

IL TEMA *DE IURE BELLI* NELLA SECONDA SCOLASTICA*

SOMMARIO: I. LA CONCEZIONE DELLA GUERRA NEL MONDO PAGANO LATINO E NEL CRISTIANESIMO FINO A SAN TOMMASO – II. IL RINNOVATO CONTESTO STORICO-POLITICO DELLA SECONDA SCOLASTICA – III. FRANCISCO DE VITORIA, SEPÚLVEDA E LAS CASAS SU RELIGIONE E CONQUISTA; 1. *La giustificazione post factum*; 2. *Titoli illegittimi*; 3. *Titoli legittimi*; 4. *Verità oggettiva e rispetto dell'altro*; 5. *Il diritto naturale affermato non senza incongruenze e reticenze* – IV. IL CENTRO DELLA QUESTIONE: IL RAPPORTO EVANGELO-DIRITTO NATURALE – V. LE CONDIZIONI DELLA GUERRA GIUSTA – 1. *Francisco de Vitoria e Domingo de Soto*; 2. *Luis de Molina, Roberto Bellarmino e Francisco Suárez*; VI. ANCORA SUL RAPPORTO NATURA-SOPRANNATURA IN MERITO ALLA GIUSTIFICAZIONE DELLA GUERRA – VII. UNO SGUARDO IN AVANTI

A Franco Todescan

La discussione sulla «liceità della guerra» – sia pure ben limitata ad alcuni pochi casi – ha una storia assai lunga e complicata nella tradizione culturale dell'Occidente. Lo stesso mondo cristiano, pur innervandosi direttamente nella cultura religiosa di ascendenza ebraica, ha dovuto fare i conti con la riflessione e la prassi della guerra entro i confini culturali dell'Impero romano. Perciò il pensiero dei Padri della Chiesa e dei teologi medievali, almeno a partire da Ambrogio e Agostino, si è confrontato intensamente con la riflessione

* Le prime linee di questo saggio sono state comunicate al Convegno di studi: «Iustus ordo e ordine della natura. Sacra dottrina e saperi politici fra XVI e XVII secolo», organizzato dal Centro studi sulle società d'Antico Regime e dall'Istituto di storia moderna e contemporanea dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, presso la Sagrestia del Bramante (Basilica di Santa Maria delle Grazie, Milano), 5-6 marzo 2004. Ringrazio sentitamente gli organizzatori e il Comitato scientifico: Fausto Arici, Robertino Ghiringhelli, il compianto amico Cesare Mozzarelli († 18 settembre 2004), Adrian Schenker e Franco Todescan. Il saggio sarà pubblicato negli Atti del Convegno.

sulla guerra elaborata soprattutto dalla cultura e dal pensiero antico greco-romano¹. Posso già senz'altro anticipare che le linee di fondo del pensiero classico antico sulla questione del *bellum iustum* sono state ampiamente assimilate dal mondo cristiano, nonostante incertezze, ripensamenti e fughe verso forme di pacifismo a oltranza. Sarà cura peculiare di questo saggio indagare sul nesso esistente tra la rivelazione cristiana e gli argomenti addotti dalla riflessione umana circa la liceità della guerra. In termini più concreti, ci chiederemo se e come sia stata giustificata, dal punto di vista teologico cristiano, una certa pratica della guerra all'inizio dell'epoca moderna e come questa teoria mantenga significativi tratti di continuità con alcuni principi generali, etici e giuridico-politici, della tradizione cristiana in Occidente.

I. LA CONCEZIONE DELLA GUERRA NEL MONDO PAGANO LATINO E NEL CRISTIANESIMO FINO A SAN TOMMASO

Ben al di là della tarda giustificazione delle guerre di espansione², va ricordato, in primo luogo, che anche nel mondo pagano romano la guerra non è mai stata esaltata per se stessa: essa non costituisce affatto un valore in sé e per sé giustificato, benché sia ben nota la filosofia di Giulio Cesare a proposito della disciplina militare da lui celebrata come formatrice di virtù umane³. Nel mondo romano l'ideale dell'umana convivenza resta in ogni caso quello della pace. Questa consapevolezza è presupposta e traspare ancora del tutto intatta dal-

¹ Mi limito a segnalare solo alcuni studi essenziali. Resta ancora valido e stimolante nel suo complesso il lavoro ormai datato di G. SALVIOLI, *Il concetto di guerra giusta negli scrittori anteriori a Grozio*, Napoli, Regio Stabilimento Tipografico Francesco Giannini & Figli, 1915. Più di recente si possono vedere alcune miscellanee interessanti: *L'Impero romano-cristiano. Problemi politici, religiosi, culturali*, a cura di M. SORDI, Roma, Coletti, 1991; *Il pensiero della guerra nel mondo antico*, a cura di M. SORDI, Milano, Vita e Pensiero, 2001; *Guerra e diritto nel mondo greco e romano*, a cura di M. SORDI, Milano, Vita e Pensiero, 2002.

² Tale giustificazione poteva essere suggerita dall'ideologia di una Roma il cui destino sarebbe stato quello di dominare il mondo intero. Se ne ha una traccia critica in CICERO, *De officiis*, lib. II, cap. 8, § 27, per il quale si veda CICERONE, *Opere politiche e filosofiche*, a cura di L. FERRERO - N. ZORZETTI, vol. I, Torino, Utet, 1986 (ristampa dell'edizione 1974), 702-703: «Itaque illud patrociniū orbis terrae verius quam imperium poterat nominari».

³ Cf H. CANKIK, «Rationalität und Militär. Caesars Kriege gegen Mensch und Natur», in ID., *Antik-Modern. Beiträge zur römischen und deutschen Kulturgeschichte*, a cura di R. FABER - B. VON REIBNITZ - J. RÜPKE, Stuttgart - Weimar, Metzler, 1998, 103-122.

la visione mitica e topica dell'età dell'oro in cui, non esistendo prevaricazione alcuna, non poteva nemmeno esserci guerra alcuna tra gli uomini. In questo modo appunto Virgilio descrive nell'*Eneide* l'età di Saturno:

D'oro, dicono, sotto quel re furono i secoli: così placidi i popoli in pace reggeva, finché si deteriorò lentamente e scolorì quell'età, e la guerra col suo furore e la brama subentrò del possesso⁴.

Gli fa eco il contemporaneo Ovidio che, nelle *Metamorfosi*, così descrive quella mitica età:

Fiori prima l'età dell'oro, che osservava spontaneamente, senza leggi e senza sanzioni, la fede e la giustizia. Castighi e timori erano ignoti, né si iscrivevano nel bronzo minacciosi editti, né v'eran turbe supplicanti che temessero l'aspetto del loro giudice; ma vivevano, senza giudici, sicuri [...]. Non ancora fossati profondi cingevano le fortezze; né c'erano tube di bronzo dritto, corni di bronzo ricurvo, elmi, spade; le genti vivevano tranquille, senza opera di soldati, in dolci ozii⁵.

Da questi testi si vede chiaramente come *fides* e *iustitia*, non già le armi, siano i fondamenti dell'umana convivenza, tolti i quali, di fatto, è drammaticamente necessario introdurre leggi, tribunali e giudizi e, al limite, fare pure ricorso alla guerra, con tutti i suoi apparati (fortificazioni e mezzi militari) per difendersi e sopravvivere. Se non ci fossero prevaricazioni, offese e insolenze, non ci sarebbero affatto guerre, neppure la cosiddetta «guerra giusta». Per la mentalità antica uccidere un essere umano è sempre qualcosa di grave. Occorre perciò che ci sia un motivo che renda inevitabile questo male. In effetti, tanto in ambito privato (famiglia) quanto in ambito pubblico (quando si tratta di nemici esterni), una sola può essere la giustificazione della morte violenta inflitta ad altri: la legittima difesa.

Quando negli autori classici, come per esempio in Livio o Cicerone, ricorre l'espressione *bellum iustum*, talvolta completata dall'aggiunta *et pium* (aggiunta attestata, per esempio, in Varrone e Curzio Rufo), si intende una guerra «difensiva o vendicativa di un diritto leso, dichiarata regolarmente e combattuta apertamente»⁶. Cice-

⁴ VIRGILIO, *Eneide*, lib. VIII, vv. 324-327: «Aurea quae perhibent illo sub rege fuere / saecula: sic placida populos in pace regebat, / deterior donec paulatim ac decolor aetas / et belli rabies et amor successit habendi», in Id., *Opere*, a cura di C. CARENA, Torino, Utet, 1985 (ristampa della II^a edizione 1976), 648-649.

⁵ OVIDIO, *Le Metamorfosi*, lib. I, vv. 89-93, 97-100, traduzione di G. VITALI, Milano, Società anonima Notari, 1929, 30-31.

⁶ I. RAMELLI, *Il concetto di iure caesus e la sua corrispondenza con quello di bellum*

rone – che raccoglie, conserva e tramanda ai posteri la grande cultura anche giuridico-militare del suo popolo – è molto esplicito e preciso sulle condizioni della guerra giusta. Perché il *bellum* sia *iustum* occorre anzitutto che sia ufficialmente dichiarato e indetto (*denuntiandum et indictum*)⁷, deve configurarsi come risposta a un'aggressione (*propulsandorum hostium causa*)⁸, dunque come legittima difesa, ma anche come ricupero di ciò che è stato indebitamente sottratto (*de repetitis rebus*)⁹ o come vendetta per un torto subito (*ulciscendi causa*)¹⁰.

Per quanto riguarda il mondo cristiano, le ricerche più recenti hanno messo in luce che fin dai primi secoli si sono manifestate voci sostanzialmente concordi e positive, sia circa il tema del servizio militare da parte dei cristiani sia a proposito della guerra contro i nemici della patria¹¹. Le voci dei dissidenti, com'è per esempio il caso di Cipriano, non fanno altro che raccogliere argomentazioni per altro già elaborate in ambienti pagani¹². E quanto al celebre rigorismo di Tertulliano sul servizio militare presente nel *De corona militis*, bisogna, in realtà, osservare che esso segna il suo passaggio all'eresia montanista a partire da una posizione cattolica che, nel-

iustum, in *Guerra e diritto*, 13-27: 14. Per il senso della formula *bellum iustum accipium* e le evoluzioni storiche del suo significato, vedi M. SORDI, *Bellum iustum accipium*, *ivi*, 3-11.

⁷ CICERO, *De officiis*, lib. I, cap. 11, § 36, in CICERONE, *Opere politiche e filosofiche*, 600-601, con riferimento esplicito allo *ius fetiale* («diritto feziale»); *Id.*, *De republica*, lib. II, cap. 17, § 31, con riferimento esplicito alla *fetialis religio* («rito feziale»), *ivi*, 254-255. Tra le giuste cause di guerra il diritto feziale prevedeva questi casi: violazione dei trattati, abbandono di alleanza o distacco da una confederazione, offesa ad alleati, ad ambasciatori, rifiuto di ricevere legati, diniego a conservare la neutralità, incursione nel territorio romano o di alleati, risposta negativa a domanda di estradizione. Cf SALVIOLI, *Il concetto*, 4.

⁸ CICERO, *De republica*, lib. III, cap. 23, fr. 35, tratto da Isidoro di Siviglia, in CICERONE, *Opere politiche e filosofiche*, 328-329.

⁹ *Ivi*.

¹⁰ *Ivi*.

¹¹ Vedi soprattutto A. BARZANÒ, «I cristiani, l'esercito e la guerra», in *L'Impero romano-cristiano*, 77-93.

¹² Così per esempio Cipriano nella lettera *Ad Donatum*, VI (PL 4, col. 208) reagisce al costume diffuso («et homicidium, cum admittunt singuli, crimen est, virtus vocatur cum publice geritur») e condanna sempre qualsiasi forma di omicidio. Egli fa sua la voce critica di Seneca nella *Lettera* 95, dove, alludendo all'uccisione del pubblico nemico, il filosofo sentenzia: «Ex senatus consultis plebisque scitis saeva exercebantur et publice iubentur vetata privatim», in LUCIO ANNEO SENECA, *Lettere a Lucilio*, a cura di U. BOELLA, Torino, Utet, 1983 (ristampa dell'edizione 1969), lib. XV, ep. 95, § 30, 742-743.

l'*Apologeticum*, lo vedeva ancora favorevole al servizio militare dei cristiani¹³.

In generale, mentre fino a Costantino si constata, da parte della Chiesa ufficiale, una tendenza a non intervenire in questioni sociali e politiche che non interferissero direttamente con la sostanza della fede cristiana, in epoca postcostantiniana la Chiesa intervenne a incoraggiare i cristiani affinché servissero lo Stato anche nel settore specificamente militare¹⁴. La sequenza dei padri che dichiararono lecito uccidere il nemico in guerra va da Atanasio e Basilio fino ad Ambrogio e ad Agostino¹⁵. Ovviamente solo dopo Costantino ci si pose esplicitamente il problema della guerra nell'ambito di un Impero e da parte di uno Stato ormai governati da cristiani¹⁶. In ogni caso, a prescindere dal fatto che già Origene nel *Contra Celsum* aveva dichiarato legittime le guerre in difesa della patria¹⁷, è fuori dubbio che, tra i padri cristiani latini, fu soprattutto Agostino l'erede più completo e convinto del diritto di guerra romano. Egli ha ragionato molto sul tema della guerra per riuscire a stabilire le condizioni del *bellum iustum*. Perché la guerra sia giusta, occorre anzitutto una giusta causa, che si configura come un'ingiustizia ovvero una violazione del diritto inferta dal nemico: «È l'ingiustizia del nemico che spinge il saggio a fare le guerre giuste»¹⁸. Inoltre bisogna che lo scopo della guerra sia sempre qualcosa di positivo, in breve: essa deve mirare alla pace¹⁹. Pertanto la guerra, che non può mai essere voluta per se stessa, si configura come giusta solo perché, nel caso concreto, interviene

¹³ Cf BARZANÒ, «I cristiani», 80-81.

¹⁴ *Ivi*, 83.

¹⁵ *Ivi*, 85-88.

¹⁶ *Ivi*, 89.

¹⁷ ORIGENES, *Contra Celsum*, lib. IV, capp. 82-83. Dal contesto sembra di poter arguire che il cristiano Origene conoscesse già la distinzione tra guerre ingiuste e giuste e identificasse queste seconde con «quelle intraprese per difendere la patria» («tous upèr ton patrìdon polémous»), *ivi*, cap. 83 (PG 11, col. 1156B).

¹⁸ AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, lib. XIX, cap. 7: «Iniquitas enim partis adversae justa bella ingerit gerenda sapienti» (PL 41, col. 634); *Id.*, *Quaestionum in Heptateuchum libri septem*, lib. VI, cap. 10: «Justa autem bella definiri solent, quae ulciscuntur injurias, si qua gens vel civitas, quae bello petenda est, vel vindicare nelexerit quod a suis improbe factum est, vel reddere quod per injurias ablatum est» (PL 34, col. 781).

¹⁹ *Id.*, *De civitate Dei*, lib. XIX, cap. 12: «Unde pacem constat belli esse optabilem finem. Omnis enim homo etiam belligerando pacem requirit» (PL 41, coll. 637-638).

come *extrema ratio*²⁰. Infine occorre che essa sia dichiarata dall'autorità competente²¹.

È stato proprio Agostino a porre le basi per tutta la riflessione medievale cristiana sul tema della guerra giusta. Tramite Isidoro di Siviglia²² la dottrina di Agostino è stata ripresa anche da Graziano²³ e venne poi ripetuta dai giuristi medievali. Qui non ci importa di analizzare e verificare tale tradizione costante nei glossatori civilisti o legisti della Scuola di Bologna e nei canonisti, tanto decretisti quanto decretalisti²⁴. Una cosa sembra certa: la Scuola di Bologna, seguendo le idee politiche dominanti nel secolo XII, ha inteso legare la legittimità della guerra alla sua dichiarazione formale ed esclusiva da parte dell'unica autorità assoluta legittimamente costituita, vale a dire l'imperatore. Esclusivamente a lui compete la missione di conservare l'ordine e la pace, dunque a lui solo compete il dovere di dichiarare la guerra, la quale solo allora e per questa ragione, è giusta e legittima. Qui si riflette l'idea di una monarchia universale che, sul modello dell'*imperium romanum*, avrebbe dovuto abbracciare tutti i popoli. Ovviamente questa dottrina non poteva che risultare stravagante nella sua astrattezza e idealità. Di fatto l'organizzazione politica della società civile di allora era molto più complicata e articolata.

²⁰ Id., *Epistolae*, n. 189, § 6: «Pacem habere debet voluntas, bellum necessitas. [...] Non enim pax quaeritur ut bellum excitetur, sed bellum geritur ut pax acquiratur» (PL 33, col. 856). Certo, in questo modo, restano esclusi, quali motivi legittimanti la guerra, tutti i moti istintuali e le disposizioni d'animo legate all'umana passionalità: «Nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, implacatus atque implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi» (Id., *Contra Faustum manichaeum*, lib. XXII, cap. 74, PL 42, col. 447).

²¹ *Ivi*, lib. XXII, cap. 75: «Ordo tamen ille naturalis mortalium paci accommodatus hoc poscit, ut suscipiendi belli auctoritas atque consilium penes Principem sit» (PL 42, col. 448).

²² ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etimologie o Origini*, lib. XVIII, cap. 1, §§ 2-3, nei quali Isidoro ripete la dottrina di Agostino e di Cicerone individuando i caratteri della guerra giusta (si veda l'edizione a cura di A. VALASTRO CANALE, Torino, Utet, 2004, vol. II, 474-475, dove però la traduzione di «de rebus repetitis» è affatto svitante).

²³ Si veda, per esempio, nel *Decreto*: «Quod sit iustum bellum. Iustum est bellum, quod ex edicto geritur, de rebus repetendis, aut propulsandorum hostium causa» (pars II, causa XXIII, q. II, can. I), in *Decretum Gratiani*, Venetiis, s.n.t., 1591, 1208. Tale dipendenza è stata appurata e studiata, per esempio, da G. HUBRECHT, «La "juste guerre" dans le Décret de Gratian», *Studia Gratiana* 3 (1955) 159-177, in particolare sulla guerra giusta: 169-171.

²⁴ Questo lavoro, in una certa misura, è già stato fatto da SALVIOLI, *Il concetto*, 10-14, che qui tengo presente per i suoi spunti notevoli, che meriterebbero per altro ulteriori e più aggiornati approfondimenti.

Alla luce di quella teoria astratta non soltanto le guerre municipali o quelle tra piccoli principati o repubbliche non sarebbero risultate guerre, bensì *latrocinia*, ma anche le guerre dei re di Francia, Inghilterra e Aragona sarebbero risultate, in linea di principio, ingiuste. Contro tali assurde conseguenze teoriche e contro l'esclusivismo dell'autorità imperiale insorsero alcuni canonisti e molti teologi che optarono per un criterio più largo: non solo l'imperatore, ma anche tutte le autorità legittimamente costituite possono dichiarare una guerra giusta. Ovviamente questo criterio formale d'autorità, che rientra tra le condizioni in presenza delle quali soltanto è possibile riconoscere come giusta o meno una guerra, era destinato non solo a funzionare pienamente di fatto nei contesti più differenziati, ma anche a chiarirsi ulteriormente man mano che in Europa, contestualmente alla lenta evoluzione politico-sociale orientata alla nascita degli Stati nazionali, veniva formulandosi la teoria moderna della sovranità.

In ogni caso, la discussione sui requisiti della guerra giusta trovò in san Tommaso d'Aquino un punto fondamentale di sintesi. Infatti, anche su questo tema, come del resto in molte altre questioni, riuscì bene a san Tommaso di raccogliere in unità istanze di pensiero che arrivavano a lui da molto lontano. In particolare, per quanto riguarda la liceità della guerra, Tommaso si presenta come colui che, in prospettiva rigorosamente teologica, si sforza di collocare la guerra nel quadro evangelico della carità, facendo per così dire reagire la tesi agostiniana, inglobante in sé la tradizione classica latina, davanti al Vangelo. Infatti che cosa ha a che fare la guerra con i precetti evangelici? Tommaso ne tratta nella *Summa theologiae*, II-II, q. 40, a. 1: «Utrum bellare semper sit peccatum» ovvero «utrum aliquod bellum sit licitum». Qui contrappone dialetticamente l'insegnamento neotestamentario e l'interpretazione che ne ha dato Agostino. Infatti, da una parte, sussiste il precetto evangelico di «non opporsi al malvagio» (cf Mt 5,39), un precetto che è rafforzato dal detto di Gesù: «Chi di spada colpisce, di spada perisce» (cf Mt 26,52) e dall'ammonimento di Paolo: «Non fatevi giustizia da voi stessi» (Rm 12,19); dall'altra, Tommaso introduce l'osservazione di sant'Agostino alla risposta che Giovanni il Battista diede ai soldati (cf Lc 3,14): «A coloro cui comandò di essere contenti del proprio stipendio, non proibì di militare»²⁵. Con ciò, come ha giustamente osservato Giuseppe Pirola²⁶,

²⁵ Cf THOMAS AQ., *Summa theologiae*, II-II, q. 40, a. 1, arg. 1 e 2.

²⁶ G. PIROLA, «La teologia della guerra di Tommaso d'Aquino», in *Figure della guerra. La riflessione su pace, conflitto e giustizia tra Medioevo e prima età moderna*, a cura

Tommaso si premura di assicurare che il Vangelo predica la pace e solo la pace, quella evangelica, che nasce dal dono soprannaturale della carità²⁷. D'altra parte il Vangelo non proibisce la guerra, ad alcune condizioni, cioè quando essa interviene, come *extrema ratio*, a garantire l'ordine sociale. Non c'è affatto perfetta coincidenza tra l'*ordo tranquillitatis* della società, ciò che costituiva il nucleo della *pax romana*, e l'*ordo caritatis* del Vangelo, nondimeno il Vangelo non nega il piano delle considerazioni etico-politiche fondate sulla naturale socievolezza del genere umano (*ordo iustitiae et iuris*)²⁸. Tale non esclusione non è esplicitamente motivata fino in fondo nel contesto preciso in cui Tommaso parla della guerra, ma risulta facilmente comprensibile a partire dal principio cardine che, secondo Tommaso, regola i rapporti intercorrenti tra natura e soprannatura: «*gratia naturam non tollit, sed perficit*»²⁹. Toccherà agli autori della Seconda scolastica esplicitare i passaggi logici che giustificano la guerra (ad alcune condizioni particolari), nell'articolare il discorso che mette in reciproca connessione diritto naturale e Vangelo, ma ciò non potrà accadere senza che, contestualmente, si sia verificato anche un cambiamento importante relativo al modo d'intendere il rapporto natura-soprannatura. Intanto però occorre raccogliere in sintesi le condizioni alle quali soltanto, secondo san Tommaso, una guerra è giusta. Esse sono tre e saranno destinate a creare una tradizione costante nella ripresa della Seconda scolastica.

Occorre anzitutto un'autorità legittima, alla quale cioè sia stato assegnato il compito di difendere i cittadini dai malfattori interni e dai nemici esterni (*principis auctoritas*).

In secondo luogo, bisogna che sussista una giusta causa, rinvenibile in un'ingiustizia colpevolmente inferta dal nemico (*iusta causa*).

di M. SCATTOLA, Milano, Angeli, 2003, 43-62. Importante sull'argomento resta anche l'articolo di M.-D. CHENU, «L'évolution de la théologie de la guerre», *Lumière et vie* 7 (1958) 76-97.

²⁷ Non a caso la questione della guerra si trova inserita, seguendo l'ordine sistematico della *Summa*, nella sezione relativa alle virtù teologali: cf PIROLA, «La teologia», 45-48.

²⁸ Sicché la pace di cui parla Tommaso non è semplicemente quella della sicurezza dei cittadini, ma è l'effetto della virtù infusa della carità che unisce tutti gli appetiti di ciascuno nell'unico amore per Dio e pacifica ciascuno interiormente; e in forza dell'amore del prossimo come di se stessi, unisce ciascuno con gli altri nel comune volere compiere insieme e la volontà del prossimo e la propria, e perciò produce unione e pace. La pace è dunque l'effetto di quella *vis unitiva* che è la virtù teologale della carità, amor di Dio e del prossimo» (*ivi*, 55).

²⁹ Cf THOMAS AQ., *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 8 ad 2.

In terzo luogo, anche il fine, con l'intenzione che lo regge, dev'essere buono: si tratta di promuovere il bene ed evitare il male ovvero di contenere i danni dei cattivi e di facilitare i buoni nel compimento del bene (*recta intentio*)³⁰.

Tuttavia, prima di vedere come questo discorso sarà concretamente ripreso e declinato dagli autori della Seconda scolastica, è necessario ricostruire le condizioni storico-culturali all'interno delle quali si è esercitato il pensiero teologico dell'incipiente età moderna in tema di guerra.

II. IL RINNOVATO CONTESTO STORICO-POLITICO DELLA SECONDA SCOLASTICA

Indubbiamente all'inizio dell'età moderna si affacciano problemi nuovi che la teologia scolastica si sforzerà di collocare nella tradizionale linea di pensiero della cosiddetta «guerra giusta». Si profilano sostanzialmente tre problematiche che sono in gran parte nuove.

Anzitutto la scoperta, la conquista e la colonizzazione del Nuovo Mondo, con tutti i problemi che queste novità posero anche dal punto di vista dell'evangelizzazione³¹. La conquista, che diede inizio alla colonizzazione spagnola, durò poco più di mezzo secolo, dal primo viaggio di Colombo (1492) a circa la metà del XVI secolo. In seguito all'operato, per lo più violento e disumano, dei cosiddetti *conquistadores* – tra i quali restano indimenticabili, per i territori dell'attuale Messico, la figura di Hernán Cortés e, per i territori dell'attuale Perù, personaggi come Francisco Pizarro con i suoi fratelli e Diego de Almagro con suo figlio – nacquero rispettivamente i viceregni della Nuova Spagna (1535) e della Nuova Castiglia (1543). Ovviamente tutta l'operazione, a partire dal contratto di *capitulación* (stipulato tra il re e il *conquistador*) fino all'organizzazione giuridico-amministrativa e politico-economica delle terre colonizzate, dipese sempre dai sovrani spagnoli, tramite la *Casa de Contratación* di Siviglia

³⁰ Il discorso relativo a queste tre condizioni, ricavate a loro volta dal pensiero di Agostino, è sviluppato da THOMAS AQ., *Summa theologiae*, II-II, q. 40, a. 1, in c.

³¹ Per l'insieme di questi problemi si vedano, dal punto di vista sintetico, questi studi: M. PÉRONNET, *Il XVI secolo (1492-1620)*, a cura di E. BRAMBILLA, Milano, LED-Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, 1995, 31-38 (con bibliografia ivi segnalata); G. PAPAGNO, «Il colonialismo ispano-portoghese in America», in *La Storia. I grandi problemi dal Medioevo all'Età Contemporanea*, diretta da N. TRANFAGLIA - M. FIRPO, vol. III/1: *L'Età Moderna. I quadri generali*, Torino, Utet, 1992 (ristampa dell'edizione 1987), 679-718; W. REINHARD, *Storia del colonialismo*, Torino, Einaudi, 2002, 59-80.

(1503) cui si aggiunse il *Consejo Real de las Indias* (1523). I metodi violenti della conquista³² e l'organizzazione repressiva e schiavista della colonizzazione, tramite l'istituto dell'*encomienda* che imponeva il lavoro forzato agli indiani (dapprima nella ricerca dell'oro e poi nelle miniere e nelle piantagioni), indussero soprattutto gli evangelizzatori a prendere posizione a favore degli indigeni. Da questo punto di vista è rimasta emblematica, dopo la focosa predicazione di Antonio de Montesinos a Santo Domingo nell'Avvento del 1511, l'imponente figura di Bartolomeo de Las Casas (1484-1566), passato alla storia come il difensore per eccellenza degli indios³³. In questo contesto era inevitabile che il problema della guerra di conquista si ponesse, con grande virulenza, anche al centro dei dibattiti teorici. Si tratta delle discussioni che, attraverso gli scritti di Francisco de Vitoria, si ripresentarono più tardi nella controversia che si scatenò tra Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) e Bartolomeo de Las Casas, con la convocazione, nei mesi di agosto e settembre del 1550 (e successivamente nell'aprile o nel maggio del 1551), di un celebre incontro giuridico-teologico a Valladolid, al quale parteciparono, in apertura, i tre domenicani Domingo de Soto, Bartolomeo Carranza

³² In generale, sulla questione delle nuove scoperte e dei vari atteggiamenti di fronte ai nuovi popoli, vedi T. TODOROV, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Seuil, 1982. Per quanto riguarda la conquista del Messico e il primo ideale di evangelizzazione da parte dei francescani (nella prospettiva del regno millenarista promesso dall'Apocalisse), si veda il lavoro importante e unico nel suo genere di G. BAUDOT, *Utopia e storia in Messico. I primi cronisti della civiltà messicana (1520-1569)*, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 1991 (orig. fr. 1976). È noto che la conquista del Messico comportò, anche se non come unico fattore determinante, la distruzione delle civiltà dei maya e degli aztechi, mentre la conquista del Perù segnò la distruzione della civiltà degli inca. Si vedano in proposito: J.E.S. THOMPSON, *La civiltà maya*, nuova edizione a cura di A. GUARALDO, Torino, Einaudi, 1994; G.C. VAILLANT, *La civiltà azteca*, edizione riveduta a cura di S.B. VAILLANT, nota introduttiva e aggiornamento bibliografico a cura di A. GUARALDO, Torino, Einaudi, 1992, 187-216; A. MÉTRAUX, *Gli Inca*, introduzione di R. ROMANO, nota biografica e aggiornamento bibliografico a cura di A. GUARALDO, Torino, Einaudi, 1998, 120-137.

³³ Per quanto riguarda la sua data di nascita, solitamente anticipata al 1474, si vedano i più recenti studi di Helen Rand Parish e Harold E. Weidman, segnalati da Isacio Pérez Fernández, secondo i quali fra Bartolomeo de Las Casas sarebbe nato nel 1484: I. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Fray Bartolomé de Las Casas. Brevísima relación de su vida, diseño de su personalidad, síntesis de su doctrina*, Burgos-España, Editorial OPE, 1984, 9. Inoltre si tenga presente: MARIANNE MAHN-LOT, *Bartolomeo de Las Casas e i diritti degli indiani*, Milano, Jaca Book, 1985; R. IANNARONE, *La scoperta dell'America e la prima difesa degli Indios. I Domenicani*, Bologna, ESD-Edizioni Studio Domenicano, 1992.

de Miranda e Melchior Cano, più il francescano Bernardino de Arévalo³⁴.

Ma, in secondo luogo, il tema della guerra era assai dibattuto a quel tempo anche per un altro motivo: la pressione dei turchi, ormai ai confini dell'Impero, dopo la catastrofica presa di Costantinopoli (1453) da parte del sultano Maometto II³⁵. Tra XV e XVI secolo umanisti, giuristi, filosofi e teologi non potevano non prenderne atto e non trattarne nei loro scritti, sia pure esprimendo posizioni diverse, per intenderci: da quella decisamente più pacifista di Erasmo, difesa soprattutto nella *Querela pacis*, a quella certamente più aggressiva di Juan Ginés de Sepúlveda che, senza mezzi termini, incitava l'imperatore Carlo V all'attacco contro i turchi³⁶. Anche in questo caso si trattava pur sempre di giustificare un conflitto armato contro un nemico esterno, benché nel caso dell'offensiva rivolta contro il mondo musulmano non si avesse a che fare con una novità assoluta.

³⁴ A Domingo de Soto era stato richiesto di fare un riassunto delle deliberazioni della *junta*, come si può vedere nel *Sumario* da lui elaborato per l'occasione, in DOMINGO DE SOTO, *Relecciones y opusculos*, vol. I: *Introducción general, De dominio, Sumario e. a.*, a cura di J. BRUFAU PRATS, Salamanca, Editorial San Esteban, 1995, 193-233. Vedi anche le indicazioni dell'introduzione di Angel Losada a JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, *Democrates Segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*, testo latino a fronte, traduzione in castigliano, introduzione, note e indici di A. LOSADA, Madrid, Instituto Francisco de Vitoria, 1951, XXI-XXII (il *Democrate Secondo*, composto tra il 1544 e il 1545, non fu pubblicato, perché il permesso di pubblicazione non fu accordato da parte delle università di Alcalá e Salamanca, ma anche per ferma opposizione di Las Casas); ma si veda anche l'introduzione dello stesso Losada a FRAY BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *Obras completas*, vol. IX: *Apología*, a cura di A. LOSADA, Madrid, Alianza Editorial, 1988, 11-42: 15-19. L'*Apología* del *Democrates alter* (*Democrate Secondo*) fu pubblicata a Roma nel 1550. Sul contesto letterario complesso e in particolare sul dibattito di Valladolid, si veda MAHN-LOT, *Bartolomeo de Las Casas*, 176-186.

³⁵ Per quanto riguarda il penoso coinvolgimento dell'Europa dell'est sul confine tracciato dall'Ungheria, Austria e Transilvania si vedano la sequenza degli eventi e le osservazioni di J. MATUZ, *Das Osmanische Reich. Grundlinien seiner Geschichte*, Darmstadt, WBG, 1994, 115-190 (per i secoli XVI e XVII); si tenga complessivamente presente il quadro tracciato da G. VEINSTEIN, «L'Islam ottomano nei Balcani e nel Mediterraneo», in *Storia d'Europa*, vol. IV, *L'età moderna. Secoli XVI-XVIII*, a cura di M. AYMARD, Torino, Einaudi, 1995, 57-82.

³⁶ Per esempio, nella *Cobortatio ad Carolum V. Imperatorem, ut bellum suscipiat in Turcas*, in JOANNIS GENESII SEPULVEDAE *Opera cum edita, tum inedita*, vol. IV, Matriti, Ex Typographia Regia De la Gazeta, 1780, 358-374. In particolare dove Sepúlveda intende convincere l'imperatore della giustezza della guerra con queste motivazioni: «Pro patria, pro liberis, pro aris et focus, ad summam pro salute et libertate, pro ipsa religione pugnandum est» (*ivi*, 359). Ancora: «Age igitur, Imperator felicissime, [...] ad haec propera, in haec toto animo et cunctis opibus incumbe, ad quae officium te Imperatoris

Infine l'avvento della Riforma protestante aveva gravemente danneggiato, nel mondo cristiano d'occidente, anche il pacifico tessuto dell'unità di fede. Così, oltre alle guerre teologiche – vale a dire le aspre battaglie dottrinali combattute per parecchi secoli dalla teologia controversistica – nacquero veri e propri conflitti militari, in senso stretto, a sfondo politico-religioso. Si pensi, nella seconda metà del XVI secolo, alla devastante guerra nelle Fiandre, che coinvolse Spagna e Inghilterra, alle guerre di religione in Francia, dalla pace di Cateau-Cambrésis (1559) all'editto di tolleranza di Nantes (1598), alle successive riprese e agli strascichi di questi eventi nel XVII secolo, ma anche alla sanguinosissima guerra dei trent'anni (1618-1648). È evidente che, dietro il paravento dell'ideologia religiosa confessionale, si celavano più o meno espliciti conflitti per la supremazia politica vuoi di classi sociali differenti all'interno dello stesso stato (come avvenne in Francia nelle tensioni, per un verso, tra monarchia e alta e media nobiltà, e, per l'altro, tra monarchia e borghesia calvinista), vuoi tra potenze europee votate alle proprie mire espansionistiche e/o egemoniche: è il caso, nelle guerre di Fiandra, dell'Inghilterra che soccorse i calvinisti contro la Spagna, ma anche, nella guerra dei trent'anni, della lotta per il primato in Europa tra la monarchia francese e quella asburgica³⁷. In ogni caso il contesto bellicoso non

vocat, pietas hortatur tum in patriam, tum in Deum et religionem, quae cum libertate et salute reipublicae Christianae (haec enim cuncta implicita inter se sunt atque cohaerent) in summum discrimen adducitur» (*ivi*, 373). Del resto, tutta la prima opera dedicata alla guerra da parte di Sepúlveda, intendo dire il *Demócrates Primero* (ovvero il *Democrates [Primus], sive de convenientia disciplinae militaris cum christiana religione dialogus*, 1531) aveva per scopo di reagire a un pacifismo esasperato – non già di Lutero, bensì di Erasmo e dei suoi amici spagnoli (Alfonso de Valdés, Juan Luis Vivés, ma anche Antonio de Guevara) – che intendeva escludere la legittimità di qualsiasi guerra da parte dei cristiani, anche della guerra puramente difensiva. Come lo stesso Sepúlveda narra nella sua prefazione, in occasione di una sua visita agli studenti spagnoli del Collegio San Clemente di Bologna, egli era rimasto profondamente perplesso davanti al loro irenismo a oltranza: «Sed illud fuit permolestum, quod ipsorum non paucos perspexi scrupulis quibusdam religionem attingentibus sollicitari. [...] Sed nulla erat major illorum juvenum sollicitudo, quam quod se vereri profitebantur, ne non posset miles generosus simul officio militari, simul praeceptis christianae religionis satisfacere» (*ivi*, 225-226). Sulla posizione di Erasmo, vedi ulteriori precisazioni alla nota 38.

³⁷ Per uno sguardo d'insieme, senza entrare nella letteratura specialistica, si tengano presenti le seguenti storie generali d'Europa: H.A.L. FISHER, *Storia d'Europa*, vol. II: *Rinascimento-Riforma-Illuminismo*, Bari, Laterza, ³1948; H. KAMEN, *L'Europa dal 1500 al 1700*, Bari, Laterza, ⁴1993, 255-281; H.G. KOENIGSBERGER - G.L. MOSSE - G.Q. BOILER, *L'Europa del Cinquecento*, Bari, Laterza, 1990, 337-369; G. GALASSO, *Storia d'Europa*, vol. II: *Età Moderna*, Bari, Laterza, 1996, 93-118.

cambia: c'è sempre una guerra da giustificare anche quando, contro presunte eresie, il motivo sembra legato alla difesa o all'affermazione di un certo credo religioso confessionale. Il dibattito teorico dovrà prendere progressivamente coscienza anche di questi possibili conflitti, mentre timidamente comincerà ad articolarsi il discorso della tolleranza come tema al tempo stesso teologico ed etico-politico.

Vale ora la pena di accennare ai diversi pareri espressi, in questo periodo, sul tema della guerra. Che cosa rappresenta essa dal punto di vista della condizione umana? È superabile in linea di principio oppure è un fatto inevitabile? Alla linea evangelica del pacifismo insistente sostenuta da Erasmo³⁸, si affianca la risposta cinica di Machiavelli, per il quale la guerra è strumentale alla possibilità di conquistare e mantenere il potere: essa non è solo utile a questo scopo, ma necessaria; anzi, non potrebbe capitare sventura maggiore a un principe che quella di non essere abile nelle armi e nelle cose di guerra³⁹. Il ragionamento di Machiavelli, che conosce solo «la verità effettuale della cosa»⁴⁰, non si fonda su argomentazioni metafisiche, ma su una spietata osservazione della realtà storica, interpretata dall'angolo di visuale del potere politico. Invece, guardando alla seconda metà del Cinquecento, è possibile osservare come la dottrina di

³⁸ Erasmo avvertiva una contraddizione stridente tra Vangelo e guerra. Perciò secondo lui era assurdo «fare dell'evangelica tromba una tromba marziale»: ERASMO, *Il lamento della pace*, testo latino a fronte, a cura di C. CARENA, Torino, Einaudi, 1990, 50-51. Lo spirito e la difficoltà in cui è incorso Erasmo sono stati colti perfettamente da Carlo Carena: «Ignorando le difficoltà pratiche, le oscillazioni e le aporie della stessa riflessione cristiana [...] sulle guerre lecite o meno, sull'atteggiamento anche pratico del cristiano di fronte all'obbligo civile, Erasmo corre alla sua utopia come all'unica intricata ma necessaria e doverosa salvezza terrena e ultraterrena dell'umanità» (*ivi*, XXIII). Effettivamente la posizione di Erasmo venne per lo più avvertita dai suoi contemporanei (specialmente dai suoi adepti) come quella di un pacifismo intransigente. Nondimeno la posizione complessa (insieme sfumata e precisa) di Erasmo sulla pace e la guerra è stata recentemente ricostruita da Italo Francesco Baldo nella sua introduzione a ERASMO DA ROTTERDAM, *Pace e guerra*, a cura di I.F. BALDO, Roma, Salerno, 2004, 7-38, in particolare 20-29: anche Erasmo ammette, con dolore, quale estremo rimedio, che i cristiani devono combattere per difendere la sopravvivenza della cristianità.

³⁹ Cf in particolare N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, introduzione e note di F. CHABOD, a cura di L. FIRPO, Torino, Einaudi, 1961, cap. XIV, 71-74. Per le posizioni di Erasmo e Machiavelli, si vedano anche i contributi di A. BUCK, «Machiavellis Dialog über die Kriegskunst» e di L.-E. HALKIN, «Érasme, la guerre et la paix», in *Krieg und Frieden im Horizont des Renaissancehumanismus*, a cura di F.J. WORSTBROCK, Weinheim, VCH, 1986, 1-44.

⁴⁰ MACHIAVELLI, *Il Principe*, cap. XV, 75.

Giusto Lipsio concluda anch'essa all'ineluttabilità della guerra, ma questa volta sulla scorta di una necessità assoluta che gli deriva dai ferrei principi dello stoicismo antico al quale egli aderì⁴¹. In questo complesso contesto dottrinale, la posizione dei teologi scolastici si qualifica come intermedia tra le soluzioni estreme di chi ritiene possibile eliminare la guerra e di chi la reputa, per un motivo o per un altro, ineluttabile. Ponendosi nel solco della tradizione cristiana e in dialogo con i fatti nuovi appena ricordati, gli autori della Seconda scolastica non professano un irenismo intransigente né sostengono che la guerra sia completamente estirpabile dalla storia dell'umanità: pensano, più prudentemente e realisticamente, che sia possibile limitarla, almeno in qualche misura. A questo scopo riprendono, elaborano e sviluppano la teoria della cosiddetta «guerra giusta»⁴².

III. FRANCISCO DE VITORIA, SEPÚLVEDA E LAS CASAS SU RELIGIONE E CONQUISTA

1. La giustificazione *post factum*

Benché i problemi relativi alla conquista del Nuovo Mondo siano stati molto discussi nella penisola iberica, a partire soprattutto dalle relazioni di viaggio e dalle testimonianze di coloro che avevano par-

⁴¹ La posizione di Lipsio è stata recentemente discussa da D. TARANTO, «Lipsio e la guerra necessaria», *Filosofia politica* 17/3 (2003) 487-496. Appellandosi Lipsio sostanzialmente a Seneca, è utile verificare la posizione di quest'ultimo in tema di guerra. In proposito si può vedere: A. GALIMBERTI, «Seneca e la guerra», in *Il pensiero della guerra*, a cura di M. SORDI, 195-207, in particolare, sull'ineluttabilità della miseria umana rappresentata dalla guerra, vedi: 197-198.

⁴² Sull'argomento esistono alcuni studi d'insieme che conservano ancora valore per l'indicazione delle fonti, meno per la presentazione storica dei testi, poiché sono piuttosto costruiti con metodo sistematico predeterminato: A. VANDERPOL, *Le Droit de Guerre d'après les théologiens et les canonistes du Moyen-Age*, Paris - Bruxelles, Tralin - Goemaere, 1911; Id., *La guerre devant le christianisme*, con una traduzione in francese del *De jure belli* di Francisco de Vitoria, Paris, Tralin, [s.d., ma 1911/1912]; R. REGOUT, *La doctrine de la guerre juste de Saint Augustin à nos jours d'après les théologiens et les canonistes catholiques*, prefazione di Y. DE LA BRIÈRE, Paris, Pedone, 1935; indubbiamente più attento all'effettiva evoluzione storica dei problemi appare B. DE SOLAGES, *La théologie de la guerre juste. Genèse et orientation*, [Paris], Desclée de Brouwer, [1946]. Più aggiornato e complessivamente equilibrato è il discorso di B. STOECKLE, *Christliche Friedensidee und christliche Friedenspraxis* (= Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel, 20), Basel - Frankfurt am Main, Verlag Helbig & Lichtenhahn, 1983. Per un confronto chiaro e marcato tra l'idea cristiana di guerra e quella di cui è portatore l'islam, si veda R. DE MATTEI, *Guerra Santa - Guerra Giusta. Islam e Cristianesimo in guerra*, Casale Monferrato, Piemme, 2002.

tecipato a qualche spedizione coloniale, i documenti relativi a una riflessione scientifica su questi argomenti sono piuttosto tardi. Francisco de Vitoria interviene ufficialmente sulla questione solo negli anni 1538 e 1539, rispettivamente con la *Relectio de Indis* e la *Relectio de iure belli*. Si constata perciò un fatto: l'interesse teorico alla questione di diritto non precedette, ma seguì la questione di fatto. Dopo gli eccidi della conquista e la controtestimonianza evangelica offerta dai cristiani approdati nelle nuove terre⁴³, cominciò a porsi la questione della legittimità o meno di quanto era accaduto. Tanti e inestricabili erano i problemi che si erano aggrovigliati in quegli eventi: la scoperta di nuove terre e di nuovi popoli, l'occupazione di quei territori con i loro tesori naturali e la colonizzazione di quelle popolazioni, insieme al fatto della contestuale predicazione del Vangelo. Oltre tutto, l'evangelizzazione ovvero l'impegno missionario era stato esplicitamente richiesto da papa Alessandro VI ai Re Cattolici come contropartita dell'assegnazione, a partire dal Natale 1492, di «tutte le isole e le terre, scoperte e da scoprire, a occidente di una linea ideale tracciata da polo a polo a cento leghe a ovest delle isole Az-zorre»⁴⁴. Che cosa c'era stato di giusto e legittimo in tutto questo? Tutte le argomentazioni tendono ad assumere i tratti faticosi di una giustificazione a posteriori, *post factum*. In ogni caso, ancora nel 1552, in occasione della pubblicazione a Siviglia della relazione, stesa da Domingo de Soto, della disputa che nel 1550 ebbe luogo a Valladolid tra Sepúlveda e Las Casas, veniamo a sapere che il problema trattato da quella *Junta* o *Congregación* era pur sempre rimasto il medesimo. Infatti Soto sostiene che la finalità di quella *Congregación* era stata

en general, inquerr y constituyr la forma y leyes como nuestra santa Fè Catolica se pueda predicar è promulgar en aquel nuevo Orbe que Dios nos ha decu-

⁴³ Si veda, per esempio, la toccante descrizione dal vivo di quanto era accaduto nella lettera del 4 giugno 1517 scritta da un gruppo di padri domenicani e francescani al cancelliere fiammingo di Carlo V, Guglielmo de Croy, signore di Chièvres: *Carta que escribieron varios padres de los ordines de Santo Domingo y san Francisco, residentes en la isla Española, a Mr. De Xevres* [cioè Chièvres], testo spagnolo con traduzione italiana in IANNARONE, *La scoperta dell'America*, 217-273. Queste notizie di matrice cristiana potrebbero essere utilmente confrontate con quelle che ci giungono da fonti azteche, ora facilmente accessibili in *Racconti aztechi della Conquista*, testi scelti e presentati da T. TODOROV - G. BAUDOT, a cura di P.L. CROVETTO, Torino, Einaudi, 1988.

⁴⁴ IANNARONE, *La scoperta dell'America*, 11-12. Cf la *Bulla* di Alessandro VI del 4 maggio 1493, in *Bullarium Romanum*, vol. V, Augustae Taurinorum, Sumptibus Seb. Franco et Henrici Dalmazzo, 1860, 363, § 6.

bierto, como mas sea a su santo servicio; y examinar qué forma puede auer como quedassen aquellas gentes sugetas a la Magestad del Emperador nuestro señor sin lesión de su Real conciencia, conforme a la Bula de Alexandro⁴⁵.

Si trattava ovviamente di un'intricata questione politico-religiosa che già Vitoria, a suo tempo, aveva inteso affrontare soprattutto dal punto di vista dell'evangelizzazione, avendo ben presente il comando di Gesù Cristo: «Euntes docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti»⁴⁶. Dal punto di vista cristiano, coloro ai quali si è mandati si configurano come quel prossimo che deve essere amato, ma era del tutto evidente che la conquista degli invasori spagnoli aveva reso difficile – se non impossibile, perché contraddittoria e controproducente – la missione cristiana. Le voci circolanti in proposito erano diverse e sfumate, talvolta anche nettamente in contrasto. Per quanto mi consta, esse sono venute chiaramente allo scoperto – almeno quanto alla nostra attuale possibilità di documentarle – solo dopo l'approvazione delle cosiddette *Leyes Nuevas* (1542) da parte di Carlo V e la contestazione che ne seguì fino alla loro revoca⁴⁷. Alludo certo anche alla mancata pubblicazione del *Democrates alter* di Juan Ginés de Sepúlveda⁴⁸, nel quale egli esponeva tesi, in materia di religione e conquista, che contrastavano con le posizioni di Las Casas, ma che, almeno in parte, collimavano con quelle di Vitoria, e che poterono finalmente essere pubblicate nella sua *Apologia* del 1550⁴⁹. Perciò, esponendo principalmente le tesi di Francisco de Vitoria, cercherò di farle reagire anche con quelle di Sepúlveda e di Las Casas. Infatti le idee di costoro, benché siano state espresse in forma organica solo molti anni più tardi rispetto alla data delle *Relectiones* tenute da Vitoria, con ogni probabilità erano già in circolazione, sia pure in modo disorganico, allusivo e discontinuo, almeno negli ambienti colti dell'epoca.

⁴⁵ SOTO, *Relecciones y opusculos*, vol. I: *Sumario*, 204, § 2, rr. 1-7.

⁴⁶ Mt 28,19; cf Mc 16,15. La *Relectio de Indis* si apre proprio con la citazione di questo versetto di Matteo, quel «locus relegendus»: FRANCISCO DE VITORIA, *Relectio de Indis - La questione degli indios*, testo critico di L. PEREÑA, edizione italiana e traduzione di A. LAMACCHIA, Bari, Levante Editori, 1996, 2. Seguirò per il *De Indis* questa edizione; ricordo soltanto che il *De Indis* e il *De iure belli* sono contenuti in FRANCISCO DE VITORIA, *Vorlesungen II. Völkerrecht, Politik, Kirche*, testo latino a fronte e traduzione tedesca a cura di U. HORST - H.-G. JUSTENHOVEN - J. STÜBEN, Stuttgart - Berlin - Köln, Kohlhammer, 1977.

⁴⁷ Cf IANNARONE, *La scoperta dell'America*, 193-215.

⁴⁸ Cf sopra, nota 34. In questo scritto Sepúlveda applicava la sua teoria generale della guerra (esposta nel *Democrates Primus*) al caso delle conquiste spagnole del Nuovo Mondo, in particolare della guerra contro gli indios.

⁴⁹ Cf l'introduzione di Losada a LAS CASAS, *Obras completas*, vol. IX: *Apología*, 23, 25.

2. Titoli illegittimi

La domanda da cui parte Francisco de Vitoria è questa: «Quo iure venerint barbari in ditionem hispanorum»⁵⁰, dove «in ditionem venire» significa «cadere in possesso o sotto la giurisdizione», «cadere in potere ovvero sotto il dominio o la signoria» degli spagnoli. Per dare una risposta Vitoria istituisce un'analisi dei vari titoli non legittimi e legittimi per i quali gli indios sono potuti cadere sotto il dominio degli spagnoli. Tra quelli illegittimi si escludono le due tesi contrapposte, rispettivamente quella imperialista (secondo cui l'imperatore sarebbe il *dominus totius orbis*)⁵¹ e quella curialista (secondo cui il papa avrebbe la *plenitudo potestatis in temporalia*)⁵². Se queste due tesi, negli opposti estremismi che esse incarnano, rappresentavano concezioni medievali ormai superate, altrettanto poco impegnativa risultava essere la tesi dello *ius inventionis*, secondo cui «quae sunt deserta, sunt iure gentium et naturali occupantis»⁵³, poiché questo diritto non si accordava per nulla con la situazione di fatto, in quanto gli indios, prima della venuta degli spagnoli, erano perfettamente padroni delle loro terre e delle loro cose⁵⁴. Vale a dire: essi non erano affatto schiavi per natura. Anche questo, a ben vedere, era un titolo su cui molti, al tempo della conquista, pretendevano di fondare la giustificazione del dominio spagnolo. Lo stesso Sepúlveda, appellandosi ai classici luoghi di Aristotele⁵⁵, addurrà questo motivo a giustificazione della guerra di conquista e di subordinazione degli indios agli spagnoli. Molti sono i passaggi in cui Sepúlveda parla dei barbari come di uomini che sono schiavi per natura («natura servi»)⁵⁶, e grande, anzi amplificata, è l'eco di questa sua tesi, che si riverbera nell'*Apologia* di Las Casas contro di lui e contro quelli che la pensavano come lui:

Neque enim conditor omnis creaturae ita has Novi Orbis gentes contempsit ut eas ratione carere voluerit et brutis animantibus similes fecerit adeo ut barbari, efferi, silvestres et bruti appellari debeant ut isti putant vel fingunt⁵⁷.

⁵⁰ VITORIA, *De Indis*, 3.

⁵¹ *Ivi*, parte I, cap. II, titolo I, 33-42.

⁵² *Ivi*, parte I, cap. II, titolo II, 43-54.

⁵³ *Ivi*, parte I, cap. II, titolo III, 54.

⁵⁴ Cf *ivi*, parte I, cap. I, §§ 1-16, 13-31.

⁵⁵ Vedi in particolare ARISTOTELES, *Politica*, I, 5, 1254 b 16-21.

⁵⁶ Cf SEPÚLVEDA, *Democrates segundo*, 86, rr. 10-11.

⁵⁷ LAS CASAS, *Obras completas*, vol. IX: *Apología*, 80-81 (f. 13v).

In realtà, chi conosce bene Sepúlveda e i suoi scritti, come per esempio Angel Losada, fa osservare che talvolta si è attribuita in maniera troppo goffa a questo autore una tesi che egli non ha mai sostenuta, nel senso che l'argomento aristotelico addotto da Sepúlveda – che cioè esistano uomini schiavi per natura – non venne mai fatto valere da lui per affermare, a carico dei popoli nuovi appena scoperti, una loro inferiorità naturale ovvero essenziale, cioè originariamente iscritta nella loro essenza naturale, rispetto alla superiorità degli spagnoli. Invero il fulcro dell'argomentazione di Sepúlveda, basata sulla barbarie dei nuovi popoli, era propriamente rappresentato dalla trasmissibilità della cultura da parte degli spagnoli agli indios. Ciò evidentemente conferma il fatto che non si trattava per lui di una differenza essenziale tra i popoli del Vecchio e del Nuovo Mondo, perché, se tale fosse stata la differenza, non sarebbe stata possibile in linea di principio nessuna trasmissibilità di cultura tra i due mondi⁵⁸. Una certa ambiguità, nel modo di presentare l'argomento di Sepúlveda, è constatabile anche presso Domingo de Soto:

Fundò, pues el dicho señor Dotor Sepulveda su sentencia [cioè che sia lecito a Sua Maestà far guerra agli indios per assoggettarli prima ancora che sia predicata loro la fede cristiana] por quatro razones. [...] La segunda, por la rudeza de sus ingenios, que son de su natura gente servil y barbara y porende obligata a servir a los de ingenio mas elegantes como son los Españoles⁵⁹.

Las Casas, da parte sua, nell'opporsi a Sepúlveda, è in qualche modo e per qualche aspetto d'accordo con Vitoria⁶⁰ quanto al ritenere che la condizione naturale e culturale in cui si trovano gli indigeni non possa, di per sé, costituire un motivo di liceità per fare loro guerra. In più, però, la sua conoscenza personale della situazione e il suo tenero amore per gli indios, lo portano a esprimere un parere ben diverso da quello di Sepúlveda sulle loro reali condizioni culturali e la loro umanità:

Non enim stupidi, immanes, vel efferi sunt, sed respublicas etiam longe antiquam hispanicum nomen audissent recte institutas habebant, nimirum optimis legibus, religione, et institutis, sobrie compositas, amicitiam colebant, et in societatem vitae coniuncti longe maximas incolebant civitates, ubi tam pacis quam

⁵⁸ Cf l'introduzione di Losada a LAS CASAS, *ivi*, 19-21. In questo senso, lo stesso Las Casas, nella sua polemica avvelenata contro Sepúlveda, gli attribui qualcosa di eccessivo, semplificando troppo la posizione dell'avversario.

⁵⁹ SOTO, *Relecciones y opusculos*, vol. I: *Sumario*, 205, § 3, rr. 1-6.

⁶⁰ Cf VITORIA, *De Indis*, parte I, cap. I, § 16, 30-31.

belli negotia prudenter ex bono et aequo administrabant, nimirum gubernati legibus, quae plurimis in rebus nostras superant⁶¹.

Riprendendo il filo della discussione sui titoli legittimi o meno per fare guerra agli indios, bisogna dire che Vitoria esclude con forza anche quello che fonderebbe la legittimità della guerra sulla necessità d'imporre la fede cristiana agli indios. In ciò egli si appella a san Tommaso, al *Decretum Gratiani* e alla consuetudine della Chiesa⁶². Infatti, secondo san Tommaso, «credere est voluntatis, non necessitatis»⁶³. La fede è un atto di volontà cui non si può né si deve essere costretti. Perciò conclude giustamente Vitoria:

La guerra non è un argomento a favore della verità della religione cristiana. Mediante le armi gli indios non possono essere indotti a credere, se mai a fingere di credere e di accogliere la fede cristiana, ciò che è mostruoso e sacrilego⁶⁴.

Questo titolo, nella delicatezza delle sue sfumature, era destinato a suscitare una discussione lunga e approfondita. Certo, infatti, non è lecito imporre la fede, tanto meno con la guerra, nondimeno lo stesso Sepúlveda, che pure esclude la guerra come strumento per imporre di forza il cristianesimo agli indios⁶⁵, ritiene come minimo

⁶¹ LAS CASAS, *Obras completas*, vol. IX: *Apología*, 104-105, 106-107 (f. 23r). La tenerezza e l'affetto con cui Las Casas considera gli indios appare in modo commovente dalle prime pagine della sua *Brevisima relacion*: «Todas estas universas y infinitas gentes a toto genere crió Dios las más simples, sin maldades ni dobleces, más obedientísimas [y] fidelísimas a sus señores naturales y a los cristianos a quien sirven, [las] más humildes, más pacientes, más pacíficas y quietas, sin rencillas ni bollicios [sic], no rixosos, no querulosos, sin rancores [sic], sin odios, sin desear venganzas, que hay en el mundo»; e continua con i capoversi successivi: «Son así mismo las gentes más delicadas... Son también gentes paupérrimas... Son así mismo de limpios y desocupados y vivos entendimientos, muy capaces y dóciles para toda buena doctrina...», in BARTOLOMEO DE LAS CASAS, *Brevisima relacion de la destruicion de las Indias*, prima edizione critica a cura di I. PÉREZ FERNÁNDEZ, Bayamón (Puerto Rico), Universidad Central de Bayamón, 2000, 384-385, 386-387. Ho citato dal ms. del 1542 riprodotto, nel testo da me segnalato, a fronte dell'edizione a stampa del 1552.

⁶² VITORIA, *De Indis*, parte I, cap. II, titolo IV, § 20, sesta tesi (65-67): «Anche se la fede sia stata annunciata agli indios in modo probabile e sufficiente, ed essi non l'hanno voluta accogliere, non è lecito per questa ragione, far loro guerra e spogliarli dei loro beni».

⁶³ Cf THOMAS AQ., *Summa theologiae*, II-II, q. 10, a. 8, in c.: «Et tales [sono, tra gli indedeli, quelli che non hanno mai accolto la fede in Cristo] nullo modo sunt ad fidem compellendi, ut ipsi credant: quia credere voluntatis est. Sunt autem compellendi a fidelibus, si facultas adsit, ut fidem non impediunt, vel blasphemiiis, vel malis persuasionibus, vel etiam apertis persecutionibus».

⁶⁴ VITORIA, *De Indis*, parte I, cap. II, titolo IV, § 20, 66.

⁶⁵ Ciò gli è riconosciuto dallo stesso LAS CASAS, *Obras completas*, vol. IX: *Apología*,

doveroso ricorrere alla guerra per impedire che gli indios si opponessero alla predicazione pacifica del Vangelo⁶⁶, poiché predicare il Vangelo da un lato resta un dovere per i cristiani (secondo il comando del Signore in Mt 28,19), dall'altro costituisce un bene universale per tutta l'umanità (un «*bonum commune totius orbis*»), in quanto la propagazione del cristianesimo significa anche la possibilità di trasmettere ad altri popoli l'alto livello di cultura umana raggiunto dai popoli cristianizzati⁶⁷. Su questo punto preciso, che mette ancora una volta in gioco la questione della trasmissibilità della cultura, Sepúlveda è obiettivamente vicino alla posizione di Vitoria, il quale approfondì la questione relativa ai titoli di legittimità della guerra nel terzo capitolo (*sectio*) della *Relectio de Indis*.

3. Titoli legittimi

Fondamentalmente Vitoria individua due motivi o titoli che, secondo lui, rendono legittima la guerra contro gli indios. Il primo titolo lo ricava dallo stesso *ius gentium* che, a suo parere, coincide con lo *ius naturale* o da esso deriva⁶⁸. Tale titolo consiste nello *ius communicationis*⁶⁹ che si specifica immediatamente come *ius peregrinandi et degendi* del quale tutti (almeno in linea di principio) i popoli della terra sono soggetti portatori⁷⁰. Infatti tutti i popoli fanno

60-61, 62-63 (f. 6r): «Testatur tamen Sepulveda se nolle illos invitos baptizari. Id enim lege divina prohibetur, neque lex potest inducere ut quisquam baptizetur invitus».

⁶⁶ Si ha ancora un'eco di questo aspetto del problema nella formulazione esibita da Domingo de Soto quando riferisce le risposte di Las Casas a questo titolo fatto valere da Sepúlveda: «Y verdad es que, tratando el quarto caso por el qual es licito a los Christianos ofrecer guerra a los infideles, que es quando impediend la predicacion y dilatacion de nuestra Fè, estendio la materia mas de lo que era necessario para responder al dicho Dotor», in SOTO, *Relecciones y opusculos*, vol. I: *Sumario*, 226, § 12, rr. 1-4.

⁶⁷ Vedi, in questo senso, anche l'introduzione di Losada a LAS CASAS, *Obras completas*, vol. IX: *Apología*, 24-25.

⁶⁸ VITORIA, *De Indis*, parte I, cap. III, titolo I, § 1, 77-80: 78, rr. 8-11: «Probatur primo ex iure gentium, quod vel est ius naturale vel derivatur ex iure naturali (*Institutiones, De iure naturali et gentium*): «Quod naturalis ratio inter omnes gentes constituit, vocatur ius gentium»».

⁶⁹ *Ivi*, § 1, 77: «Primus titulus potest vocari naturalis societatis et communicationis», dove *communicatio* vale in primo luogo e soprattutto per «partecipazione» e «reciproca condivisione»; in senso più ampio, anche «comunione».

⁷⁰ Cf *ivi*, § 1, 76-77, rr. 4-5: «Hispani habent ius peregrinandi in illas provincias et illic degendi». L'essere titolari o soggetti di tale diritto, da parte dei popoli, deriva im-

parte dell'intera grande comunità umana (per esprimerci alla maniera di Vitoria, possiamo chiamarla *communitas communitatum*, che racchiude in sé *omnes gentes* e costituisce il *totus orbis*), tenuta insieme dal vincolo naturale della *communicatio*⁷¹. Ne consegue che sarebbe disumano non praticare l'ospitalità⁷² e non badare o non tenere fede al vincolo originario di amicizia che collega tra loro tutti gli uomini e tutti i popoli della terra⁷³. Incluso nello *ius communicationis*, allo stesso titolo dello *ius peregrinandi et degendi*, è pure lo *ius negotiandi*, cioè il diritto di commerciare liberamente⁷⁴. Anch'esso è ugualmente di diritto naturale e appare giustificato, sulla base del *Digesto*, dal fatto che «la natura ha stabilito una certa parentela (*cognationem quandam*) tra gli uomini»⁷⁵. «Perciò – prosegue Vitoria – è contro il diritto naturale che l'uomo tratti da nemico un altro uomo senza una ragione. Poiché l'uomo non è lupo per l'uomo, come dice Plauto, ma uomo»⁷⁶. Emerge chiaramente l'umanesimo profondo che ispira la concezione di Vitoria, della quale però segnaleremo tra poco anche i limiti.

mediatamente dalla sostituzione di «omnes homines» con «omnes gentes» attuata da Vitoria nella citazione delle *Institutiones* (I, 2, 1): «Quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos peraeque custoditur vocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur». Per questa osservazione si veda G. Tosi, «La teoria della guerra giusta in Francisco de Vitoria», in *Figure della guerra*, 63-87: 66.

⁷¹ Alludo all'idea espressa da Vitoria nel *De potestate civili*, cap. 4: «Cum itaque humanae societates propter hunc finem constitutae sint, scilicet ut alter alterius onera portaret, et inter omnes societates societas civilis ea sit in qua commodius homines necessitatibus subveniant, sequitur communitatem esse (ut ita dixerim) naturalissimam communicationem naturae convenientissimam», in FRANCISCO DE VITORIA, *Über die staatliche Gewalt - De potestate civili*, a cura di R. SCHNEPF, Berlin, Akademie Verlag, 1992, 46-47, 48-49. Cf anche F. BUZZI, «Società e potere politico nella Seconda scolastica: mediazione dello jus naturae e autocomprensione della teologia», *Annali di storia moderna e contemporanea* 9 (2003) 401-427: 406.

⁷² VITORIA, *De Indis*, parte I, cap. III, titolo I, § 1, 78, rr. 11-15.

⁷³ Cf *ivi*, § 1, 79, rr. 39-43: «Omne animal diligit sibi simile (Eccl., 13,19). Ergo videtur quod amicitia ad omnes homines sit de iure naturali, et quod contra naturam est vitare consortium hominum innoxiorum». Interessante qui è pure l'accostamento diretto di una citazione biblica e di una considerazione filosofico-sociale, in perfetto stile umanistico.

⁷⁴ Cf *ivi*, § 2, 80, rr. 1-7.

⁷⁵ *Ivi*, § 2, 81, rr. 27-28. Cf *Digesta*, I, 1, 3: «Ut vim atque iniuriam propulsemus: nam iure hoc evenit, ut quod quisque ob tutelam corporis sui fecerit, iure fecisse existimetur, et cum inter nos cognitionem quandam natura constituit».

⁷⁶ *Ivi*, § 2, 81, rr. 27-31. Cf T.M. PLAUTUS, *Asinaria*, Act. II, Sc. 4: «Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit» (a cura di GOETZ e SCHOELL, Leipzig, Teubner, 1922, 88).

Il secondo titolo è costituito dallo *ius praedicandi et annuntian-di Evangelium*⁷⁷. Questo motivo non appare immediatamente di diritto naturale, in quanto si tratta di un precetto evangelico (cf Mc 16,15) che, come tale, sembrerebbe vincolare solo coloro che aderiscono al Vangelo, mentre risulterebbe privo di valore per chi non crede in esso. Tuttavia, Vitoria tende a farlo rientrare, almeno formalmente, nello *ius communicationis*, in quanto precisa che

se si ha diritto di percorrere (*ius peregrinandi*) quelle regioni, e di commerciare (*ius negotiandi*) con quelli che vi abitano, si potrà anche insegnare la verità a quelli che vogliono ascoltarla; soprattutto e a maggior ragione quando si tratta di cose che riguardano la salvezza e la felicità eterna, piuttosto che quando riguardano qualche umana disciplina⁷⁸.

È di diritto naturale partecipare agli altri i propri beni, dunque anche la verità che si è conosciuta a proposito di qualsiasi aspetto della realtà, compreso – a maggior ragione – quello della salvezza e della beatitudine eterna (cioè la verità relativa al fine ultimo dell'uomo). È dunque diritto/dovere dell'uomo «comunicare», cioè partecipare agli altri e condividere con gli altri, i propri beni, compresa la ricerca della verità e le risposte che si sono trovate, agendo oltre tutto in modo conforme al principio della correzione fraterna, che è per giunta di diritto naturale⁷⁹, e obbedendo a Dio che ci ordina di assumerci le nostre responsabilità anche riguardo agli altri⁸⁰. Ne consegue che

se gli indios [...] impediscono in qualche modo agli spagnoli di annunciare liberamente il Vangelo, gli spagnoli [...] possono, contro la volontà di quelli, predicare e impegnarsi nella conversione di quelle genti e, se fosse necessario, per questa causa, accettare la guerra o dichiararla fino a quando non vengano date opportunità e sicurezza per predicare il Vangelo⁸¹.

4. Verità oggettiva e rispetto dell'altro

Evidentemente, dietro questa soluzione, fa capolino la ferma convinzione pacifica che al cristianesimo, in quanto portatore della verità salvifica definitiva sull'uomo, compete una superiorità oggettiva

⁷⁷ VITORIA, *De Indis*, parte I, cap. III, titolo II, § 8, 87, rr. 4-5.

⁷⁸ *Ivi*, § 8, 87, rr. 9-13.

⁷⁹ Cf *ivi*, rr. 16-19: «Correctio fraterna est de iure naturali, sicut et dilectio».

⁸⁰ *Ivi*, § 8, 87, rr. 20-21, dove come quinto e ultimo argomento adduce questo: «Quia [gli indios] sunt proximi, ut supra dictum est: et unicuique mandavit Deus de proximo suo (Eccl. 17,10)».

⁸¹ *Ivi*, §11, 89, rr. 1-7, con tagli.

rispetto a ogni altra cultura, in particolare per quanto riguarda quella degli indios. Vitoria è infatti convinto che gli indios non conoscono la legge naturale nella sua integrità⁸². È chiaro perciò che in occasione dell'annuncio pacifico del Vangelo – annuncio motivato sulla base dello stesso diritto naturale che, come abbiamo visto, richiede lo scambio tra i popoli –, essi vengano introdotti anche a una conoscenza più perfetta delle esigenze della legge naturale. Ciò nonostante, secondo Vitoria, il fatto che gli indios compiano azioni contro la legge naturale e pecchino gravemente contro la legge morale (con atti di incesto, bestialità, pederastia, antropofagia e sacrifici umani...), non costituisce un titolo legittimo per fare loro guerra⁸³. Fin qui Vitoria.

Invece, Sepúlveda – restando perfettamente in linea con il pensiero dell'eccellenza della cultura cristiana e facendo appello, per un verso, alla legge naturale che dovrebbe essere osservata sempre e da tutti⁸⁴, e, per un altro, al diritto naturale che obbliga ciascuno a intervenire a salvare la vita degli innocenti (nel caso, poniamo, dei sacrifici rituali umani)⁸⁵ – sosteneva il diritto dei cristiani all'intervento armato per domare e sottomettere gli indios⁸⁶.

Ovviamente Las Casas non poteva essere d'accordo con Sepúlveda. Non che non condividesse la superiorità della religione cristiana. Tuttavia, in primo luogo, affermava che il papa e i principi cristiani non hanno nessuna giurisdizione che consenta loro di punire gli indios per la mancata osservanza della legge naturale. Infatti gli indios non sono in nessun modo sudditi né della Chiesa né dei principi cristiani⁸⁷. Correlativamente, non è affatto compito della Chiesa sopprimere l'idolatria degli infedeli con la forza. Come prova adduce, tra l'altro, il testo di san Paolo in 1 Cor 5,12-13 («Quid enim mihi de iis

⁸² *Ivi*, parte I, cap. II, § 22, 72, r. 69: «Non totam [legem naturae] cognoscunt».

⁸³ *Ivi*, § 22, 72, rr. 59-67.

⁸⁴ Si tratta del *Summarius Sepulveda* esposto in LAS CASAS, *Obras completas*, vol. IX: *Apología*, 54-65, qui a 58 (f. 5r): «Ex quo apparet legem [...] naturalem esse ac divinam et ex consequenti omni tempore servandam fore».

⁸⁵ *Ivi*, 60 (f. 5r): «Omnes homines [...] tenentur iure naturali et divino defendere quoscunque et qualescumque homines, cum omnes homines ad invicem proximi et fratres simus».

⁸⁶ Complessivamente si tratta del secondo e del terzo argomento fatti valere da Sepúlveda per giustificare la guerra contro gli indios: *ivi*, 59-59, 60-61 (ff. 4v-5r). In ogni caso i motivi pro e contro la guerra agli indios sono discussi a fondo nel libro: *Apología Joannis Genesii Sepulveda pro libro de iustis belli causis*, in SEPULVEDAE *Opera*, vol. IV, 329-357.

⁸⁷ LAS CASAS, *Obras completas*, vol. IX: *Apología*, 126-127 (f. 30r).

qui foris sunt iudicare? [...] Nam eos qui foris sunt Deus iudicabit») e la classica interpretazione di san Tommaso:

Ad Ecclesiam non pertinet punire infidelitatem in his qui nunquam fidem susceperunt, secundum illud Apostoli (1 Cor 5): «Quid mihi de his etcetera». Sed infidelitatem illorum qui fidem susceperunt potest sententialiter punire⁸⁸.

In secondo luogo, secondo Las Casas, le pratiche di cannibalismo e i sacrifici umani sono in una certa misura giustificati in quanto riti di una religione ancestrale che bisogna anzitutto rispettare, finché, con mezzi pacifici, si riesca a dimostrare la superiorità del cristianesimo. Anzitutto egli afferma che la guerra contro gli indios, sostenuta da Sepúlveda come mezzo per fare cessare l'antropofagia e i sacrifici umani, sarebbe un intervento del tutto sproporzionato al fine, perché causerebbe un numero maggiore di vittime innocenti senza approdare a nulla; dunque, per il principio del minor male, essa deve essere esclusa come soluzione⁸⁹. Nondimeno, ciò che gli sta più a cuore è il tentativo sincero di capire e scusare gli indios nelle loro pratiche ancestrali. Sulla scorta di Aristotele, egli sostiene che i loro errori, in materia di cannibalismo e di sacrifici umani, sono errori probabili e perciò umanamente scusabili, in quanto si tratta di pubblici usi atavici, legittimati e protetti dalle leggi vigenti, e approvati dalla maggior parte degli uomini sapienti, per giunta religiosi, di quella cultura⁹⁰. Del resto da sempre l'umanità ha praticato cose analoghe, come attestano le fonti storiche addotte da Las Casas, che cita Eusebio, Clemente, Plutarco, Livio, Erodoto, Strabone ecc.⁹¹ Oltre tutto questi usi sono confermati anche dalle Sacre Scritture con l'esempio di Abramo e altri casi di cui si legge nell'Antico Testamento⁹². Certamente non con la violenza, ma con la pazienza e il buon esempio occorrerebbe convincere gli indios che la verità della religione cristiana è più probabile⁹³. Las Casas da parte sua continua a sperare fermamente e a presumere che gli indios si convertiranno in seguito

⁸⁸ THOMAS AQ., *Summa theologiae*, II-II, q. 12, a. 2 in c., citato in LAS CASAS, *Obras completas*, vol. IX: *Apología*, 144-145 (f. 39r).

⁸⁹ *Ivi*, 360-391 (ff. 126r-139r), dove l'argomentazione viene svolta in modo molto articolato.

⁹⁰ *Ivi*, 422 (ff. 152r-152v).

⁹¹ *Ivi*, 422-426 (ff. 152v-154r).

⁹² *Ivi*, 452-455 (ff. 164v-166r).

⁹³ *Ivi*, 429 (f. 154v): «Hasta que, con argumentos más convincentes se les demostrara que la Religión Cristiana es más digna de que en ella se crea, lo que no puede hacerse en un corto espacio de tempo».

alla predicazione della parola evangelica che è efficacissima nell'operare la conversione di chi non crede⁹⁴. Del resto egli, magnificando la bontà di Dio onnipotente e la mansuetudine degli indios, disponibili alla conversione, può attingere alla sua stessa esperienza:

Tamen vide virtutem verbi Dei et Indianae gentis docilitatem. Audi misericordiam Christi cuius adorandum nomen homines impiissimi suis facinoribus infamabant. Susceperunt Indi Christianam veritatem libentissime [...]. Sequebantur tamen viros sacros ac monachos religiosos illis veritatem evangelicam annuntiantes [...]. Quidquid autem de Indorum fide dixerò, propriis oculis vidi, nec uno tantum in loco aut in una tantum natione sed nimirum in multis⁹⁵.

È dunque certo che, opponendosi all'opinione di Sepúlveda, Las Casas esclude ogni presa di possesso violenta che, in qualsiasi modo e sotto qualsiasi forma e pretesto, preceda la pacifica predicazione del Vangelo. D'altra parte, se è vero che condivide con Vitoria e Sepúlveda la convinzione pacifica della superiorità della verità insegnata dal cristianesimo rispetto alla cultura degli indios, egli dimostra di essere abbastanza distante da ogni forma di imperialismo culturale, insomma dall'atteggiamento decisamente più eurocentrico e cristianocentrico degli altri due autori. Secondo Las Casas non è lecito nemmeno imporre agli altri le stesse norme di diritto naturale. Da questo punto di vista gli compete un primato assoluto: egli insegnò agli occidentali a rispettare le differenze culturali degli altri, con i quali ci si propone di dialogare. Las Casas è l'uomo che, imitando la pazienza del Padre, sa attendere, senza imporre con la forza la verità in nome della sua oggettività. È sorprendente vedere come, nel suo atteggiamento profondamente evangelico, si intuiscano alcuni spunti di missiologia che saranno formulati, in seno alla stessa Chiesa cattolica, solo molti secoli più tardi e culmineranno nel riconoscimento della libertà religiosa⁹⁶.

⁹⁴ Cf *ivi*, 470-471 (ff. 172r-172v).

⁹⁵ *Ivi*, 478-479 (ff. 176r-176v).

⁹⁶ Del resto egli aveva già formulato chiaramente il suo metodo missionario nel *De unico vocationis modo*, dove dice: «Unus et idem modus et solus docendi homines veram religionem fuit per divinam Providentiam institutus in toto orbe atque in omni tempore, scilicet intellectus rationibus persuasivus et voluntatis suaviter allectivus vel exhortativus. Quippe qui esse debet communis universis hominibus de mundo, sine differentia discretionis ullae vel sectarum et errorum vel morum ruptorum» in LAS CASAS, *Obras completas*, vol. II : *De unico vocationis modo*, a cura di P. CASTAÑEDA DELGADO - A. GARCÍA DEL MORAL, Madrid, Alianza Editorial, 1990, 16-17 (f. 2v).

5. *Il diritto naturale affermato non senza incongruenze e reticenze*

Tutta la travagliata faccenda della guerra di conquista, con le discussioni teoriche che le crebbero attorno a scopo giustificativo, ci fa chiaramente vedere quale grande fatica abbiano fatto i diritti umani ad affermarsi nel corso dei secoli.

Da questo punto di vista è emblematica la stessa posizione di Vitoria. Infatti agli storici⁹⁷ è stato possibile rilevare qualche incoerenza nelle rivendicazioni di Vitoria basate sullo *ius gentium* o *ius naturale*. In particolare, l'universalismo di Vitoria, da lui fondato sull'universale sociabilità e comunicazione tra le genti, sembra presentare qualche incongruenza – dunque dei limiti concreti – nel suo stesso pensiero. Di fatto l'universale vincolo di parentela (*cognatio*) che lega tra loro tutti gli uomini lascia sopravvivere dappertutto molte differenze in tema di diritti fondamentali, diciamo pure «naturali», che dovrebbero, come tali, essere riconosciuti indistintamente a tutti da parte di tutti. Si configura così un diritto internazionale che solo apparentemente è ugualitario, mentre in realtà è asimmetrico⁹⁸. In effetti tutta la macchina teoretica giustificativa era mossa dall'interesse di allargare la *respublica christiana*, mediante la *praedicatio Evangelii*. Perciò i principi di diritto naturale formulati da Vitoria, mentre consentono – nella loro applicazione pratica – ai popoli europei di legittimare il lungo processo di conquista e di colonizzazione del Nuovo Mondo, di fatto non consentono di ipotizzare, nemmeno da lontano, la possibilità di riconoscere ai nuovi popoli (come soggetti e portatori attivi) il medesimo *ius peregrinandi, degendi et negotiandi*, e tanto meno riconoscono loro il diritto reciproco di propagare pacificamente e liberamente la loro cultura, le loro credenze e la loro religione, poniamo, in Europa piuttosto che in altre parti del mondo allora noto⁹⁹. Certo Las Casas, come abbiamo visto, ha un rap-

⁹⁷ Mi riferisco in particolare al lavoro di Tosi, «La teoria della guerra», 80-81 (dove si cita C. Schmitt), 83, 85.

⁹⁸ *Ivi*, 83.

⁹⁹ Da questo punto di vista, ciò che manca all'articolo di A. VENDEMIATI, «Riflessioni su Francisco de Vitoria a proposito dei diritti dell'uomo», *Rivista internazionale dei diritti dell'uomo* 5 (1992) 216-226 è quel lavoro di ambientazione culturale e contestualizzazione storica che consente di scorgere i limiti concreti delle affermazioni filosofiche universali di Vitoria. Coglie invece nel segno D. JANSSEN, «Die Theorie des gerechten Krieges im Denken des Francisco de Vitoria», in *Die Ordnung der Praxis. Neue Studien zur Spanischen Spätscholastik*, a cura di F. GRUNERT - K. SEEMANN, Tübingen, Niemeyer, 2001, 205-243: 234, quando osserva: «Es wird deutlich, daß der

porto di particolare rispetto, stima e affetto nei confronti degli indios, ma il suo atteggiamento cambia radicalmente quando si tratta di giudei e di saraceni. Anch'egli, come tutti gli altri, compresi Vitoria e Sepúlveda, continua, per esempio, a vedere nei musulmani i *perpetui hostes*¹⁰⁰.

Ma torniamo ancora per un attimo alla questione affascinante del rapporto che Vitoria stabilisce tra teologia e diritto naturale, cioè al nesso intercorrente tra Evangelo e legge naturale. Abbiamo visto come, criticando il comportamento dei *conquistadores*, Vitoria, in quanto teologo, parte da due presupposti fondamentali, assolutamente pacifici per la teologia cattolica di tutti i tempi: 1) da un lato, è certo che la salvezza di Dio è offerta a tutti gli uomini¹⁰¹ e che, da questo punto di vista, tutti gli esseri umani sono uguali, in quanto tutti i popoli della terra, ai quali essi appartengono, sono – a uguale titolo – destinatari dell'unica salvezza posta da Dio in Cristo¹⁰²; 2) dall'altro, tutti gli uomini sono uguali in quanto sono creature di Dio, tutti ugualmente creati a immagine di Dio¹⁰³, tutti legati dalla stessa natura nella quale si radica la loro stessa socievolezza¹⁰⁴. Ciascun uomo è uomo per l'altro, in questo senso ciascuno è «prossimo» dell'altro, perché l'altro è «come te»¹⁰⁵. In ciò si fonda, anche dal punto di vista della rivelazione biblica, il diritto al libero scambio di tutto ciò

spanische Dominikaner davon ausgeht, daß der christliche Glaube erwiesenermaßen die Wahrheit darstellt, während alle anderen Religionen nichts weiter als Verirrungen sind. Folglich könnten diesen Religionen nicht dieselben Rechte zugestanden werden».

¹⁰⁰ Cf LAS CASAS, *Obras completas*, vol. IX: *Apología*, 118-123 (ff. 28r-30v), dove distingue appunto tra «barbari» e «barbari».

¹⁰¹ Cf 1 Tim 2,3-5: «Hoc enim bonum est et acceptum coram Salvatore nostro Deo, qui omnes homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire. Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum homo Christus Iesus, qui dedit redemptionem semet ipsum pro omnibus».

¹⁰² Cf Mt 28,19-20: «Euntes ergo docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis».

¹⁰³ Cf Gn 1,27: «Et creavit Deus hominem ad imaginem suam; ad imaginem Dei creavit illum: masculinum et feminam creavit eos».

¹⁰⁴ Basterebbe anche soltanto ricordare che il nome '*adam* [«rosso»-«polveroso» (Adamo)] in Gn 2,7 ha un contenuto semantico molteplice: indica, al tempo stesso, l'insieme dell'umanità (Adamo androgino primordiale) e la persona simbolica che, insieme con Eva, ne è l'origine genetica: insomma, già nel nome che lo indica è implicita l'originaria dimensione sociale dell'uomo.

¹⁰⁵ Cf Lv 19,18: «Diliges amicum tuum sicut teipsum»; Mt 19,19: «Diliges proximum tuum sicut teipsum».

che è umano e che l'uomo può trasmettere-comunicare all'altro uomo, il quale non è mai individuo isolato ma è sempre, di sua natura, esistente in società. Il diritto naturale, che universalmente regola o dovrebbe regolare i rapporti umani, trascrive questa uguaglianza di partenza, che possiamo chiamare naturale, nei rapporti sociali.

IV. IL CENTRO DELLA QUESTIONE: IL RAPPORTO EVANGELO-DIRITTO NATURALE

Ma che rapporto esiste tra questi due assunti fondamentali, intendendo dire: l'Evangelo e lo *ius naturale*? È un nesso di reciproco rimando che potremmo tentare di esperire con l'insieme delle proposizioni seguenti. 1) Da un lato, l'Evangelo, inteso come grazia, presuppone, come proprio termine di riferimento ovvero come proprio punto di approdo, la condizione umana, vale a dire la naturale socievolezza e comunione esistente tra gli uomini ai quali vuole rivolgersi senza differenze discriminanti. 2) Dall'altro, la condizione umana è strutturalmente, cioè di sua natura, predisposta ad accogliere qualsiasi annuncio che la raggiunga in quanto portato e offerto dalla cultura di altri popoli, siano pure essi depositari, come pretendono gli annunciatori del Vangelo, di una rivelazione divina o di un messaggio salvifico universale. 3) In questo modo, nel circolo virtuoso di queste due condizioni che si abilitano a vicenda, il diritto universale – in quanto naturale – alla comunicazione tra i popoli diventa anche una preconditione e un mezzo indispensabile di trasmissione del Vangelo. 4) Insomma: da un lato, lo *ius naturae* è una condizione previa perché l'annuncio del Vangelo possa liberamente diffondersi tra i popoli; viceversa, dall'altro, l'annuncio del Vangelo richiede, per diffondersi, la libera comunicazione tra i popoli basata sul diritto naturale. 5) A ben vedere, si tratta di un altro modo per riempire di contenuto e poter esprimere, da un determinato punto di vista, il nesso che esiste tra «natura» e «soprannatura» secondo la formula di san Tommaso: «Gratia supponit (et perficit) naturam». Nondimeno l'individuazione, che per altro ritengo corretta, di questa struttura logica che lega i rapporti tra teologia e diritto non toglie nulla al peso delle incongruenze appena rilevate in materia di *ius naturale*. 6) Tuttavia non deve sfuggire come – nel passaggio dalla Scolastica classica ovvero dell'epoca d'oro, cioè quella del XIII secolo, a quella dei secoli XVI e seguenti – si sia verificato un cambiamento importante nel modo di concepire il rapporto natura-soprannatura. Infatti il dibattito teologico sul fine ultimo dell'uomo indusse, in modo quasi insensibile ma inesorabile, l'attestarsi di una visione teologica che fece

spazio alla progressiva ammissione di un «ordine naturale», definito da un suo fine naturale, sostanzialmente parallelo all'«ordine soprannaturale», che finì per essere avvertito come estrinseco e superfluo rispetto all'ordine naturale normale¹⁰⁶. 7) Da qui scaturisce una domanda fondamentale alla quale saremo in grado di rispondere solo dopo avere analizzato la dottrina di alcuni grandi teologi della Seconda scolastica. La questione può essere formulata semplicemente così: l'evoluzione del discorso teologico sul fine ultimo dell'uomo e, dunque, i cambiamenti relativi al modo di concepire il rapporto natura-sopranatura hanno determinato qualche novità nella dottrina cristiana della giustificazione della guerra?

V. LE CONDIZIONI DELLA GUERRA GIUSTA

Trattando esplicitamente di «religione e conquista» a proposito del Nuovo Mondo, per rievocare il contesto storico di quegli eventi, abbiamo introdotto, in tema di guerra, anche il pensiero di autori che solo in qualche misura sono scolastici. Intendo dire: Juan Ginés de Sepúlveda, il grande storico ufficiale di Carlo V e Filippo II, fu propriamente un umanista, un letterato, un filosofo che certamente si era formato, in senso scolastico, nello studio della teologia e del diritto, e tuttavia non lo si può fare apparire come un teologo scolastico di professione; analogamente bisogna dire di Bartolomeo de Las Casas, prete secolare, successivamente entrato nell'Ordine dei Predicatori, con notevole preparazione scolastica, ma che, per vocazione divina e grande passione personale, fu in senso vero e proprio un eccezionale missionario ed evangelizzatore degli indios.

Ora, concentrando il nostro interesse sul tema della guerra giusta, dedicheremo attenzione più esplicita agli autori scolastici di professione, a cominciare dai domenicani, dunque partiremo ancora una volta dal caposcuola Francisco de Vitoria (circa 1492-1546), riservan-

¹⁰⁶ Resta magistrale quanto ha scritto sull'argomento F. TODESCAN, *Lex, natura, beatitudo. Il problema della legge nella Scolastica spagnola del sec. XVI*, Padova, Cedam, 1973, 25-81, dove l'autore, dimostrando grande competenza teologica, traccia la storia del «fine ultimo dell'uomo», individuando chiaramente l'evoluzione del problema da san Tommaso alla Seconda scolastica. Sullo stesso argomento: F. BUZZI, «La "Scolastica Barocca" come risposta alla Riforma e ai tempi nuovi», *La Scuola Cattolica* 130 (2002) 261-308; ora, con leggere modifiche, anche in *Per il Cinquecento religioso italiano. Clero, cultura, società. Atti del Convegno internazionale di studi, Siena, 27-30 giugno 2001*, a cura di M. SANGALLI, introduzione di A. PROSPERI, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 2003, 65-96: 89-93.

do qualche accenno al suo discepolo Domingo de Soto (1494-1560), per vedere poi l'evoluzione del problema nella teologia della scuola gesuitica. A questo proposito dedicheremo particolare cura alla presentazione del pensiero di Luis de Molina (1535-1600), Roberto Bellarmino (1542-1621) e Francisco Suarez (1548-1617).

1. *Francisco de Vitoria e Domingo de Soto*

Com'è noto, Vitoria, avendo considerato nella *Relectio de Indis* la questione particolare della guerra legata alla conquista e all'evangelizzazione del Nuovo Mondo, trattò in termini più sistematici e generali della guerra nell'apposita *Relectio de iure belli*¹⁰⁷, in cui tra l'altro sviluppò due questioni particolarmente importanti: se in generale sia lecito ai cristiani fare guerra¹⁰⁸ e quali siano le cause di una guerra giusta¹⁰⁹. Ritengo che in questi due luoghi del suo scritto siano da cercare le giustificazioni cristiane della guerra. Proprio in questi passi dovrebbero offrirsi al lettore gli spunti necessari – peraltro, come vedremo, in modo piuttosto indiretto – per scorgere quale nesso Vitoria stabilisca tra Evangelo e diritto naturale, tra soprannatura e natura.

Vitoria ha la chiara consapevolezza che la rivelazione cristiana non incita affatto alla guerra, anzi in essa si trovano testi dai quali risulta il comando (o, secondo altri, il consiglio) esplicito di Cristo a non difendersi (cf Rm 12,19), a non opporsi al malvagio (Mt 5,39), a non colpire di spada (Mt 26,52). Sono i classici luoghi ben noti a tutta la tradizione cristiana, sono i medesimi passi già ampiamente interpretati ed elaborati da Agostino e da Tommaso d'Aquino. Vitoria segue l'interpretazione di questi maestri opponendosi all'opinione dell'estremo pacifismo qui da lui attribuita a Tertulliano e a Lutero¹¹⁰.

¹⁰⁷ FRANCISCO DE VITORIA, *Relectio de iure belli*, in ID., *Vorlesungen II*, 542-605. Citerò il *De iure belli* sempre da questa edizione. La monografia più importante sul tema è quella di H.-G. JUSTENHOVEN, *Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden*, Köln, J.P. Bachem Verlag, 1991.

¹⁰⁸ Si tratta della prima questione: «An omnino Christianis sit licitum bella gerere», in VITORIA, *De iure belli*, 544-545, 548-549.

¹⁰⁹ È la terza questione: «Quae possit esse ratio et causa belli», VITORIA, *Relectio de iure belli*, 556-557, 560-561.

¹¹⁰ *Ivi*, 544, rr. 5-25. Sulla giustezza o meno di questa interpretazione storiografica della presunta posizione «rigorista» (e di conseguenza «pacifista») di Tertulliano, si veda sopra, pp. 80-81. Per quanto riguarda la dottrina, molto più dialettica e sfumata, di Lutero, vedi F. BUZZI, «Guerra e pace in Martin Luther. Storia ed Evangelo», *La Scuola Cattolica* 132 (2004) 577-603.

In particolare, tra i vari testi che Vitoria cita da Agostino – testi a loro volta recepiti nel *Decretum Gratiani* –, si trova quel passaggio del *Contra Faustum* da cui emerge la giustificazione sociale dell'uso necessario delle armi: a un uomo giusto è lecito combattere, addirittura anche agli ordini di un re malvagio, quando si tratta di «civicae pacis ordinem servare»¹¹¹. Il portato filosofico-sociale insito in questa citazione viene rafforzato dal ricorso a san Tommaso e alla giustificazione, da lui fornita, dell'intervento armato da parte dell'autorità, alla quale non per nulla è stata assegnata la spada, ma proprio per intervenire contro tutti i nemici della società, tanto nel caso in cui si tratti di malfattori interni, quanto nel caso in cui si debbano affrontare i nemici che ne minacciano il buon andamento dall'esterno:

Secundo [nel corpo della *conclusio*: «Licet Christianis militare et bella gerere»] probatur ratione sancti Thomae II-II, q. 40, a. 1: Licet uti armis et stringere gladium adversus malfactores et seditiosos cives et interiores, secundum illud: *Non sine causa gladium portat. Minister enim Dei est vindex in iram ei, qui male agit* [Rm 13,4]. Ergo etiam licet uti gladio et armis adversus hostes exteriores. Unde principibus dictum est in psalmo: *Eripite pauperem et egenum de manu peccatoris liberate* [Ps 82,4]¹¹².

Come si vede facilmente, ciò che giustifica il ricorso alle armi, e quindi anche la guerra, è una ragione di ordine sociale che presuppone, in seno alla società, la presenza di un'autorità, la quale dispone, per divina volontà, dunque in modo conforme a quanto previsto e stabilito dal diritto naturale, anche di un potere armato, coercitivo e punitivo, in vista del bene comune della medesima società cui essa presiede¹¹³. Il mantenimento della pace sociale, dunque della *tranquillitas ordinis*, è ovviamente un contenuto irrinunciabile dello stesso bene comune. In questo modo, gli stessi testi della rivelazione antico e neotestamentaria ribadiscono, secondo Vitoria, i principi della filosofia socio-politica, elaborati dal mondo greco – in particolare da Aristotele – e fatti propri dal mondo cristiano. La liceità dell'uso delle armi (al limite, della stessa guerra) è un contenuto dottrinale in cui si dà la perfetta convergenza della legge naturale con la legge mosaica e con la legge evangelica¹¹⁴. Ovviamente il versante

¹¹¹ VITORIA, *Relectio de iure belli*, 544, rr. 28-29, dove si cita AUGUSTINUS, *Contra Faustum*, 22, 75 (PL 42, 448).

¹¹² VITORIA, *Relectio de iure belli*, 546, rr. 8-13.

¹¹³ Per quanto riguarda la dottrina vitoriana della genesi del potere politico all'interno della società, mi permetto di rimandare a F. BUZZI, «Società e potere politico», 403-410.

¹¹⁴ VITORIA, *Relectio de iure belli*, 546, rr. 14-16.

più difficile della questione riguarda la convergenza della legge evangelica su questo contenuto. Infatti la *lex evangelica charitatis* di per sé, in modo positivo e diretto, non incoraggia mai, come già sappiamo, l'uso delle armi, anzi lo scoraggia e lo vieta. Nondimeno essa non esclude questa possibilità, nei casi previsti dal diritto naturale, in forza di un principio superiore, qui pacificamente presupposto e perciò sottaciuto, che coordina natura e soprannatura: Dio unico autore e perfezionatore, unico principio e fine della creazione e della redenzione dell'uomo¹¹⁵. Infatti, in generale, «*lex evangelica nihil interdicat, quod iure naturali licitum sit, ut sanctus Thomas eleganter tradit I-II, q. 107, a[rticolo] ult[imo]*»¹¹⁶. Se andiamo a vedere san Tommaso, al luogo citato, troviamo che lì egli, confrontando la legge nuova con l'antica, ribadisce indirettamente la medesima tesi: «*Lex vetus est multo gravior quam nova [...], quae praeter praecepta legis naturae paucissima superaddidit*»¹¹⁷. Vale a dire: la legge nuova aggiunge pochissime cose rispetto a quanto è richiesto dalla legge naturale, la quale dunque non viene minimamente compromessa nella validità dei suoi contenuti, anzi viene confermata dalla legge nuova.

La filosofia sociale, basata sul diritto naturale, motiva dunque la liceità del ricorso alle armi, e della stessa guerra, nel caso in cui la società subisca un attacco violento, dall'interno o dall'esterno, che ne minacci la sopravvivenza o che comprometta, in modo grave, la pacifica convivenza dei suoi membri. Infatti è compito dell'autorità garantire la *securitas rei publicae*, come aveva ben visto lo stesso Agostino¹¹⁸. Perciò, quando ci si trovi in presenza di una *iniuria*¹¹⁹, cioè di un'ingiustizia perpetrata dal nemico, anzi di una *gravis iniuria*¹²⁰, si è in presenza di una valida causa per una guerra giusta. Muovendosi nella logica di questa filosofia sociale, Vitoria sostiene, sulla scorta del principio di legittima difesa recepito dal diritto romano¹²¹,

¹¹⁵ Si tratta di una verità cristiana di valore assoluto, a prescindere da ulteriori interpretazioni di scuola; cf Ef 4,5-6: «Unus Dominus, una fides, unum baptisma. Unus Deus et Pater omnium»; 1 Cor 8,6 : «Unus Deus Pater, ex quo omnia et nos in illum, et unus Dominus Iesus Christus, per quem omnia et nos per illum»; 1 Tim 2,5-6 : «Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum homo Christus Iesus, qui dedit redemptionem semet ipsum pro omnibus».

¹¹⁶ *Ivi*, 546, rr. 16-17.

¹¹⁷ THOMAS AQ., *Summa theologiae*, I-II, q. 107, a. 4, in c.

¹¹⁸ VITORIA, *Relectio de iure belli*, 546, rr. 31-33.

¹¹⁹ *Ivi*, 558, rr. 18-32.

¹²⁰ *Ivi*, 560, rr. 1-9.

¹²¹ *Ivi*, 546, r. 20. Per lo più tale principio viene formulato secondo il *Corpus iuris ci-*

non solo la «guerra difensiva» (*bellum defensivum*), ma anche la liceità del *bellum offensivum*, cioè della «guerra d'attacco», che mira a infliggere una punizione per rivendicare un'ingiustizia subita¹²², quando tale rivendicazione appaia come una misura necessaria, cioè un deterrente capace di trattenere il nemico dal commettere nuove ingiustizie¹²³.

Da quanto si è detto, risulta evidente che tutta la teoria della guerra elaborata da Vitoria si sviluppa nell'alveo del diritto naturale relativo a quella *tranquillitas ordinis* di ciceroniana e agostiniana memoria, cioè a quella pace civile che deve essere ottenuta e salvaguardata dall'autorità politica in seno alla società. In ogni caso deve essere sottolineato che Vitoria, sulla scorta di un'abbondante tradizione, ha elaborato per primo, in modo ampio e sistematico, le categorie più importanti – di tipo etico, giuridico e politico – che gli hanno permesso di giustificare la guerra. Certo essa, come sappiamo, non risulta legittimata dal punto di vista strettamente evangelico, ma viene giustificata sulla scorta di quella concettualità (etico-giuridico-politica) che ha largamente impregnato di sé la società tardoantica e che il cristianesimo dei padri ha liberamente e pacificamente assunto dal pensiero filosofico classico profano greco-latino, e che interpreta ed esprime, secondo gli stessi autori scolastici, la natura sociale dell'uomo. Le categorie fondamentali che Vitoria ricevette in gran parte dalla tradizione e rilanciò nel presente, mettendole a disposizione dei suoi immediati successori scolastici, diventarono poi, direttamente o indirettamente, appannaggio anche di autori cristiani appartenenti ad altre confessioni, sia nelle diverse chiese riformate

vilis di GIUSTINIANO, *Digesta*, lib. 43, tit. 16, 1, § 27: «Vim vi repellere licere, Cassius scribit: idque ius natura comparatur. Apparet autem (inquit) ex eo, arma armis repellere licere» [«Cassio scrive ch'è lecito respingere la forza colla forza, e questo diritto lo abbiamo dalla natura. Da ciò, egli dice, si vede ch'è lecito di respingere le armi con le armi»], passo che Giustiniano recepisce da Ulpiano, lib. 69 *ad Edictum*, qui citato da: *Corpus iuris civilis in quo IUSTINIANI Institutiones, Digesta, sive Pandectae, Codex, Authenticae, seu Novellae Constitutiones et Edicta continentur*, nuova edizione eseguita su quella di Parigi del 1830, con la prima versione italiana a fronte a cura di F. FORAMITI, Venezia, Tipografia di Giuseppe Antonelli, 1836, vol. IV, 2787.

¹²² VITORIA, *Relectio de iure belli*, 546, r. 22: «Ubi petitur vindicta pro iniuria accepta», dove *vindicta* non dice solo «repressione», ma anche e soprattutto «rivendicazione» e «punizione», per smorzare la baldanza del nemico: «Fierent enim hostes audaciores ad iterum invadendum, nisi timore poenae detererentur ab iniuria» (*ivi*, 546, rr. 29-30).

¹²³ Cf complessivamente *ivi*, 546, rr. 21-30.

sia nel luteranesimo: penso soprattutto agli sviluppi originali di pensatori come Grotius, Althusius, Pufendorf e Thomasius. Tali categorie sono appunto quelle del «diritto» (inteso soprattutto come *ius naturale* e *ius gentium*), della «giustizia» (*iustitia*, costituita appunto da quello *ius* cui si contrappone l'*iniuria*), e quelle più direttamente politiche della «sovranità», della «società» umana, del «potere politico» (*potestas civilis*) e del bene comune.

In sintesi, l'argomentazione che giustifica la guerra è assai semplice e nella sua struttura lineare ricorre, come vedremo, presso tutti i pensatori della scolastica: essa si basa sul diritto naturale a difendersi e sulla necessità di ristabilire e garantire l'ordine sociale contro tutti i turbamenti possibili dall'interno e dall'esterno. L'autorità ha proprio questo compito istituzionale che consiste nel garantire la *pax* e la *tranquillitas publica*, secondo il principio fondamentale del diritto romano: *vim vi repellere licet*. Tutte le volte che ci si trova di fronte a una vera *iniuria* bisogna ristabilire lo *ius*, se necessario anche con le armi, e l'autorità politica in una società gode istituzionalmente anche di questo potere.

A nessuno sarà sfuggito quanto poco interessi a Vitoria di porre in termini espliciti la questione del rapporto che intercorre tra la dimensione soprannaturale della grazia e quindi della carità evangelica e quella puramente umana della giustizia sociale che deve essere ristabilita anche con la guerra. Di fatto Vitoria consegna la questione della guerra ai suoi successori, perché ne trattino all'interno dell'*ordo iustitiae*.

È indubbiamente questo il caso di Domingo de Soto: la questione della guerra, in particolare la sua legittimazione, si colloca teoricamente nel quadro di un «ordine giusto»¹²⁴ che, essendo minacciato o effettivamente sconvolto, deve essere ristabilito, tenendo particolarmente conto dell'*aequitas*, cioè della proporzione o giusta misura dell'intervento, che deve essere assunta quando si tratta di reagire con una guerra a un'ingiustizia subita. Infatti, ben sapendo quanti e quali mali produca la guerra, Soto si affretta a raccomandare che non ci si affidi, con imperdonabile leggerezza, a un motivo o a un pretesto qualsiasi per muoverla:

¹²⁴ Le linee fondamentali del discorso di Soto sulla guerra, con particolare attenzione anche alla questione delle fonti sul tema, sono state elegantemente stabilite da M. SCATTOLA, «Guerra giusta e ordine della giustizia nella dottrina di Domingo de Soto», in *Figure della guerra*, 89-110.

Ad belli aequitatem requiritur causa non qualiscumque, sed digna, pro qua tam ingentia pericula subeantur, tamque calamitosae atque exitiosae reipublicae perturbationes concitentur¹²⁵.

Inoltre egli raccomanda che non si proceda affatto a dichiarare guerra «nisi cunctis pacis rationibus oblatis»¹²⁶. Ugualmente, sempre preoccupato di proporre una soluzione rispettosa dell'*aequitas*, egli afferma che al principe, quale legittima autorità capace di dichiarare la guerra, non deve bastare la probabilità di avere una buona ragione per procedere alla guerra, ma occorre l'assoluta certezza di avere ragione¹²⁷, sicché «tenetur princeps diligentissime esaminare et ius belli et causas belli»¹²⁸. Sempre in nome di quella prudenza che garantisce l'equità, Soto esclude senza mezzi termini la liceità della «guerra preventiva»:

Probatur quia si licitum est principi praevenire inimicum, iam esset ansa ut etiam praevaricatores haberent vim vindicativam sine ratione¹²⁹.

Giustamente Merio Scattola ha fatto notare che il discorso di Soto sulla giusta causa inquadra tutta la questione *de bello* nel contesto del «giusto ordine», che deve essere ristabilito, un giusto ordine fondato sulla giustizia universale che ha la sua origine nella legge eterna di Dio¹³⁰. Inoltre la teoria della guerra giusta in Soto è solo un caso particolare della dottrina più generale del mondo governato dall'ordine divino, concezione, questa, che in ogni caso non è esclusiva della Seconda scolastica spagnola, ma è tipica del pensiero politico e giuridico della prima età moderna, ben oltre i confini delle appartenenze confessionali¹³¹.

Infine osserviamo che anche nei testi di Soto, come del resto avvenne per quelli di Vitoria, non è facile trovare qualche spunto esplicito che ci riporti con decisione al nostro interesse peculiare, cioè al

¹²⁵ DOMINGO DE SOTO, *De iustitia et iure libri decem*, lib. V, q. 3, a. 5 (edizione: Venetiis, Apud Minimam Societatem, 1594, 444).

¹²⁶ *Ivi*.

¹²⁷ DOMINGO DE SOTO, «Quaestio 40. De bello», in VITORIA, *Relectio de iure belli o paz dinámica. Escuela Española de la Paz. Primera generación 1526-1560*, a cura di L. PEREÑA - V. ABRIL - C. BACIERO - A. GARZIA - F. MASEDA, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1981, 299-315: 304: «Non sufficit probabilitas sed certitudo in principe etiam iustissimo et christianissimo».

¹²⁸ *Ivi*.

¹²⁹ *Ivi*, 311.

¹³⁰ Cf SCATTOLA, «Guerra giusta», 96.

¹³¹ Cf *ivi*, 100ss.

nesso teologia-*ius naturae* o, per dirla in modo sbrigativo, alla domanda che si può formulare in questo modo: che pertinenza ha il tema della guerra, in quanto inquadrato nell'*ordo iuris* e nell'ordine etico-politico, con la teologia, cioè con il discorso nel quale Dio disciude all'uomo il suo essere pieno di grazia e di misericordia per orientarlo alla beatitudine eterna? Qualche indicazione in più ci sarà offerta dai teologi gesuiti, ma prima dovremo dedicarci ancora ad alcune considerazioni più ampie sul tema della guerra giusta come si configura nel loro pensiero.

2. Luis de Molina, Roberto Bellarmino e Francisco Suárez

In generale possiamo dire che, negli autori successivi a Vitoria, come già abbiamo visto in qualche modo anche in Soto, le determinazioni del pensiero si moltiplicano, l'analisi si raffina e si complica, fino alle astruse costruzioni del probabilismo, nel caso in cui, per esempio, sussista il dubbio insolubile circa un legittimo titolo di possesso e conseguentemente nasca l'incertezza sulla possibilità di intraprendere una guerra giusta, la quale, al limite, dovrebbe risultare «giusta» da ambo le parti. Quando ciò si verifica, le soluzioni proposte aumentano considerevolmente di numero, ed è realmente difficile offrire un quadro complessivo delle dottrine¹³².

¹³² Senza pretesa di completezza rinvio a questi luoghi: per gli antecedenti si veda VITORIA, *Relectio de iure belli*, 570-578, e per l'interpretazione JUSTENHOVEN, *Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden*, 116-125; inoltre MOLINA, *De iustitia*, tract. II, disp. 103, Venetiis, Apud Societatem Minimam, 1602, coll. 377-384: «Belli causa quousque explorata esse debeat. Et circa rem dubiam an liceat movere bellum. Et quo pacto res sit tractanda antequam ad arma veniatur»; SUÁREZ, *De triplici virtute theologica, Fide, Spe et Charitate*, tract. III: *De charitate*, disp. XIII: *De bello*, sect. VI (edizione: F. SUÁREZ, *Ausgewählte Texte zum Völkerrecht*, testo latino-tedesco, a cura di J. DE VRIES, introduzione di J. SODER, Tübingen, Mohr, 1956), 160-174: «Qua certitudine constare debeat de iusta causa belli». Qui mi preme sottolineare come, nell'ambito della Seconda scolastica, bisognerebbe fare attenzione anche ai cosiddetti «Salmanticenses Excalceati», cioè ai carmelitani scalzi di Salamanca, che si mantennero particolarmente fedeli al pensiero di san Tommaso ed elaborarono il proprio sistema morale tra Sei e Settecento. Sul tema in questione si veda COLLEGII SALMANTICENSIS *Cursus Theologiae Moralis*, Tomus quintus, per Sebastianum a Sancto Joachim, Carmelitam Excalceatum, olim in suo Salmanticensi Collegio Primarium Lectorem [...], Venetiis, Apud Nicolaum Pezzana, 1750, tract. XXI, cap. VIII, punctum III, § I, 166-167, nn. 19-26. Sui carmelitani scalzi di Salamanca, il loro orientamento teologico e la nascita dei loro corsi di teologia dogmatica e morale, vedi M. ANDRÉS MARTÍN, *Historia de la Teología en España (1470-1570)*, vol. I: *Instituciones teológicas*, Roma, Iglesia Nacional Española, 1962, 187-192. Infine, con l'abbondante cor-

Volendo semplificare l'esposizione, dico che l'evoluzione della situazione politico-istituzionale europea, storicamente incarnata nei contestuali conflitti militari in atto, sollecitò anche lo sviluppo delle categorie nelle quali prese forma e si esprime il pensiero politico-teologico di questi autori¹³³.

Si constata anzitutto la tendenza generale a non limitarsi a legittimare un eventuale conflitto armato, ma a dichiararne, senza mezzi termini, la necessità, in determinate circostanze. Si passa dunque, in modo esplicito, dalla possibile legittimazione di una guerra all'obbligo d'intraprenderla imposto, *sub gravi*, al principe¹³⁴. Possiamo inoltre osservare altre evoluzioni significative: la questione dell'*auctoritas legitima* – condizione indispensabile e primaria perché possa presentarsi l'evenienza di una guerra giusta – si precisa secondo la definizione moderna di sovranità, la quale è un'autorità *superiorem in temporalibus non habens* [vel non recognoscens]¹³⁵; il segno mani-

redo di fonti a cui rimanda, vedi anche A. DE LIGORIO, *Theologia moralis*, cura et studio P. LEONARDI GAUDÉ, vol. I, Romae, ex Typographia Vaticana, 1953, 660, n. 404: «An princeps, cum sola opinione probabili pro se, possit inferre bellum alteri, regnum bona fide possidenti?».

¹³³ Mi limito a segnalare la bibliografia più essenziale: L. GARCIA PRIETO, *La Paz y la Guerra. Luis de Molina y la Escuela Española del siglo XVI en relación con la ciencia y el Derecho Internacional Moderno*, Romae, Apud Custodiam Librariam Pontifici Institutum Utriusque Iuris, 1944; F.B. COSTELLO, *The political philosophy of Luis de Molina, S.J. (1535-1600)*, Roma, Institutum historicum S.I., 1974; L. PEREÑA VICENTE, *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Instituto Francisco de Vitoria, 1954.

¹³⁴ MOLINA, *De iustitia*, tract. II, disp. 99, col. 367 D: in alcuni casi, specialmente quando ne va della salvezza della repubblica, «tam interesse posset, tantaque esse posset spes victoriae, ut apertissime esset lethalis culpa, a principe, cui ex officio cura, defensio, ac compensatio iniuriarum Reipublicae illatarum incumbit, bellum non moveri, non solum defensivum, sed etiam offensivum»; SUÁREZ, *De bello*, sect. I, concl. II et III (edizione: F. SUÁREZ, *Ausgewählte Texte zum Völkerrecht*), 120, nn. 4-5: «Dico secundo: bellum defensivum non solum est licitum, sed interdum etiam praeceptum»; «Dico tertio: bellum etiam aggressivum non est per se malum, sed potest esse honestum et necessarium».

¹³⁵ Cf MOLINA, *De iustitia*, tract. II, disp. 100, col. 369 B: «Porro eiusmodi autoritas est in principe, qui superiorem in suo principatu non recognoscit. Eademque ratione est in republica libera, quae superiori non est subiecta, quales sunt Venetorum, Genuensium, & similes aliae respublicae»; BELLARMINUS, *Secundae Controversiae liber tertius*, cap. XV (edizione: Mediolani, Ex Typographia Haeredum Dominici Bellagatae, 1721), vol. II, col. 483 C: «Residet autem haec auctoritas indicendi belli [...] in omnibus principibus & populis, qui in temporalibus superiorem non habent»; SUÁREZ, *De bello*, sect. II, concl. I, 124, n. 1: «Dico primo: supremus princeps, qui superiorem in temporalibus non habet, vel respublica, quae similem iurisdictionem apud se retinuit, habet iure naturae potestatem legitimam indicendi bellum». In con-

festo di tale sovranità consiste nel fatto che essa dispone di una suprema istanza d'appello, cioè di un tribunale al quale terminano tutte le cause; infatti, dove si dà luogo a un appello, lì si palesa un chiaro segno di inferiorità e di imperfezione¹³⁶. Il *bellum offensivum* spesso appare tale solo dall'esterno e in superficie, in realtà si tratta in molti casi di un *bellum mere defensivum* per un'*iniuria* pregressa¹³⁷; quanto all'*iniuria* poi le cose si complicano e, conseguentemente, i casi si moltiplicano, quando si distingue tra *iniuria materialis et formalis*¹³⁸, e soprattutto quando, tra due contendenti, si ipotizza – a motivo di persistenti dubbi insolubili circa, poniamo, un titolo legittimo di proprietà – la possibilità, in sé assurda, di una guerra giusta da ambo le parti *bona fide* e/o in situazione di «ignoranza invincibile»¹³⁹. Nel susseguirsi delle soluzioni proposte, quando si superano i principi razionali della transazione – dunque dell'equa divisione tra le parti, secondo il celebre criterio *pro dubii quantitate*, ovvero quello della compensazione proporzionata – e si esclude pure la possibilità di ricorrere a un arbitro comune, non resta altro che il cieco scontro frontale tra potenze avverse, ciascuna delle quali, senza cedere minimamente nel proprio diritto, si erge a giudice supremo

creto, per Suárez, il potere di dichiarare guerra si identifica con la *potestas iurisdictionis* che il principe ha sui suoi sudditi e che comporta il dovere di difenderli e di garantire loro la sicurezza e la pace.

¹³⁶ SUÁREZ, *De bello*, sect. II, *Quaestiuncula in gratiam I^{mo} et II^{mo} conclusionis*, 128, n. 4: «Supremae iurisdictionis signum. [...] Signum supremae iurisdictionis est, quando apud talem principem rempublicamve est tribunal, in quo terminantur omnes causae illius principatus, neque appellatur ad aliud tribunal superius. Quando vero locus est appellationi, est signum imperfecti principatus, cum appellatio actus sit inferioris ad superiorem».

¹³⁷ Cf *ivi*, sect. I, *Quid bellum defensivum, quid aggressivum*, 122, n. 6.

¹³⁸ Molina entra in discussione con la dottrina che lo precede (quella di Agostino, Tommaso e Vitoria), per apportare un correttivo alla tesi di Tommaso, il quale ritiene che, quando si dichiara guerra a motivo di un'ingiustizia che è stata inferta dal nemico, tale ingiustizia debba comportare anche una certa colpa da parte di chi l'ha inferta; dunque la reazione bellica si giustificerebbe perché chi l'ha provocata se l'è anche meritata «propter aliquam culpam» (cf THOMAS AQ., *Summa theologiae*, II-II, q. 40, a. 1 in c.). Ora Molina ritiene che tale precisazione sia di troppo, nel senso che, perché vi sia una giusta guerra, di per sé basta un'*iniuria materialiter*, hoc est absque peccato». Cf MOLINA, *De iustitia*, tract. II, disp. 102, coll. 374-377. Evidentemente, anche per questa via, le maglie della possibilità di giustificare la guerra si allargano notevolmente.

¹³⁹ Ritengo qui superfluo addentrarmi nei meandri delle diverse possibilità, analizzate con metodo casuistico-deduttivo da questi autori. Preferisco rimandare ai luoghi principali in cui se ne tratta: per MOLINA, *De iustitia*, tract. II, disp. 102-103, coll. 374-384; per SUÁREZ, *De bello*, sect. VI, *Prima conclusio bipartita*, 160-166, nn. 1-6.

contro l'altra¹⁴⁰. In questo modo, di fatto, si sfocia nella pretesa auto-contraddittoria di ammettere come giusta qualsiasi guerra, purché sia ritenuta tale, per proprio conto, da ciascuna delle due parti. Si configura così una situazione paradossale che non era sfuggita, nella sua assurdità, alla critica razionale di Suárez:

Impossibile est auctorem naturae in eo discrimine reliquisse res humanas, quae frequentius coniecturis potius quam certa ratione reguntur, ut omnes lites inter principes supremos et respublicas, nonnisi per bellum terminari debeant; est enim id contra prudentiam ac bonum commune generis humani; ergo contra iustitiam. Praeterquam quod iam regulariter ii habent maius ius, qui potentiores essent, atque adeo ex armis esset metiendum, quod barbarum et absurdum satis apparet¹⁴¹.

In realtà, partito con l'intenzione retta di legittimare solo la guerra giusta, il pensiero della Seconda scolastica si trovò immerso nel mondo straordinariamente bellicoso della prima età moderna nel quale i singoli principi e i nascenti stati nazionali, inseguendo i propri sogni di potenza, sollecitavano da ogni parte giustificazioni teoriche e scuse morali a proprio vantaggio. Nelle difficoltà teoretiche, propriamente senz'alcuna via d'uscita, della «guerra giusta da ambo le parti» si profilava ormai chiaramente anche l'insufficienza di un sistema regolato da un incipiente diritto internazionale, che non poteva ancora prevedere un'istanza superiore a quella dei singoli stati sovrani. Di fatto tale carenza apparirà come uno dei punti più deboli di tutta la teoria giuridico-politica moderna, una debolezza e un disagio che, solo verso la fine dell'Antico Regime, trovarono espressione anche nello scritto di Kant *Zum ewigen Frieden*, del 1795. Infatti, il filosofo di Königsberg prospetta «la fondazione del diritto cosmopolitico, che consentirà di dirimere le controversie fra gli Stati senza ricorrere all'espedito della guerra, che è un ritorno alla società di natura, ma affidandosi a un arbitrato fra gli stessi Stati»¹⁴².

Ma non è questa la preoccupazione che guida le nostre riflessioni. Qui, in materia di guerra giusta, vogliamo ribadire come la legittimazione del ricorso alle armi, proposta da questi gesuiti, riprenda ancora, approfondendole, la ragioni legate ai concetti della filosofia giuridico-politica rilanciata da Vitoria. La ragione che giustifica, anzi, che rende, in alcuni casi, necessaria la guerra, è la *reipublicae sa-*

¹⁴⁰ Cf per esempio, MOLINA, *De iustitia*, tract. II, disp. 103, col. 380B-C-D.

¹⁴¹ SUÁREZ, *De bello*, sect. VI, *In dubio de iusto bello*, 164, n. 5.

¹⁴² M. D'ADDIO, *Storia delle dottrine politiche*, vol. II, Genova, ECIG - Edizioni culturali internazionali Genova, ³1993, 103.

*lus*¹⁴³, il cui garante è indubbiamente il principe ovvero l'autorità costituita per assicurare il bene comune della *respublica*. Da questo punto di vista, tutte le esortazioni e le parole di Cristo o le celebri espressioni neotestamentarie che chiedono di «offrire l'altra guancia» (cf Mt 5,39) o di «amare i propri nemici» (cf Mt 5,44) vengono interpretate come consigli evangelici che possono essere seguiti dalla singola persona privata, quando non ci sia in gioco il bene comune:

Quo fit, ut non omnia bella, quae in Ecclesia gesta sunt, cum consiliis pugnent Evangelicis. Praesertim cum reges, licet cedere possint iuri suo privato, non tamen reipublicae sibi commissae, suorumque subditorum¹⁴⁴.

Con Molina¹⁴⁵ e Bellarmino¹⁴⁶, lo stesso Suárez sostiene che il dovere di conservare la pace nella repubblica è la ragione che legittima e rende necessaria la guerra:

Ratio est, quia tale bellum [sc. aggressivum] saepe est reipublicae necessarium ad propulsandas iniurias, et coercendos hostes, neque aliter possunt reipublicae in pace conservari¹⁴⁷.

È sorprendente notare ancora una volta come le ragioni classiche del mondo culturale latino, già una volta fatte proprie da Agostino e dal Medioevo cristiano, riemergano con forza in questi autori scolastici dell'incipiente età moderna. Si tratta di ragioni che hanno a proprio fondamento il diritto naturale e la filosofia aristotelica della società. Questa di sua natura prevede, nel proprio interno, la presenza di un'autorità con la funzione di garantire e difendere il bene comune.

Ma la questione che ci sta maggiormente a cuore è quella di vedere come gli autori qui considerati riescano a conciliare le ragioni del diritto naturale e della filosofia politica con i principi della rivelazione divina e dunque con la teologia. Anche questi pensatori seguiti sono abbastanza parchi di considerazioni sull'argomento. In

¹⁴³ MOLINA, *De iustitia*, tract. II, disp. 99, col. 367D.

¹⁴⁴ *Ivi*, col. 368B. La stessa convinzione viene ribadita da BELLARMINUS, *Secundae Controversiae liber tertius*, cap. XIV, vol. II, col. 480 B: «Bellum autem *ad publicam iustitiam*, non *ad privatam vindictam* pertinet», dove il corsivo è mio.

¹⁴⁵ MOLINA, *De iustitia*, tract. II, disp. 99, col. 366 C: Senza la guerra giusta «numquam esset pax & securitas in Republica».

¹⁴⁶ Il fine della guerra giusta viene individuato da Bellarmino nella «pax et tranquillitas publica» ovvero nell'obbligo di conservare il «commune bonum»: BELLARMINUS, *Secundae Controversiae liber tertius*, cap. XV, vol. II, col. 484C.

¹⁴⁷ SUÁREZ, *De triplici virtute, De charitate*, disp. XIII, sect. I, III concl., *Probatur ratione*, 122, n. 5.

ogni caso anch'essi si collocano sulla strada tracciata o per lo meno lasciata intuire da Vitoria. Si può dire che si registra, nonostante la parsimonia dei termini, un incremento di esplicitezza, indubbiamente nella stessa linea.

Molina riesce a dare una prova meramente negativa della pertinenza della guerra al Vangelo con un ragionamento che possiamo ri-gorizzare in questi termini: 1) La guerra non è contro la legge di natura; 2) Cristo nel Vangelo ha condannato solo ciò che è contro la legge di natura; 3) *Ergo* il Vangelo non proibisce la guerra.

Bellum non est contra legem naturae: sed Christus Dominus in Evangelio ea solum prohibuit, quae erant contra legem naturae, eaque ratione lex Evangelica lex libertatis appellatur; ergo Christianis fas est bellare¹⁴⁸.

Dunque dal Vangelo non è offerta nessuna legittimazione positiva alla guerra, ma c'è una non esclusione, una non condanna in assoluto da parte del Vangelo. Rimane la domanda: perché il Vangelo non esclude in assoluto la possibilità e la liceità della guerra? La risposta è implicita nella tesi già enunciata: il Vangelo non toglie nulla di ciò che è insito nella natura dell'uomo.

Anche Bellarmino dà sostanzialmente la stessa risposta: ai principi è lecito difendere i propri cittadini dai nemici esterni che compromettono la pace e la sicurezza: «& cum hoc sit ius naturae, nullo modo credibile est, per Evangelium esse sublatum»¹⁴⁹.

Suárez, a sua volta, si appella al diritto naturale, in forza del quale si è tenuti a difendere la repubblica e a conservare la pace; ma ciò che il diritto naturale prescrive non è affatto tolto o superato dalla *lex evangelica*, la quale, quanto ai precetti di questo genere non aggiunge nulla di nuovo:

Est ergo hoc [cioè che si intraprenda un «bellum etiam aggressivum» per conservare la pace e la sicurezza nella repubblica] iure naturae licitum, atque adeo etiam lege evangelica, quae in nulla re derogat iuri naturali, neque habet nova praecepta divina, praeterquam fidei et sacramentorum¹⁵⁰.

¹⁴⁸ MOLINA, *De iustitia*, tract. II, disp. 99, col. 366B.

¹⁴⁹ Per il contesto vedi BELLARMINUS, *Secundae Controversiae liber tertius*, cap. XIV, vol. II, col. 478E: «Licet Reipublicae defendere cives suos ab internis hostibus pacis, eos necando variis generibus suppliciorum, ergo etiam licebit bello atque armis, quando alia via non potest defendere eosdem suos cives ab hostibus externis: quia ut possint conservari Respublicae necessarium est ut omnes hostes tam internos, quam externos arcere possint: & cum hoc sit ius naturae, nullo modo credibile est, per Evangelium esse sublatum».

¹⁵⁰ SUÁREZ, *De bello*, sect. I, III concl., *Probatur ratione*, 122, n. 5.

Come si vede, dopo Vitoria e Domingo de Soto, soprattutto nella scolastica gesuitica (Molina, Bellarmino e Suarez), il tema della guerra appare definitivamente assegnato all'*ordo iustitiae*¹⁵¹, che mette in atto categorie di pensiero non specificamente teologiche, ma di pertinenza etico-giuridico-politica, le quali hanno il loro diritto di cittadinanza in un sapere filosofico-umano che di per sé, quanto al suo costituirsi, gode di indipendenza, di una propria autonomia nei confronti dell'Evangelo e del sapere teologico basato sulla rivelazione divina. Il raccordo tra guerra e Vangelo, sempre stabilito in termini puramente permissivi, si colloca nella linea enunciata dalla tesi tomana: «*Gratia supponit et perficit naturam*».

Per riuscire a osservare dei cambiamenti all'interno di quest'unica traiettoria, si tratta di sapere se, negli sviluppi di quella corrente teologica che per secoli si è ispirata a san Tommaso, si siano verificate differenze significative nel modo di intendere la relazione natura-soprannatura. Tale relazione costituisce il quadro di riferimento ultimo di ogni questione teologica particolare, compresa quella della guerra. Dunque la nostra domanda, se i cambiamenti relativi al modo di concepire il rapporto natura-soprannatura abbiano determinato qualche novità o evoluzione nella dottrina cristiana della guerra giusta, potrà trovare a questo punto una risposta non tanto nell'analisi puntuale dei testi relativi alla giustificazione della guerra (ciò che abbiamo appena tentato di fare), quanto piuttosto in considerazioni più generali relative all'evoluzione di quel rapporto fondante e qualificante ogni altra soluzione particolare.

VI. ANCORA SUL RAPPORTO NATURA-SOPRANNATURA IN MERITO ALLA GIUSTIFICAZIONE DELLA GUERRA

È da considerarsi grande merito di Franco Todescan l'aver tracciato, una volta per sempre, la prospettiva teologico-filosofica di fondo nella quale collocare lo studio del problema particolare della legge nell'età della Seconda scolastica¹⁵². Egli ha compreso che, per scorgere le differenze all'interno dell'identità delle formule che definiscono una dottrina particolare, è necessario ricostruire un cambia-

¹⁵¹ Ciò vale anche quando esso è, dal punto di vista formale, collocato nel discorso sulla virtù teologale della carità (in modo analogo a quanto aveva fatto san Tommaso), com'è appunto il caso di Francisco Suárez che colloca il tema *de bello* nel trattato *de charitate*.

¹⁵² Cf TODESCAN, *Lex, natura, beatitudo*, 74.

mento di mentalità, cioè individuare – se c'è stato – il passaggio a una nuova «forma di pensiero», all'interno della quale è possibile apprezzare le differenze di contenuto a fronte dell'impressionante perdurare di formule e schemi di procedimento (terminologia, concetti e argomentazioni) che, nel tempo, si tramandano sostanzialmente identici. L'interpretazione generale, fornita da Todescan, del passaggio dalla Scolastica classica alla Seconda scolastica – e, coerentemente, alla secolarizzazione dell'incipiente età moderna – funge da valido strumento euristico, per chiarire meglio anche il tema particolare della guerra, consentendoci di portare alla luce continuità e differenze esistenti tra la teologia di san Tommaso e quella dei suoi interpreti del XVI e XVII secolo. Spesso le formule e i passaggi discorsivi, da san Tommaso a Suárez e agli autori successivi, rimangono praticamente immutati, nonostante l'indubbio incremento di complicazioni e determinazioni che fioriscono abbondanti nel pensiero scolastico dell'età moderna.

In concreto: Todescan ha dimostrato che, a partire dalla concezione rigorosamente unitaria dell'unico fine ultimo dell'uomo (la «visione beatifica»), da cui è retto l'intero pensiero di san Tommaso¹⁵³, si giunge, attraverso l'interpretazione problematica del card. Gaetano (che introduce lo sdoppiamento del fine, in naturale e soprannaturale)¹⁵⁴, non semplicemente a formulare l'ipotesi astratta di una possibile «natura pura» dell'uomo, ma a riconoscere un'effettiva consistenza reale a tale stato dell'uomo: esso sarebbe quello che caratterizza la normale esistenza degli uomini, ignari tanto del peccato quanto della grazia. A tale stato naturale «normale» si aggiungerebbe, dall'esterno e *ad libitum*, l'ordine soprannaturale¹⁵⁵. Si profila così una visione rigorosamente antropocentrica, che qualificherà tutta la modernità, secondo cui l'uomo, al limite, è autosufficiente, per nulla affatto bisognoso di redenzione in Gesù Cristo.

È per noi evidente che né Vitoria né Soto né, tanto meno, Las Casas e Sepúlveda intendessero parlare di «natura» in questo modo, quando si appellavano alla condizione naturale dell'uomo, intesa come la base filosofica su cui, nonostante le incongruenze viste, è possibile ergere la costruzione dei diritti dell'uomo. Secondo questi pensatori, rimasti sostanzialmente fedeli alla concezione tomiana, tale natura non poteva pretendere di avere altro fine che quello sopran-

¹⁵³ *Ivi*, 30-34.

¹⁵⁴ *Ivi*, 39-46.

¹⁵⁵ Cf *ivi*, 70-71, dove si delinea la posizione decisiva di Suárez.

turale, essendo l'uomo originariamente strutturato in vista della *visio beatifica*. Non per nulla, nel loro pensiero, la stessa questione della guerra si pose in strettissimo rapporto con il problema dell'evangelizzazione. Nondimeno, man mano che all'interno della Seconda scolastica si profilò e maturò l'ipotesi della natura pura, i legami tra natura e soprannatura cominciarono a diventare sempre più labili ed estrinseci. Dal punto di vista della giustificazione della guerra giusta ciò significa che, nella Seconda scolastica, particolarmente in quella di matrice gesuitica, il tentativo di coordinare le ragioni naturali con le motivazioni rivelate soprannaturali (in una parola: con il Vangelo) divenne sempre più tenue e finì per risultare indifferente, poiché si poté legittimare la guerra giusta anche prescindendo del tutto dalla rivelazione cristiana.

Qui voglio semplicemente sottolineare che la differenza è sottile, fino al punto che essa rischia di risultare impercettibile. Infatti tale differenza non risulta, di per sé, immediatamente visibile nei testi, nelle formule e nelle argomentazioni, ma è solo da percepire, per così dire, su un più ampio sfondo in movimento. A ben vedere, già in san Tommaso la giustificazione della guerra giusta, benché inserita nella trattazione della carità¹⁵⁶, risultava abbastanza estrinseca, nel senso che anche secondo lui il Vangelo si limita a non condannare, in certi casi, la possibilità della guerra. Anch'egli si fondava su considerazioni ricavate dal diritto naturale, dunque dalla natura umana, tuttavia questa non era da lui pensata come avente una propria autonomia assoluta rispetto al disegno soprannaturale di Dio. Invece, negli autori della Seconda scolastica, in particolare in Suárez, tutto ciò che trova una giustificazione razionale nella natura umana, ve la trova in modo pieno e perfetto, poiché la natura pura non è finalizzata ad altro che a se stessa. Così si inaugura una stagione in cui l'uomo basterà a se stesso, in linea di principio, per procurarsi la propria felicità. In questo caso, anche la guerra giusta risulta motivata dalle ragioni naturali, che provengono dalle giuste esigenze della città terrena, a prescindere da qualsiasi finalità soprannaturale che potrebbe anche non esserci. Insomma, nel passaggio dalla Scolastica classica alla Seconda scolastica è cambiata un'intera concezione del diritto, perché è mutato lo scenario che faceva da sfondo a tutte le questioni particolari: prima si trattava di un diritto che, con il proprio sistema di leggi giuste, si inseriva nell'ordinamento soprannaturale del-

¹⁵⁶ Cf sopra, pp. 83-84 con la nota 27. Tra l'altro anche Suárez, come abbiamo visto, ne tratta formalmente nello stesso ambito (vedi nota 151).

l'uomo, naturalmente destinato alla *beatitudo* soprannaturale, senza potergli garantire il conseguimento della meta, ma offrendogli, in ogni caso, una pista sicura da percorrere, sulla quale l'uomo avrebbe raggiunto la sua meta soprannaturale, solo in quanto e perché raggiunto e soccorso dalla grazia di Dio; ora, invece, questo stesso diritto (con l'insieme delle sue leggi), semplicemente fondato sulla natura umana, pretende di condurre l'uomo alla sua meta puramente naturale, insegnandogli a confidare unicamente nelle proprie forze. Si tratta ovviamente di un'evoluzione lenta, nella quale gli autori, soprattutto i gesuiti, della Seconda scolastica occupano una funzione intermedia e di passaggio, tra la visione teocentrica medievale e quella pienamente antropocentrica moderna. Alla fine anche la meta risulterà modificata: per es., in Ugo Grozio, che può valere come l'autore che inaugura il processo di laicizzazione e secolarizzazione tipico dell'età moderna, al destino soprannaturale eterno si è sostituito il fine, meramente naturale, di una vita felice in società: è del resto la meta cui tende l'*appetitus societatis*¹⁵⁷, cioè il desiderio dell'uomo di vivere nella pace con i propri simili, un «desiderio di società» che ha sostituito l'*appetitus beatitudinis*. Todescan ha potuto dimostrare quanto emblematico sia stato, da questo profilo, il punto d'approdo della Seconda scolastica, in Ugo Grozio, che fonda tutto il diritto naturale sul compito di conservare il legame sociale (la *custodia societatis*¹⁵⁸ è infatti *fons et caput* di tutte le regole dell'umana convivenza)¹⁵⁹.

Perciò, concludendo sul nostro tema specifico, possiamo dire che secondo san Tommaso – ma certamente anche secondo gli esegeti

¹⁵⁷ Cf HUGO GROTIUS, *De iure belli ac pacis libri tres*, curavit B.J.A. DE KANTER - VAN HETTINGA TROMP, annotationes novas addiderunt R. FEENSTRA et C.E. PERSENAIRE, adiuvante E. ARPS-DE WILDE, Aalen, Scientia, 1993, Proleg. VI, 7: «Inter haec autem quae homini sunt propria, est appetitus societatis, id est communitatis, non qualiscumque, sed tranquillae et pro sui intellectus modo ordinatae cum his qui sui sunt generis».

¹⁵⁸ *Ivi*, Proleg. VIII, 9: «Haec vero quam rudi modo iam expressimus societatis custodia humano intellectui conveniens, fons est eius iuris, quod proprie tali nomine appellatur».

¹⁵⁹ Per l'interpretazione dei Prolegomeni VI e VIII vedi F. TODESCAN, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico*, vol. I: *Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Ugo Grozio*, Milano, Giuffrè, 1983, 43-54. Più di recente ha sintetizzato ed espresso in forma estremamente chiara il suo modo di concepire il passaggio dalla Seconda scolastica alla secolarizzazione iniziata con Grozio nel suo libro: *Id.*, *Metodo, diritto, politica. Lezioni di storia del pensiero giuridico*, Bologna, Monduzzi, 2002, 99-118.

più fedeli della Seconda scolastica (in particolare Vitoria e Soto, per la chiara condivisione con il loro maestro dell'unico fine soprannaturale concreto cui l'uomo è chiamato) – la guerra, anche se legittimata dal punto di vista del diritto naturale, non crea in nessun modo la condizione finale della beatitudine: essa resta un mezzo per stabilire una giustizia e una pace di ordine terreno che non coincidono affatto con i contenuti di quella *pax evangelica* che ci apre alla gloria, cioè alla *visio beatifica*. Perseverare nella consapevolezza di questo divario significa mantenere nell'uomo quella tensione soprannaturale che lo qualifica come un essere naturalmente costituito dall'*appetitus videndi Deum*. Disarticolare o meglio, sdoppiare l'unico fine dell'uomo, per fare emergere accanto e parallelamente al fine soprannaturale un fine puramente naturale, significa concedere un credito pericoloso alla guerra, anche a quella legittima, quasi si trattasse di un mezzo adeguato al raggiungimento di un fine dell'uomo che, indipendentemente da quello soprannaturale, sarebbe assolutamente giustificato e buono in sé e per sé, in quanto tale, cioè in quanto semplicemente naturale.

A questo punto anche i contenuti del diritto romano (che sono poi entrati di fatto a sostanziare di sé il giusnaturalismo laico moderno), il portato dei classici latini e la riscoperta, soprattutto umanistica, del pensiero greco nelle fonti originali risultarono disponibili per acquisire una valenza nuova rispetto al significato fin qui rivestito dalla loro più che millenaria presenza nel pensiero cristiano. Si pensò che in essi si esprimesse il modo di essere e di interpretarsi dell'*homo simpliciter*, parlando in essi l'uomo pagano *qua talis* (del tutto ignaro di cristianesimo), con il cui sentire entrò in empatica risonanza l'uomo «laico» della modernità.

I gesuiti, qui brevemente da noi presi in considerazione, assunsero di fatto una posizione incline ad assecondare lo sdoppiamento del fine ultimo, ma, a dire il vero, essi, per lo più, non consolidarono questa loro posizione in maniera netta ed esplicita, poiché tutta la loro teologia, nonostante la forte tendenza alla costituzione del duplice ordine estrinseco di natura e soprannatura, restò complessivamente immersa nelle grandi linee del pensiero teologico tradizionale che ruota attorno alle verità portanti del peccato e della redenzione. Il fatto stesso che la «pura natura» venga per lo più formulata come semplice ipotesi astratta (eccetto che in Suárez, per il quale designa una reale condizione dell'uomo) significa esattamente che il loro pensiero, nonostante tutto, resta legato alla prospettiva della *historia salutis*, determinata dai temi del peccato e della redenzione. Esiste perciò,

anche per loro, una motivazione teologica ultima del disordine che causa le guerre, comprese – per reazione all’ingiustizia subita – anche quelle legittime. Infatti la tragica storia delle guerre tra gli uomini trova la propria ragione ultima nel disordine introdotto nel mondo dal peccato originale. Effettivamente il peccato si manifesta nel mondo sociale come desiderio smodato di potere, sopraffazione, guerra, odio e ingiustizia. L’autorità politica si è fatta perciò *coattiva* per rendere possibile il fine della società. A seguito del peccato d’origine le forze che agiscono in seno alla società sono: da un lato *l’ambizione* di ricchezza, di gloria, di potere; dall’altro, lo *sforzo* per attuare la giustizia¹⁶⁰. Nella concezione teologica degli autori della Seconda scolastica, la grazia – ovvero l’intervento soprannaturale di Dio – rende possibile e facilita anche l’impegno dell’uomo per la giustizia, restando per altro fermo e vero che la *lex evangelica*, *l’ordo salutis*, offre molto di più del semplice *ordo iustitiae*. Inoltre la stessa realizzazione perfetta dell’ordine basato sulla giustizia non si darà mai in maniera perfetta, perché persiste la condizione di un’umanità che è e sarà sempre da redimere fino alla fine della storia. Tramite il raccordo della condizione storica dell’uomo segnato dal peccato e della *recta ratio* con cui l’uomo si impegna a ottenere la *tranquillitas ordinis* nella società, anche il tema della guerra risulta inserito nel discorso teologico cristiano e risulta oggettivamente connesso al Vangelo che denuncia il peccato e offre la grazia per vincere la condizione di peccato. Nondimeno la stessa teologia della Seconda scolastica, elaborando e approfondendo l’ipotesi di un duplice ordine di esistenza (quello della natura, parallelo e di per sé estraneo a quello della soprannatura), diede di fatto un avallo crescente all’autonomo costituirsi di una scienza del diritto e della politica che ricaveranno i propri principi dalla natura dell’uomo ormai concepita a prescindere dai contenuti specifici della rivelazione cristiana.

VII. UNO SGUARDO IN AVANTI

È impressionante vedere come le linee fondamentali del discorso sulla guerra, stabilite dai grandi gesuiti del XVI e XVII secolo, fossero destinate a fare scuola a lungo nei secoli successivi: il loro influsso rilevante si spinse ben oltre la fine dell’Antico Regime, per giungere a toccare, ovviamente con le necessarie modifiche imposte dalla storia, i primi decenni del XX secolo.

¹⁶⁰ Cf per es. PEREÑA VICENTE, *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, vol. I, 136-138.

Per curiosità ho voluto prostrarre le ricerche destinate a questo saggio consultando altri manuali di teologia morale, sempre in ambito gesuitico. Risultano essere figure significative: l'austriaco Paul Laymann (1574-1635), la cui *Theologia moralis* (Monaco, 1625), esercitò, con le sue numerose riedizioni, una specie di monopolio fino al XVIII secolo¹⁶¹, ma soprattutto il tedesco Hermann Busenbaum (1600-1668), che fu attivo a Münster e a Hildesheim. La sua *Medulla theologiae moralis*, stampata a Münster nel 1650, vide circa quaranta edizioni diverse mentre egli era ancora in vita, e, dopo la sua morte, tra il 1670 e il 1770, almeno altre centocinquanta edizioni¹⁶².

Laymann, nel secondo libro del suo manuale, trattando delle virtù teologali, in particolare della carità e dei vizi a essa opposti, entra nel tema *de bello*¹⁶³, perché la guerra ingiusta è un grave peccato contro la carità, la pace e la giustizia, mentre la guerra giusta serve alla carità e alla pace, essendo il fine della guerra la pace e la sicurezza¹⁶⁴. Il procedimento di Laymann è assolutamente lineare nella sua classicità, perché egli segue le linee della trattazione ormai tradizionale, a partire da san Tommaso e dagli autori della Scuola di Salamanca.

La guerra giusta è duplice: difensiva e offensiva. La prima è lecita a chiunque, anche alla singola persona privata; la seconda richiede un'autorità legittima, una giusta causa e una retta intenzione¹⁶⁵. Quanto all'autorità legittima, si tratta dell'imperatore, dei re e delle

¹⁶¹ Ho potuto consultare un'edizione settecentesca: P. LAYMANN, *Theologiae Moralis in quinque libros partitae tomus primus*, Venetiis, Apud Hieronymum Savioni, 1729.

¹⁶² *Medulla Theologiae Moralis, facili ac perspicua methodo resolvens Casus Conscientiae, Poenitentibus aequae ac Confessariis perquam utilis, ex varijs probatisque Authoribus concinnata a R.P. HERMANNO BUSENBAUM e Societate Iesu, SS. Theologiae Licentiatu*, Monasterii Westphaliae, Raesfeld, 1650. Ho potuto consultare la settima edizione stampata a Milano entro il 1655. Purtroppo l'esemplare conservato alla Biblioteca Ambrosiana, segnato S.N.S.VII.36, porta un frontespizio malamente lacerato dal quale non è più possibile evincere né la data né il nome dello stampatore; nondimeno si sa che l'ottava edizione di Münster apparve nel 1655 (vedi C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, Bibliographie*, II, 1891, col. 446). Nella settima edizione milanese le questioni dedicate alla guerra, di cui si tratta a commento del quinto comandamento, si trovano alle pagine 161-166. Il testo è per altro identico a quello riprodotto dal gesuita Claudio Lacroix (1652-1714): H. BUSENBAUM [sic], *Teologia moralis, nunc pluribus partibus aucta a R.P. CLAUDIO LA CROIX, editio novissima, tomus primus*, Coloniae, Sumpt. Fratrum De Tournes, 1757, 305-308. Cito dall'edizione La Croix.

¹⁶³ LAYMANN, *Theologiae Moralis tomus primus*, lib. II, tract. III, cap. 12 (*De bello*), 179-185.

¹⁶⁴ Cf *ivi*, 180, n. 2.

¹⁶⁵ *Ivi*, n. 3.

repubbliche libere, come per esempio Venezia, Genova, la Svizzera, insomma di un'autorità «superiorem nullum agnoscentis». Ci sono invece altri «Magistratus non supremi, sed superiorem aliquem agnoscentes, e.g. Duces ac Civitates Imperii». Costoro, certo in caso di necessità, «cum moderamine inculpatae tutelae» (vale a dire: «governando a modo di patroni o difensori non biasimevoli»), possono e devono intraprendere la guerra, anche se di per sé non ne hanno l'autorità sufficiente. Perciò cessato lo stato di stretta necessità e di pericolo devono chiedere l'autorizzazione al principe o al magistrato supremo¹⁶⁶. L'unica causa perché una guerra sia giusta è la *accepta iniuria*. Colui che offende si rende colpevole e suddito del principe o della repubblica che è stata offesa. Questi devono fare sapere a chi li ha offesi che deve risarcire i danni e dare soddisfazione delle offese arrecate. Se ciò non viene preso in considerazione dall'offensore, sussiste un giusto motivo di guerra, occorre però che l'ingiustizia subita sia grave¹⁶⁷. Si elencano poi i singoli motivi di guerra giusta¹⁶⁸: 1) per ricondurre all'obbedienza i sudditi ribelli; 2) per recuperare una provincia, una città importanti per il bene comune; 3) per punire una grave offesa inferta al principe; 4) per punire coloro che hanno prestato aiuto al nemico che combatteva una guerra ingiusta; 5) per debellare coloro che impediscono di punire i nemici; 6) per punire coloro che hanno rotto i patti; 7) per ottenere ciò che si suole concedere a tutti secondo il diritto delle genti; 8) per prestare soccorso ai propri alleati; 9) per perseguire i popoli politicamente soggetti, nel caso in cui siano dediti all'idolatria, tuttavia non in assoluto, bensì a certe condizioni soltanto, per es.: se con i loro riti e pratiche idolatriche arrecano gravi offese ai fedeli (poniamo, rapendo bimbi innocenti per i loro sacrifici ecc.) oppure, nel caso siano eretici, se impediscono ai fedeli di praticare la propria fede. Verificandosi tali circostanze, è lecito fare loro guerra. Infatti i motivi e le condizioni giustificanti la guerra sono due: la legittima giurisdizione e l'avere subito un'ingiuria¹⁶⁹.

Come si vede, Laymann sintetizza, in modo assolutamente lineare e chiaro, la dottrina che dal Medioevo si è addensata e ampliata sul tema della guerra. Infatti, anche per quanto concerne la questione della guerra, come in genere accade nel suo modo di procedere,

¹⁶⁶ *Ivi*, n. 4.

¹⁶⁷ *Ivi*, n. 5.

¹⁶⁸ Cf *ivi*, per l'elenco di tutti i motivi qui riportati.

¹⁶⁹ *Ivi*, 160, n. 3.

egli mira a stabilire i suoi princìpi su basi semplicemente naturali e razionali. Da questo punto di vista in lui prosegue e si approfondisce l'avallo offerto dai gesuiti a trattare il problema della guerra in modo etico meramente «laico», senza eccessive complicazioni evangeliche. Del resto, nel suo trattato, i riferimenti diretti in assoluto più frequenti non sono certo alla Sacra Scrittura, bensì alla tradizione teologica e giuridica scolastica. Certo il confronto con il Vangelo non manca, ma risulta per lo più indiretto, mediato ed estrinseco, potremmo dire quasi giustapposto.

Quanto a Busenbaum, che tratta del tema *de bello* nel contesto del decalogo¹⁷⁰, si nota a proposito della guerra giusta l'utilizzo del solito schema, basato sulle tre condizioni diventate classiche a partire da san Tommaso (autorità, giusta causa, retta intenzione). La parte più originale riguarda il tentativo di sottolineare con forza il coinvolgimento della responsabilità personale di tutti nella grave questione della dichiarazione di guerra e della sua effettiva esecuzione. Tutti sono personalmente coinvolti. Anzitutto il principe, che è tenuto a esaminare se stesso *coram Deo*, ma anche i suoi consiglieri¹⁷¹. Largo spazio è riservato alla questione relativa all'opportunità o meno di allearsi con gli infedeli o con qualche altro principe di fede cristiana diversa da quella cattolica: in questi casi, il principe deve fare di tutto per evitare il rischio di scandalizzare i fedeli o di mettere a repentaglio la fede e i costumi dei suoi sudditi¹⁷². In secondo luogo si fa appello alla coscienza di coloro che hanno diretta responsabilità di comando sul campo di battaglia: essi vengono particolarmente richiamati ai doveri di giustizia nei confronti non solo del principe, ma anche dei soldati, specialmente per quanto riguarda gli stipendi, il vettovagliamento, la salute fisica e l'onesta ospitalità durante gli spostamenti dell'esercito¹⁷³. Infine si insiste sui doveri di coscienza del soldato: non si ammette in lui nessuna indifferenza circa il fatto di prestare servizio in una guerra ingiusta piuttosto che giusta¹⁷⁴.

Gli sviluppi di Busenbaum, per i quali è difficile poter trovare un legame esplicito e diretto con le questioni che stanno immediata-

¹⁷⁰ BUSENBAUM, *Teologia moralis*, lib. III, pars I, tract. IV, dubium V, art. II, 305-306: «An, et quousque liceat bellum?».

¹⁷¹ *Ivi*, 305, n. II.

¹⁷² *Ivi*, nn. VI-VIII.

¹⁷³ *Ivi*, 305-306, n. IX.

¹⁷⁴ *Ivi*, 306, nn. X-XII.

mente a cuore alla rivelazione divina sul tema della guerra, dimostrano ancora una volta quanto tale problematica fosse diventata appannaggio di concrete esercitazioni di un pensiero, certamente radicato nell'analisi di situazioni e di casi particolari noti e concreti, ma palesemente orientato a suggerire, più che altro, soluzioni di umano buonsenso condivisibili da qualsiasi uomo ragionevole.

In ogni caso, l'importanza storica del pensiero di Busenbaum, dipende dal fatto che il suo manuale, la celebre *Medulla*, fu adottato da Alfonso Maria de' Liguori (1696-1784) come canovaccio o, meglio, come testo base da postillare e commentare: operazione dalla quale, come sappiamo, è appunto nata la *Theologia moralis* del Liguori, che uscì in prima edizione nel 1748. La nona edizione, l'ultima apparsa mentre il Liguori era ancora in vita, è del 1785. Come di regola, anche sul tema della guerra il Liguori si limita a riportare tale e quale il testo del Busenbaum, al quale fa seguire il suo commento¹⁷⁵, che risulta apprezzabile per il particolare equilibrio che dimostra nel suggerire le varie soluzioni morali, nella linea del cosiddetto equiprobabilismo. Qui basti osservare che, ancora una volta, con il Liguori non siamo affatto oltre l'impostazione data dai pensatori classici della scolastica tra XVI e XVII secolo al problema della guerra, con il corollario di tutte le questioni circostanti. Ciò è ancor più degno di nota se si considera l'immensa fortuna del manuale di sant'Alfonso che, dopo la sua morte, fu ristampato più di settanta volte, fino all'edizione critica vaticana, pubblicata a Roma negli anni 1905-1912 dal redentorista Leonard Gaudé, e riproposta in edizione fotomeccanica nel 1953.

Ma c'è di più. Infatti è possibile constatare la continuità della tradizione teologica accostandoci all'opera di Adolphe-Alfred Tanquerey (1854-1932), prete sulpiciano e professore di dogmatica e di diritto canonico, che insegnò per molti anni a Baltimora. I suoi trattati di teologia dogmatica e di teologia morale e pastorale divennero opere standard, tanto in America quanto in Europa. Già dal semplice titolo del suo lavoro se ne comprende l'orientamento: *Synopsis theologiae moralis et pastoralis ad mentem S. Thomae et S. Alphonsi hodiernis moribus accommodata*, opera pubblicata in tre tomi a Parigi negli anni 1904-1905¹⁷⁶. Per quanto riguarda la legittimazione della guerra giusta, Tan-

¹⁷⁵ DE LIGORIO, *Theologia moralis*, editio nova cura et studio P. Leonrdi Gaudé, I, Romae, ex Typographia Vaticana, 1953 (= 1905), 659-664, §§ 402-411.

¹⁷⁶ Si tenga presente che quest'opera vide la settima edizione nel 1922 e la dodicesima nel 1943. L'autore tratta della guerra nel *De virtute iustitiae*, pars I, cap. II, § IV:

querey ripete lo schema classico: «Ut bellum legitime suscipiatur, triplex conditio requiritur et sufficit: auctoritas supremæ civilis potestatis, causa justa et intentio recta»¹⁷⁷. Tuttavia dentro questo schema, di per sé astratto e ripetitivo, si avvertono alcune novità storiche determinate dalla presenza, nel mondo contemporaneo, di forme di governo repubblicane sulla base di principi democratici. Per esempio, quando tratta dell'autorità legittima, Tanquerey precisa: «Haec autem suprema auctoritas aliquando in principibus residet, aliquando in reipublicæ praesidibus, cum assensu Coetus Legislativi»¹⁷⁸. Analogamente, trattando della «giusta causa», egli richiede con insistenza che prima si esperiscano tutte le vie diplomatiche per risolvere pacificamente il conflitto:

Priusquam igitur ad arma recurratur, sollicitè via inquiri debet qua lis orta pacifice transigi possit, sive legatos mittendo, sive ad mediatores vel arbitros recurriendo, quoties id absque dedecore fieri potest¹⁷⁹.

In un'apposita nota Tanquerey precisa, quanto alla possibilità di ricorrere a un «arbitrato internazionale», che egli intende riferirsi all'esistenza del tribunale internazionale dell'Aia, istituito nell'anno 1899: «Optandum est sane ut ad hoc tribunal, potiusquam ad arma plerumque recurratur»¹⁸⁰. Con questa osservazione è segnata (o per lo meno è delineata alla sua prima origine) una strada importante, quella che, proseguendo a fondo nella stessa linea, porterà a passare dall'impostazione tradizionale della cosiddetta «guerra giusta», alla questione della ricerca effettiva delle condizioni di pace, che devono essere create all'interno della società umana, affinché non si giunga a conflitti armati. Ancora: commentando la terza condizione,

De bello, in A. TANQUEREY, *Synopsis theologiae moralis et pastoralis ad mentem S. Thomae et S. Alphonsi hodiernis moribus accommodata*, Tomus tertius, *De virtute iustitiae et de variis statuum obligationibus*, Parisiis, Letouzey et Ané, 1904, 149-156. Nell'opera successiva: A. TANQUEREY - E.-M. QUÉVASTRE, *Brevior Synopsis theologiae moralis et pastoralis*, Romae - Tornaci - Parisiis, Desclée & Soc., 1911, 149-150, nn. 399-400, non si aggiunge nulla di nuovo.

¹⁷⁷ TANQUEREY, *Synopsis theologiae moralis*, 150, n. 346.

¹⁷⁸ *Ivi*, (A). Tanquerey pensava concretamente alla Francia: «Le Président de la République ne peut déclarer la guerre sans l'assentiment préalable des deux Chambres» (*Loi const. du 16 juil. 1875*, a. 9), *ivi*, 150, nota 2.

¹⁷⁹ *Ivi*, n. 347 (B).

¹⁸⁰ *Ivi*, 150, nota 3. Solo nel 1945, dopo la tragedia della seconda guerra mondiale, venne fondato l'ONU, ma quest'esigenza era ovviamente presente da molto tempo, almeno a partire dalla fine dell'Ottocento e dall'inizio del Novecento, nelle intenzioni di alcuni capi di stato responsabili (tra i quali si possono senz'altro ricordare lo zar Nicola II e il presidente degli Stati Uniti Roosevelt) oltre che nel pensiero di molti esperti di diritto internazionale.

quella della «retta intenzione», egli afferma che non ci può essere una vera «retta intenzione», se non là dove si mira a promuovere il bene della società e a tenere lontano il male e, verso la fine, precisa anche che ciò impegna prima di tutto a rimuovere le cause della guerra, anche quelle che sono prevedibili come future occasioni di guerra. Le formule di Tanquerey sono icastiche e molto stringate e sobrie¹⁸¹, ma, a ben vedere, esse sono profeticamente cariche di grandiosi sviluppi ideali. Esse, infatti, sono formule che possono essere ancora una volta comprese entro lo schema tradizionale, a patto però di sacrificare l'obiettivo tensione ideale di cui sono cariche, in quanto riflettono un'organizzazione mondiale della società che è profondamente mutata rispetto a quella dei secoli precedenti. Spesso infatti la teoria della guerra giusta si era rivelata rigorosamente funzionale ai vari nazionalismi del passato. Invero, è come se Tanquerey si rassegnasse ad ammettere la liceità della guerra, in certi casi estremi, quando essa appare come l'unica via che consenta a una nazione di continuare a sopravvivere ovvero di garantirsi alcuni diritti irrinunciabili, ma certo non si tratta della soluzione ideale:

Saepe enim bellum est unicum medium quo aliqua natio suam existentiam aut jura magni momenti efficaciter tueri valeat; nam nullum est in terra tribunal, etiam hodie, quod nationes inter se dissidentes ad litem pacifice componendam cogere possit. [...] Optandum est tamen ut mox institutur internationale tribunal coram quo se sistere teneantur nationes de re gravis momenti dissidentes¹⁸².

Effettivamente, leggendo con attenzione lo scritto di Tanquerey, ci imbattiamo in una forma di pensiero critico che, proprio mediante lo schema della tradizionale riflessione scolastica sulla guerra giusta, ci permette di comprendere come esso, se pensato fino in fondo, contenga elementi di spinta verso una riflessione capace di spostare il centro d'interesse dalla soluzione *in extremis* (la cosiddetta «guerra giusta») alle più ampie condizioni di ingiustizia sociale che, a lungo andare, se trascurate, impongono la necessità della soluzione *in extremis*.

¹⁸¹ *Ivi*, 151-152, n. 350 (C): «Recta intentio, qua scilicet intenditur ut bonum societatis promoveatur vel malum arceatur»; «Imo aequitas suadet ut Praesides desistant ab eo quod praevident fore occasionem belli».

¹⁸² *Ivi*, 152, n. 351. L'idea espressa immediatamente di seguito al testo qui citato, secondo cui si sarebbe potuto pensare al romano pontefice quale presidente di tale tribunale internazionale, ci lascia oggi molto perplessi da tanti punti di vista, ma, a prescindere da altre considerazioni più impegnative, si può leggere nella proposta di Tanquerey la reazione polemica al fatto che l'Italia e alcune nazioni acattoliche, in occasione della Conferenza dell'Aia per la pace (20 luglio 1899) avevano reagito negativamente all'intenzione ufficialmente espressa dal papa di esservi ammesso.

È grande merito del padre gesuita Joseph Joblin averci fatto intendere come dalla questione scolastica della «guerra giusta» si sia arrivati oggi, soprattutto nel clima del Concilio Vaticano II, al tema della «costruzione della pace»¹⁸³. Riprendendo alcune tra le condizioni principali alle quali soltanto, secondo la dottrina scolastica, una guerra è giusta, Joblin osserva opportunamente che oggi la preoccupazione principale di una società non dovrebbe essere tanto quella di evitare la guerra, quanto piuttosto quella di costruire la pace. Coerentemente anche la funzione e il compito principale dell'autorità all'interno della società non è tanto quello di decidere, da sola, dell'uso della forza, quanto piuttosto quello di mobilitare le energie dei popoli verso lo scopo positivo di costruire la pace¹⁸⁴. Per quanto concerne il discorso della retta intenzione, Joblin osserva che oggi ci si chiede se tale retta intenzione esista davvero, quando le parti avverse evitano di ricorrere alle procedure che la comunità internazionale ha messo a punto per regolare i conflitti e le tensioni che sorgono tra gli stati¹⁸⁵. Soprattutto, in questo clima profondamente mutato, in cui molte forze ideali di ispirazione assai diversa sono sensibili ai temi della solidarietà e dei diritti dell'uomo, ci si deve chiedere fino a che punto, in buona coscienza, si voglia evitare la guerra,

¹⁸³ Cf J. JOBLIN, «De la guerre juste à la construction de la paix», *La documentation catholique* 2206 (1999) 587-595. Il padre Joblin è autore anche di un'importante monografia: ID., *L'Église et la guerre. Conscience, violence, pouvoir*, Paris, Desclée de Brouwer, 1988.

¹⁸⁴ JOBLIN, «De la guerre», 592. In tale contesto si cita, tra i documenti del Concilio Vaticano II, la costituzione pastorale *Gaudium et spes*, § 77, 1: «Mentre a poco a poco va unificandosi e in ogni luogo diventa ormai meglio consapevole della propria unità, l'umanità non potrà tuttavia portare a compimento l'opera che l'attende, di costruire cioè un mondo più umano per tutti gli uomini e su tutta la terra, se gli uomini non si volgeranno tutti con animo rinnovato alla vera pace»; e § 78, 1: «La pace non è la semplice assenza della guerra, né può ridursi al solo rendere stabile l'equilibrio delle forze contrastanti, né è effetto di una dispotica dominazione, ma essa viene con tutta esattezza definita "opera della giustizia" (Is 32,7). È il frutto dell'ordine impresso nell'umana società dal suo Fondatore e che deve essere attuato dagli uomini che aspirano ardentemente a una giustizia più perfetta. Poiché infatti il bene comune del genere umano è regolato, sì, nella sua sostanza, dalla legge eterna, ma è soggetto, con il progresso del tempo, per quanto concerne le sue concrete esigenze, a continue variazioni, la pace non è stata mai qualcosa di stabilmente raggiunto, ma è un edificio da costruirsi continuamente», in *Documenti. Il Concilio vaticano II*, testo ufficiale e traduzione italiana, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1967, 932-933, 934-935, nn. 1585, 1587.

¹⁸⁵ JOBLIN, «De la guerre», 592-593.

se non si opera politicamente per rispettare le esigenze della solidarietà universale e per promuovere effettivamente i diritti umani¹⁸⁶.

Quanto al nostro tema, in particolare quanto al rapporto natura-soprannatura in merito alla giustificazione della guerra, gli sviluppi della teologia del Novecento – recuperata in prospettiva cristocentrica la verità neotestamentaria dell'unico ordine soprannaturale – hanno mostrato i condizionamenti e i limiti storici di quella particolare impostazione teologica legata agli inizi dell'età moderna. Oggi, tenuto conto della svolta d'interesse per la costruzione della giustizia e della pace e, dunque, per la creazione delle condizioni sociali che dovrebbero impedire la guerra nelle sue cause remote e fondamentali, è inevitabile che anche il problema teologico si ripresenti sotto altra forma ed esiga il chiarimento di quest'altro rapporto: che relazione esiste tra Evangelo e diritti umani? Che attinenza hanno i diritti umani con la rivelazione cristiana e la riflessione teologica? Al tempo stesso la verità cristiana metterà in guardia da ogni teoria sociale (giuridica, politica o economica) che semplifichi il problema fino al punto di identificare in assoluto il male dell'umanità con determinate condizioni sociali, economiche e politiche. La verità cristiana non potrà mai evitare di ricorrere al potere illuminante delle irriducibili categorie cristiane consolidati con il tema della redenzione. Su queste, per sua intrinseca destinazione, continuerà a richiamare l'interesse dell'umana società.

FRANCO BUZZI

Biblioteca Ambrosiana

Piazza Pio XI, 2 20123 Milano

buzzi@ambrosiana.it

SUMMARY

The heart of the paper is the relationship between natural law and christian revelation, between political knowledge and theological knowledge

¹⁸⁶ *Ivi*, 593-594. Nella scia di questa rinnovata mentalità si pongono anche gli interventi più recenti del magistero della Chiesa, che si possono utilmente vedere in: PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2004, 271-281. Vedi anche A. LATITUADA, s.v. «Guerra», in *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa*, Milano, Vita e Pensiero, 2004, 357-361.

during the *ancien régime*. Christianity to justify war rationally has always resorted to the juridical, ethical and political thought of greek-roman origin, from which the main categories of natural law could be drawn. The survey about this attitude is particularly interesting at the beginning of the modern age, when the different historical circumstances compelled theological thought to face a renewed investigation about the legitimacy of war. The question of war as a peculiar content of natural law took part in the events that gave origin to the autonomous foundation of the sciences of law and politics. So, under a theological point of view, also the question of the legitimacy of war becomes an interesting spyhole to observe how in modern times natural order and supernatural order went apart.