

3. *La fine dell'universalismo medievale e il Nuovo Mondo: a) paradigmi della modernità*

Tra la fine del Quattrocento e gli inizi del Cinquecento, si assiste al tramonto di alcune certezze che avevano animato l'uomo medievale – la sua concezione del mondo e, con essa, il significato delle regole a cui si riteneva vincolato – e all'emersione di nuovi paradigmi, di conoscenza e di destino, individuale e collettivo.

Proviamo a riassumere.

In primo luogo, va segnalata l'affermazione di realtà monarchiche di grande entità, alcune di antica formazione (la Francia, l'Inghilterra), altre di più recente configurazione (la Spagna come unione dei regni di Castiglia e di Aragona), che sviluppano, insieme a una prassi di governo dal tratto accentratore, una prima burocrazia articolata sul territorio con funzioni relativamente definite. In questo contesto, assumono significativo rilievo i contributi di autori destinati ad allargare i confini della dottrina politica tradizionale: in particolare Niccolò Machiavelli (1469-1527), che ne *Il Principe* pone le premesse per dare autonomia alla dimensione squisitamente politica (non più religiosa, etica, giuridica, ecc.) dell'agire umano, e Jean Bodin, che nei *Sei libri della Repubblica* comincia a definire i tratti di un potere sovrano 'assoluto'<sup>5</sup>.

Poi va posto in debito rilievo la rivoluzione culturale rappresentata dall'Umanesimo<sup>6</sup>, che, al di là dei suoi risvolti in ambito storico-letterario e in quello più specificamente giuridico, pone la coscienza critica individuale su un piano prioritario rispetto all'autorevolezza e all'autorità della tradizione: è l'atto di nascita dell'uomo moderno, che mediante gli strumenti di verifica – così del testo come della realtà, passata e presente – affina la sua consapevolezza cognitiva e definisce il suo orientamento d'azione.

Del resto, anche la fine dell'unità cristiana nel continente europeo – la *Res Publica Christiana* – può essere collegata alla coscienza critica scaturita dall'Umanesimo. Insieme alle 95 tesi affisse alla porta del castello di Wittenberg con cui dava vita alla Riforma Protestante (1517), Martin Lutero promosse la conoscenza diretta e individuale della Bibbia traducendone il testo latino in tedesco, con ciò violando quel principio autoritativo di cui la Chiesa Cattolica Romana intendeva essere unica ed indiscussa detentrica. Quest'ultima poi reagì alla diaspora protestante con il Concilio di Trento (1545-1563), con il quale vennero disegnati gli ambiti di un disciplinamento non soltanto squisitamente religioso, che ebbe i suoi più immediati e marcati effetti nella penisola italiana.

Né può essere disconosciuto, non soltanto sul piano religioso, ma anche su quello geo-politico e dell'immaginario diffuso, l'effetto dirompente che aveva avuto la caduta di Costantinopoli ad opera dei Turchi (1453) e la conseguente, definitiva fine della lunga parabola dell'Impero romano, da mille anni ormai localizzato nella parte orientale del continente.

Il processo di uscita dalla cornice culturale e mentale del medioevo fu promosso e anzi accelerato anche da un'acquisizione tecnologica destinata a cambiare per sempre l'umanità: stiamo parlando della stampa a caratteri mobili, inventata dal tedesco Johannes Gutenberg nel 1455. Grazie a questa 'invenzione' le opere dell'ingegno, benché destinate pur sempre a quel numero ristretto di

<sup>5</sup> V. *infra*, cap. V, § 1.

<sup>6</sup> V. *supra*, in questo stesso capitolo, § 1.

uomini e di donne che sapevano leggere e scrivere, poterono godere di una diffusione inedita, favorendo non soltanto l'incremento numerico dei libri, ma anche la varietà dei generi: una circostanza che avrà i suoi effetti anche sul piano della produzione più strettamente giuridica.

Alla fine di questo sommario elenco di fattori e segnali di modernità, poniamo la novità più grande, tanto grande da avere imposto la data-limite di passaggio dal medioevo all'età moderna (1492): la c.d. scoperta del c.d. Nuovo Mondo. Avviatasi, dopo l'avventura colombiana, l'epopea delle grandi scoperte geografiche, si giunse in poco tempo alla conquista *manu militari*, allo sfruttamento intensivo delle risorse e degli uomini, alla concorrenza tra potenze dominanti per il controllo dei commerci e dei mari. Si apre l'età della colonizzazione, che anticipa in termini determinanti e duraturi quel grande fenomeno della globalizzazione di cui a tutt'oggi non vediamo esaurirsi gli effetti. Dopo la Spagna e il Portogallo nell'America centro-meridionale, anche la Francia e l'Inghilterra si accaparrano la loro parte di Oltreoceano nell'area del Nord-America. Si calpestanto terre sconosciute, nessuna delle quali ha subito gli effetti dei grandi eventi che hanno contrassegnato il Vecchio Mondo e l'Europa in particolare; si incontrano genti sconosciute, ignare delle religioni che si affrontano nel bacino mediterraneo e dei sovrani che fanno grande l'Europa, genti da assimilare culturalmente, da convertire, da sottomettere o da spazzare via senza riguardi.

Il diritto fino ad allora studiato non poteva reggere a lungo le torsioni imposte dall'avvento della modernità: occorreva quanto meno procedere sulla via della ridefinizione dei suoi fondamenti legittimanti.

### b) la Scuola di Salamanca

La Spagna è il regno nel quale prima che altrove si pongono gli interrogativi emergenti dall'inaudito allargamento di orizzonte terrestre. Il Regno di Spagna, come abbiamo già accennato, si è costituito, come unione dei due regni di Castiglia e di Aragona grazie al matrimonio tra Isabella e Ferdinando, nello stesso anno in cui si conclude vittoriosamente la cacciata degli Arabi nella penisola iberica e prende avvio la susseguente cristianizzazione forzata: quel 1492 che vede lo sbarco di Cristoforo Colombo nelle isole dei Caraibi. Per i re cristianissimi di Spagna e per i loro sudditi si apre un XVI secolo di grande potenza e splendore, il *Siglo de Oro* (il Secolo d'Oro), che culminerà con il nipote dei sovrani, quel Carlo d'Asburgo che nel 1530 cumulerà la corona regia con quella ferrea di Imperatore del Sacro Romano Impero.

In questo clima, nell'antica università di Salamanca emerge la figura del domenicano Francisco de Vitoria (1492-1546), il teologo che, con la sua riflessione sui fondamenti del *ius gentium* presi in prestito da San Tommaso d'Aquino, diede vita alla c.d. "Seconda Scolastica". Si tratta di un filone di riflessione teologico-filosofica capace di incidere profondamente sui presupposti legittimanti dell'ordine giuridico, un ordine chiamato a dare statuto giuridico a popoli finora sco-

nosciuti e a fenomeni socio-economici di amplissimo respiro. Il diritto romano, che pure costituiva la base epistemologica di Vitoria, non appariva in grado di fornire tutte le risposte e tutti gli inquadramenti normativi che le scoperte geografiche ponevano alla ribalta: a chi appartenevano le nuove terre? e i beni lì situati? che *status* avevano gli *indios*? come andavano regolati i conflitti per terra e per mare legati alla concorrenza tra popoli e tra Stati?

Poiché la scienza giuridica non sembra in grado di dare copertura sufficiente all'enormità dei cambiamenti, Vitoria rivendica il ruolo primario del teologo, anzi del teologo-giurista, vale a dire di colui che, essendo in grado di fornire la corretta interpretazione dei segni impressi dalla volontà di Dio nella realtà del mondo, è capace di assistere il legislatore nell'adeguamento a quei segni e a quella volontà. Il diritto umano, pertanto, dovrà consistere in primo luogo nell'introduzione del volere divino che ha impresso i suoi segni non soltanto nella natura fisica, ma anche nelle istituzioni politiche e sociali.

È quindi evidente che la fonte e l'origine delle città e degli Stati non sono state inventate o immaginate dagli uomini, né si tratta di creazioni umane, ma piuttosto derivano dalla natura, la quale ha accordato ai mortali tale criterio in vista della loro protezione e conservazione<sup>7</sup>.

Il criterio più evidente messo in campo dalla *Natura* è quello della disuguaglianza tra gli uomini, segno palese di una precisa volontà di Dio. Appare pertanto necessario che l'ordinamento giuridico predisposto dagli uomini assuma questo dato e ne dia configurazione, mediante la definizione di *status* personali differenti, non solo sul piano strettamente giuridico, ma anche sul piano sociale e politico: è naturale, e quindi è giusto, perché consentaneo al disegno provvidenziale, voluto da Dio, che vi siano uomini ricchi e altri poveri, che ve ne siano di liberi e di servi, e che solo alcuni siano destinati al comando e che tutti gli altri, per 'natura' inferiori, siano destinati all'obbedienza.

Se infatti tutti gli uomini fossero uguali e non soggetti ad una potestà e ognuno tendesse ad uno scopo diverso in base al proprio convincimento e al proprio arbitrio, fatalmente si disgregherebbe la *respublica* e si dissolverebbe la *civitas*... Infatti, ogni regno che risulti diviso al suo interno è destinato a rovinare. E dove manca un *gubernator* (come dice Salomone), il popolo si disperderebbe<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> F. Vitoria, *Relectio de potestate civili* (1527), 5, *Civitatum potestatumque fons et origo*, ed. a cura di J. Cordero Pando, Madrid 2008, p. 20: «Patet ergo quod fons et origo civitatum rerumque publicarum non est inventum commentumve humanum, neque inter artificiatum numerandum, sed tanquam a natura profectum, quae ad mortalium tutelam et conservationem hanc rationem mortalibus suggestit». È nostra la traduzione in italiano di questo come degli altri passi di Vitoria.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 22: «Si enim omnes aequales essent et nullius potestati subiecti, unoquoque ex sua voluntate et arbitrio in diversa tendente, necessario distraheretur respublica disolvereturque



Insomma, il giurista di diritto comune appare inadeguato alle nuove problematiche emergenti dalle conquiste: la sua formazione restava eurocentrica e fondata sull'idea universalistica di un Impero e di una Chiesa in relazione dialettica con la molteplicità degli *iura propria*. È piuttosto il teologo, in quanto attrezzato interprete della volontà divina e dei suoi segni all'interno del percorso umano, a potere e anzi a dovere assumere anche il ruolo di giurista: è il teologo-giurista a esser capace di leggere la *Natura* (questa sì necessariamente universale) e di proporre schemi di comprensione per un mondo in espansione, rivolto all'assoggettamento di nuovi popoli e all'impossessamento di nuove ricchezze.

La scuola che a Salamanca fiorì sulla base delle prime intuizioni di Vitoria produsse una nutrita messe di opere di natura filosofica, politica e giuridica aventi per oggetto, tra l'altro, il tema ricorrente della "guerra giusta", cioè dei fondamenti legittimanti della violenza di uno Stato e di un popolo contro un altro Stato o un altro popolo, opere dalle quali avrebbe preso corpo il diritto internazionale a venire. Possono essere ricordati i nomi di Diego de Covarrubias (1512-1577), Luis de Molina (1535-1600) e Francisco Suarez (1548-1617).

Un posto a parte meritano invece Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) e Bartolomeo de Las Casas (1474-1566), i protagonisti di una celebre disputa che li vide affrontarsi nel 1550 sul tema della legittimità della Conquista e sulla condizione giuridica degli *indios* e dei loro beni. Sepúlveda non nutriva dubbi sulla manifesta inferiorità degli indigeni, più simili alle bestie che agli uomini, circostanza che legittimava i *conquistadores* agli atti di sottomissione violenta di cui si erano resi responsabili.

Confronta ora le doti di prudenza, ingegno, magnanimità, temperanza, umanità, religione di questi uomini [gli spagnoli] con quelle di quegli omuncoli (*homunculi*), nei quali a stento potrai riscontrare qualche traccia di umanità, e che non solo sono totalmente privi di cultura, ma non conoscono l'uso delle lettere, non conservano alcun documento della loro storia..., non hanno alcuna legge scritta, ma soltanto istituzioni e costumi barbari. (...) che cosa potresti aspettarti da uomini abbandonati ad ogni genere di intemperanza e nefanda libidine, molti dei quali si nutrivano di carne umana? (...) che abbiano case e alcuni modi razionali di vita in comune e i commerci ai quali induce la necessità naturale, che cos'altro prova, se non che costoro non sono orsi o scimmie del tutto prive di ragione<sup>9</sup>?

A Sepúlveda si opponeva Bartolomeo de Las Casas che nella sua *Brevissima relazione sulla distruzione delle Indie* (1522) forniva un resoconto impressionan-

---

civitas ... Omne, enim, regnum in seipsum divisum desolabitur. Et ubi non est gubernator (ut ait Salomon) dissipabitur populus».

<sup>9</sup>J.G. de Sepúlveda, *Democrates alter, sive de justis belli causis apud indos*, in G. Gliozzi (cur.), *La scoperta dei selvaggi. Antropologia e colonialismo da Colombo a Diderot*, Principato, Milano 1971, pp. 259-260.

te della devastazione prodotta dagli Spagnoli e della crudeltà con cui gli *indios* erano stati ridotti allo stato di schiavi:

Della gran terra ferma siamo certi che i nostri Spagnuoli, con le loro crudeltà e nefande operationi, hanno spopolati e desolati et che al presente sono desertati, benché fossero già pieni di gente, più di dieci Regni maggiori di tutta la Spagna...

Daremo per conto certo e reale che ne i detti quaranta anni, per le tirannie et operationi infernali delli Christiani, sono morti ingiustamente e tirannicamente più di dodici milioni di persone, huomini e donne e fanciulli; et io credo in verità, né penso d'ingannarmi, che siano più di quindici.

Due modi generali et principali hanno tenuto quelli che sono andati là, i quali si chiamano Christiani, nell'estirpare e levar dalla faccia della terra quelle miserabili nazioni. L'uno con ingiuste, crudeli e tiranniche guerre. L'altro, dopo haver ammazzato tutti quelli che potrebbero aspirare o sospirare o pensare alla libertà o ad uscir de i tormenti che patiscono... perché comunemente non lasciano vivi nelle guerre se non li giovanetti e le donne, opprimendo questi con la più dura, horribile et aspera servitù nella quale possano mai esser posti huomini o bestie. (...)

La causa per la quale li Christiani hanno ucciso e distrutto tante e tali e così infinito numero d'anime, è stato solamente per haversi proposto per loro ultimo fine l'oro et il colmarsi di ricchezze in brevissimi giorni, et sormontar a gradi molto alti e sproportionati alle persone loro; cioè per l'insatiabile avaritia et ambitione, c'hanno havuto, ch'è stata la maggiore che potesse esser nel mondo, per esser quelle terre tanto felici e tanto ricche e le genti tanto humili, tanto pazienti et così facili ad essere soggiogate, alle quali non hanno havuto più rispetto, né fatto di loro più stima, né più conto (io parlo con verità, per quello che so et ho veduto tutto il tempo predetto), non dico che di bestie, perché piacesse a Dio che come bestie l'havessero stimate e trattate, ma come, anzi meno che lo sterco delle piazze<sup>10</sup>.

In un testo che passerà alla storia e che ancor oggi impressiona il lettore, Las Casas apriva uno scenario inedito e interrogava la coscienza dei contemporanei ponendo loro quesiti destinati a lunga vita: con quali ragioni, con quale diritto gli uomini europei realizzavano la violenta sottomissione di interi popoli, in virtù di quali titoli giuridici era possibile impadronirsi di enormi risorse in lontane latitudini, quale legittimazione per una devastante guerra contro popoli inermi?

### c) Ugo Grozio

Dopo il tramonto della 'triade' medievale (Dio, Impero, Chiesa), si impone in modo irreversibile nella prima metà del sec. XVII il paradigma della modernità – inteso come l'affermazione di un nuovo e universale fondamento legittimante dell'ordinamento giuridico – grazie all'opera dell'olandese Huig de Groot (italianizzato in Ugo Grozio, 1583-1645). Vissuto nei primi anni della republi-

<sup>10</sup> Bartolomeo de Las Casas, *Istoria o sia brevissima relatione della distruzione dell'Indie Occidentali*, trad. di Francesco Bersabita, Marco Ginammi, Venezia 1626, nn. 13-16, pp. 10-12.

ca delle Sette Province Unite (Paesi Bassi, indipendenti dal 1581) e durante la prorompente espansione coloniale di molti Paesi europei (tra cui anche la nuova, piccola repubblica olandese), Grozio pone le basi per il dibattito politico-giuridico degli anni a venire.

In un primo momento contribuì a definire i lineamenti 'moderni' del diritto internazionale marittimo in un'opera, *Mare liberum* («Mare libero», 1609), prima parte di un progetto più ampio (*De iure praedae*, «Il diritto di preda»), che compose nella sua qualità di avvocato della Compagnia Olandese per le Indie Orientali. Le riflessioni sulla libertà di commercio e di navigazione posero al centro dell'attenzione del giurista di Delft il tema delle norme universali, quelle cioè che sarebbe stato possibile condividere non sulla base del riconoscimento di un'autorità politica universale (Impero) o nazionale (Regno), né della dipendenza da valori etico-religiosi, tutti ugualmente insufficienti – date la frammentarietà politica e religiosa dell'Europa moderna e la grande estensione dei domini coloniali – a fornire elementi di regolazione generali e condivisi.

Nel *De iure belli ac pacis* («Il diritto di guerra e di pace», 1625) il tema centrale della guerra "giusta", già agitato dai teologi e dai giuristi della Scuola di Salamanca, viene declinato in una prospettiva 'internazionalistica', con la sottolineatura della comune dipendenza di tutti gli Stati ai principi del "diritto naturale". La categoria del diritto naturale ha origini antiche e, filtrato dal diritto romano, aveva subito una prima significativa mutazione con il cristianesimo, che lo aveva interpretato come patrimonio di regole volute da Dio per il governo degli uomini: quello *ius naturale* che era stato alimentato dall'*aequitas* medievale e che la Seconda Scolastica aveva ripreso in funzione di un predominio teologico sulla dottrina squisitamente giuridica.

Il diritto naturale delineato di Grozio si pone sulla scia di questa tradizione, ma se ne distacca decisamente e – dicevamo – irreversibilmente per averne precisato l'autentica radice. Il giurista olandese, infatti, parla di regole 'autoevidenti', connesse con un patrimonio di valori condivisi che stanno alla base della razionalità umana: si tratterebbe, pertanto, di regole 'naturali' e 'universali'. La sottolineatura della razionalità mette le regole individuate da Grozio al riparo dalle interferenze teologiche o da una loro possibile collocazione in un contesto metafisico: la norma di diritto naturale non è rivelata, non ha bisogno di intermediazione teologica, ma può essere conosciuta attraverso una semplice attività razionale, alla portata di tutti. Il diritto naturale è in tal modo definitivamente secolarizzato. Non è certo un'affermazione di ateismo, come pure qualcuno ha voluto inferire da un inciso reperibile nel *De iure belli ac pacis* – «etsi Deus non daretur», traducibile come: «anche se Dio non esistesse» –, espressione con la quale Grozio non voleva negare l'esistenza di Dio, bensì affermare che la razionalità umana, benché di matrice divina, ha una sua autonomia, una sua coerenza logica intrinseca, valida anche nell'ipotesi assurda in cui essa si fosse originata da sé. Diritto naturale come *dictamen rectae rationis* («precetto di retta ragione»), quindi, che può ritenersi concentrato in alcune regole-chiave come le se-



guenti: non appropriarsi dei beni altrui; tener fede ai patti; risarcire i danni. Poche norme chiare e semplici, da tutti condivise, e dalle quali, attraverso una serie di operazioni logiche e razionali, per lo più di natura deduttiva (dal generale al particolare), possono dar luogo all'individuazione di regole sempre più dettagliate, plasticamente modellate sulle evidenze della vita associata.

Non soltanto il diritto, nella sua veste naturale e universale, viene ben radicato nel "secolo", nel mondo terreno, nel mondo degli uomini, ma anche l'organismo politico, lo Stato, deve conseguentemente perdere le sue derivazioni metafisiche e teologiche (*gratia Dei*, «per grazia di Dio», recitavano tutti i sovrani europei nei documenti ufficiali), per assumere invece i contorni di un accordo, di un patto tra consociati. Secondo un modello retorico-politico ereditato dalla filosofia greca, più volte ripreso e declinato nel corso della storia europea, un "contratto sociale" segnerebbe l'uscita da uno "stato di natura" ad uno "stato civile": una base contrattuale, dunque, definisce i caratteri, i poteri e i limiti del potere politico, legittimato dagli uomini stessi che vi si sottopongono volontariamente, e non da una imperscrutabile divinità. Insomma, una giustificazione laica e razionale anche dello Stato, in coerenza con quel "paradigma della modernità", come l'abbiamo chiamato, che è la cifra che emerge con più forza in questo giro di anni e che ancora segna la nostra contemporaneità.