’arrivava a dire – «*debent ei oboedire*». Né ci si teneva dal soggiungere che Cesare *dominus mundi* lo è proprio in senso stretto: «*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 profane. 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 rimasti per giunta in varia parte *extranei* allo stesso *populus romanus*. Si poteva sì dire in via ideologica: «*etiam gentiles sunt sub romano imperio*». Ma a ciò contraddiceva a fondo la crudezza dello *status facti*: e a questa realtà politica 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 intermedia dà a vedere di ricorrere al dogma pubblicistico della centralità cesarea siccome solennemente sanzionato dalle antiche fonti. 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*

Però [se all'Imperatore dei Romani poco poteva in fondo interessare il «*modus sese gerendi cum deitate*» dei popoli foranei] non altrettanta indifferenza – verso quelle medesime nazioni – poteva esser nutrita dalla *ecclesia principans*. A fronte della opaca remissività cesarea, non poteva non divergere [rispetto alle genti 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 del destino escatologico d'una folta umanità non-battezzata, fatta di esseri umani già peraltro assunti dalla teologia ufficiale a «soggetti virtuali della Chiesa». [*«Illi qui sunt infideles, etsi actu non sint ecclesiae, sunt tamen de ecclesia in potentia»*] Non potevano i *praelati spirituales* – né poteva la intellettualità di Curia – starsene contenti che i «non ancora toccati dalla fede» [*«oves Christi per creationem licet non de ovili»*] restassero «*de ecclesia*» non altro che “in potenza” e non invece diventassero «*de ecclesia*» pur “in atto”. Ancor meno quei prelati e quegli intellettuali potevano starsene insensibili di faccia alla incombente militanza dei Principi infedeli: col cui attivismo teopolitico era inevitabile che la *actuositas christiana* venisse prima o poi a contatto: che prima o poi venisse in urto. Dico dei più zelanti fra gli Uomini di Chiesa: dico dei più volenterosi. Proprio costoro erano quelli che di più insistevano per una «*evangelizatio in omnes gentes*»: per una «*evangelizatio in omnes terras*». 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

nullis circumclusa limitibus»: «*imperat Caesar de iure in universa ditone 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 genere onorifico: diciamo così “protocollare”. 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 i *probatu auctores* più corvivi a decantare la superlatività senza confronti del loro augusto Principe] si accomodassero in effetti – quasi diremmo si arrendessero – alla sconcertante evidenza dello “*status rerum*”. Si poteva sì guardare – dagli Uomini di Corte – a tali marcate dissonanze [benché non proprio esigue] come a una semplice “*res facti*”: relegabile 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 vacui rilievi critici: «*ad ista respondetur uno verbo: quod procedunt de facto*». Sin anche si credeva di poter ricorrere all'espedito di ricondurre le lamentate diversioni a un atto di “auto-limitazione” dello stesso *imperator romanorum*: il quale [*«licet possit omnes coercere»*] è giusto lui – «*sua sponte*» – a voler porre un argine alla sconfinatezza della propria signoria. Si giungeva addirittura a presentare le genti ostili alla romanità-cristianità come indegne di ricevere le leggi: come «*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 prudenziale della pubblicistica di Corte] che rimanevano in definitiva ciò che erano: semplici artifici tecnici.

«*Oceanus duobus populis mancipatus*». Considerazioni canonistiche circa la spartizione alessandrina

la Chiesa] si desse a perseguire – col dovuto impegno, con la dovuta assiduità – una organica politica espansiva del *corpus christianorum*⁵.

Intervento suppletorio della Autorità ecclesiastica in ragione d'una espansione illimitata dell'«Imperium christianum»

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 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 – col supporto dei pubblici apparati – di meglio tradurre in atto «*in partibus infidelium*» la sua 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*. Col che all'Impero si veniva in definitiva ad assegnare come un «confine mobile» precisamente dipendente dalle vicende espansive della Chiesa. «*Imperium romanum*» – s'era finito col sentenziare in questa logica – «*intantum protenditur in quantum christianitas extenditur*»⁶.

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 dell'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 tanto 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*, 4].

⁶ Su questo passo di Martino da Fano [dal *Tractatus de brachio seu auxilio implorando per iudicem*

Solo che – nella realtà effettuale – [a fronte della colpevole inerzia del “*summus praelatus saecularis*” preposto al *populus christianus*] restava alla solerzia del “*summus praelatus spiritualis*” il sopperire a tanto penosa ignavia. «*Imperium et sacerdotium*», si diceva, «*sunt ut frater et soror*». Questo il «principio solidaristico» ereditato dalla esperienza medievale della «*civitas-ecclesia*». 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 [s’intende] 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 [quella di più risoluta determinazione ierocratica] tendeva a accreditare il Vescovo di Roma – «*in habitu*» ma all’occorrenza «*in exercitio*» – d’una «*omnìmoda potestas*»: intesa – non semplicemente a “sopperire” alle carenze della Autorità imperiale – sì anche [«*certis inspectis causis*»] a “sostituirsi” ad essa al vertice formale della «*eadem societas*» costituita dalla comunità cristiana complessiva. E ciò specialmente si imponeva [«*ad favendam pacem*»] nei confronti dei Potentati cattolici che si accreditavano siccome «*sibi domini*». Potevano quei *principes* [fieri della «*acefalia*» saputa conquistarsi per proprio merito militare e politico] esser tratti da tale loro tracotanza a rigettare una qualsiasi soggezione all’*alta manus* dell’Imperatore dei Romani; ma non potevano ardire di sottrarsi alla *omnìmoda potestas* del Vescovo di Roma: sì 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 questo era proprio il caso dei grandi Potentati iberici: i quali [nel mentre rigettavano con determinatezza, sin con sdegno, le pretese egemoniche di Cesare] si davano premura – tuttavia – di professare ad ogni passo la propria incondizionata devozione alla Sede Apostolica di Roma⁷.

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 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. [Alla missione universalistica cesarea non mancava di inerire dignità liturgica: «*Oremus et pro christianissimo Imperatore nostro, ut Deus et Dominus noster subditas illas faciat omnes barbaras nationes, ad nostram perpetuam pacem*»: così la prece del venerdì santo del *Missale Romanum*. Del che si doveva dir partecipe – ciascuno a sua misura – qualunque membro del *corpus christianorum*: «*Ad omnem catholicum virum, praecipue principem, pertinet dilatare terminos fidei et procurare ut gentes ad fidem catholicam convertantur per universum orbem*»: tale, in una prospettiva propriamente iberica, l’*allegatio* del Vescovo di Burgos al Concilio di Basilea].

⁷ Con ferezza quei Principi guerrieri vantavano la propria indipendenza politica e giuridica: il

«*Oceanus duobus populis mancipatus*». Considerazioni canonistiche circa la spartizione alessandrina

Era – quella a sé arrogata dal Pontefice – una funzione suppletiva che valeva 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*». E se ne specificava la ragione: «*quia non debet esse quis acephalus*». Valeva però 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*».

Affinità e diffinità 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

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 ispanici 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 sì porsi – moralisti e canonisti – la questione teologico-morale «*an mortaliter peccent Hispaniae reges hanc subiectionem 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 proprio al Vescovo di Roma [“*catholice*” e quindi “*canonice loquendo*”] stava di mettere riparo.

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 la raffigurabilità medesima, al di fuori della *ecclesia*, d'un *imperium*: se non di qualunque altra *humana auctoritas*. «*Extra ecclesiam*» [si asseriva, ai massimi livelli, in un tal ordine di idee] «*nullum imperium*»: «*nulla ordinata potestas*».

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 [tanto per sé toccanti da interessare, da coinvolgere, la coscienza del popolo cristiano tutto intero] – la *reconquista* era (e restava) “intrapresa iberica”. Era e restava un che di 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*. E condivideva l'obiettivo [che sarà poi tipico del *negotium crucis*] non di procedere a 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*». E tanto era avvertito questo parallelismo fra le due imprese affrancatrici da indurre il «*consilium generale*» di «*aequare merito*» i combattenti iberici e i crociati: «*facientes guerram istam et hyerosolimam*»⁸.

Solo che una siffatta impostazione [se poteva suffragare, in termini ideologici cristiani, l'impegno bellico contro i *Moros* di Spagna e del Nord

⁸ Eran poi comuni alle due intraprese talune pregiudiziali d'ordine formale: cui canonisti e civilisti non potevano sottrarsi. 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*». Difficoltà notevoli – per contro – 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: si 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 perplessità 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 [con l'eloquente conforto dalla prassi] a prevalere doveva essere anche *in scholis* la tesi interventistica. E dai primi decenni del Trecento finirà col fare testo un celebre *consilium* del legista Oldrado da Ponte [«*an contra sarracenos hispaniae sit bellum licitum*»] destinato a molta fortuna in una infinità di circostanze. Fa perno la disamina di Oldrado sulla liceità etica e giuridica d'una «guerra difensiva condotta con metodi offensivi». C'è che i *sarraceni* [quand'anche non aggrediscono i Cristiani] 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 alla nativa 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].

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 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 sì invece da popolazioni autoctone, legate a proprie devozioni parimenti autoctone. 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 ricorre «*si propter voluntatem et non propter necessitatem pugnatur*». Reclamava il nuovo cimento d’oltre oceano [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 quella azione bellica alla interposizione formale (“autorizzatrice” o “ratificatrice”) d’un *legitimus superior* dotato d’una «potestà sovra-eminente». E – nel sistema – questo *legitimus superior* non poteva essere altri che il sommo *antistes spiritualis*: quel 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*] alla *auctoritas* dello stesso *Imperator romanorum*⁹.

⁹ Era – diremmo – la stessa riflessione curialistica sul «*negotium crucis*» [intervenuta in forma organica solo nei decenni di centro del Duecento: che pur vedevano avviato il *bellum sanctum* su un china involutiva] a presentarsi non solo e non tanto indirizzata a offrire della Crociata transmarina una fondazione giuridica corretta, e convincente, sì anche diretta – forse soprattutto – a ricavare da tale 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 accreditarsi – con tanto tangibile evidenza – a «*caput unum*» del *populus christianus* erede e continuatore del *populus romanus*. Mai come allora era rifiuta *in universo* la sua pienezza di poteri. C’è che il declino – quale «soggetto di

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] facevan aggio 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'accessorio¹⁰.

Intendimento rigoristico del teocratismo pontificio: il Papa «dominus et monarcha totius mundi»

A suffragare in somma quel sistematico intromettersi del Vescovo di Roma nelle vicende iberiche e oceaniche era la stessa logica del «teocratismo

storia» – della veneranda Autorità cesarea [sempre meno capace d'aver presa effettiva sul corso degli eventi collettivi] portava – nella logica teopolitica del tempo – a trasferire alla Chiesa [alla *auctoritas sacrata* 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 residuale «*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 veniva 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 perché mosso da tutto 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*». [Cit. dall'Ostiense, *Lectura* in cap. 13 *excommunicamus*, X, *de haereticis*, 5, 7, s.v. *accinxerint*].

¹⁰ Il caso di nostro specifico interesse [della conversione degli autoctoni d'America e della acquisizione dei loro territori] presenta taluni punti di concordanza – altri di netta discordanza – col processo di evangelizzazione-assogettamento che da secoli veniva investendo i popoli dell'Est Europa. In ambo i casi si trattava di puntare a territori e di condursi verso popoli rimasti estranei alla compagine imperiale dell'età romana: verso i quali non era pertanto figurabile una *adhibitio armorum* in chiave recuperatoria. Però – rispetto ai barbari pagani delle Indie occidentali – non erano applicabili, come invece ai barbari pagani dell'Europa orientale, i criteri formali del *bellum* cosiddetto *defensivum*: o del *bellum* cosiddetto *praeventivum*. Si trattava [ai confini orientali della *christianitas* europea] di fronteggiare la presenza di popoli ostili [i quali non s'eran guardati nel passato dall'offrire più e più volte prova eloquente di questa loro ostilità] stanziati in territori limitrofi a quelli di immediata dipendenza dell'Imperatore sacro e romano. Tant'è che a contrastarli e a sottometerli [recuperando le lor anime e incorporando i loro territori] concorrevano all'unisono le due somme Autorità della ecumene teopolitica cattolica. Si pensi – non fosse altro – al «buon lavoro» svolto dall'Ordine Teutonico: di genesi pontificia, di stretta fedeltà cesarea. Laddove i barbari dell'Occidente transatlantico se ne stavano tranquilli nella loro isolatezza prima del violento irrompere dei *conquistadores*.

pontificio» siccome teorizzato [*«ex vi fidei orthodoxae»*] 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 pretesione del Pontefice di prevalersi senza remore della «*vicaria Christi*» di propria vantata spettanza carismatica: sino a porsi 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 un tal assioma] quella «*omnimoda potestas*» si compete non solo «*in rebus spiritualibus*» sì 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 [così da non potersene altrimenti interessare se non «*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”. Anticipato dal genio irruente di Ildebrando – poi ripreso da autorevoli esponenti della decretalistica dei primi decenni del Duecento – questo tema si presenta specialmente elaborato [intorno alla metà del secolo] 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 curialistiche¹¹.

¹¹ 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 [già se n’è fatto un cenno] 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 [nello specificare il suo pensiero] il Canonista-Papa mostra 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 in principio ha voluto gestire di persona ogni potere sulla terra] ha preferito poi lasciare agli uomini una simile incombenza: ha preferito lasciarla «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 *koïnè* politica cattolica, che spetti ai Principi cattolici una “*iuri-*

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 Redentore») 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 [rinvigorito nei suoi termini] il tema organicistico dell'essere l'*ecclesia* un «*unum corpus*»; e quindi dell'essere assurdo il 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 – in seno non più soltanto alla *christianitas* ma al *genus humanum* tutto quanto – d'una pluralità di *potestates* per sé stanti. Tutte egli invece intende rapportarle a un *communis fons* di superiore autorità: a tutte estendere la “costitutività” della “investitura monocratica” di Pietro e dei suoi successori storici: ai quali [*«a domino»*] è commesso «*utrumque gladium*». Onde ne viene la collocazione formale subalterna [*«sub-delegata respectu Papae»*] di qual si voglia Potestà terrena, in quanto «*derivata a Deo mediante Papa*». Tanta la “potenza rivoluzionaria” dello *adventus Christi* [con ciò che n'è seguito nella economia della *historia salvationis*] da sovvertire in senso rigorosamente “cristo-centrico” [e di risulta, quindi, “petro-centrico”]

sdictio 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] – così Innocenzo è tratto a ammettere che una “vera *iurisdictio*” possano averla e esercitarla gli stessi Principi infedeli. E ciò non solo *de facto*, ma *de iure*: *de iure naturali* giustappunto. Vero che c'è altresì da tener conto – nella economia della *historia sacra* – della 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 ufficio] 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 peraltro tanto pervasiva 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 – [*«si contra naturam facit»*]: se ardisca trasgredire la *lex naturae* cui è soggetto] varrà la “*spiritualis 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. [Citt. dall'*Apparatus* in cap. *quod super his, de voto et de voti redemptione*, cit., nn. 1, 3, 4].

Più drastica – per contro – la tesi dell'Ostiense: il quale [dopo aver ampiamente riferito gli insegnamenti del Maestro: «*dominus noster*»: 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.

l'ordinamento pubblicistico della intera umanità: con tanto perentorio impatto da render affatto inconcepibile «*intra ecclesiam*» la “acefalia” di qual si voglia Autorità politica (fosse pur quella massima di Cesare) e da render 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 – giusto perché “infedeli” – di farsi portatori d’una qualsiasi ragione di dominio, pubblica o privata. «*Mibi 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 ragione d’una simile *subtractio* e in ragione d’una simile *translatio*] la costitutività della interposizione autoritativa pontificia vien come “istituzionalizzata” dall’Ostiense¹².

Muovono in somma i due Maestri [i quali, si noti, hanno atteso al proprio ufficio prima della reviviscenza in Occidente della filosofia politica aristotelica] 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 per parte sua non faccia il Cardinal Ostiense. Giungono [è vero] e 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 immediatezza¹³.

¹² A sostegno della raffigurabilità *de iure divino revelato* d’un «*unus vicarius legitimus generalis in terris*» – cui gli uomini tutti debbono ubbidienza in tutto «*sicut in caelis Deo omnes angeli serviunt*» – il Cardinale non esita a richiamarsi alla «*vis fidei orthodoxae*» facendo di quell’ assunto come un canone dogmatico. «*Ne igitur videaris haeresiarca iuris haec sit tibi fides tua catholica: quod, sicut unus Deus est immutabilis <...> sic est unus Vicarius legitimus generalis in terris, cui omnes Angeli, id est homines, debent esse subiecti et in omnibus oboedire*»: *Lectura*, in cap. 13 *per venerabilem, X, qui filii sint legitimi*, 4, 17, n. 36. Le altre citazioni sono tratte dalla *Lectura* in cap. 7 *causam, X, eodem*, nn. 1 e 2; in cap *quod super his*, cit. nn. 26-28.

¹³ Comune peraltro 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 comunque 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*

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

Prendeva crescente consistenza – nel prestigioso magistero di Sinibaldo e Enrico – l’ardito modello ierocratico della «*potestas directa in temporaliibus*»: destinata man mano a subentrare – nei consueti schemi didascalici della pubblicistica post-classica – alla *potestas* non altro che «*indirecta*» d’un Ugucione o d’un Teutonico e dello stesso Papa Innocenzo III. E 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, per non dire delle mere 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] l’intento curialistico di rimarcare la «costitutività formale della decretazione pontificia»: «*donamus, concedimus, assignamus*»; «*facimus, constituimus, deputamus*»; «*donamus, concedimus, appropriamus*». Valeva una tanto insistita impostazione [quale puntualmente recepita nei suoi termini formali dalla più influente trattatistica di Curia] a dar *in thesi* il massimo risalto alla posizione egemone della Prima Sede. Dico della «*maioritas papae*», di buona memoria:

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 proclamare senza meno “indegni” di qual si voglia signoria quelli fra gli infedeli «*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 tibi 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].

la quale [venutasi arricchendo, nei secoli propizi, di prerogative pubblicistiche molteplici: poi messa alla prova da una incalzante catena di vicissitudini penose] restava patrimonio maiestatico imponente a cui il Papato seguiva a ambire come a proprio irrinunciabile appannaggio. E grandemente vi ambiva il Papato romano della Rinascenza: uscito vincente dalla estenuante crisi conciliare, preso da rinverdita ambizione di grandezza¹⁴.

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 che s’andavano frattanto irrobustendo – 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’orbe cristiano tutt’intero. Più semplicemente compariva alla maniera d’«una delle Signorie d’Italia»: e d’una Italia [debbo ahimè soggiungere] politicamente avviata allo sfacelo. Inevitabile – del pari 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 invigorirla nelle aggregazioni anche politiche che le si andavano formando attorno] così nocque alla prontezza e adeguatezza di reazione della ecclesialità romana ai molti severi addebiti che le venivan mossi d’ogni dove¹⁵.

¹⁴ 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 funzionale fra l’eccellenza della «prospettazione ideologica del sistema curialistico» e la sconcertante modestia della sua «realtà effettuale». Poteva darsi – in somma – 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 succedere – cioè – che in certe circostanze più propriamente rispondesse alle esigenze diplomatiche della Prima Sede un supporto dottrinario più credibile: non tanto informato al radicalismo curialistico del Cardinal Ostiense e dei suoi continuatori quanto ispirato alla più pacata lettura innocenziana. Naturale perciò che le due tesi venissero costantemente ripensate – come in termini dialettici – dalla successiva pubblicistica ecclesiastica: dai teologi e dai giuristi più prudenti e rispettivamente 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 di curia era pronta a giovare a volta a volta dell’una o dell’altra impostazione: «*pro tempore et pro re*».

¹⁵ Partecipe della stretta visione ierocratica, sottesa alle interposizioni spartitorie alessandrine, non

E questo in un ambiente umano [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 contrapposte “personalizzazioni cesaristiche”] ai quali – improvvidamente – la Sede Apostolica di Roma non aveva mancato di dar esca.

Contestazione, con l'inizio della Età Moderna, del teocratismo pontificio

Doveva avvenire [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 nel trasformato clima ideologico europeo di risolversi nel «punto di debolezza» [nel *locus minoris resistentiae*] del sistema. Tutto restava consegnato alla fortuna pubblicistica della proposizione di principio dalla quale procedeva l'intera serie dei conseguenti corollari. E quella eretta all'apice formale del sistema [«*Papa est dominus et monarcha totius mundi*»] era – nel suo radica-

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. Precisamente a questa superlativa Autorità vicaria – gratificata di tanta investitura – sta perciò di conferire 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 palatio*: siccome segnatamente idonea a accreditare la ferrea convinzione della Corte ispanica circa la indiscutibilità teologica-etica-politica-giuridica del proprio dominato d'oltre oceano. Specialmente categorica [ancora alla metà del secolo] la tesi – celeberrima – del *Democrates alter* di Ginés de Sepúlveda. Non si limita – il fondamentalismo di Ginés – a presumere 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. Esso – di più – combina questo “motivo sovranaturalistico” con quello “naturalistico” [antropologico] della «servilità nativa» 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; capaci essi sì 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.

lismo – proposizione ierocratica di troppo drastico registro perché potesse ancora riscuotere successo in una tanto impervia congiuntura: fattasi in tal misura minacciosa per la Chiesa cattolica romana da indurre alla prudenza le frange più pensose della intellettualità di Curia. Formatasi in tempi per Roma più propizi – poi precipitosamente peggiorati – quella professione ierocratica [mai definita in termini dogmatici puntuali; interpretata in modi ambigui; vistosamente contraddetta, mille e mille volte, dalle miserie effettuali d’una Chiesa lacerata da continue traversie] doveva restare – alla fin fine – come un “luogo ricorrente” della vulgata canonistica: tramandato in forme viepiù ripetitive: meno convinte, 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 *probati auctores* – un ossequio diciamo così “protocollare”: poco più che di maniera¹⁶.

¹⁶ Naturale che [in questo non esaltante clima storico] fosse venuta via via prendendo quota – sebbene ancora in via minoritaria – la tendenza della stessa canonistica a ridimensionare per un qualche tratto gli schemi ierocratici della preminente pubblicistica di curia. Non che giungesse – questo indirizzo moderato – a riproporre *tout-court* gli insegnamenti [saputi, a loro tempo, sapientemente elaborare 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 seguitare a 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 – che [per quanto limitata al solo “significato etico-religioso” e “disciplinare” dei comportamenti umani] s’era pur rivelata capace – nel passato – [ai tempi mettiamo d’un Alessandro III e d’un Innocenzo III, d’un Gregorio IX, 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 perspicuità, per la sua poneratezza, per il prestigio del suo Artefice) un punto di riferimento di rigore della successiva pubblicistica. Da respingere [secondo il Torquemada] 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 in loro luogo una “soluzione bilanciata”: la quale bensì rifiuta il dogma ierocratico d’un dominio papale universale «*in rebus temporalibus*», e tuttavia non nega la legittimazione del Pontefice a «*extendere se ad temporalia*» le volte che a imporglielo o più semplicemente a consigliarglielo interviene 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-extendata*» – come si vorrebbe dalla pubblicistica di più ardita vocazione ierocratica – ma tale comunque da rispondere funzionalmente alle esigenze del compito ecclesiastico: proporzionalmente a quanto esige la «*necessitas ecclesiae*» e proporzionalmente a quanto esige il «*debitum pastoralis officii in correctione peccatorum*». Non ammissibile che queste distinte potestà possano 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*». Né contestabile che al Papa questa potestà complementare si appartenga congruamente: «*tanta quanta necessaria sit pro bono spirituali conservando*». [Citt. dalla *Summa de ecclesia*, cap. 113 *de iurisdictione quam*

Non era – in somma – in grado quella proposizione di prammatica [così ristretta nella sua effettiva capacità d'operazione] di sostenere l'urto delle nuove concezioni pubblicistiche: tanto meno rispetto al nostro tema. Si dava [nel nuovo clima storico, quale veniva profilandosi] che la spartizione alessandrina fosse presa di mira sotto diverse prospettive: fatta segno di contestazioni di più specie. Risentimento d'«ordine politico» era quello delle Potenze cristiane non-iberiche che si sentivano sminuite [diciamo così “penalizzate”] 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. 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 di certo ma offendeva la *causa Christi* mettendola a sostanziale servizio di squallide avidità temporalistiche. «A Dio le anime, le terre al Re»: colpiva la scelleratezza blasfema di codesto motto¹⁷.

romanus pontifex habet in temporalibus, e dal *Commentarium in Decretum Gratiani*, in cap.6 *cum ad ventum*, dist. 96].

¹⁷ 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'espedito del cosiddetto “*requirimento*”: come dire del monito solenne – indirizzato agli *Indios* dagli *hispani* nel venire con quelli in relazione – di convertirsi al Verbo e di sottomettersi al contempo alla sovranità d'un Re cristiano 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 battezzatori, di predicatori, di prelati, o di subire [re-spingendola] le giuste rimostranze di quegli incompresi missionari, i quali – allora – ben potevano sentirsi autorizzati a infliggere ai riottosi e ai renitenti il non generoso trattamento riservato dal *ius bellicum* agli *iniusti bellatores*. [Alla *cruenta* alternativa «o battesimo o morte», sperimentata in altri casi, ne subentrava un'altra, meno crudele non meno odiosa: «o battesimo o servaggio»]. Si confaceva – una simile maniera di procedere – tanto alla versione più severa dello stabilimento sociale degli autoctoni d'America quanto alla visione più indulgente. Lo si poteva concepire – quel *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 *de iure naturali*, e tuttavia non più assumibile per valida quando intervenga a delegittimarne le radici 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 del nuovo ceto coloniale iberico. Era precisamente in tale prospettiva che l'*encomendero* – nell'ottenere in concessione vaste estensioni di terreno – era chiamato a darsi assieme cura del destino ultramondano di quanti vi avevano dimora: non disdegnando frattanto di sfruttare il lavoro forzato dei titolari di quelle anime a rischio. Agli

E poi [quali le colpe atroci che gli si possono imputare sotto molteplici altri aspetti] è un fatto che l'incipiente "colonialismo" delle Potenze non-iberiche [cattoliche o non-cattoliche che fossero] si manteneva quanto meno esente dall'indulgere a brutte contaminazioni fra profano e sacro. Quanto si voglia "sfruttatoria" – quella politica espansiva non mascherava la sua rapacità sotto il velame della "evangelizzazione dei nativi": ai quali imponeva il giogo del proprio brutale tornaconto senza compiacersi di promettere alla lor anima immortale un al di là felice. [Se mai quelle Potenze guardavano alle remote terre d'oltre oceano come a spazi specialmente idonei a dar ricetto ai dissidenti religiosi che avevano interesse a togliersi di torno].

Consequente contestazione politica e giuridica del fondamento ierocratico del dominio 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 – quegli spazi se li erano meritamente guadagnati con la loro bravura, 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 irrequieta – subire una discriminazione soffocante: mortificatrice della *maiestas* della quale andavano orgogliose. Significava – per esse – rimanere escluse da ogni legittima espansione in una «metà del mondo». E viepiù feriva l'*amor sui* di quei Reami [sempre più compresi della «incondizionatezza della propria sovranità politica e giuridica»] il fatto che a venir assoggettato al dominio esclusivo degli Ispani non solamente fossero quelle terre d'oltre oceano ma lo fosse questo oceano stesso. Non semplicemente si trattava di questa o quella via marittima: di questa o quella «*portio maris*»: di questo o quel *mare adiacens: singulare, exiguum*. Niente di meno si trattava dello stesso *mare altum*: di quel *mare vastum* che si opponeva appartenersi a tutti. È il *mare universale* – si eccepiva – «*res omnium communissima*»: la quale deve restare «*communissima*»: un che di «*incomprehensibile non minus quam aër*»¹⁸.

encomenderos, si diceva, in tanto spetta il «*ius ad tributum indiorum*» in quanto si facciano premura della custodia personale e della cristiana promozione degli indigeni].

¹⁸ Non che la questione non si fosse presentata già in passato più e più volte. [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

E a questa opposizione dei Potentati cristiani concorrenti [sempre meno disposti 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 animosi – gli strali anti-romani (anti-gerarchici) 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 intenta [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-caesarismus*” non ricusava di appigliarsi. E questa sconfessione religiosa [carica di pathos] concorrevva a imprimere una nota di ulteriore astiosità polemica su molti tratti della stessa vertenza politica¹⁹.

apostolica romana sul «*mare pontificium*»: «*a Monte Argentario usque ad Terracinam*». Si pensi – per scostarci 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 imponenti ricadute 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 sui destini di tutto quanto il mondo sin a quegli anni conosciuti. 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 deflata sfera operativa del Regno lusitano. Si ribaltava invece la questione quanto al remoto Oriente: per via della intollerabile avidità e invadenza dell’impero mercantile portoghese. [Paradossalmente a risentirsene per 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, poi 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. Ma – col tempo – dovevano essere gli Inglesi e specialmente gli Olandesi a contestare la pretesa lusitana di impedire ad altre Potenze occidentali un qual si voglia insediamento militare e commerciale al di là del *Caput bonae spei*].

¹⁹ È un fatto che – 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] gli altri Potentati rivieraschi atlantici dovevano mostrare – dapprincipio – di accomodarsi alla subita spartizione atlantica. Parlo specialmente del *Regnum Franciae* e parlo del *Regnum Angliae*. Si adopravano pur essi di far spazio ai rispettivi commerci transmarini: ma – per più decenni successivi al *descubrimiento* – dovevano cimentarsi nella impresa lungo autonomi percorsi atlantici, tali da non incrociare né intralciare le rotte rivendicate da Spagnoli e Portoghesi a lor uso esclusivo. Lo facevano puntando verso l’area settentrionale dell’Oceano, lasciata “impregiudicata” [se può dirsi] dalle decretazioni pontificie. Specialmente precoci le spedizioni nord-atlantiche

«*Oceanus duobus populis mancipatus*». Considerazioni canonistiche circa la spartizione alessandrina

Contrastata con vigore – per l’uno o per l’altro verso – la pretesa ispanica di assumere l’assoggettamento militare e politico di queste e quelle terre [dello stesso «*mare immensum*» che le separava dall’Europa] come presupposto e necessaria condizione [d’ordine diremmo “logistico”] della evangelizzazione dei rispettivi abitatori.

Necessità di riportare, non più alla «auctoritas sacrata pontificum», ma a una ragione di «ius humanum», il titolo fondante del dominato coloniale iberico

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-pregorativi-privilegi non rientranti nella sua capacità dispositiva: «*nemo quod suum non est concedere potest*». Quale

dei marinai di Bristol guidati dai Caboto. Di poco più tarde quelle francesi di Giovanni da Verazzano 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 immenso continente. E da queste Potenze non-iberiche [nell’intento, pur in tal 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 ardentissima del portoghese Magellano [al servizio di Re Carlo V] doveva scoprire e superare sin dal ’20.

[Non aliena, tuttavia, già dal primo Cinquecento, la politica atlantica francese da incursioni, ancorché sporadiche, nelle stesse aree geografiche di vantata esclusiva spagnola e portoghese. Effetto – questo – del conflitto che per più d’un quarantennio doveva vedere la Francia dei Valois opporsi in prima linea alla preponderanza asburgica in Europa. Conflitto poi ripreso [tutti sanno] dai Borbone e destinato a protrarsi sino alla estinzione del ramo occidentale degli Asburgo. Significativa in proposito la clausola della Pace di Cateau-Cambrésis [1559] che consentiva il proseguimento delle ostilità fra Francia e Spagna «*ad occidentale del meridiano di base e a sud del Tropico del cancro*». 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].

il valore fra Castiglia e Lusitania della ratificazione pontificia dell'accordo fra esse incorso, questo negozio pur tuttavia restava quel che era: un che di semplicemente vincolante per le parti: non altro, per i terzi, che *“res inter alios acta”*. E proprio questo processo involutivo [proprio questo sgretolarsi delle originarie fondamenta formali del sistema] spiega – a me parrebbe – il fatto d'una ardita rinuncia [per opera proprio d'un settore della più autorevole pubblicistica spagnola] a seguire a prevalersi della “ragione curialistica”: pur accampata – con iattanza – dai Teorici di Corte nei primi decenni dello esperimento coloniale transatlantico: eretta da quegli Uomini di Scienza a fondamento primo (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 sostituire un argomentare meno enfatico e tuttavia più pertinente. Parve non solo “teologicamente” e “giuridicamente più corretto” ma “politicamente producente” incardinare la questione non più sul *ius divinum positivum* [costitutivo delle prerogative pontificie che si davano per esercitate nella specie] sì piuttosto su una concreta fondazione di *ius humanum*. Parlo di principi di *ius gentium*: d'un *ius gentium* diciamo così “mondanizzato”: risultante da un “tacito accordo generale”: dal *«consensus maioris partis totius orbis»*. Principi riferibili ai rapporti d'ordine comune [di cooperazione o di conflitto] che i Popoli si trovano a intessere fra loro²⁰.

²⁰ È un fatto che il tono cauteloso – messo dalla dottrina moderata nella valutazione critica del teocritismo radicale – doveva via via smorzarsi: così da sfociare infine [anche per via delle mutate circostanze storiche] in una contestazione ben più aspra. Sin astiosa quella di Francisco de Vitoria, prestigioso *Magister salmantinus*: il quale non si trattiene dal marchiare a lettere di fuoco l'«*error multorum iurisconsultorum, ut Archidiaconi, Panormitani, Sylvestris, et multorum aliorum, qui putant quod Papa est dominus orbis proprie dominio temporalis, 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 a incriminare 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 fictivum et sine quacumque probabilitate*» come quello che non poggia su apprezzabili argomenti razionali né poggia 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 seguire a richiamarsi alla Donazione [*«si qua fuit»*] fatta a Silvestro Papa da Costantino Imperatore. [Citt. dal *De potestate ecclesiae prior, qu. 5 utrum potestas spiritualis sit supra potestatem civilem, n. 2 prima propositio*] Specialmente severi – va da sé – gli addebiti che il Nostro muove alla rigida tesi “petro-centrica” del Cardinale Ostiense che più d'ogni altra è valsa a ingenerare quell'«*error multorum iurisconsultorum*». Irride ai «*mirabilia*» da lui detti in proposito: «*ut puta quod potestas imperatoris et omnium aliorum principum est sub-delegata respectu Papae,*

È proprio a questa operazione [all'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 teorici di Curia] 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*». Insostenibile – pertanto – una «dipendenza diretta» dei Principi politici dal Papa: una loro «immediata soggezione», tale da svolgersi sin nella «economia della temporalità-politicità». Non lo consente – *de iure divino positivo* – il carattere istituzionale del Pontefice: il quale «*non est nisi persona vel sacerdos in quo est summa potestas ecclesiastica*». Né d'altro verso lo consente – *de iure divino naturali* – la «*perfectio*» [la «*integritas*»] che intrinsecamente si appartiene all'ordine politico: «*quia respublica temporalis est respublica perfecta et integra: ergo non est subiecta, alias non esset integra*»²¹.

et quod est derivata a Deo mediante Papa, et quod tota illorum potestas dependet a Papa, et quod Constantinus donavit terras Papae in recognitionem domini temporalis». E aggiunge: «*et e contrario Papa donavit Constantino imperium in usum et stipendium. Imo quod Papa non exercet iurisdictionem in temporalibus extra patrimonium Ecclesiae non est propter defectum auctoritatis, sed ad vitandum scandalum iudaeorum et ad nutriendam pacem*». Conclude poi con non celata asprezza: «*et multa alia his vaniora et absurdiora ibi dicit*», *De Indis recenter inventis, de titulis non legitimis quibus barbari novi mundi potuerunt venire in ditionem hispanorum, primus titulus, n. 2, secunda conclusio*. [Questi – secondo il Nostro – i principali argomenti cui si affidano, quanto al *negotium barbarorum*, i fautori della tesi ierocratica: «*Primo quod Papa libere potuit constituere principes barbarorum reges Hispaniae, tamquam supremus dominus temporalis. Secundo dicunt quod, dato quod hoc non possit, saltem si barbari nolunt recognoscere dominium temporale Papae in eos, hac ratione potest eis inferre bellum et imponere principes. Utrumque autem factum est, nam primo summus pontifex concessit illas provincias regibus Hispaniae, secundo etiam barbaris propositum fuit et significatum quod Papa est vicarius Dei et habet vices eius in terris, et ideo quod recognoscant eum superiorem: quod si illi recusaverint, iam iusto titulo est eis bellum inferendum et occupandae provinciae illorum*», *De Indis, de titulis non legitimis, primus titulus, 2, secunda conclusio*. La citazione nel testo circa la potestà monarchica del Papa è tratta pur essa dal *De Indis, de titulis non legitimis, secundus titulus, n. 2, secunda conclusio*].

²¹ Citt. dalla *relectio prior* del *De potestate ecclesiae prior, utrum potestas spiritualis sit supra potestatem civilem*, n. 5 *propositio secunda*, n. 3; *propositio, tertia*, n. 4; *propositio quarta*, n. 8. Sono considerazioni – tutte queste – [assieme ad altre dello stesso tono] sulle quali il Salmantino spende a fondo il proprio ingegno: col proponimento ecclesiologico [che poi sarà pur quello di Roberto Bellarmino e di

Allora è forza [quando abbia che farsi con l'assoggettamento degli aborigeni d'America] che – più non soddisfatto della tesi curialistica – il Monaco Vitoria sia tratto a ripensare a fondo il ruolo da riconoscere al Pontefice nelle vicende d'oltre oceano: pur tuttavia giungendo – in definitiva – a conclusioni sostanzialmente equivalenti. Egli [conformemente ai principi innovativi di cui si fa assertore] non si limita a negare la spettanza al Papa d'un qualche potere propriamente temporale su quei barbari, ma – rispetto ad essi – [per il loro non essere *subiecti ecclesiae*] neppure ritiene esercitabile la «*potestas temporalis in ordine ad spiritualia*» che non si compete al Papa se non rispetto a quanti della *ecclesia* siano invece membri. [«*Nam non habet <papa> potestatem temporalem nisi in ordine ad spiritualia: sed non habet potestatem spiritualem in illos <...>: ergo nec temporalem*»]. Donde il corollario: «*quod etiam si barbari nolint recognoscere dominium aliquod Papae, non ideo potest eis bellum inferri et bona illorum occupari*»]. Di più: sempre in ragione del principio «*nemo dat quod non habet*», nega il Vitoria la stessa legittimazione

Francisco Suárez] – non certo di sminuire la *auctoritas sacrata pontificum* – si 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 *praerogativae in sacris et profanis* saputo accumulare dalla Prima Sede in secoli per essa più propizi. Nel che il Vitoria [movendo dalla *distinctio potestatum* superiormente sanzionata: «*potestas spiritualis distinguitur a temporali ex fine, quia potestas spiritualis tendit ad finem spiritualem*»] sposta il baricentro del sistema sul criterio teleologico-funzionale rapportato alla indiscutibile *maioritas* del *bonum spirituale* e perciò della *potestas* e della *societas* chiamate a attendere alla sua attuazione. [«*Potestates sunt ut fines*», «*societates sunt ut fines*»]. Non sono *potestates* – quella della *civitas* e quella della *ecclesia* – che si collochino su un medesimo ropano. Esse «*non aequo se habent*», ma [«*certo modo*»] l'«*una potestas ad aliam ordinatur*». Sicché [premessi, in termini teologicamente indubitabili, che la «*perfecta beatitudo et ultima felicitas*» è *bonum* che immensurabilmente sopravanza la «*humana aut terrena felicitas*» non altro per sua parte che «*imperfecta*»] non si può non ricavarne una correlativa graduazione delle *potestates* cui rispettivamente si compete la gestione di quei *bona*. Se fine della *societas civilis* non è se non la semplice «*felicitas politica*» – laddove fine della *potestas spiritualis* è l'«*ultima felicitas*» – non se ne può inferire se non la conclusione pubblicistica cui tende tutto il discorso del Vitoria: «*ergo potestas temporalis est subiecta spirituali*». [Citt. dal *De potestate ecclesiae prior, utrum potestas spiritualis sit supra potestatem civilem*, n 1 e n. 10 *sexta propositio*; e dal *De indis recenter inventis, de titulis non legitimis*, n. 5 *tertia propositio*].

La *perfectio* di cui *civitas* e *ecclesia* son partecipi [se fa sì che le *duae communitates* l'una dall'altra si distinguano] non vale però a renderle «*sicut duae respublicae disparatae et differentes*». Altrimenti a venir meno sarebbe proprio la subordinazione funzionale della *civitas*: «*Si ergo respublica civilis et spiritualis essent omnino independentes sicut duae respublicae temporales <...> non teneretur princeps temporalis subvenire spiritualibus cum detrimento temporalis reipublicae*». Resta fedele il Vitoria alla tradizionale visione organicistica: «*tota ecclesia est unum corpus*», e «*in uno corpore*» – egli aggiunge – «*omnia sunt invicem connexa et subordinata et partes ignobiliores sunt propter nobiliores*». E quindi «*nullo modo est dicendum quod spiritualia sunt propter temporalia: ergo e contrario temporalia sunt propter spiritualia et dependent ab illis*». [Citt. dal *De potestate ecclesiae prior, utrum potestas spiritualis sit supra potestatem civilem*, n. 10 *sexta propositio*, e n. 11 *septima propositio*].

pontificia a trasferire a altre Autorità terrene un simile *ius inferendi iustum bellum*. Donde lo sforzo costruttivo ch'egli mette – con perspicuo zelo – nella delucidazione dottorale di quali “altre ragioni” [non riportabili ai moduli formali d'una «investitura pontificia»: d'una *donatio* o d'un *mandatum*] potessero esser tratte a fondazione del buon diritto della Monarchia cattolica di Spagna in fatto di acquisizione militare e di possesso e sfruttamento delle colonie d'oltre oceano²².

Proposito del Nostro [di faccia al fatto compiuto della conquista ispanica accompagnata da tutte le crudeltà che egli stesso non sente di poter negare] non è quello di rimediare alla profonda iniquità dello *status rerum* venutosi a creare, sì piuttosto è di trovare come legittimare il prepotere degli *hispani* [come “coonestarlo”] in modo più credibile. E suo proposito è di farlo sul piano della relazionalità inter-potestatica cristiana. C'è che il primo tratto della argomentazione vittoriana [volto, lo vedremo, alla legittimazione nei confronti dei nativi della occupazione ispanica dei territori di loro materiale pertinenza] non rappresenta in fondo – nel complessivo discorso del Maestro

²² Si noti che – pur svolgendo un discorso d'essenziale carattere giuridico – Francisco de Vitoria tiene a proclamare in argomento la competenza diciamo così “istituzionale” del Teologo: d'un Teologo ancorché chiamato *in casu* non tanto a dipanare schiette questioni di coscienza quanto a farsi indagatore e a farsi 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'un profluvio 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 bravo «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 senz'altro “pecca in atto” a causa di quella sua stessa presunzione: «*et hoc ipso errat*». Di qui [«*cum agatur de foro conscientiae*»] l'ufficio consultivo vincolante della Chiesa: «*bic spectat ad sacerdotes id est ad ecclesiam definire*». E un sì delicato ufficio verrà assolto da coloro cui la Chiesa avrà cura di commetterlo: «*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*, in principio, circa medium. I passi riportati nel testo son sempre tratti dal *De Indis, de titulis non legitimis*, nn. 6 e 7 quarta conclusio: *papa nullam potestatem temporalem habet in barbaros istos neque in alios infideles*].

Vale del resto ricordare – in via più generale – come la materia del *ius bellicum* [d'un *ius* pur attinente a eventi profondamente abbarbicati alla economia della materialità] risulti rimessa – nel corso della età intermedia – non tanto alla riflessione costruttiva della pubblicistica civile [come sarebbe da aspettarsi] quanto a quella dei *lectores sacrae paginae* e dei loro colleghi *canonistae*. E sta a spiegarlo proprio il fatto dell'essere questi Uomini di Chiesa specialmente sensibili 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 la riflessione della *scientia canonum* a frammettere nel proprio argomentare d'indole disciplinare [informato a una *ratio utilitatis* intesa “temporaliter”] tutto uno svariato repertorio di considerazioni d'ordine più propriamente etico: informate a una *ratio utilitatis* intesa stavolta “spiritualiter”. A ciò più ancora aperta la riflessione della *theologia moralis*: della *theologia politica*.

– se non un che di funzionale [nei modi, oggi diremmo, d'un mero “falso-scopo”] all'obiettivo realmente perseguito: quello – che specialmente stava a cuore alla Corona ispanica e ai suoi consulenti di fiducia – di presidiare il dominato spagnolo d'oltre oceano dalle contestazioni giuridico-formali che gli potevan esser mosse dagli altri Principati cristiani potenzialmente concorrenti. [Nel che la Spagna trovava un naturale alleato nel Governo di Lisbona: pur esso interessato a sostenere la spettanza ai Regni iberici d'un che di simile a un «*monopolium totius mundi*» opponibile *de iure* a ogni altra Signoria d'Europa].

Consolidato encomio dell'opera del «sapientissimo Vitoria»

Precisamente a questo impegno dottorale 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 [incentrati sui due quesiti-base: «*quo iure venerint barbari in ditionem hispanorum*», e «*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*. È quella del gran Domenicano opera intellettualmente assai cospicua: circondata [lo sappiamo] dalla sconfinata ammirazione dei più. Essa – in effetti – lascia un segno forte in chi le si avvicina con animo aperto. Né potrebbe mancare di darne atto una qualunque disamina scientifica che voglia attenersi a doverosi criteri di lealtà. Quanto però non si può fare – se non imponendo un argine a un più compiuto intendimento del sistema – è abbandonarsi a un semplice giudizio di maniera. C'è sì da tener conto delle ragioni che danno robusto fondamento a quel consolidato encomio: e c'è da prender atto del suo rappresentare un punto fermo, quasi diremmo indubitato, della storiografia ufficiale. E non di meno [a penetrare un po' più adentro all'argomento] si possono ben individuare altre ragioni – d'altra valenza umana – di tal portata da poter indurre o questo o quell'altro osservatore [per l'un o l'altro verso] a sentirsi non partecipe nella medesima misura della *opinio plurium*. A questo o quell'altro osservatore può riuscire non facile sottrarsi [nel suo prendersi carico di talune componenti non proprio secondarie del sistema] a un meno infervorato apprezzamento. E qui non penso tanto al fatto che siano state ascritte a gloria del Monaco Vitoria una serie di considerazioni costruttive già – da secoli – largamente diffuse nei settori moderati della precedente canonistica e nella precedente teologia politica. Ché resta merito grande del Vitoria

l'aver come riportato in evidenza [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 in più raffinata chiave sistematica: rispetto per giunta a un "caso scomodo", di estrema delicatezza diplomatica: in tempi politicamente perigliosi. Quello piuttosto che scontenta [e sin sconcerata] è l'impatto complessivo – e direi lo "spirito" – della teorizzazione vitoriana del «*bellum hispanorum in barbaros*».

Sta questo addebito di fondo nell'aver il Vitoria disatteso – con sin vistosa evidenza – il debito di "equanimità" che pur deve presiedere a un'opera scientifica la quale [«*sine ira et studio*»] voglia guardarsi dall'indulgere a tesi preconcepite. Mi riferisco al fatto dell'aver il Nostro accondisceso con troppo riguardoso zelo alle ragioni di dominio degli *Hispanorum Principes*: assumendole *a priori* 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 proposito si chiede [a una dottrina debitamente fedele al proprio ufficio] che di chiarire con più soddisfacente appropriatezza il fondamento di validità della conquista: scartando i «*tituli non idonei nec legitimi*», mettendo invece in luce quelli validi: così puntualizzando in termini non più controvertibili le ragioni etiche-politiche-giuridiche «*quibus potuerint barbari venire in dictionem hispanorum*». Nel che il Monaco Vitoria affida 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] si mostrano sì certo penetrati di sollecitazioni filantropiche (di timbro verrebbe quasi da dire "liberale") ma poi vedono spegnersi questa loro carica umanistica: sin ritorcendosi contro se medesimi.

[Tiene il Vitoria – nel condurre il suo lavoro – a accreditare di sé l'immagine di moralista specialmente rigido, specialmente scrupoloso: sollecito a sviscerare con meticolosa applicazione ogni singolo tratto problematico. E gliene rende appunto 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 esser "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 correlativamente ne derivano in capo alla Corona ispanica e in capo alla stessa Chiesa-Istituzione].

Adesione del Vitoria alla tesi aristotelico-tomistica della «naturalità» del fenomeno sociale

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] che presumeva di poter rifarsi a un generale principio trascendente per inficiare in radice – a tale metro – la “legittimità-liceità” del dominio vantato e esercitato fattualmente dai Potentati non-cristiani sui territori di propria materiale pertinenza. Esclude il *Doctor Salmantinus* che – a sostegno d’una *deminutio* di tanto categorica incidenza – siano invocabili «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 sono 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 [nel contesto culturale di quei tempi] contrastare frontalmente l’intransigente “ierocratismo petro-centrico” del Cardinale Ostiense, e dei non pochi né modesti teorici di Curia che a lungo ne avevano seguito la lezione dispiegandola nella sue molte implicazioni. Parlo della tesi rigoristica che [ricordiamolo] non si tratteneva dal negare qualsiasi «capacità di signoria» ai Potentati non-cristiani irrispettosi dell’*alta manus* di spettanza del Vicario di Dio in terra: dipingendoli – proprio in forza d’una delibera celeste – siccome affatto immeritevoli e incapaci 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 exquisite»*: 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 [nel ricondursi a quell’archetipo: quale impiantato sul concorso di ragioni diciamo così “naturalistiche” con altre “sovrannaturalistiche”] il *Doctor Salmantinus* mostra di voler meglio “distinguere” e mantener meglio “distinte” – senza arrivare s’intende a “separarle” – le aree operative di questi due fattori concorrenti²³.

²³ Fra componente sovranaturale e componente semplicemente naturale del sistema teorizzato a suo tempo da Innocenzo non parrebbe porsi un semplice rapporto di “tensione”: tale da poter

«*Oceanus duobus populis mancipatus*». Considerazioni canonistiche circa la spartizione alessandrina

A un simile programma il Nostro attende riproponendo e ripensando il tema nella prospettiva 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 Sacro. Più non si guarda – in quella prospettiva – al «reggimento politico degli uomini» come a un *remedium contra malum*: bisognevole d’una consacrazione *ex alto*: quasi direi “sacramentale”. Si invece a quel governo ci si volge 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 multutido 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*».

risolversi – in via dialettica – in un equilibrato contemperamento 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 superstita 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 non difforme dai 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 proprio di “stretto impianto fideistico”) d’un discorso tutt’affatto diverso: articolato in tal maniera da escludere *in ypothesi* quanto concesso *in thesi*. Pur lecito *per se* [nella “economia della naturalità”] quel *principatus infidelium* può diventare non di meno illecito *per accidens* per via d’una “peccaminosità” che lo connota: la quale è cosa che si esprime – per sua propria essenza – nella “economia della sovranaturalità”. 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; si piuttosto è rapportato a 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 sì che gli *idololâtres* vengano a possedere malamente i loro territori: vengano a possederli «*cum peccato*». Giusto – pertanto – che subiscano una “de-legittimazione” del potere che loro si competerebbe “*naturaliter*”. È per l’appunto questa trasgressione – è questo «*facere contra naturam*» – il misfatto «*quod potest licite puniri per papam*». [Citt. dall’*Apparatus*, in cap. *quod super his*, cit., nn. 7-9].

A risaltarne 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 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: capace proprio di tornar a esporre i non-cristiani (appena accreditati *de iure naturali* del legittimo esercizio del potere politico *in suis terris*) alla immediata prospettiva di poter ugualmente esser spogliati d’ogni loro potestà e d’ogni loro avere: della loro stessa libertà se non senz’altro della vita.

Espressivo d'una antropologia meno angosciata, e meno angosciante, di quella agostiniana [*«omnis infidelium vita peccatum est!»*] – quel canone poneva la premessa perché si addivenisse, nella considerazione della fenomenologia comunitaria, a un meno incomprensivo appagamento delle istanze dell'ordine sociale: ancorché “politiche”: “profane”. Sicché – con l'Aquinate – s'era venuto a dire [ed è l'insegnamento teologico cui si richiama di principio 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 è megare [beninteso] che l'*infidelitas* sia colpa specialmente seria, specialmente pernicioso, specialmente meritevole di pena. Essa è *«gravissimum omnium peccatorum circa mores»*. E non di meno non è tanto nociva da produrre [quale la sua esiziale incidenza *in spiritualibus*] contraccolpi pubblicistici suoi propri d'immediata incidenza *in temporalibus*. Essa – più in specie – *«non est impedimentum quominus aliquis sit verus dominus»*²⁴.

Si mostra partecipe il Vitoria della tradizionale confutazione cattolica della tesi eterodossa [già stata della *pars Donati*, dei lollardi, degli hussiti, e d'altri

²⁴ Respinge Vitoria il rigorismo di chi [nel presupposto d'ordine dogmatico che debba esser la *gratia* il *«titulus»* e il *«fundamentum cuiuscumque potestatis»*] reputa che non solamente la *«infidelitas»* ma un *«quodcumque peccatum»* sia per sé tanto nocivo da *«impedire omnino potestatem et dominium iurisdictionemque tam publicam quam privatam»*. Come non c'è da dubitare *«quin apud ethnicos sint legitimi principes et domini»* – così non c'è da ammettere che questi o quei Principi cristiani [*«aut saeculares aut ecclesiastici»*] possano spogliare del loro Principato i Principi infedeli solo perché infedeli: *«eo dumtaxat titulo quia infideles sunt»*, *De potestate civili*, introd., n. 9. [Le citazioni tomistiche, nel testo, sono tratte dal *De regimine principum*, 1, 1, e dalla *Summa theologica*, 2.2ae, qu.10, art. 10. Dirà per sua parte il Grozio: *«imo credere infideles non esse rerum suarum dominos haereticum est»*: in *Mare liberum*, cap. II].

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. Non si può certo negare che l'empietà pagana degli *«autochthones novi mundi»* li faccia largamente succubi di rozze sin brutali pratiche idolatriche. Però il Nostro è tratto a escludere che possa esser ascritto a loro colpa lo *status infidelitatis* in cui 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»*. [*De Indis, de titulis non legitimis*, n. 8 *prima propositio*, e n. 15 *sexta propositio*]. 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 quella nobile 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 sì invece come *«poena»*: per via che i non-credenti [privi della gratificazione della Fede: costretti perciò a vivere *«sine baptisate»* e *«sine sacramentis»*] rimangono esclusi per ciò stesso dalla possibilità di «benemeritare rispetto alla Salvezza».

innumerevoli fautori di certo oltranzismo evangelistico] per la quale nessun legittimo potere umano può venir riconosciuto a colui che ne sia moralmente immeritevole. Tesi segnatamente preoccupante – agli occhi dell'*establishment* chiesastico e politico – per l'alto quoziente che presenta di “eversività sociale”: non fosse che per il suo prestarsi alla facile demonizzazione di qual si voglia dominato [spirituale o temporale, pubblico o privato] che venga esercitato da questo o quel soggetto che ne sia – o che ne sia supposto – umanamente indegno. Resta però per il Vitoria – come per tutti i seguaci di Tommaso – che i due ordini [quello della “naturalità” e quello della “sopra-naturalità”] – se sono “distinti”, o quanto meno “distinguibili” – non sono invece “separati”, né sono “separabili”. La “autonomia della natura” non sta a significare che la stessa sia “sufficiente in assoluto”. Essa è bensì “*sibi sufficiens*” ma “*in suo ordine*”: nella sua propria “economia”: ossia rispetto ai suoi specifici valori, alla specifiche sue finalità. La natura “fa da sé” sin dove è in grado di arrivare. Oltre quel limite [quando non s'abbia più che fare con l'appagamento naturale di bisogni semplicemente naturali, ma a venire in conto siano istanze di superiore caratura spirituale] oltre quel limite deve necessariamente soccorrere la sovra-natura: ossia la “*gratia*”²⁵.

Incerta applicazione del principio agli autoctoni di America

L'«apertura pubblicistica» della quale si fa interprete e patrocinatore autorevole il Vitoria [valevole per la generalità dei Potentati non-cristiani

²⁵ Non può astrarre l'antropologia di derivazione tomistica dal rapportare la “naturalità dell'uomo” a come la abbia voluta modellare di Sua mano il Dio-Creatore. Né può astrarre dalla considerazione degli eventi-chiave della *historia sacra*. Essa [l'antropologia tomistica] può sì certo riconoscere la capacità nativa dell'uomo – d'un *homo* ancorché “*lapsus*” – di ben agire e bene meritare nella economia della naturalità. Non può arrivare a riconoscergli [col che cadrebbe nella insidia pelagiana] la capacità di ben agire – senza il soccorso dello Spirito – e bene meritare nella economia della sovra-naturalità. E parimenti [nel suo aprirsi alla “naturalità del fatto aggregativo umano”] non può astrarre la teologia politica tomistica dalla presupposizione del ruolo protagonista di Dio all'apice del tutto. Erroneo [agli occhi di chi muova, nel suo teologizzare, dalla centralità del canone paolino «*non est potestas nisi a Deo*»] il reputare che la “naturalità del potere politico” possa significare la dissociazione dello stesso dalla decretazione dell'Eterno. Varierà – se mai – la motivazione che di volta in volta si assume si accompagni, nel corso delle vicissitudini terrene, alla delibera celeste: secondo cioè che quel potere lo si consideri discendere dall'alto «*Deo iubente*», «*Deo favente*», «*Deo siniente*», oppure «*Deo tolerante*», o addirittura «*Deo irascente*». Legittimato perciò “*divinitus*” il “compito naturalistico” dei Principi politici, quale la ragione che volta per volta si accompagni alla loro investitura. Diversamente valutabile per contro l'esercizio concreto che dei propri poteri quei Signori facciano, in ciò che [per l'un o l'altro verso] quel lor agire sia capace di «*redundare in spiritualia*».

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. Qual era proprio il caso [stando alla visione che ne avevano e che ne davano gli Ispani] dei Potentati barbarici d’America. C’è sì da prender atto [il Nostro non può non convenirne] di quanto siano torpidi e quanto primitivi gli «*autocthoni novi mundi*». Essi «*non omnino sunt amentes*»: e non di meno «*parum distant ab amentibus*». Però – per il Vitoria – questo lor essere «*inepti et hébetes ut dicitur*» non è cosa che giustifichi la tesi [d’ordine diciamo “antropologico”] che sostiene di poter nullificare le ragioni di dominio di quei barbari – e di poter 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 dictione*»: d’esser tenuti addirittura «*in numero servorum*». Neppure accettabile la tesi [pur essa di stampo “antropologico”] che vede nella «ferinità» di quei selvaggi – nella loro sfrenata efferatezza – una ragione sufficiente a renderli se non «incapaci» quanto meno «indegni» d’avere e esercitare dominio sulle terre che li albergano. Non è cosa – quella loro ruvida barbarie – [pur di innegabile evidenza] che possa nullificarli «*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 l’effettiva loro idoneità a costituirsi non a “massa sociale” qual si 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, va da sé] di esercitare – rispetto a quei rozzi primitivi – un generoso “compito tutorio”²⁶.

²⁶ Reso formale ossequio alle proposizioni di principio delle quali si sente portavoce – il Nostro [entrando più addentro all’argomento] non si trattiene peraltro dall’indulgere a un rosario di considerazioni riduttive: sin capaci (se n’è già fatto un cenno) di vanificare in sede pratica la valenza di quanto proclamato in via teoretica. Egli ai nativi 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 del nome. Si può sì negare [egli sostiene] che la semi-demenza di quei barbari e la loro bestiale arretratezza siano fattori di tanto intenso impatto negativo da renderli «incapaci» o renderli «indegni di dominio». Resta però ferma l’evidenza della concreta non idoneità di tali «*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”: poco curante, 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 «*traderes*» quei bruti «*ad gubernationem sapientiorum*». Col che il ragionamento vitoriano sfocia in una rappresentazione infedele [“edulcorata”] del dominato imposto agli *indios* dagli *hispani*: quasi che a questi si competa – rispetto agli

Vero – allora – che [col suo affermare «*quod sine dubio barbari erant et publice et privatim ita vere domini sicut christiani*»] Francisco de Vitoria scarta le posizioni pubblicistiche che assumono – per l’un o l’altro verso – di poter affidare con profitto le ragioni coloniali ispaniche agli usati schemi della «*inventio*» ed «*occupatio*»: i quali [*iuridice loquendo*] presuppongono appunto di operare rispetto a *terrae* che siano “*sine domino*”. E tuttavia anche vero [non ho che da ripeterlo] 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», sì anche condiziona l’una all’altra tanto a fondo le componenti del sistema da pervenire 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»²⁷.

improvvidi amerindi – un «*aliquid ius ad consulendos*» o un «*aliquid ius ad subiiciendos eos*»: alla maniera addirittura d’un “intervento soccorrevole”: “solidaristico”. Spetta 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 volere degli stessi individui destinati a soffrire 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*». Col che il Vitoria dà a vedere di voler come mediare fra le tesi estreme che ai suoi tempi si contendevano il terreno in fatto di rappresentazione dell’indole nativa dei barbari d’America: dipinti dagli uni in modo idillico [quasi alla maniera d’«angeli in terra»] raffigurati dagli altri a fosche tinte come pravi «seguaci del demonio», o più elegantemente come «epicurei». [Citt. dal *De indis*, in principio, n. 23; e *de titulis legitimis quibus barbari potuerint venire in ditionem hispanorum, septimus titulus*, n. 18].

²⁷ Val osservare che – proprio perché attento in via specifica alle ragioni di dominio della Monarchia cattolica di Spagna – l’argomentare del *De Indis* poteva confarsi sol in parte alle ragioni della concomitante espansione lusitana lungo le coste d’Africa e verso le terre del lontano Oriente. Certo giovarono agli stessi Portoghesi – per similarità di *ratio* – le considerazioni pubblicistiche [su cui avremo da fermarci] addotte dal Vitoria a guarentigia del buon diritto ispanico di contro alle contestazioni che gli potevano essere dirette dai Potentati cristiani non-iberici. Diverso invece il porsi dei Portoghesi rispetto ai Potentati autoctoni. Da un canto era ad essi dato di poter rifarsi [quanto al loro insediamento in territori islamizzati] agli sperimentati paradigmi del *negotium crucis*, semplicemente accomodati ai luoghi e ai tempi. Dall’altro [quanto agli scali del lontano Oriente] a contrastare gli stabilimenti militari e l’invadenza commerciale lusitana erano in genere Potentati locali di ben altra consistenza materiale [di ben altro livello politico, di ben altra statura culturale e spirituale] di quelli con i quali eran tenuti a misurarsi gli Spagnoli nel gestire il *negotium barbarorum*. Troppo largamente inappaganti sarebbero in vero risultate – rispetto a una umana esperienza di tanto difforme levatura – le fitte sillogizzazioni strumentali del dotto *Magister salmantinus*. Era – se mai –

Ricorso del Vitoria a una ragione acquisitiva fondata sul «ius bellicum»

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. Ecco perciò che – 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*: ossia del *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*, sì piuttosto come un *bellum defensivum*: come un *bellum iustum*: tale [*de iure gentium*] da comportare 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 “responsabilizzazione” [“colpevolizzazione”] 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 d'una radicale *debellatio* dei Potentati indigeni, con quanto aveva titolo

quanto agli insediamenti nelle terre del sub-continente americano [e quanto alle regioni dell'Africa Nera] che i Portoghesi potevano far proprie – con qualche accorto aggiustamento – le argomentazioni vitoriane svolte con tanta sagacia a scapito della autonomia politica degli *Indios*. [Quanto all'Oriente verrà poi negato ai Lusitani d'aver titolo a giovarsi del “diritto di scoperta”: per via che quelle terre «*non tantum Persae et Arabes, sed Europaei etiam, praecipue Veneti, noverant*». Così, con acredine polemica, Ugo Grozio: il quale sente però di non poter sconoscere ai Lusitani d'aver essi ripercorso («*magno suo labore, sumptu, periculo*») una «*navigatio intermissa multis saeculis*». Del che va loro reso merito: «*gratiam, laudemque et gloriam immortalem*»: *Mare Liberum sive de iure quod Batavis competit ad indicana commercia dissertatio*, cap. II].

«*Oceanus duobus populis mancipatus*». Considerazioni canonistiche circa la spartizione alessandrina

a seguirne [*de iure humano bellico*] circa la sorte delle *terrae*, delle *res*, delle *personae* di loro originaria spettanza²⁸.

A ciò [a questo processo di “responsabilizzazione-colpevolizzazione”] l’argomentare del Vitoria provvede con meticolosa diligenza. E mostra di far leva – il suo discorso – sul fatto che il «diritto naturale dei nativi» [di 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 essere presa in sé e per sé: come a voler considerarli – quei 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 celebrato Autore muove appunto da un raffronto ponderato fra queste posizioni potenzialmente conflittuali. Egli però – nel farlo – [ed è, ripeto, l’addebito più serio che penso gli si possa e debba muovere] mostra non darsi punto cura di trovare un «equo contemperamento» fra i soggetti in causa: così da «*reddere unicuique suum*», dosando in riguardosa proporzione quanto dovuto all’uno e quanto all’altro. Al suo discorso [«di parte tutto ispanica»] resta estraneo affatto 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*²⁹.

²⁸ L’impostazione vitoriana 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 solo fatto della «*infidelitas*» [o della stessa «*idolatria*»] dei popoli estranei alla *Christianitas*. Riprende – in proposito – il Vitoria un tema antico, non sempre da tutti rispettato: «*causa iusti belli non est diversitas religionis*» [*De iure belli*, quaestio III, 1]. Egli – di più – [richiamandosi a un principio pur esso sin troppo disatteso: «*bellum nullum argumentum est pro veritate fidei christiana*»] avverte come non altro possa ottenersi con le armi che un infruttuoso inganno: «*per bellum barbari non possunt moveri ad credendum, sed ad fingendum se credere et recipere fidem*» [*De Indis*, de titulis non legitimis, n. 15 g]. Al che si aggiunge – nel sistema – la particolare larghezza con la quale [se n’è detto] 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 portato contro i *infideles* [contro gli stessi *idololâtres*] un *bellum* per se stesso “*ustum*”, come quello condotto contro una qualche Potestà illegittima non altrimenti operante che *de facto*; ma è *bellum* mosso a una “*potestas legitima de iure gentium*”: il quale – per esser “*ustum*” – richiede *de necessitate* una “*iusta causa bellandi*” e richiede un “*iustus casus belli*”.

²⁹ Si trattava – in buona sostanza – di trovare come eludere le scrupolose conclusioni ireniche di

Riferimento al «titulus naturalis societatis et communicationis»

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

quanti fra gli Uomini di Chiesa credevano di dover guardare con maggior rispetto alle ragioni di dominio [considerate in sé legittime] dei Principi infedeli. Esempio la testimonianza del Caetano, pur largamente celebrato dal Vitoria. Contro quei Principi [questa la tesi del *Commentarium in 2.2ae* del De Vio, edito nel 1517: qu. 66, art. 8] «*nulla subest causa iusta belli*», giacché il Cristo «*miserit ad capiendam possessionem mundi, non milites armatae militiae, sed sanctos praedicatores, sicut oves inter lupos*». «*Gravissime peccaremus*» – allora – «*si fidem Christi Jesu per hanc viam ampliare contenderemus: nec essemus legitimi domini illorum; sed magna latrocinia committeremus, et teneremur ad restitutionem, utpote iniuste bellatores aut occupatores. Mittendi essent ad hos praedicatores boni viri, qui verbo et exemplo converterent eos ad Deum: et non qui eos oppriment, spolient, scandalizent, subiiciant*». [Trovo il passo riportato nel *Mare liberum* di Grozio: cap. IV, circa finem].

Del resto, gli stessi legisti più decisi nel teorizzare l’estensione universale della potestà cesarea [propria dello *Imperator romanorum* eretto a «*totius mundi de iure dominus*»] non potevano forzare questa visione totalizzante sino a non prender atto della imponente *res facti* di come fra i «*populi extranei populo romano*» ben ve ne fossero di quelli «*cum quibus habemus pacem*» e ben ve ne fossero degli altri «*cum quibus non habemus nec pacem nec guerram, nec aliquid facere*». Così Bartolo, nel *Commentarium in secundam Digesti novi partem*, in *legem hostis, de captivis*, n. 8: D. 49, 15, 24. Lo stesso Ostiense [con tutto il suo spirito teocratico] aveva condiviso – quanto agli «*infideles in pace degentes*» – l’insegnamento di Innocenzo onde gli stessi «*non per bellum, non per violentiam aliquam, sed tantum per praedicationem dicimus converti debere*». Laddove è solo «*si praedicatores non admittant*» che quegli infedeli possono «*compelli per papam*»: *Lectura*, in cap. *quod super his*, cit., n. 28. [Da altri si parlerà di popoli non «*hostes*» sì piuttosto «*exteri*»: «*quales erant Lusitanis atque Hispanis gentes illae <separatae> longa oceani navigatione*», Pierino Belli, *De re militari et bello tractatus*, P. X, tit. I, n. 25, 1563. Pensa il Belli di poter rifarsi, a giustificazione della *reductio in servitutem* degli indigeni d’America, al principio enunciato da Pomponio (in D. 49, 15, 5, 2) secondo il quale – «*in pace quoque*» – si possono far proprie le cose e le persone delle *gentes* con cui «*neque amicitiam neque hospitium neque foedus amicitiae causa factum habemus*»: «*Merito igitur*», proclama il Nostro, «*hispani indos illos occidentales ab orbe nostro divisos, et graecis et latinis incognitos, periculosa atque audaci navigatione nostro aevo inventos, auspiciis quidem hispanicis et Ferdinandi atque Isabellae regum, demumque Caroli quinti huius nominis Caesaris ac regis, opera tamen et labore italici viri Christofori Colloni ianuensis, merito inquam hispani indos illos in servitutem traherent*», *De re militari*, cit., P. II, tit. XII, nn. 1-2. Da notare che Pierino Belli non fa riferimento ad interposizioni pontificie].

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 che gli Ispani [egli sostiene] 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 giusto 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*»³⁰.

Argomentando a questo modo [con l'inestimabile conforto “eristico” d'un rosario di sillogizzazioni ben condotte] il Nostro non si perita di compiere – in vistoso spreto del “vissuto storico” – come una arrogante “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 qualunque «*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 crede di poter rappresentare gli avvenimenti d'oltre oceano] che – essendosi appunto realizzata *iure* la «*peregrinatio hispanorum*» – [senza offesa e senza danno degli indigeni] questi non avevan titolo a resistere e non avevano titolo a reagire: «*non habebant barbari iustum bellum contra hispanos*». Illecito pertanto il loro atteggiamento. Essi [nell'impedirne l'accesso «*in suis*

³⁰ «*Apud omnes nationes*», tutti sanno, «*habetur inhumanum hospites et peregrinos male accipere*». E una «*peregrinatio*» giustappunto è quella cui son addivenuti gli Spagnoli spintisi ardentosi sino ai lidi d'oltre oceano: per cui essi vanno debitamente 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 degendis*». E come sono legittimati a prender stanza nelle nuove terre, così possono gli Ispani [in forza di quel medesimo principio di *ius gentium*] coltivare rapporti d'affari coi locali. E ciò nel reciproco interesse: secondo le rispettive estimazioni. Goveranno 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 lecito è quel trasferimento e se lecita quella attività di scambio – va per ciò stesso escluso 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 exercent commercia cum hispanis*». Di più: quei loro Principi «*tenentur diligere hispanos iure naturalis*», sicché «*non licet eis <...> prohibere illos a commodis suis sine causa*». Né possono quei Principi medesimi escludere i forestieri d'oltre oceano dall'uso dei beni di comune utilità: «*si quae sunt apud barbaros communia tam civibus quam hospitibus*» – questa la tesi vitoriana – «*non licet barbaris prohibere hispanos a communicatione et participatione illorum*». [Citt. dal *De indis recenter inventis, de titulis legitimis, titulus primus naturalis societatis et communicationis*, n. 2 *prima conclusio*, n. 3 *secunda propositio*, n. 4 *tertia propositio*].

regionibus»] «*iniuriam fecerunt hispanis*». Lecito quindi a questi [lecito agli Ispani] il richiamarsi – a propria legittima tutela – alla *iusta causa bellandi* loro appunto offerta dalla pervicace riottosità di quegli «*iniusti contumaces*». Starà [sì certo] alla ponderatezza degli Ispani – al loro buon volere – l’adoperarsi di smussare [«*ratione et suasione*»] gli attriti di volta in volta ricorrenti e starà alla loro prudenza 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: «*quia vim vi repellere licet*». 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*». Laddove “illecita” [“colpevole”: per ciò “punibile”] sarà la mala resistenza che agli Ispani pretendano di opporre quei loro «*inimici iniusti*»³¹.

³¹ Se così non fosse [se agli stessi Potentati indigeni si giungesse a riconoscere una *iusta causa bellandi* nei modi d’un *bellum defensivum*] si darebbe (e la cosa preoccupa il Vitoria) la “situazione anomala” d’un «*bellum iustum ex utraque parte*». Ne resterebbe impedita – in questo caso – [egli ci dice] la condotta bellica: giacché diverrebbe illecita la uccisione d’un *hostis* che [non essendo *iniustus*: non essendo perciò *in culpa*] non meriterebbe questa mala 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*». [Citt. dal *De iure belli*, quaestio 4, *quid et quantum liceat in bello iusto*, nn. 6 e 8]. Non esclude il Nostro che un qualcuno, oggettivamente in torto, possa soggettivamente credere d’essere nel giusto. È questo un dato d’esperienza: «*communiter enim non contingit quod principes gerant bellum mala fide: sed unusquisque putat se habere iustitiam in alium*» [ivi, n. 8]. Certo – se vi fosse un *iudex tertius* – si potrebbe stare al suo giudizio. Ma i Principi [si sa] son essi «*iudices in causis propriis*»: e il «*princeps, qui gerit iustum bellum, habet se in casu belli tamquam iudex*» [ivi, n. 3]. Solo che il Teologo [senza porsi il caso di *bellatores* che siano entrambi in buona fede e quindi entrambi in buona fede mettan mano 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 pretendano sostenere gli infedeli: a cominciare dagli stessi efferati «*Turcae*» e dagli efferati «*Sarraceni*». Pur essi [beninteso] sosterranno d’essere nel giusto: «*certum est quod credunt se habere iustam causam belli*». Ma è «*excusatio*» – questa loro – affatto inammissibile: «*non concedenda*». E qui riemerge un vecchio motivo bernardiano, mosso a esecrazione del relativismo dialettico dello *Scito te ipsum* di Abelardo: «*alias excusarentur milites qui crucifixerunt Christum*» [ivi, n. 7]. Se mai quanto si chiede agli Spagnoli [trattandosi d’un «*bellum dumtaxat defensivum*»] è d’informarsi a un riguardoso *moderamen inculpatae tutelae*: facendosi premura verso i barbari d’agire «*cum minimo detrimento illorum*». Essi – però – potranno ben addivene a molto più drastiche sanzioni le volte che [«*omnibus tentatis*»] si trovino a non poter altrimenti conseguire la propria sicurezza «*nisi occupando civitates et subiiciendos barbaros*». Di più: sarà lecito agli Ispani [perdurando l’ostilità malvagia degli indigeni] di condursi sin crudamente con gli stessi: «*non tamquam cum innocentibus sed tamquam cum perfidis hostibus*». E poi [si sa] «*la guerra è guerra*»: e non si vede per qual singolare privilegio essa – che tanto spietata è fra i cristiani – dovrebbe esserlo meno se portata invece ai barbari: i quali [va da sé] non posson «*esse melioris conditionis*» pel solo fatto d’esser infedeli: «*quia sunt infideles*». [De *indis, de titulis legitimis, primus titulus*, n. 8 *septima propositio*. Le altre citt. nel testo son tratte sempre dal *De indis, de titulis legitimis, primus titulus*, n. 6 *quinta propositio*, n. 7 *sexta propositio*, n. 8 *septima propositio*].

Con questo la conquista delle terre d'oltre oceano veniva in fondo ad atteggiarsi alla maniera d'una sorta di realizzazione in forma specifica del «*ius naturalis societatis et communicationis*» di vantata spettanza ispanica.

Riferimento al «titulus religionis christianae propagandae»: sua duplice funzione

Più non urgeva allora [a voler porre la questione nei modi in cui il Vitoria vien a porla] il 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 sovrana delle Americhe. 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 d'alta mano di vantata spettanza della Sede apostolica di Roma. Protagonista – nel sistema tracciato dal Vitoria – più non è il Pontefice [questo presunto “donante” o “concedente”: forte d'un dominato universale decretato *de iure divino positivo*] ma il ruolo primario passa ai Principi cristiani in quanto «Principi politici». Sin qui il discorso si mantiene [quanto a principi informatori] nell'alveo del *ius bellicum* siccome *ius humanum*: parte costitutiva del *ius gentium*. Esso però non vale a ricoprire [dal che il Vitoria non poteva astrarre] l'intero quadro problematico. Vero difatti che nella costruzione del *De indis* più non ci si muove nella “economia della ecclesiasticità” con correlative “ricadute politiche”, ma si rimane nella “economia della politicità” con correlative “implicazioni spirituali”. Ben anche però 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: stavolta in dipendenza – non d'un improbabile “revanscismo” dei miseri amerindi, ridotti in condizioni presso che servili – sì invece delle crescenti ambizioni oltre oceaniche delle Potenze cristiane non-iberiche. Cosicché si dava 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, a scapito degli *Indios*, 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*», culturalmente sprovveduti, incapaci affatto di difendersi; ma c'era da parare le temute intromissioni di Potenze europee di pari rango e dignità, di pari elevatezza civile, di pari valenza militare e diplomatica. Le quali – per giunta – ben si potevano giovare [nel loro contenzioso con la Spagna] proprio del «*titulus*» del quale siamo venuti discorrendo. 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 facilmente esser ritorto contro gli stessi *hispani*. Poteva ben essere invocato – a buon diritto – a ciò che fossero pur essi a rispettare a loro volta il *ius peregrinandi* di *peregrinantes* d'altra provenienza. Era forza pertanto che a quel *titulus* [di rilievo, oggi diremmo, “internazionalistico”] si accompagnasse un qualche “*potius ius*” di superiore dignità formale: d'ordine “sovranaturalistico”, 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 al *ius* [già lo si è detto] che si informa *in primis* proprio al mandato conclusivo del Cristo Redentore: quello di «*ire*» e di «*docere omnes gentes*». E giusto è qui che vien in campo il “mandato missionario” conferito da Papa Borgia alla Corona di Castiglia. Esso [si certo] è di per sé ordinato alla gratificazione spirituale dei *naturales* delle nuove terre. Ma ben anche – e soprattutto – è nei confronti dei Potentati cristiani concorrenti che l'arma del “mandato missionario” viene brandita dagli Ispani a fondamento e a salvaguardia dei propri diritti di esclusiva³².

³² Convinto della indiscutibilità della sua fede [e del primato della Autorità magisteriale chiamata a farsene interprete e propagatrice autentica] non dubita il Vitoria che spetti agli Spagnoli il «*ius praedicandi et annuntiandi Evangelium in provinciis barbarorum*»: né dubita che debbano i barbari permetterlo. Di più: non mette in forse che questi siano tenuti a conformarsi alla Parola loro annunciata a modo debito. E adduce – per comprovare questo vincolo – [secondo il costume della *Schola*] una filiera di asseveranti 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 [«*non semel et perfunctorie, sed diligenter et studiose*»] i barbari non le si possono negare. Essi «*tenentur recipere fidem Christi*». Non che si possa dire [beninteso] che quei selvaggi comincino a peccare per il solo fatto che del Verbo giunga ad essi una qualche confusa cognizione: le volte che a loro conoscenza la Parola redentrica non altrimenti sia portata che «*per simplicem propositionem et annuntiationem*». Una siffatta esternazione «*nullum est argumentum aut motivum ad credendum*». Concorre poi a giustificare gli amerindi [ricodiamolo] 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

«*Oceanus duobus populis mancipatus*». Considerazioni canonistiche circa la spartizione alessandrina

Riferimento al «*titulus religionis christianae propagandae*»: nelle relazioni con gli indigeni del «*novus mundus*»

Quanto ai rapporti con le genti autoctone, questo «*secundus titulus*» doveva esser gestito dal Vitoria seguendo lo stesso schema argomentativo [colmo d'una quantità di forzature: ancorché “sillogizzate” ad una ad una] sperimentato quanto al «*primus titulus*». Alla tesi *de iure gentium* della rimozione degli ostacoli malamente frapposti dagli indigeni al legittimo esercizio del *ius naturalis communicationis*, di vantata spettanza ispanica, subentra la tesi *de iure divino revelato* della rimozione degli ostacoli malamente frapposti da quegli stessi indigeni all'esercizio [non più semplicemente legittimo, per giunta, ma doveroso] del compito di propagazione della Fede commesso ai Principi cattolici di Spagna. A ritornare in campo è il motivo della «*securitas hispanorum*»: appunto applicato – in questo caso – non a un *ius peregrinandi* d'ordine meramente “naturale”, ma all'*officium docendi* e al conseguente *ius* [“sovrannaturalistici” stavolta] di loro reclamata pertinenza. Auspicabile certo che gli indigeni [messi dinanzi a concludenti Verità di Fede] si aprano *sua sponte* a quanto di edificante può venirgliene in chiave spirituale e più generalmente culturale. Sicché li si presenta in questa logica non come «avversari da combattere» [da mettere in condizione di non nuocere] sì piuttosto come «creature umane da soccorrere»: come «creature umane da educare»: «da redimere», colpite – come pur esse sono – dal peccato edenico. Meno sicuro tuttavia che agli Spagnoli [pur deputati a una *apostolica actuositas* di tanto amorevole registro] riesca di trattenersi dal ricorrere a metodi di più robusto impatto materiale le volte che a rispondere alla loro sollecitudine fraterna debba essere una meno disponibile accoglienza. Essi potranno [«*propter hoc*»] servirsi della forza. Potranno sin «*bellum suscipere*», se a reclamare un così energico rimedio sia la «*securitas*» o anche la semplice «*opportunitas praedicandi Evangelium*»³³.

che agli indigeni la fede cristiana sia invece proposta a modo debito: «*probabiliter et sufficienter*»: ossia «*cum argumentis probabilibus et rationabilibus*». Il che tanto più vale se quell'annuncio di salvezza sia ben anche accompagnato dall'esemplare testimonio d'una «*vita honesta*», la quale [sottolinea il Nostro] «*magnum est argumentum ad confermandum veritatem*». È allora che quei barbari saranno tenuti a «*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 di proiezione oltretreterrena, ma l'«aver interesse a credere» diventa un «dover credere». Diventa un «obbligo» di cui rispondere – non solo s'intende *coram Deo* – ma altresì *coram ecclesia*: e quindi a fronte delle *humanae potestates* investite *pro ecclesia* d'una *advocatia ministerialis*. [Citt. dal *De Indis, de titulis non legitimis, quartus titulus*, nn. 7 ss.; e *de titulis legitimis, titulus secundus scilicet causa religionis christianae propagandae*, n. 7].

³³ Risponde alla “prospettazione formale” dell'impresa oltre oceanica che onere primario degli

A ritornare così in campo [con le sue tortuosità] è l'«espedito dialettico» messo in atto quanto al “*primus titulus*”: di riversare sull'ottuso malanimo dei barbari ogni colpa circa il ricorso all'arme al quale [«*omnibus tentatis*»] si trovi costretto – suo malgrado – il *bonus zelus* dei *conquistadores*. Sappiamo che per Francisco de Vitoria quella nativa degli indigeni è «idolatria innocente»: la quale per sé non costituisce una mancanza umana “perseguitabile”. Sappiamo però anche che quella stessa “idolatria” – se non “colpevole” *per se* – è non di meno “colpevolizzabile” *per accidens*: magari con l'ausilio pratico di duttili congegni di «messa in mora»: di «costituzione in mala fede». E per l'appunto ingiusto [“condannevole”] – secondo quanto il Nostro attesta – s'è in concreto rivelato il modo nel quale quei pagani [incaponendosi nel proprio paganesimo] si son arbitrati di resistere alle ragioni dei Cristiani: queste sì certo “giuste”: meritevoli di deferente ascolto: di doveroso accoglimento. Sicché il Nostro [pur rifacendosi in linea direttiva a un canone fondamentale “garantistico”] non si trattiene dal ripiegare all'occorrenza sulla linea “disciplinare-punitiva” cui si sente di dover uniformarsi in ossequio d'un superiore modulo ideologico³⁴.

Ispani altro non possa esser se non quello che puntualmente si indirizzi a convertire al Cristo i barbari idolatri delle «*terrae inventae et detectae*» e delle «*terrae inveniendae et detegendae*» e a incivilirne i moduli di vita. In questa edificante prospettiva, c'è prima di tutto da impegnarsi «*ad instruendum incolas et habitatores praefatos in fide catholica, et bonis moribus imbuendum*». Donde l'auspicio [puntualmente espresso dal Vitoria] che i Monarchi cattolici di Spagna destinino oltre Atlantico degli uomini dabbene: «*viros probos et deum timentes, doctos, peritos, et expertos*»: segnatamente adatti a esercitare con successo quella provvida azione pedagogica. Donde ancora il monito ai *conquistadores* [cui accada di affiancare, con altri obiettivi immediati ed altri mezzi, l'opera di evangelizzazione dei *frailes* e degli *obispos*] di comportarsi scrupolosamente: «*ad commodum barbarorum*» piuttosto che «*ad proprium quaestum*». Sarà ben anche loro ufficio il determinare nei nativi – a poco a poco – una «assuefazione al ben agire»: e quindi una corrispondente «assuefazione al ben sentire». Citt. Dal *De Indis, de titulis legitimis, secundus titulus*, n. 12 *quarta conclusio*.

[Vero in effetti che non è logicamente figurabile il «costringere taluno a credere»: o più generalmente ad «esser buono». Il «credere» o il «non credere» (l'«essere buono» o l'«essere cattivo») son fatti tutto interni e fatti tutto propri d'ogni singolo individuo: d'ogni singola coscienza. Resta però che ai miscredenti – e più in genere ai malvagi – 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”. Li si può forzare con successo quei soggetti a «tenere una impeccabile condotta»: a farlo «nella ordinarità dei casi della vita». E questa «costrizione», tenacemente 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 e ad essi imposto. 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].

³⁴ 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-legitti-

Il grezzo paganesimo dei barbari [tale il ragionamento del Vitoria] si fa colpevole – per essi – se [resi partecipi del Verbo: posti pertanto finalmente in grado di poter salvarsi] ricusano la generosità che lor è offerta: o addirittura – con malanimo o violenza – si rivoltano a quella profferta di salvezza. Si tratterà di prevenire e all’occorrenza di rimuovere 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 presumono investiti – hanno il “dovere” di gratificarli, col conseguente “diritto” di disporre degli strumenti necessari a assolvere quel salutare ufficio. Potranno i barbari amerindi [refrattari alla maestria argomentativa dei catechisti d’oltre mare] limitarsi a opporre una torpida indifferenza al provvido lor 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», sì anche la «negatività del loro condursi pratico». Potrà accadere che essi «*impediant hispanos quominus libere annuntient Evangelium*»; potrà succedere che «*impediant conversionem, occidentes vel aliter punientes conversos ad Christum, vel nimis aliter alios deterrentes*». Sarebbe «*inferre iniuriam*» agli Spagnoli: sarebbe non soltanto offendere la loro sollecitudine apostolica ma sin metterne in pericolo la incolumità: la vita. Di conseguenza – contro quegli *hostes temerarii* – risulteranno investiti gli Spagnoli d’una *iusta causa bellandi*. Loro pertanto sarà lecito «*occupare terras et provincias illorum*», «*novos dominos creare et antiquos deponere*». Loro sarà lecito applicare contro quegli *iniusti*

mazione” (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 della «*recuperatio terrae sanctae*»: dell’affrancamento dal «*cultus Machometi*» di quella provincia benedetta «*quae consecrata est natiuitate et habitatione et morte Jesu Christi*». È impegno – questo – commesso alla partecipazione doverosa di tutto quanto il *corpus christianorum*. Viceversa – nella ordinarietà degli altri casi – 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 quale però quei Principi non si potranno esimere – se non contravvenendo allo stesso lor essere Cristiani – le volte che ricorra una qualche pressante ragione di intervento. E si dà il caso che quella ipotizzata da Innocenzo [qual tipico esempio di «interposizione militare necessaria»] sia fattispecie precisamente articolata in tal maniera da anticipare – di tre secoli – il paradigma critico 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 lor infedeltà: sì piuttosto è il “*crimen*” in cui incappano quando gli accade «*quod molestant 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 degli anni di mezzo del Duecento] a presentarsi sostanzialmente riprodotto nella intelaiatura del *De Indis*.

bellatores tutti i poteri (cautelari-risarcitori-repressivi) riservati *de iure* ai *bellatores iusti*³⁵.

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*», sì piuttosto a provvedere sarà l'energia manesca di devoti uomini d'arme: «*militēs armatae militiae*».

Consequente raffigurazione del «bellum contra indos» nei modi d'un «bellum meritorium»

S'intende – allora – come un simile ricorso a superiori (più impegnanti) istanze d'ordine salvifico valesse profondamente ad arricchire – in termini ideologici – la significatività del «*bellum contra barbaros*»: non più veduto come puro strumento d'ordine “politico” [acquisitivo di *bona temporalia* alla Corona iberica] ma ben anche – e soprattutto – come strumento d'ordine diciamo “para-religioso”: sì 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 vien in effetti aperta la via della salvezza. Più non veniva in gioco – in tutto questo – una «esperienza grettamente materiale», qual è quella delle intraprese economiche e delle transazioni mercantesche. 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. Sicché [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 Fedes»] 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». [Da escludere – agli occhi del Monaco Vitoria – una “equiparabilità” quale che sia fra le pretese divinamente fondate degli Ispani e le contro-pretese degli indigeni irriguardose dei disegni dello Spirito]³⁶.

³⁵ Cit. dal *De Indis, de titulis legitimis, titulus secundus*, n. 12 quarta conclusio.

³⁶ Sconcertante prender atto di come gli stessi più risoluti e più coraggiosi difensori dei «diritti

Finiva che i Potentati pagani d'oltre oceano [pur riconosciuti “*legitimi de iure naturali sive gentium*”] godessero – in effetti – come d’una “legittimità precaria”: insidiata dalla colluvie di ragioni di potenziale conflittualità determinata dal medesimo infittirsi delle relazioni con i nuovi venuti, portatori di valori e di interessi tutt’affatto divergenti: capaci d’investire a un tempo supreme ragioni dello spirito e tornaconto volgarmente materialistico. E finiva che la generalità degli amerindi [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, ravvisabile «*inter omnes homines*»] si ritrovassero ridotti – alla fin fine – in uno stato di “subalternità totale” prossima a una “*capitis deminutio maxima*”. Non doveva restare a quelle genti che piegar il capo. Quali le doglianze dei «difensori degli indiani» – a prevalere nelle cose era stato e doveva seguitare ad essere il cinismo programmatico enunciato nella stessa intitolazione del *Democrates alter*: «*ut sic <indii> spoliati et subiecti facilius per praedicatores suadeatur eis fides*».

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» – quanto che rozza – di quei malcapitati. Essi bensì stigmatizzavano con forza – con senso di vigorosa indignazione – l’*auri fames* dei conquistatori iberici: intenti [si diceva] a «*cavar l’oro dal corpo degli indiani*». 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. Ché [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 quei benemeriti «difensori degli Indiani» guardavano alle costumanze ancestrali degli indigeni nelle materie di semplice interesse temporale, doveva far riscontro tutto un diverso atteggiamento verso quelle medesime abitudini quand’esse venissero invece ad investire valori di superiore impatto spirituale. I buoni *frailes* non dimostravano remore di sorta nel demonizzare le divinità locali; nell’infrangerne e vilipenderne le immagini; nel distruggere i luoghi consacrati al culto di quei *numina* dalla *pietas* dei vinti: dalla loro “*superstitio*”. Non si facevan scrupolo di combattere e togliere di mezzo ogni pratica idolotrica: 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 in cui comunque si trattasse di attività liturgiche e rituali, o magiche: di veri e propri atti di culto, o di teurgia. Parlo altresì di tutta quell’altra caterva 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.

Riferimento al «titulus religionis christianae propagandae»: nelle relazioni con gli altri Potentati cristiani

È un fatto che – rispetto ai Potentati indigeni – il «*titulus secundus*», addotto dal *Doctor Salmantinus* a legittimazione dello stabilimento spagnolo d'oltre Atlantico, non altro effetto aveva se non quello di “corroborare ulteriormente” la loro avvenuta *debellatio*: della quale si arrivava sin a fare un che di profittevole al progresso civile di quei popoli. Era per contro forza che quello stesso *titulus* venisse accreditato di ben altra valenza pubblicistica quando a venir invece in gioco fossero i diritti che la Monarchia cattolica di Spagna credeva di poter vantare – non più verso i miseri amerindi – ma verso le altre grandi Signorie cristiane: per nulla inclini di per loro a far buon viso alla pretesa ispanica di escluderle da una sconfinata *portio mundi*. Erano pretese – quelle iberiche – di tanto imponente consistenza geo-politica che a fondarle non poteva esser invocato se non un titolo “eminente” [qual appunto quello «*de procuranda salute indorum*»] riportabile a una *ratio* non più semplicemente “giusnaturalistica” [“internazionalistica”, diciamo] sì invece “sovrannaturalistica”: tale da esprimere un Volere esplicito di Dio. E a questo compito formale non poteva [agli occhi d'un ossequente Teologo cattolico] non seguitare a sopperire la «*maioritas papae*» del buon tempo antico: quale precisamente incardinata su un puntuale dettame di *ius divinum positivum*. In tanto infatti quadra l'intero ragionamento filo-spagnolo del Vitoria in quanto – a sostenerlo – faccia pur sempre valere i suoi diritti quella «ragione specificamente religiosa». Di qui l'indeclinabile istanza pubblicistica d'un “ricupero” – con gli aggiornamenti fattisi frattanto consigliabili – delle decretazioni pontificie» succedutesi 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 [saputi leggere a dovere] a giustificazione e legittimazione del “potere di esclusiva” concesso su quelle terre ai Principi di Spagna a scapito di ogni altra Signoria cristiana³⁷.

³⁷ In proposito [nel clima ancor incerto della incipiente *contra-reformatio*] il Vitoria si attiene alla “impostazione bilanciata” (fattasi peraltro ricorrente nella canonistica moderata del tardo Quattrocento e della prima Età moderna) data – sappiamo – dal Cardinale Giovanni Torquemada alla questione «*an principatus romani pontificis non solum ad spiritualia sed etiam ad temporalia se extendat*». Dichiarò il Nostro [come appunto il Cardinale e i suoi seguaci] di voler “mediare” fra i due grandi indirizzi contrapposti: fra l'opinione di coloro che asseriscono «*quod omnis potestas temporalis derivatur a romano pontifice*» e l'opinione inversa di coloro che tanto a fondo invece

Se più non serviva richiamarsi alle decretazioni pontificie [di Alessandro VI Borgia, di Giulio II della Rovere] a giustificazione e a guarentigia della acquisizione alla Monarchia cattolica di Spagna delle terre d'oltre mare già scoperte e già occupate *iure belli* – restava ciò non di meno indispensabile il seguitare a far appello a quei provvedimenti curialistici a giustificazione e a guarentigia del diritto ispanico vantato sulle stesse «*terrae inveniendae et reperiendae*»: di quelle “ancora da scoprire” al di là del meridiano alessandrino. E a quelle decretazioni pontificie non poteva non restar rimessa l'intera materia della esclusione – dalle chiese, dalle terre, 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 rigidamente ierocratica [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* accomodata al rinnovato clima pubblicistico: capace – non di spiegare all'occorrenza una onnimoda azione *in temporalibus* – ma più semplicemente di «*ordinare temporalia sicut expedit spiritualibus*»: capace – cioè – di agire sui *temporalia* in ragione della pozione dignità assiologica che si confà agli *spiritualia*³⁸.

privilegiano i Principi politici da reputarli affatto esenti dalle vantate potestà chiesastiche. Si tratta – egli ci dice – di procedere «*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 celeste] degli strumenti che si rivelino indispensabili a un tanto impegnante adempimento: incluse – all'occorrenza – misure 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 intralciato o addirittura 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 gli *spiritualia* per come propriamente vanno retti: «*non est dubitandum quin fuerit ei relicta potestas in temporalibus quantum necesse est ad gubernationem spiritualium*». [Citt. dal *De potestate ecclesiae prior*, quaestio 5, *utrum potestas spiritualis sit supra potestatem civilem*, nn. 1 ss.; e dal *De Indis, de titulis non legitimis, secundus titulus*, n. 5 *tertia propositio*].

Censurabile l'atteggiamento di coloro «*qui studio et favore Pontificum feruntur ut putent reges et alios principes temporales non esse nisi vicarios aut legatos Romani Pontificis, ut ministros potestatis papalis*». Altrettanto riprovevole l'atteggiamento di quegli «*alii*» che sull'opposto fronte «*ita eximunt principes a potestate ecclesiastica ut nihil pene integrum relinquunt ecclesiasticae potestati*». Più non si poteva accontentarsi – come in altri tempi – d'una giustificazione praticistica di questa o quella carenza funzionale del sistema, rappresentandola assai comodamente come una divaricazione dalla *res iuris* della pura e semplice *res facti*. Imponeva il nuovo clima pubblicistico una attenta rivisitazione proprio dei principi formali da preporre alla intrezza del sistema. [Citt. dal *De potestate ecclesiae prior*, quaestio 5, *utrum potestas spiritualis sit supra potestatem civilem*, nn. 1 ss.].

³⁸ Vale notare che [accantonando gli svolgimenti della pubblicistica ecclesiastica di più spinta

Con ciò ci si appellava – in apparenza – a una *potestas papalis* più ristretta, oggi diremmo più “mirata”: a una *potestas* tuttavia capace [se saputa gestire con sagacia] di applicazioni pur esse spaziantissime. Ne parla lo stesso Monaco 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*». Tant’è che [a fronte di questa svariatazza di possibili interventi] il Nostro avverte l’esigenza di fissare un qualche criterio direttivo – e di fissare un qualche limite – cui debba tenersi l’esercizio delle prerogative pontificie a ciò che ne risulti ordinato e non turbato il *régimen*

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* grazianea e al *Liber Extra*. Solo che il Nostro – nel rifarsi ai detti insegnamenti – manca di cogliere [parrebbe] e manca di rinverdire 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 maniera d’un Ugucione, d’un Vincenzo Ispano, d’un Giovanni Semeka Teutonico] al paradigma tecnico “*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 quei 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*» [Citt. dal *De potestate ecclesiae prior*, quaestio 5, *utrum potestas spiritualis sit supra potestatem civilem*, nn. 1 ss.; e dal *De Indis, de titulis non legitimis, secundus titulus*, n. 5 *tertia propositio*].

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 soltanto in via indiretta e secondaria questo o quel *negotium temporale*. Non parlo del Bellarmino di prima maniera [quello del *De potestate pontificis temporalis*] 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 stavolta 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*»] detta *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*, 1596, 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.

«*Oceanus duobus populis mancipatus*». Considerazioni canonistiche circa la spartizione alessandrina

politicum catholicum. S'intende [egli ci dice] che – nei giudizi di mera “*convenientia ad finem spiritualem*” ai quali il Papa si conformi rispetto a questo o quel *negotium regni* – non possa esser ravvisata la stessa perentorietà né ravvisata la stessa vincolatività che si confanno a un giudizio fondato per contro su un più rigido criterio di “*necessitas*”. Anzi d’una duplice “*necessitas*” s’ha da trattare: – 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 politiche³⁹.

Resta però pur sempre che questa «*potestas Papae in temporalibus*» [comunque se ne delimiti la sfera operativa] è tale – per sua intrinseca natura – da non poter omettere di esprimersi «*ratione pacis fovendae inter christianos*». Della prevenzione e dell’attenuamento e della soluzione delle contese fra Principi cristiani non può non occuparsi il Vescovo di Roma giusto nella veste spirituale che gli è propria di sommo Antistite del *corpus christianorum*. Egli non può non darsi carico della infinità di traumi di coscienza che ineluttabilmente si accompagnano a qual si voglia guerra interna alla *communitas fidelium*: 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*». Onde riaffiora [«*pax est vinculum charitatis*»] 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

³⁹ «*Si Papa*» – esemplifica il Vitoria – «*diceret talem administrationem non expedire gubernationi temporali reipublicae, Papa non esset audiendus*». E ne spiega la ragione: «*quia hoc iudicium non spectat ad eum, sed ad principem*». Né basta una semplice “*necessitas ad finem spiritualem*” a legittimare un intervento pontificio: «*non ergo sufficit ut aliquid sit necessarium ad finem spiritualem ad hoc quod spectet ad Papam*». Occorre – in più – che ci si trovi di faccia a una “*necessitas*” cui dover far fronte “*in casu necessitatis*”: ossia le volte che alla stessa manchi di provvedere – così come dovrebbe – la potestà istituzionale della Autorità politica: «*sed oportet ut illud sit in casu necessitatis: id est ubi cessat potestas civilis, et non ubi facere posset officium suum*». Non sta comunque al Papa di «*praevenire potestatem temporalem*». Risponde poi ai principi che, nel caso d’una divergenza nella qualificazione di questa o quella fattispecie, non stia alla Autorità secolare di dirimere il conflitto: non stia a quei Principi politici «*qui ignorant proportionem rerum temporalium ad spiritualia, nec habent curam rerum spiritualium*». È potestà che invece si compete alla Autorità sacerdotale dotata del debito carisma: «*cum cognitio rerum spiritualium spectet ad praelatos ecclesiasticos, etiam iudicium de comparatione temporalium ad spiritualia oportet ut ad eos spectet*». [Citt. dal *De potestate ecclesiae prior*, quaestio 5, *utrum potestas spiritualis sit supra potestatem civilem*, n. 12 octava propositio; n. 13 e n. 14].

ricollega giustappunto alla virtù teologale della “*charitas*”: di questa «*dilectio proximi propter Deum*» che [«*excellētissima virtutum*»] è giusto la «*virtus qua salvamur*»⁴⁰.

Precisamente in questa logica [in ragione d’un efficace sereno espletamento della funzione missionaria della Chiesa, senza che subentrino a intralciarla sconvenienti casi di emulazione o antagonismo fra Principi di pari devozione cristiana] precisamente in detta logica va considerato e va giustificato – secondo la rinnovata lettura che vuol farsene – 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 conversione dei pagani. Era la proclamata preminenza delle ragioni d’ordine “sopra-naturale” su quelle semplicemente “naturali” a far sì che si assumesse che le urgenze spirituali della “evangelizzazione” dovessero far premio sulle istanze materiali del “libero commercio”: il quale diventa appunto meno libero le volte che ci sia da preoccuparsi che la sua incondizionatezza possa andare a scapito d’una ordinata e efficiente azione missionaria⁴¹.

⁴⁰ Alla *charitas* massimamente contraddice quell’«*illud criminale peccatum*» [per dirla alla maniera di Egidio Romano] che è tale da «*militare contra pacem*» e tale 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*». [Citt. dal *De ecclesiastica potestate* di Egidio, III, 6; e dal *Commentarium* di Giovanni da Imola in cap. 13 *novit*, X, *de iudiciis*, 2, 1]. 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” di quelle stesse fattispecie nella “giurisdizione contenziosa” del Pontefice: «*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 contenuta 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*».

⁴¹ Esula dai nostri interessi culturali lo star a preoccuparci del diffuso scrupolo degli Uomini di Chiesa [che qua e là si coglie nelle trattazioni di canonisti e di teologi] di trovare come mettere d’accordo le nuove letture che si venivano facendo delle Bolle alessandrine, e delle stesse *bullae atlanticae* che le avevano precorse. col canone (non ancora tuttavia dogmatizzato) della “infallibilità” dell’Alto Soglio che quelle decretazioni aveva emesso e aveva imposto alla devota ubbidienza dei fedeli. [Censurabili comunque certe ricostruzioni storiografiche tese a operare come una “antidazione” delle nuove letture di quei testi: considerandole, non come il prodotto di ripensamenti via via sopravvenuti, si espressive invece del “significato originario”, quello “vero”, “autentico”, dei documenti in discussione: del loro senso].

«*Oceanus duobus populis mancipatus*». Considerazioni canonistiche circa la spartizione alessandrina

Riferimento alla «*ratio fovendae pacis inter christianos*» ad evitare intralci alla «*conversio barbarorum*»

È principio indubitato del *ius publicum ecclesiasticum* cosiddetto *externum* che a tutti i Principi cristiani [proprio «in quanto Principi cristiani»] spetti – siccome un che di indissociabile dal loro proprio *principatus* – l'*officium advocatae* di adoprarsi [«*iuxta posse*»] a solerte sostegno della Fede: in ragione del suo potenziamento e della sua propagazione «*in omnes gentes*». Poteva più non essere sentito quel principio nei modi perentori del buon tempo antico. [Si pensi alla remota sentenza isidoriana: «*intra ecclesiam potestates necessariae non essent nisi ut quod non praevalent sacerdotes efficere per doctrinae sermonem potestas hoc imperet per disciplinae terrorem*»]. E tuttavia restava – quel «*ministerium principis*» – una costituente non eliminabile del regime teopolitico cristiano: alla cui logica [malgrado la *nequities temporum*] seguiva in effetti a richiamarsi la pubblicistica ecclesiastica. Raccomandabile – ai suoi occhi – che [in certe speciali congiunture] risulti 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 complessivo assetto funzionale. Al che [*catholice loquendo*] non altri può legittimamente e debitamente 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 organica. Sta alla prudenza del Pontefice – sta alla sua lungimiranza – il riservare [se lo giudichi «*expediens spiritualibus*»] uno speciale *ministerium* agli uni piuttosto che agli altri Principi cattolici: conferendo un puntuale «mandato missionario» a quelli che possano meglio provvedere «*ad praedicationem Evangelii*»: che possano a un tal adempimento «*dare operam commodius*»: o che comunque più degli altri siano meritevoli d'una sì prestigiosa investitura⁴².

⁴² Non più attendibile [nel perturbato clima pubblicistico d'Europa] che si seguitasse a assumere la interposizione alessandrina come “titolo costitutivo” dei domini coloniali iberici in quanto “territori di conquista”. Ben tuttavia poteva quel medesimo intervento continuare a esser invocato siccome espressivo del potere pontificio [di più riguardoso rilievo spirituale] di conferire “fiduciarmente” a questo o a quel Principe cattolico un qualche “mandato edificante” cui attenersi in un certi “territori di missione”. Dico del potere del Vescovo di Roma di regolare a proprio insindacabile giudizio i modi operativi cui tenersi [*pro tempore, pro locis, pro personis*] nel procedere alla «evangelizzazione delle Genti». Conforme alla ortodossia romano-centrica l'accreditare alla sanzione pontificia 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.

Quella del “mandato missionario” [quale teorizzata nella *Relectio* vitoriana] doveva rimanere la soluzione di più diffuso accoglimento nella successiva teologia politica di impostazione moderata:

È giustappunto 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 interdiceret omnibus aliis*». Non solo: ma [nella logica d'una sorta di riedita «*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 [secondo i rinnovati paradigmi della pubblicistica di curia] si vedeva giusto un caso nel quale al Vescovo di Roma stesse a pieno titolo di «*ordinare temporalia sicut expedit spiritualibus*». E ciò in ragione non dello stretto espletamento del compito “specificamente missionario” [conferito ai Monarchi cattolici di Spagna nei modi d'un vero e proprio “*patronatus*” rimesso al loro *beneplicitum*] ma dello svolgimento di qualunque altra attività: politica, militare, culturale, o anche semplicemente mercantesca. Ai Principi estranei [si asseriva] poteva il Papa «*non solum interdiceret praedicationem sed etiam commercium*». Essi [si diceva] – col loro disordinato confluire nelle province d'oltre mare – fatalmente finirebbero con l'intralcarsi l'un l'altro e con l'ingenerare pregiudizievole scompiglio: «*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 turbaretur 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 con previdente oculutezza egli «*divisit terram*»⁴³.

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 di Isabella e Ferdinando volto a secondare le ambizioni espansionistiche dei Principi cattolici di Spagna – sì piuttosto un atto di “responsabilizzazione” di quei Sovrani 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 sollecitati «*ut eo adducerent fidei christianae praedicatores, ac defenderent tum ipsos praedicatorum tum christianos ab eis conversos*». E [come in tantissimi altri casi] alla opinione del dotto Cardinale si accompagna 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 praedicatorum evangelii ad illos mittendos procurarent, et sua potestate illos tueantur, etiam iustum bellum indicendo si ratio et iusta causa id postulet*». Quanto in somma si richiede è che «*haec res, quae in ecclesia gravissima est, ordinata fiat*». [Citt. dal *De potestate pontificis temporali* (c. 2) di Roberto Bellarmino; e dal *De fide* (18, 1, 47) di Francisco Suárez].

⁴³ Viene a presentarsi a questo modo una situazione che per qualche aspetto può richiamare alla memoria la antica «*pax Dei*» o «*treuga Dei*» qual invocata in altri tempi: in circostanze che esigevano, verso minacce esterne, un comune impegno di tutta la *Christianitas*. Vale ben anche aggiungere

«*Oceanus duobus populis mancipatus*». Considerazioni canonistiche circa la spartizione alessandrina

Come si dava per sicuro, in una prospettiva di tal genere, che una “*ratio belli*” potesse essere giustamente invocata quanto ai barbari amerindi 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*.

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

Stridenti – tuttavia – le forzature a cui il Vitoria non si nega nell’ingegnarsi di dar credito al punto d’approdo del suo ragionamento. Dico della giustificazione pubblicistica [e ecclesiologica] – che massimamente stava a cuore alla Corona ispanica – dell’obbligo imposto a tutti gli altri Principi e a tutti gli altri popoli cristiani non solamente di astenersi da specifiche intromissioni concorrenziali o emulatorie in merito alla “sovrintendenza missionaria” affidata alla devota abnegazione dei Signori iberici, ma più in genere di omettere qualsiasi iniziativa di «*naturalis societas et communicatio*» che pretendesse d’aver parte nelle vicende d’oltre oceano. 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 superintendendae et patrocini in infideles*» là dove un *ius* del genere si presentasse

però 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* e ai *populi christiani*] «*ut ad invicem pacem observent*». Passino sopra [allora si esortava] quei Popoli e quei Principi ai loro inveterati rancori, alle loro reciproche rivendicazioni treritoriali-giurisdizionalidinastiche. 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*». [Grave la colpa di quanti diversamente osino agire: «*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 – per contro – la funzione della *inhibitio* alessandrina a ciò che altre Signorie cristiane «*accedere praesumant*» («*quavis de causa*») alle aree geografiche di pertinenza iberica. Qui l’obiettivo da raggiungere non stava – come in passato – nel riuscire a condurre *unitis viribus* una più efficace azione bellica contro Potentati politici infedeli in quanto nemici della Fede; sì invece stava nel divulgare la Parola redentrice presso popoli ai quali mai era prima occorso di ascoltata. E la collaborazione richiesta ai Principi cristiani non-iberici [liberi di comportarsi a proprio modo nei loro reciproci rapporti] era non già di tipo attivo ma passivo. Non una obbligazione di “*facere*” loro si imponeva sì invece una obbligazione di “*non facere*”: o di “*pati*”.

[Le citazioni nel testo sono tratte dalla *Sententia de summo bono* di Isidoro di Siviglia, III, 53; dal *De indis*, de titulis legitimis, nn. 10 e 12; da Giovanni de la Peña, *Lectura in 2a 2ae, de fide spe et caritate*, qu. 10, art.10, ad 3, cit. in Urdanoz, *Obras de F. de Vitoria*, Madrid, 1960, p. 622. 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].

strettamente funzionale alla evangelizzazione dei pagani delle Americhe: alla rigenerazione del lor animo in grazia di sommi valori trascendenti. Per contro non altro che «*opportunum*» [non altro che «*conveniens*»] – rispetto a quelle medesime grandezze – poteva risultare il fatto di indirizzare ai non-ispáni («*sub excommunicationis latae sententiae poena*») un generale divieto di colleganza e di interscambio. Anzi [nel sentir comune] quella «*spiritualis convenientia*» (solenne decantata) poteva sin tradursi in brutto fomite di *scandalum*. Inevitabile – in effetti – che proprio quella smaccata quantità di privilegi [carichi di gravi implicazioni materiali] ingenerasse il dubbio che – non il destino escatologico degli autoctoni d'America stesse davvero a cuore alla Corona cattolica di Spagna – sì invece le premesse assicurarsi (politicamente-militarmente-economicamente) un vero e proprio «*imperium orbis universi*». La realtà cruda dei fatti [si opponeva dai più fermi contestatori della tesi vittoriana] stava lì a provare – all'evidenza – come nel caso non d'un «*negotium pietatis*» si trattasse sì piuttosto d'una gretta operazione di potere⁴⁴.

Non poteva non urtare – tutto questo – il senso maiestatico (e la suscettibilità dinastica) delle Potenze cristiane non-iberiche: alle quali – per giunta – [c'è da credere] non tanto stava a cuore la sorte oltreterrena delle popolazioni indigene del *mundus novus*, quanto premeva presidiare i propri interessi – politici-militari-commerciali – a fronte dei troppi e troppo invadenti privilegi che per sé vantava la Corona cattolica di Spagna ad esclusione di qual si voglia concorrente. E soprattutto impressionava che a porsi in un rapporto di funzionalità immediata e necessaria rispetto al mandato missionario degli Ispáni [e al parallelo Patronato commesso ai Portoghesi] fosse la assegnazione

⁴⁴ Sarà il Grozio specialmente a sottolineare questo tratto problematico: con acro spirito polemico. Difatti [egli ci dice] – a voler anche concedere che «*in ordine ad spiritualia*» si competa al Papa un «*ius disponendi in temporalibus*» – occorre pur sempre rapportare l'esercizio d'un simile potere al «*quantum*» sia richiesto dalla «*necessitas rerum spiritualium*». E non v'è alcuno che abbia rispetto di se stesso [«*cui aliquid sit frontis*»] il quale non si accorga di quanto nel caso contraddicano le gesta reali degli Ispáni ai moduli ideali d'una pia intrapresa missionaria: di quanto le loro imprese «*lucrum et quaestum merum, non pietatis negotium, respiciant*». Di qui la stringente alternativa: – o di considerare priva di qual si voglia effetto la interposizione alessandrina perché applicata contro la sua stessa logica; – o di ridurla a un semplice intervento conciliativo od arbitrare, non altri capace di concernere se non le Parti in causa: «*aut igitur dicendum est nullam esse vim eiusmodi pronunciationis, aut <...> eum Pontificis animum fuisse ut Castellanorum et Lusitanorum inter se certamini intercessum voluerit, aliorum autem iure nihil deminutum*».

Non può il Papa concedere «*quod suum non est*». E ciò specialmente [«*maxime*»] quando si tratti d'una qualche cosa «*ad solum quaestum accomodata, nihilque ad spiritualem procuracionem pertinens*». Altrimenti sarebbe imputabile al Pontefice una «*duplex iniuria*»: l'una rispetto agli Indios; l'altra rispetto a tutti quanti gli uomini: cristiani o non cristiani. [Citt. dal *Mare liberum*, 1609, 23].

pontificia ad essi d'un «dominio esclusivo sull'Oceano»: capace – per le circostanze geopolitiche – di implicare [secondo una espressione d'Ugo Grozio] proprio l'instaurarsi d'un «*monopolium totius mundi*». Parleremmo, noi oggi, d'un «duopolio». Tale – difatti – la spartizione longitudinale dello Atlantico [quale fissata dalla *raya*] da determinare la conseguente spartizione degli stessi Oceani attigui, non altrimenti raggiungibili che traversando appunto quello Atlantico. Dico del Pacifico, cui si accede per la rotta di sud-ovest; e dico dell'Indiano, cui si accede per la rotta di sud-est⁴⁵.

Incipiente polemica “de mari libero”

Ben pertanto si comprende come quel vantato «*imperium super mare*» [condizionato qual era nei suoi cardini formali alla valenza pubblicistica della *omnimoda potestas* che fra Quattro e Cinquecento l'Antistite romano seguitava a reclamare come a sé spettante per delibera esplicita del Cristo] restasse viepiù esposto a un nuvolo di contestazioni giuridiche – e a ritorzioni francamente militari – se lo si veniva ad espropriare di quel suo punto

⁴⁵ Alle ragioni della Corona ispanica [e a quelle parallele della Corona lusitana] si soleva opporre – in stretti termini giuridici – 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*”. Di contro era pur dato alla opposta trattatistica aulico-curiale di poter giovarsi dei più recenti insegnamenti dei Commentatori di maggior prestigio: per i quali il mare [«*res nullius*»] quanto alla «*proprietas*», «*res communis*» quanto invece all'«*usus*»] doveva reputarsi 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*»: *Disputationum*, lib II, cap. 5: e il passo è richiamato non a caso nel *Mare clausum* di Seldenio, 199]. E qui – di faccia alle vistose carenze dell'Impero – poteva appunto subentrare [secondo gli aviti schemi teopolitici della *Respublica sub Deo*] la *potestas omnimoda* di spettanza pontificia: dalla quale proprio Cesare [secondo sempre quei parametri] era il primo a trarre la sua *auctoritas*. Come dire che a legittimazione del «*dominium maris*» vantato dagli Iberici ben si poteva far appello – secondo i moduli del *régimen catholicum* – a una superiore investitura pontificia.

[Doveva invece cambiar tono la questione quando – più non potendosi far capo ai detti schemi – veniva a imporsi l'esigenza di trovare un'altra piattaforma sulla quale impiantare quel dominio. Logico – allora – risalire alle precedenti esperienze diciamo così “laiche”. Ci si richiamava specialmente [come già fatto, ricordiamolo, 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*». E si credeva di poter invocare l'incidenza di “diritti storici”: venutisi a formare «*per continuationem possessionis*» su mari detti “storici” pur essi].

di forza. Che è quanto proprio succedeva [nella realtà viva del *ius publicum europaeum*] in conseguenza delle vicissitudini formali della *auctoritas sacrata Pontificum* incappata in un fenomeno di mesta involuzione. Tant'è che – in fine – [venutole meno quel titolo eminente: venutole a mancare il superiore avallo d'una convincente investitura da poter appunto ascrivere “fontaliter” al *ius divinum positivum*] la “privativa iberica” – rivista in un'ottica profana – più non era in grado di coprire sotto velami mistici l'arbitrarietà che l'era intrinseca: alla quale la opinione dominante più non si sentiva disposta a consentire. Balzava agli occhi quanto profondamente quel preteso “*monopolium mundi*” contravenisse alla “*utilitas generis humani*” qual intesa alla maniera d'un “giusnaturalismo” ormai avviato verso approdi “giusrazionalistici”: tanto “umanizzato” [“deconfessionalizzato”] nei suoi presupposti e nei suoi esiti da disattendere in radice il vincolo di “subalternità-strumentalità” da secoli assegnato al *ius naturae* rispetto al Volere Libero di Dio: a un Suo poziore *arbitrium*, quale per giunta dichiarato da un Interprete terreno addirittura “autentico”. Con crescente vigore – in questa nuova prospettiva – ci si richiamava [come a “valore-cardine”] alla «*libertas mercandi*», quale promana «*ex iure primario gentium quod naturalem et perpetuam causam habet*»: onde essa «*tolli non potest <...> nisi omnium gentium consensu*». E ci si richiamava alla «*libertas navigandi*», riferita beninteso a una «*navigatio inermis et innoxia*». Le si considerava – quelle primarie libertà – non limitabili se non per generale assentimento delle Genti: «*nisi omnium gentium consensu*». E ciò soltanto per tangibili motivi obiettivamente meritevoli di far premio sulla generale «*libertas communicationis*» e «*interdependentiae*» alla quale di norma ha da informarsi il reciproco atteggiarsi dei membri di quella che oggi chiameremmo «comunità internazionale»⁴⁶.

⁴⁶ Destinata – in proposito – a far testo [così da iscriversi di forza nella storia del “giure pubblico europeo”] la contestazione groziana della tesi iberica. Reputa Ugo Grozio [in modo, peraltro, un po' meccanico] di poter instaurare – in fatto di “*proprietas-dominium*” – uno stretto parallelismo fra *ratio privata* e *ratio publica*. Vero [egli ricorda] che – nel dar i suoi responsi – l'antica Giurisprudenza s'è occupata di situazioni privatistiche. Parimenti però vero che una stessa logica [una «*eadem ratio*»] ben anche è riscontrabile nelle fattispecie pubblicistiche: nelle quali sono i “popoli” a prendere il posto dei “privati”. [«*Verum est loqui iurisconsultus de praediis privatis et lege privata, sed in territorio et lege populorum eadem hic est ratio quia populi respectu totius generis humani privatorum locum obtinent*»]. Sicché – se si considera che nota distintiva del *dominium* è il poter disporre d'una qualche cosa siccome «*omnino propria*» – diviene inconcepibile una *proprietas* che sia «*distincta ab usu*». Di qui la conseguenza giuridica formale della “costitutività” della occupatio: «*omnis proprietas ab occupatione coepit*». E come «*ex occupatione singulorum*» dipendono i «*privata dominia*», così sono i «*territoria*» a dipendere «*ex occupatione populorum*». Vale il solito motivo: «*occupatio publica eodem modo fit quo privata*». Il che sta quindi a dire che il *dominium publicum* [alla maniera proprio del *privatum*] non può non presupporre – per poter attuarsi – la “occupabilità” delle *res* delle quali si pretende l'uso esclusivo in proprio.

C'era sì certo da esser grati – si diceva – agli avventurosi *navigantes* che «*in velocissimis navibus caravellis nuncupatis*» s'erano spinti [«*non sine maximis laboribus et periculis*»] alla volta di mete sconosciute. Giusto che essi ne traessero un profitto: un profitto – però – “giusto”: “proporzionato” a tanto sforzo e a tanto merito: il quale non si spingesse sin al punto di sbarrare agli altri quelle vie marittime. Colpiva la iniquità del generale divieto fatto ai non-iberici di fruire in giusta misura d'un «*commune bonum*»: per giunta bastevole per tutti. Inammissibile la pretesa degli Iberici di «*adscribere sibi*» il domino totale d'un bene qual il *mare* che «*proprium omnino alicuius esse non potest, quia natura hoc esse non permittit sed iubet*». [Non può «*omnis oceanus*» esser «*duobus populis mancipatus*»: sì che alle altre Genti rivierasche non rimanga che adattarsi «*ad septentionum angustias*»]. Inammissibile la pretesa degli Iberici di render come tributario il mondo intero, così da sottoporre ogni negozio al proprio assoluto beneplacito. [Nulla di più iniquo «*quam hispanos vectigalem habere terrarum orbem, ut nisi ad illorum nutum nec emere liceat nec vendere*»]. Colpiva – d'altro verso – lo stesso velleitarismo degli iberici nel proclamare il proprio esclusivo dominato su sconfinite aree oceaniche praticamente impresidiabili. Vi si opponeva – su scala oggi diremmo “planetaria” – la “inafferrabilità” [la «*incompehensibilitas*»] delle «*aquae maris*». Sicché – confutando la “effettività” di quel dominio – si contestava per ciò stesso la possibilità di «*venire*» e di «*manere in possessionem*» del «*mare immensum*»: di farlo oggetto di quella “*possessio*” – durevole nel tempo e incontrastata – che condiziona *de iure* qualunque prescrizione acquisitiva. E a queste “ragioni tecniche” e “formali”, opposte alla appropriabilità giuridica dell'*oceanus vastus*, altre man mano se ne dovevano sommare, d'ordine

Innumerevoli – fra le *res* passibili d'essere occupate – quelle che restano “*nullius*” perché nessuno ha provveduto ad occuparle. Ma a queste «*res non occupatae*» altre se ne affiancano «*quae occupari non possunt*». E ciò per due ragioni: per una semplice “inappropriabilità *de facto*”, per una più complessa “inappropriabilità *de iure*”: attente – diciamo – l'una all'*esse* l'altra al *debere*. Ragioni che ben possono concorrere riguardo a tutte quelle cose che sono oggettivamente così fatte [«*ita a natura comparatae*»] che – pur «*aliquo utente*» – restano ciò non di meno sufficienti a un uso generale. Si tratta di «*bona communia omnibus, propria nullius*»: di «*bona communia omnium iure naturalis*»: di «*bona publica iuris gentium*». Sono in somma *bona* che [in forza del «*consensus totius humanitatis*»] non posson diventare proprietà d'alcuno. Tipico il caso della non-appropriabilità dell'aria: «*tum quia occupari non potest, tum quia usum promiscuum hominibus debet*». Ma ben anche tipico [per quanto di nostro specifico interesse] il caso della non-occupabilità del mare: di quel mare che fattualmente è «*infinite*» [«*ita ut possideri non queat*»] ed è funzionalmente «*omnium usibus accomodatum*»: «*sive navigationem respicimus sive etiam piscaturam*». Il che – se vale per i *maria* – a più forte motivo ha da valere per l'*oceanus*: «*quem immensum, infinitum, rerum parentem, coelo conterminum antiquitas vocat*». E tornava il medesimo argomento quanto al *ius mercandi*: anche del quale il Grozio credeva poter dire non essere un «*aliquid corporale quod possit apprehendi*». [Citt. dal *Mare liberum*, capp. II e V].

diciamo “sostanziale”: fondate sulla “*naturalis aequitas*” che contrasta alla ingordigia di chi vuol troppo per sé⁴⁷.

Prendeva così inizio una *querelle* [straordinariamente articolata] destinata a protrarsi ben a lungo: la cui risoluzione doveva restar rimessa – alla fin fine – non tanto alla forza persuasiva dei contrapposti argomenti dottorali [né tanto al timore di incappare in scomuniche automatiche] quanto alla potenza di fuoco delle flotte in mare.

* * *

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 regalismo 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 autentica. Si poteva – dalla Cattolicità ufficiale – reagire alla *protestatio* germanica nei modi d’un rigido richiamo ai venerandi temi ierocratici. [Si pensi, non fosse altro, a certi enunciati intransigenti 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

⁴⁷ E doveva accadere – in via di fatto – che [sin quando fu dominante sugli oceani la presenza militare di Spagna e Portogallo] le Potenze navali non-iberiche si trovassero in sostanziale consonanza su posizioni anti-spagnole ed anti-portoghesi: per poi – però – dividersi e prender subito a questionare l’un con l’altra [e a fronteggiarsi armi alla mano] via via ch’erano loro a propria volta a proclamare sopra questo o quel tratto di mare un proprio esclusivo dominio. Rispetto al contenzioso con la Spagna, lo stesso celebre saggio sulla libertà dei mari si direbbe redatto dal giovane Grozio “a cose fatte”: a conforto dottorale d’una questione ormai decisa effettivamente – in pro delle ragioni inglesi – dopo la disfatta della Armada. Esso piuttosto era diretto – in pro degli Olandesi – a contrastare il monopolio mercantile dei Lusitani nel lontano Oriente [di quei Lusitani che si arbitrano di «*dividere mundum adversus alios populos*» e credono di poter farlo in ragione d’una «*imaginaria quaedam linea*»] laddove – in Occidente – c’era piuttosto da ribattere le montanti pretese degli inglesi di restringere la libertà di *piscatura* nei mari circostanti le lor isole: intesi alla maniera d’una «*individua ac perpetua appendix*» dell’*imperium britannicum*. [Dovevano poi essere i casi della vita a spingere lo stesso Grozio, qualche anno appresso, a rendersi fautore – in pro degli Svedesi – della legittimità d’un *mare clausum scandinavum*].

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: per non dire della montante *potentia facti* delle Corone ad esse ostili.

Né poteva mancare d’aver parte su una siffatta involuzione il generale scadimento [se si eccettuano talune personalità di più robusta taglia] della cultura giuridica cattolica controriformistica: specie a confronto del contrapposto rigoglioso 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 avversatori 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 o censurarla nelle «componenti soprannaturalistiche»: pur legate alle prime [nel pensiero del *Doctor Salmantinus*] secondo un vincolo strettissimo: secondo il nesso indissociabile che non può non vincolare la *lex naturae* alla *lex gratiae*. Nel che svetta la impostazione d’Ugo Grozio: tratto a dissertare [nel nome della «*utilitas totius humani generis*»: ma in ragione più in specie degli interessi mercantili del suo Paese, compromessi nel lontano 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 praeccluderent*». 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». Chiaro che [una volta dissociata dai suoi presupposti spirituali] l’argomentazione del Vitoria si ritorceva contro se medesima. Chiaro che i diritti di «*societas naturalis et communicatio*» [da lui rappresentati siccome “teologicamente condizionati”] tornavano a essere “assoluti” una volta che quel condizionamento più non avesse voce. Tornavano a esser retti per intero dal «*ius perpetuum naturae gentiumque*»: dal quale la libertà di comunicazione e di interscambio «*originem sumpsit in omne tempus duratura*». E proprio in ciò si dava 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 Ugo Grozio: «*iurisconsultus generis humani*».

E tanto pesa questa dipendenza dal Vitoria dei suoi avversari più decisi che – paradossalmente – doveva seguirne addirittura [col trascorrere dei secoli] come un deciso ribaltamento di visuale. Dico della 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*.