
Francisco de Vitoria

Autore: Gaspare Novara

Un frate domenicano del XVI secolo che si batte in favore dei diritti umani, antesignano precursore del pensiero internazionalista?

Un maestro di teologia che, a partire dalle problematiche nuove che il suo tempo e le vicende storiche gli presentavano, ha cercato di trovare le soluzioni che più rispondevano sia alla radicalità e alle esigenze del Vangelo (fides), sia alle conquiste della filosofia e del pensiero umano (ratio).

Egli contribuisce – insieme ad altri autori della cosiddetta “prima Scuola di Salamanca” – ad una nuova elaborazione culturale importante anche per i suoi immediati e futuri sviluppi. Qui offriamo soltanto qualche spunto in riferimento al tema dei diritti umani e del pensiero internazionalista.

Cenni storici

F. de Vitoria¹ nacque intorno al 1483 a Burgos ed entrò nell'ordine domenicano nel 1504. Rivelatosi fin da subito molto abile nelle lingue e ottimo conoscitore dei classici, fu inviato a studiare a Parigi, dove completò gli studi nelle arti liberali per poi passare allo studio della teologia, insegnando questa disciplina prima a Parigi, poi a Valladolid e infine presso la cattedra principale di Teologia dell'Università di Salamanca. Fu invitato a prendere parte al Concilio di Trento, ma morì nel 1546.

De Vitoria è conosciuto come uno dei più illustri pensatori che contribuì a quella sistematica e duratura tradizione dei teologi-giuristi spagnoli del Cinquecento, che – criticando in alcune occasioni la stessa politica della Corona spagnola – pose le basi della moderna teoria del diritto internazionale, di cui è normalmente considerato, insieme a U. Grozio, “il padre”².

È questo il punto che qui maggiormente desideriamo sottolineare. M. Sánchez-Sorondo ha scritto che F. de Vitoria fu colui che “per primo ... presentò il diritto internazionale in termini moderni”³. Egli infatti viene considerato insieme come uno dei primi teorizzatori dei diritti umani, e come uno dei fondatori del diritto internazionale.

Era la storia stessa a richiedere questo tipo di riflessioni. Nel corso del Cinquecento i resoconti di maltrattamenti da parte degli Spagnoli sugli indigeni del Nuovo Mondo produssero una grave crisi di

coscienza tra gruppi considerevoli della popolazione spagnola, non ultimi i filosofi e i teologi.

Fu grazie a quella riflessione che ebbe inizio il diritto moderno internazionale, perché la controversia sugli indigeni americani fornì un'opportunità al chiarimento di principi generali che gli Stati erano tenuti, moralmente, a osservare nelle loro relazioni reciproche.

Com'è noto F. de Vitoria tenne una famosa serie di lezioni, poi pubblicata con il titolo di "Relección de Indis", nella quale per la prima volta si esprimevano importanti principi di diritto internazionale nel contesto di una difesa dei diritti degli Indios.

Gli scritti sul colonialismo spagnolo nel Nuovo Mondo sono infatti quelli che rendono maggiormente famoso il nostro autore, opere nelle quali egli stesso, così come altri teologi, esaminava la moralità della condotta spagnola.

Ci si chiedeva: gli Spagnoli possedevano in primo luogo il diritto sulle terre delle Americhe, reclamate in nome della Corona? Quali erano i loro obblighi verso gli indigeni? Tali questioni inevitabilmente ne comportavano altre, più generali ed universali: quali principi giuridici bisognava adottare nelle interazioni reciproche tra gli Stati?; in quali circostanze uno stato può a buon diritto scendere in guerra?

Erano queste le problematiche che risultavano fondamentali, e che toccavano – esplicitamente o implicitamente – il tema dei diritti umani e quello della moderna teoria del diritto internazionale.

I diritti umani

Come ben ha sottolineato T.E. Woods⁴, era ed è un luogo comune, tra i pensatori cristiani, l'idea che l'uomo goda di una posizione speciale nella creazione. Immagine di Dio e dotato di una natura razionale, l'uomo possiede una speciale dignità.

Fu proprio su questa base che F. de Vitoria sviluppò l'idea che in virtù di questa sua posizione l'uomo avesse diritto a un grado di trattamento, da parte degli stessi esseri umani, che nessuna altra creatura poteva rivendicare.

Da buon domenicano Vitoria trasse dall'opera di Tommaso d'Aquino due importanti principi. Il primo: la legge divina, che procede dalla grazia, non annulla la legge umana che procede invece dalla legge naturale.

Il secondo: ciò che per l'uomo è naturale non può essergli né tolto né dato in ragione del peccato. Il trattamento cui ciascun essere umano ha diritto – vale a dire, non essere ucciso, non essere privato delle proprie cose, ecc. – deriva direttamente dal suo status di uomo, e non tanto dal fatto di essere eventualmente membro della comunità ecclesiale.

A partire da questi principi, egli riteneva infatti che il peccato originale non avesse potuto privare l'uomo dei propri diritti civili e che il diritto di impossessarsi delle cose della natura per il proprio uso (p.e., l'istituzione della proprietà privata) apparteneva a tutti gli uomini a prescindere dal loro essere pagani o da qualsivoglia vizio barbarico essi potessero avere.

Gli Indios del Nuovo Mondo, per il fatto di essere uomini, erano perciò uguali agli Spagnoli in tutto quel che riguardava i diritti naturali. Possedevano quindi le loro terre per gli stessi principi per cui gli Spagnoli possedevano le proprie.

Ritenendo che la legge naturale valesse per tutti i popoli, F. de Vitoria affermava così l'esistenza di “un sistema naturale etico che né dipendeva dalla rivelazione cristiana né la contraddiceva: un sistema a sé stante”⁵. Ciò non implicava che le società non potessero pervertire quella legge, fallire nell'applicazione di uno (o più) dei suoi precetti o, semplicemente, ignorare la sua applicazione in un particolare luogo.

Tuttavia, pur ammesse queste difficoltà, Vitoria e altri teologi spagnoli affermavano, facendo leva sugli scritti dell'apostolo Paolo, che la legge naturale era scritta nel cuore umano, e che per questo offriva una base sulla quale si potevano stabilire delle regole di condotta internazionali vincolanti moralmente anche per coloro che non avevano mai sentito predicare (o avevano invece rifiutato) il Vangelo.

Essi, poiché dotati del senso basilare del bene e del male, sintetizzato nei Dieci Comandamenti e nella “regola aurea” - che alcuni teologi identificavano con la stessa legge naturale stessa – erano così tenuti a rispettare gli stessi obblighi internazionali.

La legge naturale

Dall'idea che gli indigeni possedessero l'essenza della legge naturale discendeva un'altra conclusione: la concezione della legge naturale come specifico e unico patrimonio degli esseri umani.

Questo punto costituiva la “base per una teoria della dignità dell'uomo e dell'incolmabile distanza esistente tra l'uomo stesso e il resto del mondo creato”⁶. Fu proprio questa visione del diritto naturale come di una realtà comune a tutti gli esseri umani, e solo agli esseri umani, a portare “a un fermo convincimento che gli Indiani del Nuovo Mondo, così come altri pagani, avessero diritti naturali loro propri, il mancato rispetto dei quali nessuna civiltà superiore, come nessuna religione superiore, poteva giustificare”⁷.

Tra i contemporanei di F. de Vitoria vi era infatti chi aveva invece sostenuto che gli Indios del Nuovo Mondo addirittura mancassero di ragione, o soffrissero di malattia mentale, e che per questo non potessero avere alcun diritto di proprietà sulle cose.

La replica del nostro maestro domenicano fu immediata. Prima di tutto, anche un eventuale difetto di ragione in un popolo non giustificava il suo assoggettamento e la sua spogliazione. Tuttavia ciò rimaneva una questione esclusivamente ipotetica, perché era in ogni caso manifesto che gli Indios d'America non fossero irrazionali.

Essi erano infatti dotati di ragione, facoltà caratteristica della persona umana. Sviluppando il principio aristotelico che la natura non fa niente inutilmente, il maestro domenicano sosteneva che “essi non sono irrazionali, ma hanno l'uso della ragione a modo loro. Ciò è chiaro, giacché hanno un certo ordine nelle loro faccende, delle città ordinate, dei matrimoni separati, dei magistrati, dei governanti, delle leggi... Inoltre, non errano riguardo a cose che sono evidenti agli altri, il che è prova del fatto che possiedono la ragione. In più, Dio e la natura non privano la maggior parte di una specie di ciò che le è necessario. Ma la qualità particolare dell'uomo è la ragione, e la potenza che non diventa atto è sprecata”⁸.

Con queste ultime due frasi, come sottolinea T.E. Woods, F. de Vitoria “intendeva dire che non era possibile concepire una intera porzione della specie umana come priva di ragione, la grande qualità distintiva dell'uomo, perché Dio non potrebbe mancare di dotare una così gran parte del genere umano di quel dono che diede all'uomo la sua speciale dignità tra le creature”⁹.

Egli scrisse anche, alla luce di quanto da lui esposto, che “gli aborigeni senza dubbio avevano pieni diritti sia nelle faccende pubbliche sia in quelle private, proprio come i Cristiani, e che né i sovrani né i singoli cittadini avrebbero dovuto essere spogliati della propria proprietà col pretesto che non fossero veri proprietari”¹⁰.

Il pensiero internazionalista

La prima volta che nelle sue lezioni F. de Vitoria trattò il tema del “nuovo” continente americano fu in occasione delle *relecciones* sul tema della temperanza, che pronunciò presso l'Università di Salamanca durante il corso 1537-1538.

In quel caso affrontò proprio il problema della giustificazione o meno della guerra nella provincia dello Yucatán, in ragione della pratica dei sacrifici umani da parte degli Indios. Era opinione comune, infatti, che tale pratica “barbara” fosse ragione più che sufficiente, perché si riducessero a schiavitù gli abitanti e fossero confiscati i loro beni e le loro terre.

I vari commenti e il chiacchiericcio che si generarono in quell'occasione durante l'insegnamento di Vitoria furono tali che, quando il maestro salmantino passò ai suoi studenti il testo del suo intervento, preferì eliminare proprio i paragrafi dedicati a questo tema, con il pretesto che si trattasse solo di una questione marginale rispetto al tema centrale del suo intervento, e che avrebbe poi trattato specificamente di questo tema in successive *relecciones*.

In verità, invece, egli non consegnò il testo, perché temeva le conseguenze che si sarebbero prodotte alla sua condanna dell'abuso di questa ragione per un intervento militare, volto a incamerare beni e terre, opinione così diversa rispetto a ciò che allora era un modo comune di intendere i motivi della guerra.

Nessuno si accorse di questo espediente da parte del maestro, fino a che nel secolo scorso lo storico domenicano V. Beltrán de Heredia trovò il testo eliminato da Vitoria tra le carte rimaste di M. de Arcos, amico e confidente di Vitoria, al quale il maestro invece l'aveva passato.

Oggi, grazie a questa minuziosa ricerca e al ritrovamento di Beltrán de Heredia, abbiamo il testo regolarmente pubblicato¹¹.

La guerra giusta

Circa i riti e le pratiche “immorali” degli Indios, Vitoria, di fronte a valutazioni molto più semplicistiche

e sbrigative, esordisce affermando che può essere anzitutto compito dei capi indigeni (“infideles principes”) obbligare attraverso una convenientissima lex i loro sudditi a abbandonare tali riti o simili.

Aggiunge poi, per quanto riguarda i principi cristiani, che nei riguardi di questi “infideles” essi non detengono più potere con la autorità del Papa che senza di essa, e non possono dunque fare la guerra agli infedeli a causa dei loro peccati contro natura più che a causa di altri peccati.

In caso contrario, allo stesso modo, afferma Vitoria non senza un po' di umorismo, il re dei Francesi potrebbe fare la guerra agli Italiani perché commettono peccati contro natura¹². In questo senso i “fedeli” nei riguardi degli “infedeli” non hanno maggior potere di quanto, al contrario, potrebbero avere gli “infedeli” nei riguardi dei “fedeli”.

Vitoria, nella conclusio quinta, giustifica tuttavia l'intervento proprio a causa dei sacrifici umani: “Principes christianorum possunt inferre bellum barbaris quia vescuntur carnibus humanis et quia sacrificant homines”¹³.

Aggiunge però immediatamente che se si fa la guerra ai “barbari” per questo motivo, non è poi lecito prolungarla e approfittare di questa occasione per occupare le loro terre e incamerare i loro beni, e che qualunque fosse il motivo della guerra, mai è lecito eccedere in essa, allo stesso modo di come si dovrebbe fare se fosse contro altri cristiani¹⁴.

La *Relectio de temperantia* affrontava in precedenza anche il tema dell'antropofagia e dell'utilizzo del sangue umano nei sacrifici, giungendo alla conclusione che l'offrire a Dio sacrifici umani è proibito dal diritto divino e da quello naturale¹⁵.

All'inizio del 1539 Vitoria tenne poi la famosa *Relectio de Indis*. Anche in essa il maestro salmantino afferma non costituire un motivo sufficiente di intervento militare il fatto che gli Indios non abbiano accolto la fede cristiana¹⁶.

Quando affronta i motivi legittimi, richiamando l'espressione di sant'Agostino, secondo cui l'unico legittimo fine di una guerra è la pace e la sicurezza¹⁷, principio per lui valido solo “omnibus tentatis”, Vitoria segnala anche in questo caso come possibile ragione giusta per intervenire militarmente proprio la interruzione dei sacrifici umani.

Motivo giusto per giustificare l'intervento – si dice al n. 15 della Relectio – può essere proprio la tirannia esercitata dagli stessi capi delle popolazioni autoctone o l'esistenza di leggi disumane che pregiudicano la vita di innocenti, proprio come il sacrificio di uomini che non hanno commesso nessun crimine, o l'uccisione di persone non condannate per cibarsi delle loro carni.

F. de Vitoria afferma chiaramente che anche senza l'autorità del Papa gli spagnoli possono proibire ai "barbari" tutte queste usanze e riti nefasti, e questo perché possono difendere gli innocenti da una morte ingiusta¹⁸.

Non costituisce un ostacolo – afferma Vitoria – il fatto che tutti i "barbari" acconsentano a queste leggi e sacrifici, e di fatto non desiderino "essere liberati" da tali costumi da parte degli spagnoli. Questo perché in ciò non sono, in ultima analisi, padroni di se stessi, e non possono vantare come proprio diritto il consegnarsi alla morte e nemmeno sacrificare i propri figli¹⁹.

Per Vitoria, che a sostegno delle sue affermazioni faceva continuamente riferimento sia alla Bibbia che ad argomenti di ragione, tutti gli uomini sono dunque ugualmente liberi e sulla base della loro libertà naturale essi vedono proclamato il loro diritto alla vita, alla cultura e alla proprietà: la sua opera poté così offrire al mondo della sua epoca un primo grande trattato sul diritto delle nazioni, in pace come in guerra²⁰.

Egli, come ricorda T.E. Woods, "sostenne anche che i principi pagani governavano legittimamente. Fece notare che i ben noti ammonimenti scritturistici di assoggettarsi ai poteri secolari erano stati espressi tutti nel contesto della legge pagana. Se un re pagano non ha commesso altro crimine, dice Vitoria, non può essere deposto solo perché è un pagano. Era con questo principio in mente che l'Europa cristiana doveva interagire con gli stati del Nuovo Mondo...

Vitoria era convinto che i popoli del Nuovo Mondo avessero l'obbligo di permettere ai missionari cattolici di predicare il Vangelo nelle loro terre. Ma asseriva in modo deciso che il rifiuto del Vangelo non costituiva una giustificazione per una guerra giusta. Egli stesso tomista, Vitoria richiamò l'argomento di San Tommaso per il quale la coercizione non doveva essere applicata alla conversione dei pagani alla fede, dal momento che – nelle parole di San Tommaso – "credere dipende dalla volontà" e perciò implica necessariamente un atto libero²¹.

Eredità e testimonianza

L'eredità e la testimonianza che F. de Vitoria e altri teologi spagnoli del Cinquecento ci lasciano, al di

la della significatività e attualità di diverse delle loro teorizzazioni, sta nel fatto che essi posero “la condotta della propria civiltà sotto acuta osservazione e la trovarono insufficiente. Proposero che in questioni di diritto naturale gli altri popoli del mondo fossero uguali a sé, e che le nazioni dei popoli pagani avessero diritto allo stesso trattamento che le nazioni dell’Europa cristiana riconoscevano l’una all’altra. Che i sacerdoti cattolici dessero alla civiltà occidentale gli strumenti filosofici con cui avvicinarsi a popoli non occidentali in uno spirito di uguaglianza è un fatto piuttosto straordinario...

La concezione cattolica dell’unità fondamentale della specie umana... informava le deliberazioni dei grandi teologi spagnoli del Cinquecento, che insistettero sui principi universali che devono regolare l’interazione degli stati. E perciò grazie agli strumenti morali forniti dai teologi cattolici della stessa Spagna che possiamo criticare gli abusi compiuti dagli spagnoli nel Nuovo Mondo”²².

Per questo ci sembra interessante, di fronte alle grandi sfide della nostra società globalizzata e multiculturale, quanto ha affermato sull’interazione europea con gli Indios, il romanziere peruviano M. Vargas Llosa, che ammirò l’opera di B. de las Casas, di F. de Vitoria e di tutti quegli altri “nonconformisti che si ribellarono agli abusi inflitti agli Indios. Questi uomini lottarono contro i propri connazionali e contro le politiche del proprio paese in nome del principio morale che per loro era più alto di qualsiasi principio di nazione o stato”²³.

In un tempo come il nostro, di incontro tra diverse culture a dimensione mondiale, la considerazione di personaggi quali F. de Vitoria continua ad essere assai preziosa, non tanto per doverne ripetere tutte le soluzioni concrete da lui indicate, quanto più per raccoglierne lo spirito.

Non era semplice, in quel contesto, affermare che dei popoli “altri”, a prescindere dalla loro religione e civiltà, avanzata o nascente, erano uguali rispetto a quel sistema di leggi che egli stesso (Vitoria) professava, così che ciascun Stato godeva degli stessi diritti di qualsiasi altro e aveva ovviamente l’obbligo di rispettare quelli altrui, sia che fossero Indios o cittadini dei regni cristiani di Spagna, Francia e dell’Europa in generale²⁴.

Un tema di grandissima attualità, se pensiamo a come si potrebbero (anzi, si dovrebbero) configurare le relazioni, sia economiche²⁵ che politiche, all’interno di una comunità mondiale delle nazioni, nella prospettiva di giungere ad un’umanità sempre più solidale e pacificata²⁶, riflesso della “civiltà dell’amore”.

Un contributo alla “costruzione della città” a cui i carismi religiosi, sia ieri che oggi, sono chiamati ad offrire il loro specifico contributo di profezia “di pensiero” e di “testimonianza di vita”.

NOTE

1 Per approfondimenti sugli aspetti biografici e sugli aspetti generali dell'opera di Francisco de Vitoria e dei suoi contenuti, cf. anche R. García Villoslada, *Fray Francisco de Vitoria. Fundador del Derecho Internacional Moderno*, Madrid 1946; R. Hernández Martín, *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista*, Madrid 1995; J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid 2000, pp. 313-398; B. Díaz, *El internacionalismo de Vitoria en la era de la globalización*, Pamplona 2005.

2 Cf. M. Novak, *The Universal Hunger for Liberty*, New York 2004, p. 24.

3 Cf. M. Sánchez-Sorondo, *Vitoria. The original Philosopher of Rights*, in K. White (ed.), *Hispanic Philosophy in the Age of Discovery*, Washington 1997, p. 66.

4 Per questo intero paragrafo facciamo riferimento a T.E. Woods, *Come la Chiesa cattolica ha costruito la civiltà occidentale*, Siena 2007, pp. 145-150. Anche molte altre citazioni di questo breve contributo sono tratte da questo testo.

5 Cf. B. Hamilton, *Political Thought in Sixteenth-Century Spain*, London 1963, p. 19.

6 Cf. *ibid.*, p. 21.

7 Cf. *ibid.*, p. 24.

8 B. Tierney, *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, Bologna 2002, p. 384.

9 T.E. Woods, *Come la Chiesa cattolica...*, *op. cit.*, p. 150.

10 Cf. J.A. Fernández-Santamaria, *The State, War and Peace...*, Cambridge 1977, p. 79.

11 Cf. Francisco de Vitoria, *Relecciones teológicas*, Madrid 1960, p. 1039. L'intero testo del frammento si trova alle pp. 1039-1059.

12 Ibid., p. 1050.

13 Ibid..

14 Ibid., pp. 1052-1053.

15 Cf. *ibid.*, pp. 1024-1039.

16 Ibid., p. 695.

17 Ibid., p. 713.

18 Ibid., p. 720.

19 Ibid., p. 721.

20 Cf., per esempio, gli studi di C. Watner, "All Mankind is One". The Libertarian Tradition in Sixteenth Century Spain, in *Journal of Libertarian Studies* 8 (1987) 293-309; J.B. Scott, *The Spanish Origin of International Law*, Washington 1928.

21 T.E. Woods, *Come la Chiesa cattolica...*, op. cit., pp. 147-148.

22 Ibid., pp. 157-158.

23 Cf. M. Vargas Llosa, cit. in R.C. Royal, *Columbus on Trial: 1492 v. 1992*, Herndon 1993, pp. 23-24.

24 Cf. J.B. Scott, *The Spanish Origin of International Law*, op. cit., p. 41 e 61.

25 Cf. M.I. Zorroza, *Razón y moral económica en Francisco de Vitoria*, in Murillo Murillo I (ed.), *El pensamiento hispánico en América: siglos XVI-XX*, Salamanca 2007, pp. 669-679.

26 Cf. G. Celada Luengo, *Francisco de Vitoria: una humanidad solidaria y pacificada*, in *Ciencia Tomista* 129 (2002) 463-491; 130 (2003) 55-86; Pontificio Consiglio "Giustizia e Pace", *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, Città del Vaticano 2004, soprattutto il capitolo IX.