

VIRTÙ, UMANIZZAZIONE E CRIMINI CONTRO NATURA.  
ALCUNE OSSERVAZIONI SULLA “FILOSOFIA DELLA CONQUISTA”  
DI JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA

*Giorgia dello Russo*

Il processo storico della conquista spagnola dell'America Latina può essere totalmente compreso non soltanto alla luce delle particolari circostanze che ne influenzarono il corso, ma soprattutto analizzando le idee che lo determinarono. È indubbiamente difficile, entrando in argomento, evitare di ribadire la già ben nota gravità delle azioni perpetrate ai danni delle popolazioni native, oppure il fatto che il pensiero che ne promosse e giustificò le intenzioni e le modalità di svolgimento sia inaccettabile per la sensibilità attuale. Sintetizzare queste precisazioni, per concentrare lo studio sulla filosofia in base alla quale si articolano e legittimarono i fatti accaduti, non implica trascurarne l'indispensabile analisi, ma, al contrario, si propone di suggerirne un'interpretazione che ne rintracci le connessioni interne da un punto di vista teorico: in questa sede, l'obiettivo principale è la presentazione dei principali risultati di un percorso di ricerca attualmente in via di approfondimento.

L'espansione coloniale di età moderna tendeva alla riproduzione forzata, nelle terre conquistate, di modelli sociali, politici, religiosi e culturali europei, con ogni mezzo possibile. A questo proposito, in studi recenti di ambito filosofico latinoamericano si è giustamente parlato di «inculturización»<sup>1</sup>: il pretesto dell'evangelizzazione non presupponeva soltanto un intervento di acculturazione, ma anche di una volontà di totale trasformazione dei codici di comportamento degli *indios*, in senso assimilazionistico. La «civilizzazione» era cioè intesa, più che come un semplice indottrinamento, come un processo di umanizzazione, una costrizione all'abbandono di credenze e costumi ritenuti dai conquistatori europei incompatibili con una pacifica convivenza interindividuale, perché associati ad una dimensione primitiva, involuta, relazionata ancora troppo profondamente con il mondo animale. Questo era un aspetto che molte teorie trattavano esplicitamente, e che, come si vedrà, risulta determinante nell'argomentazione dello stesso Juan Ginés de Sepúlveda, il quale sosteneva la necessità di convertire gli *indios* da barbari e «quasi uomini», in esseri «umani e civilizzati»; dove nel testo originale in latino, ad ogni occorrenza della parola «civilizado» corrisponde proprio il termine «humano»<sup>2</sup>.

Se questa conquista – che più che mai si è rivelata un *cum-querere*, un “far proprio” non solo un territorio, ma un intero universo culturale – aveva una connotazione domesticante, ovvero veniva considerata una specie di «educazione all'umanità»<sup>3</sup>, era perché il nativo era a priori concepito come essere caratterizzato da una forte componente di bestialità: questo tratto distintivo ha fornito la prima “giusta causa” dell'uso della forza. In termini rispondenti al pensiero dell'epoca, era quasi inutile cercare di fare leva su volontà e ragione, ma le strategie più adeguate alla condizione di “irrazionalità” di quelle popolazioni avrebbero

---

<sup>1</sup> F. Castañeda Salamanca, *El indio entre el bárbaro y el cristiano. Ensayos sobre la filosofía de la Conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*, Bogotá, Alfaomega Editor, 2002, pp. 109-110.

<sup>2</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates segundo, o sobre las justas causas de guerra*, in Id., *Obras Completas*, Salamanca, Ayuntamiento de Pozoblanco, vol. III, 1997, p. 87 (d'ora in poi *Demócrates segundo*).

<sup>3</sup> Cfr. F. Castañeda Salamanca, *El indio entre el bárbaro y el cristiano. Ensayos sobre la filosofía de la Conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*, cit., p. 110.

dovuto agire sul lato passionale e sulla sensibilità<sup>4</sup>. Il difficile concetto di “barbaro”, quale categoria-chiave per intendere l'*indio*, potrebbe allora spiegare l'origine del paradossale ricorso alla violenza e al terrore a scopo di «pacificazione» (oltre naturalmente a tutte le ragioni di ordine pratico ed economico, che sono state il vero motore non solo dei viaggi di esplorazione, ma dello sfruttamento e delle stragi in terre americane). Diversamente da quanto accaduto in altre vicende storiche coloniali, i dubbi in merito alla legittimità di quest'ordine di pensiero, che si concretizzò in invasione armata e schiavitù, sorsero contemporaneamente alle prime spedizioni. Pareri contrari o favorevoli ai metodi utilizzati (e non, beninteso, alla colonizzazione stessa) sorsero sin dal principio, sebbene di fatto gli *indios* avessero cominciato ad essere deportati e asserviti già molto prima che venisse formalmente discussa la questione.

Il dibattito si infittì quasi subito: nelle colonie fu avviato da alcuni religiosi inviati sul posto con il compito della diffusione del credo cattolico<sup>5</sup>, mentre in Spagna crebbe ad opera di intellettuali, professori universitari di teologia o diritto dei più importanti atenei dell'epoca (come l'università di Salamanca, di Alcalá de Henares o il Collegio di San Gregorio di Valladolid), nonché di influenti consiglieri reali oppure di esperti invitati a partecipare alle varie convocazioni ufficiali appositamente indette. Tra costoro si distinsero varie figure, tra le quali appunto Sepúlveda. La contestualizzazione del suo inserimento nella polemica è meno accessoria di quanto potrebbe sembrare, anche solo pensando alle conseguenze che esso ebbe sulla diffusione di suoi lavori e sulla sua fama di studioso<sup>6</sup>. C'è però da precisare che Sepúlveda fu criticato e ostacolato non perché le sue teorie fossero considerate senza fondamento, ma perché avrebbero potuto rivelarsi politicamente scomode (una volta assunte dalla “nuova nobiltà” che stava fortificandosi nelle colonie e tendeva ad agire indipendentemente dai dettami della madrepatria)<sup>7</sup>; allo stesso modo, d'altronde, era stata impedita la diffusione delle *Relectiones* di Francisco de Vitoria<sup>8</sup>. Le occupazioni intellettuali di Sepúlveda, nel primo ventennio del XVI secolo, non riguardavano le questioni suscitate dall'impatto con il Nuovo Mondo: mentre il dibattito infuriava, infatti, lui era impegnato nei suoi studi di teologia e diritto nel collegio bolognese di San Clemente de los Españoles; anche se con tutta probabilità prese visione dei primi resoconti dei viaggi oltreoceano, vista l'influenza di Fernández de Oviedo, di Cortés e di López de Gómara nei suoi scritti sull'argomento<sup>9</sup>. Non ci sono documenti che attestino i precisi motivi della sua decisione di prendere parte al dibattito, quando nel 1544 chiese l'autorizzazione di pubblicare il *Demócrates segundo*. Sicuramente non rientrava tra i lavori commissionatigli ufficialmente, e la critica esclude motivazioni di tipo economico o politico (era il cronista dell'imperatore già dal 1537, talmente saldo nel suo rigore di storico da rompere con la tradizione encomiastica delle cronache, nella stesura di *Historia de Carlos V*)<sup>10</sup>. La ragione più plausibile sembra essere il semplice interesse intellettuale di esprimere il suo pensiero in

<sup>4</sup> La trattazione dell'argomento del gesuita José de Acosta nel suo *De procuranda indorum salute* è uno degli esempi più conosciuti (cfr. *ibidem*).

<sup>5</sup> Il celebre sermone della prima domenica d'Avvento del 1511, pronunciato a La Española dal domenicano Fray Antonio de Montesinos, con il quale il religioso si pronunciava apertamente contro le violazioni ai diritti e alla dignità umana degli *indios*, è tradizionalmente considerato come l'inizio della *querelle* (cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, Barcelona, Edhasa iBook, 2012, pp. 188, 387-390).

<sup>6</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2013, pp. 11-13.

<sup>7</sup> Ivi, p. 294.

<sup>8</sup> Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., pp. 420-433.

<sup>9</sup> Cfr. Ivi, pp. 434, 869 n. 490, 872 n. 495, 889 n. 527.

<sup>10</sup> Cfr. Ivi, p. 352.

merito agli argomenti più discussi del momento, o di applicare i suoi studi più impegnativi e teoretici (come ad esempio quelli sul pensiero di Aristotele) a questioni di ordine pratico<sup>11</sup>.

Le sue considerazioni avevano un carattere prevalentemente politico: impostazione – a parere di alcuni – forse anche logica per un aristotelico dell'epoca, per giunta storico di professione<sup>12</sup>. Nell'argomentazione delle opere che riguardano il tema, infatti, prevale il punto di vista della gestione dello Stato: secondo Sepúlveda, l'indole di un popolo è determinabile attraverso il tipo di società che riesce a costruire e a gestire<sup>13</sup>, aspetto decisamente condizionato dal tipo di rapporto che gli individui hanno con delle norme di convivenza basilari quanto universali, di solito identificate con il diritto naturale. A questo proposito, il forte ascendente del pensiero dello Stagirita è evidente in particolar modo proprio nel dialogo intitolato *Demócrates segundo*, che è in assoluto lo scritto più celebre e criticato di Sepúlveda, nonché il primo in cui l'autore si occupa direttamente della questione indiana. L'opera è, sin dal prologo, dichiaratamente volta a perorare la legittimità delle guerre mosse agli *indios*, ma la sua base teorica è costruita a partire dai requisiti necessari ad una organizzazione sociale, il primo dei quali sembra essere la capacità di autodeterminazione. Se, infatti, «come insegnano i filosofi», il fine di ogni cosa è la sua ragion d'essere, allora il fine di una qualsiasi forma di governo è il benessere pubblico<sup>14</sup>: ma lo Stato si salverà e si manterrà giusto e moderato solo se l'autorità apparterrà agli uomini in grado di proteggerne gli interessi, ovvero ai virtuosi<sup>15</sup>. Di conseguenza la virtù, presentata da Sepúlveda come la facoltà di discernimento tra bene e male<sup>16</sup>, sarà la caratteristica indispensabile di coloro che governano, garantendo una nazione solida e in grado non solo di difendersi, ma di sussistere autonomamente. Come tale, essa è la condizione della libertà di un popolo: uno Stato che non si regge secondo virtù svilupperà la necessità di essere guidato, e diverrà per questo molto più facilmente suddito di un'altra forza politica<sup>17</sup>. Da queste convinzioni, a ciò che nel *Demócrates segundo* Sepúlveda giungerà a concludere a proposito dell'indole servile dei nativi – perno del suo discorso (assolutamente filosofico) in favore delle guerre messe in atto dai *conquistadores* –, il passo è breve, ma viene compiuto attraverso il concetto di crimine contro natura. Infatti, proprio di tutti i «prudentes», ovvero gli uomini virtuosi e atti a governare, è il rispetto della legge naturale, che in Sepúlveda è un'idea teologico-filosofica: non solo non dipende dalle circostanze ed è universalmente condivisa, ma lo è perché consiste nella partecipazione dell'intelletto umano alla volontà divina<sup>18</sup>, e si esprime in una fondamentale inclinazione al dovere e alla virtù. Il diritto naturale, che a sua volta contiene la «ley eterna», è dunque anche alla base delle leggi dello Stato perché costituisce il fondamento della società umana, in quanto anche quest'ultima «se apoya en la naturaleza»<sup>19</sup>, cioè è connaturata agli individui stessi, come Aristotele aveva

<sup>11</sup> Cfr. Ivi, p. 436.

<sup>12</sup> F. Castañeda Salamanca, *El indio entre el bárbaro y el cristiano. Ensayos sobre la filosofía de la Conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*, cit., p. 82.

<sup>13</sup> Cfr. *Demócrates segundo*, p. 67.

<sup>14</sup> I concetti, di chiara ascendenza aristotelica (cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, 1094a, 1-25, e 1094b, 1-15), sono ribaditi da Sepúlveda in diversi luoghi, ad esempio cfr. *Demócrates segundo*, pp. 49, 134, e in Id., *Acerca de la Monarquía*, in Id., *Obras Completas*, Salamanca, Ayuntamiento de Pozoblanco, vol. VI, 2001, p. 82.

<sup>15</sup> Cfr. *Demócrates segundo*, p. 56.

<sup>16</sup> Ivi, p. 64.

<sup>17</sup> F. Castañeda Salamanca, *El indio entre el bárbaro y el cristiano. Ensayos sobre la filosofía de la Conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*, cit., p. 83.

<sup>18</sup> Cfr. *Demócrates segundo*, p. 47.

<sup>19</sup> Ivi, p. 110.

chiaramente affermato nella *Politica*<sup>20</sup>. Per questa ragione, «los hombres buenos, excelentes por su virtud, inteligencia y prudencia»<sup>21</sup>, hanno il dovere di imporsi come autorità a coloro che mancano di tali caratteristiche e quindi non hanno le facoltà necessarie per autodeterminarsi, dunque necessitano di essere governati, come ad esempio, osserva Sepúlveda, «aquellos pueblos bárbaros que viven en la región occidental y austral, llamados comúnmente indios»<sup>22</sup>. Le due ragioni principali di questa affermazione risiedono nel fatto che molte di queste popolazioni avevano abitudini (come l'idolatria, l'antropofagia e i sacrifici umani) che violavano apertamente le leggi di natura<sup>23</sup>, inoltre gli stessi individui si dimostravano costitutivamente «inferiori» agli europei – specialmente agli spagnoli – da quasi ogni punto di vista, «como los niños a los adultos»<sup>24</sup>, ma in particolar modo perché mancanti, tra le altre virtù, di quella fondamentale del coraggio. Dal *Demócrates segundo a Del Nuevo Mundo* (scritto più di dieci anni dopo), non mancano mai, sebbene in toni un po' diversi nelle varie opere, i riferimenti alla codardia degli *indios*<sup>25</sup>, alle loro fughe dinanzi ai *conquistadores*<sup>26</sup>, e la conseguente precarietà della loro autonomia: una società composta da persone in stato di terrore, infatti, presta il fianco alla disgregazione al cospetto di ogni minaccia<sup>27</sup>. Secondo Sepúlveda la «mayor prueba» della loro condizione di minorità erano le istituzioni «serviles y bárbaras»<sup>28</sup>, nonché le reazioni (di incoscienza, resa o di codardia)<sup>29</sup> di fronte al pericolo corso dalle loro comunità. Che gli *indios* riuscissero a fuggire, che si arrendessero o che sacrificassero con ferocia gli eventuali prigionieri cristiani<sup>30</sup>, sono fatti che in ogni caso dimostravano la loro incapacità a preservare la dimensione collettiva, la loro tendenza ad abbandonarsi al panico, cercando di salvarsi individualmente, aspetto che tradisce non solo il principale fine dello Stato (ovvero la «común salvación»)<sup>31</sup> ma anche la condizione umana, secondo la cui natura ogni essere umano deve vegliare sull'altro<sup>32</sup>.

Alla radice dell'idea di servitù naturale c'è quindi, da un lato, la convinzione della codardia degli *indios* – e in generale, per il principio sepulvedano della «interrelazione tra le virtù»<sup>33</sup>, della mancanza di tutte le attitudini necessarie alla salvaguardia della comunità – e dall'altro la violazione delle leggi naturali, indispensabili a una convivenza sociale autonoma. Per questa ragione, un popolo che tollera i crimini contro natura deve essere allontanato da queste abitudini, e con la forza, se rifiuta di abbandonarle volontariamente<sup>34</sup>.

È a questo punto che si può intendere l'originalità della teoria di Sepúlveda, che intese dare un nuovo sostegno filosofico e giuridico all'occupazione delle terre americane,

<sup>20</sup> Cfr. Aristotele, *Politica*, I, 253a.

<sup>21</sup> *Demócrates segundo*, p. 56.

<sup>22</sup> Ivi, p. 39.

<sup>23</sup> Cfr. Ivi, p. 73.

<sup>24</sup> Ivi, p. 64.

<sup>25</sup> Cfr. Ivi, p. 66.

<sup>26</sup> Cfr. Juan Ginés de Sepúlveda, *Del Nuevo Mundo*, in Id., *Obras Completas*, Salamanca, Ayuntamiento de Pozoblanco, vol. XI, 2005, pp. 49, 89, 117, 140, 166, 194-195, tra gli esempi.

<sup>27</sup> Cfr. F. Castañeda Salamanca, *El indio entre el bárbaro y el cristiano. Ensayos sobre la filosofía de la Conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*, cit., pp. 89-90.

<sup>28</sup> *Demócrates segundo*, p. 67.

<sup>29</sup> Cfr. F. Castañeda Salamanca, *El indio entre el bárbaro y el cristiano. Ensayos sobre la filosofía de la Conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*, cit., pp. 101-102.

<sup>30</sup> Cfr. Juan Ginés de Sepúlveda, *Del Nuevo Mundo*, cit. p. 195.

<sup>31</sup> Cfr. Ivi, p. 148.

<sup>32</sup> Cfr. Ivi, p. 207.

<sup>33</sup> Cfr. F. Castañeda Salamanca, *El indio entre el bárbaro y el cristiano. Ensayos sobre la filosofía de la Conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*, cit., pp. 90-91.

<sup>34</sup> Cfr. *Demócrates segundo*, pp. 83-84.

scegliendo come riferimento principale la natura degli indigeni<sup>35</sup>: l'argomento principale in favore delle tristemente note «giuste cause di guerra» contro gli *indios* metteva in diretta correlazione, in questo modo, l'idea di crimine contro natura, quale somma dimostrazione di mancanza di discernimento, con il concetto di grado di umanizzazione. Già nel *Demócrates*, l'altro dialogo scritto nel 1535, Sepúlveda aveva ribadito che il diritto naturale è il riflesso della volontà di Dio (causa prima della stessa natura e dell'ordine delle cose stabilito in base ad essa), nella ragione, della quale sono particolarmente dotati gli uomini<sup>36</sup>: ciò implica che i comportamenti che contraddicono la legge naturale non solo ignorano la legge eterna, ma implicano l'impossibilità di sviluppare adeguatamente la natura umana<sup>37</sup>. Il *Demócrates segundo* allora chiarisce che infrangere queste regole significa opporsi alla volontà divina e comportarsi in maniera anti-naturale, ovvero in modo disumano<sup>38</sup>. In questo modo la legge naturale diventa nel pensiero di Sepúlveda un parametro discriminante dei livelli evolutivi, un «criterio de humanidad»<sup>39</sup>, che sarà il fulcro del suo ragionamento a favore dell'uso della forza a scopo di civilizzazione. L'umanista cordovese era perfettamente cosciente della criticità del suo discorso, dettaglio che si evince dalle domande di Leopoldo (l'interlocutore di Democrate nel dialogo), che Sepúlveda riempie di tutte le obiezioni che riteneva di doversi aspettare, al fine di demolirle. Ad esempio, quando Leopoldo puntualizza che in realtà anche qualsiasi conflitto armato (anche ammesso che sorgesse per giusta causa) comporta azioni che infrangono la legge naturale<sup>40</sup>, attraverso Democrate è lo stesso Sepúlveda a replicare che, in questo specifico caso, la guerra rappresenta un estremo rimedio al rifiuto di un generoso tentativo di “perfezionamento”: l'attacco a causa della resistenza all'intervento europeo era un doloroso «deber de humanidad»<sup>41</sup> preferibile al male peggiore di abbandonare gli *indios* alle loro abitudini contro natura<sup>42</sup>. Obbligando quei popoli a rispettare la legge naturale, non si fa loro alcuna ingiustizia<sup>43</sup>, anzi, si agisce – secondo il diritto naturale e il diritto delle genti –<sup>44</sup> per la conservazione della società e per accelerare il processo di uscita dalla loro condizione «inhumana». Se infatti, replica Democrate, si concedesse agli *indios* il tempo di provare a istruirsi e “correggersi” da soli, si rischierebbe di aspettare all'infinito e anche inutilmente<sup>45</sup>.

La guerra era dunque intesa come un dispositivo catalizzatore di civilizzazione<sup>46</sup>, talvolta imprescindibile per eliminare la divaricazione del *modus vivendi* dell'indio riconducendolo a un qualcosa di accettabile, riconoscibile perché assimilato, affrancato dalla sua diversità che allora non era concepibile se non come inferiorità. La schiavitù per natura è però un concetto non molto chiaro persino in Aristotele<sup>47</sup>: anche per Sepúlveda, questa condizione

<sup>35</sup> Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., p. 478.

<sup>36</sup> Cfr. J. G. de Sepúlveda, *Demócrates o diálogo sobre la dignidad del oficio de las armas*, in Id., *Obras Completas*, Salamanca, Ayuntamiento de Pozoblanco, vol. XV, 2010, p. 102.

<sup>37</sup> Cfr. F. Castañeda Salamanca, *El indio entre el bárbaro y el cristiano. Ensayos sobre la filosofía de la Conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*, cit., pp. 94-95.

<sup>38</sup> Cfr. *Demócrates segundo*, p. 47.

<sup>39</sup> Cfr. F. Castañeda Salamanca, *El indio entre el bárbaro y el cristiano. Ensayos sobre la filosofía de la Conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*, cit., pp. 95-96.

<sup>40</sup> Cfr. *Demócrates segundo*, p. 82.

<sup>41</sup> Ivi, p. 84.

<sup>42</sup> Cfr. Ivi, pp. 95-96.

<sup>43</sup> Cfr. Juan Ginés de Sepúlveda, *Del Nuevo Mundo*, cit. p. 48.

<sup>44</sup> Cfr. *Demócrates segundo*, p. 111.

<sup>45</sup> Cfr. Ivi, p. 61.

<sup>46</sup> Cfr. J. G. de Sepúlveda, *Apología en favor del libro sobre las justas causas de guerra*, in Id., *Obras Completas*, Salamanca, Ayuntamiento de Pozoblanco, vol. III, 1997, p. 208; come anche in Id., *Del Nuevo Mundo*, cit., p. 208.

<sup>47</sup> Cfr. Aristotele, *Politica*, I, 6, 1255b e segg.

non implica necessariamente la totale sottomissione, contemplata come una misura estrema. Un «moderato servaggio» o il pagamento di tributi avrebbero dovuto essere le soluzioni più frequentemente adottate al fine di affrancare gli *indios* dalla condizione di «incivilizados»; dunque forse le idee sepulvedane sulla natura degli amerindi non avevano esattamente le sfumature – e conseguenze – generalmente attribuite loro<sup>48</sup>. Ciò che a questo proposito non è di facile chiarificazione è se Sepúlveda relazionasse le sue proposte paternalistiche a una supposta condizione di minorità dei nativi dovuta ad una incapacità congenita e incorreggibile, oppure a una semplice mancata conoscenza di mezzi e strategie che avrebbero permesso loro di condurre un'esistenza più «umana». Aristotele nell'*Etica Nicomachea* afferma che le virtù non sono capacità innate ma «disposizioni dell'anima», che si apprendono per abitudine, compiendo «azioni giuste»<sup>49</sup>: Sepúlveda allora avallava l'instaurazione di «affidamenti» nelle colonie, limitati al tempo necessario alla diffusione della «verdadera religión» e all'eliminazione degli «impíos ritos»<sup>50</sup> e de «las costumbres bárbaras»<sup>51</sup>. Secondo alcuni studi, questo proverebbe che nonostante le lapidarie e ripetute espressioni in merito alla subumanità dei nativi (rintracciabili specialmente nel *Demócrates segundo*)<sup>52</sup>, la soluzione proposta da Sepúlveda non presupponeva una loro natura «difettosa»<sup>53</sup>, ma una sorta di incapacità transitoria<sup>54</sup>, tuttavia mai del tutto recuperabile: è esclusa la possibilità della piena civilizzazione e quindi della definitiva indipendenza di quelle popolazioni<sup>55</sup>. Ne consegue che i diritti non possono essere uguali per tutti; ad esempio la libertà dev'essere concessa ai sudditi in base alla loro natura,<sup>56</sup> nella misura in cui essi sono in grado di gestirla senza compromettere il benessere pubblico, che assieme all'induzione alla pratica delle virtù<sup>57</sup>, è il fine di qualsiasi guerra giusta. Sepúlveda ripete in più occasioni che è proprio il «bien público» degli *indios*<sup>58</sup> l'intenzione primaria della colonizzazione, che ne giustificava anche i metodi coercitivi. Ciò riflette, dal punto di vista etico, una «concezione “classica”, che privilegia il bene transindividuale, rispetto a quello individuale»<sup>59</sup>, tratto inequivocabile della cultura umanistica in cui il cronista di Carlo V si era formato.

Questo sfondo ha però determinato un pensiero tutt'altro che statico, a dispetto delle apparenze, che non sono determinate soltanto dalla generale parzialità della conoscenza dei suoi contributi, ma anche dal fatto che effettivamente la maggior parte delle idee in essi espresse rimane costante attraverso il tempo: mi riferisco ai «vantaggi» della civilizzazione, alla necessità dell'uso della forza, alla servitù naturale, che non comporta schiavitù ma dominio e ai crimini contro natura in cima alla lista delle giuste cause di guerra. Nonostante

---

<sup>48</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., p. 173.

<sup>49</sup> Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, II, 2, 1105b.

<sup>50</sup> J. G. de Sepúlveda, *Apología en favor del libro sobre las justas causas de guerra*, cit., p. 213.

<sup>51</sup> Ivi, p. 195.

<sup>52</sup> Cfr. *Demócrates segundo*, pp. 65, 67, 68.

<sup>53</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., p. 293.

<sup>54</sup> Cfr. Ivi, p. 157.

<sup>55</sup> Ivi, p. 293.

<sup>56</sup> Cfr. *Demócrates segundo*, p. 134.

<sup>57</sup> Cfr. Ivi, p. 59.

<sup>58</sup> Cfr. Ivi, p. 72, e Id. *Del Nuevo Mundo*, cit., pp. 110-11, 148.

<sup>59</sup> Cfr. A. Savignano, *Critica del mito della modernità. Dialogo interculturale*, in Id., *Il vincolo degli anniversari. Saggi di filosofia spagnola contemporanea*, Caserta, Saletta dell'Uva, 2009, pp. 161-162.

la generale coerenza, è interessante accorgersi, leggendo, di come invece alcuni dei nuclei teorici – tra i più critici, inoltre – cambino.

Attraverso gli scritti di Sepúlveda sul tema, si può vedere come queste idee sugli *indios* peraltro siano andate trasformandosi negli anni, pur rimanendo irrimediabilmente prigioniere delle coordinate filosofiche del tempo, attraversate da una concezione essenzialistica che decretava caratteristiche definitorie non solo di uno *status* ontologico, ma anche e di conseguenza, dei diritti di cui era soggetto. Dal *Demócrates segundo* fino a *Del Nuevo Mundo*, attraverso l'*Apologia*, e persino in *Acerca de la monarquía*, gli *indios* vengono sempre descritti come «*subiecti iure naturae*»<sup>60</sup>; ma in particolar modo nel *Demócrates segundo* si ripetono con insistenza, e con espressioni molto severe, continui riferimenti al primitivismo e ai costumi incivili degli *indios*, e si mette continuamente in dubbio la loro capacità politica e la loro natura umana. Ne risulta una concezione sommaria degli amerindi, che non tiene conto delle sensibili differenze tra i gruppi di individui e sussume l'intera popolazione sotto il concetto di «*homunculo*», quasi-uomo in cui appena si scorge qualche traccia di umanità<sup>61</sup>, distante dagli spagnoli – considerati l'apice della civilizzazione – quanto lo sono le bestie dagli uomini<sup>62</sup>. Già nell'*Apologia* i toni sono meno duri, anche se i mutamenti più significativi si trovano in *Del Nuevo Mundo*, che è tra le opere tardive, e rappresenta, per quanto riguarda la visione di Sepúlveda della realtà oltreoceanica, una decisa evoluzione in merito a diversi argomenti. Per la prima volta compaiono considerazioni sull'importanza della reciproca conoscenza tra i popoli, nei racconti dei tentativi di «intercambio» fatti specialmente nella fase iniziale<sup>63</sup>. Assolutamente innovativa è l'idea di «*ganancias comunes*»<sup>64</sup>, ovvero di occasioni di “guadagno” e apprendimento per entrambe le culture partecipi dell'incontro, anche se non bisogna incorrere nell'errore di considerarla una prassi interculturale *ante-litteram*, perché è palese che el «*afán de conocer nuevos pueblos*»<sup>65</sup> era motivato dalla volontà di aprire un'ulteriore via d'accesso all'impossessamento di beni e all'esportazione culturale. In questo racconto della conquista, che si ferma alla fase messicana di Cortés, la concezione degli *indios* è finalmente più realistica, rispetto a quella delle precedenti opere, in particolar modo del *Demócrates segundo*, dove risulta alquanto indifferenziata: qui Sepúlveda parlerà anche di «*indios amigos*»<sup>66</sup>, dal «*trato amable*»<sup>67</sup>, oltre che di «*gentes salvajes y antropófagas*»<sup>68</sup>; e, aspetto più importante, la natura dell'indio non viene più associata all'animalità. Sepúlveda continuerà ad usare il termine «*barbari*», nell'originale in latino, ma la traduzione in castigliano diventa quella di «*indios*», e in molti luoghi compare la parola «*homines*»<sup>69</sup>, assente negli altri scritti. Notevole è inoltre la maggiore obiettività nel pensare alle azioni di guerra e in generale, nel descrivere i suoi compatrioti: il *Demócrates segundo* è denso di elogi sperticati delle virtù degli spagnoli, sebbene Sepúlveda già prenda genericamente le distanze da alcuni comportamenti (indipendentemente dall'attribuzione di responsabilità agli esecutori materiali, argomento su cui ha una tesi ben precisa)<sup>70</sup> quali “eccessi” nella

<sup>60</sup> J.G. de Sepúlveda, *Del Nuevo Mundo*, cit., p. 48.

<sup>61</sup> Cfr. *Demócrates segundo*, p. 65.

<sup>62</sup> Cfr. Ivi, p. 68.

<sup>63</sup> J.G. de Sepúlveda, *Del Nuevo Mundo*, cit., pp. 74-75.

<sup>64</sup> Cfr. Ivi, p. 49.

<sup>65</sup> Ivi, p. 77.

<sup>66</sup> Ivi, pp. 156, 185, 200.

<sup>67</sup> Ivi, p. 63.

<sup>68</sup> Ivi, p. 42.

<sup>69</sup> Ivi, pp. 40, 157, 175, 179, 182, 185, 208.

<sup>70</sup> Cfr. *Demócrates segundo*, p. 123.

gestione del dominio. Mentre in *Del Nuevo Mundo* la condotta di *encomenderos* e *conquistadores* viene apertamente biasimata; sorprende molto anche l'ammissione che l'origine delle «*extremae inhumanitatis*»<sup>71</sup> risiedeva nella «abominabile codicia»<sup>72</sup> degli invasori, che ridimensionava l'integrità della missione evangelizzatrice e civilizzatrice. Persino l'idea di codardia degli *indios* contempla delle eccezioni: Sepúlveda riflette sul fatto che in molti casi i nativi vennero sopraffatti o fuggirono non per debolezza o viltà, ma perché combattevano in netto svantaggio di mezzi<sup>73</sup>.

È facile attribuire tali cambiamenti alle critiche ricevute da Sepúlveda, e al suo stato d'animo dopo la disputa di Valladolid del 1550, ma è un discorso che merita un'indagine ulteriore. Nell'elaborarla non è possibile prescindere dalla vicenda storica che le fa da sfondo, e che forse non avrebbe potuto svolgersi diversamente, a causa della situazione socio-economica dell'impero spagnolo e degli enormi interessi che ne derivavano, così come della vulnerabilità fisica e psicologica dell'aborigeno americano rispetto agli europei e della sua spontanea resistenza alla distruzione di cui essi erano portatori. Questi erano aspetti sicuramente aggravati dall'impossibilità pratica di controllare gli abusi degli spagnoli, dovuta alla lontananza dalla madrepatria e alla mancanza di mezzi di comunicazione rapidi, oltre a quella di un apparato giuridico adeguato, che poi andò specializzandosi nel corso del tempo.

Perciò, assodato che la “dialettica” della Conquista implicava una negazione dell'alterità da parte di un'identità che voleva affermarsi su di essa (non tanto per superarla, quanto proprio per assorbirla in sé fino a dimenticarsene), è necessario intendere tutto questo relativamente alle sue circostanze. L'imposizione di un modello culturale o comportamentale ritenuto l'unico universalmente valido, è in questo caso il riflesso di un'epoca: il pensiero dell'umanista cordovese esprimeva «con cinica franchezza il concetto ed il mito della modernità, concepita come emancipazione», anche a costo della «violenza e il sacrificio dell'altro»<sup>74</sup>, quando questi rappresentava un ostacolo al cammino “evolutivo” perché si rifiutava di lasciarsi assimilare. D'altra parte, la stessa idea di legge naturale di Sepúlveda e dei suoi contemporanei non poteva che avere un carattere eurocentrico, che rifletteva la tradizione tardoantica e medioevale di matrice evangelica e non lasciava spazio ad altre modalità esistenziali, comunque inimmaginabili in quel contesto. Il tentativo, in questa sede, non è certo quello di mettere in discussione la storia, ma quello di cercare di comprenderne il senso, attraverso l'analisi delle idee che ne hanno determinato il corso: dopo averle debitamente esaminate nel loro contesto, sarebbe infine utile individuarne l'eredità. Non solo per riflettere sul modo in cui queste idee ancora generano, e potrebbero ancora pericolosamente generare tendenze universalistiche e manifestazioni di intolleranza, ma anche quali aspetti di quella che è stata definita «Filosofia della Conquista» (in riferimento non solo al pensiero di Sepúlveda, ma anche di Vitoria, o di Las Casas)<sup>75</sup> possano essere ritrovati come le radici di molte distanze interetniche e interculturali tuttora vigenti. Confrontata con le altre teorie (oltre a Las Casas, o a Vitoria, penso anche a José de Acosta, a Melchor Cano o a Juan Luis Vives), che non sono comunque prive di contraddizioni interne o di incertezze interpretative, la tesi di Sepúlveda rimane la più controversa, oggi come all'epoca. Per questa ragione, una riflessione sul modo in cui gli

<sup>71</sup> J.G. de Sepúlveda, *Del Nuevo Mundo*, cit., p. 59.

<sup>72</sup> Ivi, p. 153.

<sup>73</sup> Cfr. Ivi, p. 197.

<sup>74</sup> A. Savignano, *Critica del mito della modernità. Dialogo interculturale*, cit., p. 161.

<sup>75</sup> Cfr. l'interessante studio di S. Zavala, *Filosofía de la conquista*, México, Tierra Firme, 1947.

stessi aspetti sono stati affrontati anche dalle altre voci del dibattito, è determinante ai fini di una comprensione quanto più possibile completa dell'influenza avuta da queste ultime sul suo pensiero.

Sepúlveda non era mai stato nelle colonie, né mai ci andò in tutta la sua vita. La sua documentazione e quindi il suo punto di vista su quella realtà si basavano sui resoconti a sua disposizione, quanto mai tendenziosi<sup>76</sup>. Sebbene avesse suggerito un protettorato a scopo di civilizzazione e non la schiavitù come sistema (bensì come eventuale conseguenza di un conflitto)<sup>77</sup>, il fatto che la sua proposta rispecchiasse senza tergiversazioni una strategia interventistica di tipo radicale, che contemplava come dispositivo principale l'invasione armata, fece sì che tutto il resto della sua produzione, per altro forse di maggior interesse – filosofico, storico o filologico –, ne risentisse in termini di oblio e misconoscimento. Sepúlveda è per questo un autore fondamentale “ritrovato” dalla contemporaneità: la sua opera rimase occulta per almeno due secoli, di fatto la prima edizione delle sue opere complete in latino risale al 1780, e quella definitiva in castigliano delle *Obras Completas* agli ultimi dieci anni, anche se in ogni caso gli studi che ne hanno determinato la seria rivalutazione come autore hanno preso vita sin dalla metà del XX secolo<sup>78</sup>. Negli anni Sessanta, tra gli storici, fu Ramón Menéndez Pidal a pubblicare una biografia del tradizionale avversario di Sepúlveda, Bartolomé de Las Casas, proponendone un'immagine decisamente controcorrente, nonché rivelando una concezione della conquista e un patriottismo che ricordano molto da vicino le istanze del cronista di Carlo V<sup>79</sup>. L'interesse di Menéndez Pidal per l'argomento era emerso anche in articoli e saggi in rivista precedenti a questo libro, in cui di volta in volta confrontava il pensiero di Las Casas con quello dei suoi contemporanei, tra cui Vitoria e lo stesso Sepúlveda<sup>80</sup>. Questo punto di vista è indicativo dell'idea, ancora diffusa nel 1963, tra molti intellettuali spagnoli, a proposito dei teorici della conquista, della condizione di supposta “minorità” dei nativi, nonché dell'invasione del continente americano come impresa eroica.

Con l'indagine dell'evoluzione che alcuni concetti fondamentali del pensiero di Sepúlveda relativo alla colonizzazione sudamericana hanno avuto attraverso gli anni e le circostanze, nonché delle ragioni che possono aver generato tali cambiamenti, si avrà non solo una visione più articolata di questa meditazione (rispetto a quella che è comunemente intesa come una monolitica «filosofía bélica»<sup>81</sup>, banalmente schiavista e imperialista), ma anche un'immagine intellettuale dello stesso Sepúlveda differente dal controverso stereotipo passato alla storia.

*Abstract:* The article aims to analyze the main aspects of the philosophical justification of the Latin America Spanish conquest theorized by Juan Ginés de Sepúlveda. The author introduces the first results of a still in progress investigation which, starting from the connection between the ideas of the crime against nature and of the natives' level of humanization, tracks down the main changes in the thought of Sepúlveda through his main works about the topic.

*Keywords / Parole chiave:* Humanization, Conquest, Intercultural Philosophy.

<sup>76</sup> Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., pp. 454-457.

<sup>77</sup> Cfr. Ivi, pp. 467-468, ma anche F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., pp. 172-173.

<sup>78</sup> Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., pp. 13-24.

<sup>79</sup> Mi riferisco a R. Menéndez Pidal, *El padre Las Casas. Su doble personalidad*, Madrid, Espasa Calpe, 1963.

<sup>80</sup> Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., p. 926.

<sup>81</sup> Ivi, p. 816 n. 314.