

**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRIESTE**  
**XXVIII Ciclo del Dottorato di Ricerca in Scienze Umanistiche**  
**Indirizzo Filosofia**

Settore scientifico-disciplinare: M-FIL/03

**UNIVERSIDAD DE SEVILLA**  
**Plan RD 99/2011 Programa de Doctorado en FILOSOFÍA**  
**(Metafísica, Ética y Política en el Contexto Filosófico Moderno y**  
**Contemporáneo)**

*Gradi di civilizzazione e condizioni di libertà.*  
*L'evoluzione del pensiero di Juan Ginés de Sepúlveda*  
*verso un'idea di umanità dell'indio.*

*Grados de civilización y condiciones de libertad.*  
*La evolución del pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda*  
*hacia una idea de humanidad del indio.*

DOTTORANDA  
DOCTORANDA

**Giorgia dello Russo**

COORDINATORI DI DOTTORATO  
COORDINADORES DE PROGRAMAS  
DE DOCTORADO

**Prof. Marina Sbisà** (Università degli Studi di Trieste)  
**Prof. Manuel Barrios Casares** (Universidad de Sevilla)

SUPERVISORI DI TESI  
DIRECTORES DE TESIS

**Prof. Armando Savignano** (Università degli Studi di Trieste)  
**Prof. José Manuel Sevilla Fernández** (Universidad de Sevilla)

# INDICE

Introduzione	2
Introducción	14
<u>CAPITOLO PRIMO</u>	<u>27</u>
<i>La storia del cronista dimenticato</i>	
1.1. Da Pozoblanco alla corte di Carlo V	28
1.2. L'indio di Sepúlveda: un'ipotesi genetica	46
<u>CAPITOLO SECONDO</u>	<u>58</u>
<i>Il nucleo etico di una filosofia del dominio</i>	
2.1. Per il recupero di un ideale umano cristiano e occidentale	59
2.2. Natura della virtù e opportunità di libertà	64
2.3. Ragione, volontà, deliberazione: il vero «ser hombre del hombre»	68
2.4. Eticità in battaglia e interrelazione delle virtù	79
2.5. Virtù necessarie al dominio. L'etica colonialista del Demócrates segundo	99
2.6. Virtù e barbarie secondo natura	116
<u>CAPITOLO TERZO</u>	<u>147</u>
<i>Verso l'umanità degli indios</i>	
3.1. Legge naturale e legittimità della guerra	148
3.2. Una teoria «belicista» della civilizzazione	156
3.3. Acerca de la monarquía: sintomi di evoluzione	178
3.4. 1550, Valladolid e l'Apología: il punto della questione	192
3.5. Verso l'umanità degli indios: Del Nuevo Mundo	210
Conclusioni	232
Resumen	245
Bibliografia	293

## Introduzione

Juan Ginés de Sepúlveda è noto principalmente per la sua disputa con Bartolomé de Las Casas circa la giustificazione delle spedizioni e degli insediamenti spagnoli in America Latina. Il *debate* di Valladolid è successivamente stato spesso oggetto di studio: la rinnovata attenzione per l'argomento è in parte anche dovuta al fatto che la questione della giustizia della guerra contro gli *indios* ha inevitabilmente condotto alla riconsiderazione dell'impresa di conquista nel suo insieme. I problemi discussi in quella sede più di quattro secoli fa, che riguardarono l'impatto tra culture, hanno attualmente più che mai risonanza. Entrambe le istanze contrapposte potrebbero ancora fornire numerosi spunti di riflessione circa i rapporti tra popoli appartenenti a civiltà molto diverse tra loro<sup>1</sup>.

Lo scritto nel quale Sepúlveda si era più esplicitamente pronunciato in proposito, il dialogo intitolato *Demócrates segundo o Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, è stato lasciato nell'ombra almeno fino al 1892, anno della prima edizione spagnola ad opera di M. Menéndez Pelayo nel *Boletín de la Academia de la Historia* (tomo XXI, IV). La vicenda dell'oblio editoriale della produzione sepulvedana è prevalentemente associata all'instancabile opposizione di Las Casas; ma è in realtà più complessa e fu in parte determinata anche da alcune scelte dello stesso umanista e dall'evoluzione dei suoi rapporti con i sovrani spagnoli. La rivalutazione — postuma — ha attraversato fasi alterne, dalla prima edizione in latino del 1780 fino alla realizzazione, ultimata soltanto nel 2013, dei diciassette volumi (in castigliano con testo in latino a fronte), delle *Obras Completas*<sup>2</sup>.

Dalla storia della letteratura critica su Sepúlveda emerge, d'altronde, che specialmente le prime speculazioni relative alla sua figura e ai suoi contributi sono state caratterizzate più dall'emotività che dal rigore: l'osservazione potrebbe riguardare tanto apologisti quanto detrattori, escludendo personalità come quella di Á. Losada, autore dei più noti studi spagnoli sul tema<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Cfr. L. Hanke, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, trad. esp. di M. Orellana, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1958, pp. 156-157.

<sup>2</sup> Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, Edhasa iBook, Barcelona, 2012, pp. 13-22; 772 n. 23.

<sup>3</sup> Cfr. J. M. Pérez-Prendes-Muñoz-Arraco, *Introducción jurídica a J. G. de Sepúlveda, Acerca de la monarquía*, in Id., *Obras Completas*, Córdoba, Ayuntamiento de Pozoblanco, vol. VI, 2005, p. XXV.

Sepúlveda fu coinvolto nel più celebre dibattito di età moderna su questioni indigenistiche nella stessa misura in cui lo fu Las Casas, le cui opere e la cui notorietà, invece, ebbero tutt'altro destino. In questa prospettiva, tenendo conto dei conflitti etnico-culturali ancora esistenti, diventa ancora più evidente il fatto che la battaglia cominciata dal «Difensore degli *indios*» e da tutti coloro che hanno voluto prendervi parte è ancora lontana dalla sua conclusione. La disputa di Valladolid, *unicum* storico di auto-interrogazione da parte di una potenza europea sulla giustizia delle proprie politiche espansionistiche, potrebbe rappresentare una delle tappe del lentissimo cammino, tuttora in atto, verso un mondo di rapporti diplomatici basati sulla pari dignità di tutti gli esseri umani<sup>4</sup>. Una riflessione sul senso dei dibattiti originati dall'esigenza di affrontare simili problemi, nell'indomani di un rivolgimento storico come l'incontro europeo con la radicale alterità americana, non può dunque essere semplicisticamente considerata un'oziosa contemplazione del passato<sup>5</sup>.

Sepúlveda aveva origini andaluse. Dalla fine del XV secolo in poi la sua terra affrontò la fine della *Reconquista* e tutte le questioni sociali ad essa connesse; con l'espansione dell'impero spagnolo, inoltre, da zona di confine era diventata cruciale punto di passaggio verso un mondo totalmente sconosciuto. Il futuro storico di corte si ritrovò ben presto parte integrante di ambienti accademici ed ecclesiastici in un momento di agitazioni religiose e di lotte per il potere. Soggiornando per circa vent'anni in Italia visse le tensioni politiche di episodi come il saccheggio di Roma, così come un'atmosfera intellettuale in cui poté meritare prestigiosi incarichi e riconoscimenti, nonché consolidando contatti che poi lo condussero a tornare in patria come cronista ufficiale dell'imperatore Carlo V. Non è dunque così sorprendente il suo desiderio di esprimersi con convinzione su argomenti di grande interesse, una scelta dalle amare conseguenze sulla diffusione delle sue opere e sulla sua reputazione di intellettuale<sup>6</sup>. Ebbe il coraggio di dire chiaramente ciò che pensava, per quanto controverso e difficilmente accettabile, persino in un contesto al quale era comunque sotteso un determinato ordine di idee, eurocentrico e assimilazionista. Su uno sfondo storico di profondi mutamenti, l'atmosfera nazionale e

---

<sup>4</sup> Cfr. L. Hanke, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, cit., pp. 189-190.

<sup>5</sup> Cfr. J. Brufau Prats, *Estudio histórico a J.G. de Sepúlveda, Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, in Id., *Obras Completas*, cit., vol. III, 1997, p. XIII.

<sup>6</sup> Cfr. H. Pietschmann, *Introducción histórica a J.G. de Sepúlveda, Del Nuevo Mundo*, in Id., *Obras Completas*, cit., vol. XI, 2005, pp. XVIII-XIX.

internazionale cominciava ad essere scossa da dubbi di coscienza circa gli effetti delle esigenze di evangelizzazione e “civilizzazione” con cui venivano pretestuosamente legittimate le incursioni nei territori appena scoperti. Per queste ragioni, forse, qualcuno che invece osò schiudere con poche remore il *secrétaire* della coscienza filosofica e antropologica del Vecchio Mondo per estrarne lucidamente, una ad una, convinzioni che stavano già trasformandosi in scomodi scheletri, fu ridotto a un contestabile «escritor oficialista», escluso dalla pubblicazione e condannato all’oblio<sup>7</sup>.

In questo modo è possibile tentare la confutazione di un pregiudizio storico tra i più sottovalutati: l’interpretazione dell’intera produzione di Sepúlveda basata quasi esclusivamente sulla lettura di una delle sue opere in fondo minori, ma di maggiore risonanza, appunto il *Demócrates segundo*. Il dialogo è noto come scritto nel quale il cronista difenderebbe acriticamente la ragion di Stato e le prerogative dell’autorità monarchica spagnola anche a discapito dei più elementari diritti umani, con particolare riferimento alle popolazioni americane. Sebbene non sia possibile né sensato provare a negare alcuni aspetti (una visione gerarchizzata e discriminatoria del cosmo e dell’umanità, piuttosto che un determinato concetto di libertà e di virtù, oppure l’ideologia di fondo a sostegno della politica imperialistica) che emergono dal testo, è invece doveroso insistere sulla parzialità dell’immagine dell’autore che ne è derivata. Ingabbiato quasi irrimediabilmente nello stereotipo dello storico di corte, asservito e propagandista, per secoli ne è stato misconosciuto il valore nonché l’attualità come pensatore all’altezza del suo tempo. Sepúlveda, infatti, affrontò svariate e cruciali questioni etiche, teologiche, giuridiche, politiche e filosofiche, approfondendole anche da punti di vista differenti attraverso gli anni. Non si tratta sicuramente di mutamenti radicali, ma le sensibili evoluzioni provano l’esistenza di un pensiero tutt’altro che statico, che però è possibile apprezzare soltanto attraverso una lettura complessiva e ragionata dei suoi lavori.

In questo modo ci si ritrova ad essere sorpresi e attratti dallo stesso personaggio che si sarebbe spontaneamente inclini a biasimare. Mi consta anche personalmente ciò che a tal proposito dichiara A. Fitzgerald Bell nell’introduzione della sua biografia del cronista andaluso, pubblicata nel 1925. L’autore ammette, infatti, di essersi avvicinato alla produzione di Sepúlveda fortemente condizionato dal pregiudizio di doversi aspettare una personalità filosofica strettamente conservatrice e addirittura «narrow and» — termine nient’affatto casuale —

---

<sup>7</sup> Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., p. 17.

«inhuman». Una volta però addentratosi nella sua opera e aver letto la sua corrispondenza, si è ritrovato con stupore di fronte ad un umanista eccelso, troppo spesso frainteso e screditato<sup>8</sup>. Forse proprio in questo senso, nel prologo della citata edizione del *Demócrates segundo*, Menéndez Pelayo afferma che una disamina scevra da condizionamenti non potrà non riconoscere al pensiero sepulvedano più valore scientifico e meno riprovazione morale di quanto non sia stato fatto in generale. Il cronista andaluso avrebbe affrontato gli interrogativi sulla natura degli indigeni americani «con toda la crudeza del aristotelismo puro», nonostante la laboriosità dei tentativi di conciliazione della teoria della servitù naturale con la teologia cattolica. Tuttavia, se è vero che ideologicamente era — ed è — molto più facile concordare con l'umanitarismo delle idee lascasiane, c'è anche un innegabile quanto suggestivo «fondo de filosofía histórica y de triste verdad humana en el nuevo aspecto bajo el cual Sepúlveda considera el problema»<sup>9</sup>.

L'obiettivo di un'attenta contestualizzazione del suo intervento in questa polemica e dell'analisi delle ragioni più probabili delle sue conseguenze, ha orientato la scelta di una lettura parallela di due resoconti biografici, nel capitolo iniziale: come si vedrà, il confronto tra due intenzioni narrative differenti sulla medesima vicenda, potrà fornire un quadro delle variazioni dell'interesse verso il pensiero sepulvedano, in base ai momenti storici.

Sepúlveda non ebbe esperienza diretta della realtà coloniale; la sua documentazione si basava sui resoconti di viaggio a sua disposizione. Con tutta probabilità prese visione di svariate relazioni, vista l'influenza evidente dei contributi di Fernández de Oviedo, di Hernán Cortés e di López de Gómara nei suoi scritti sull'argomento. L'*excursus* biografico è in questo studio seguito da una rapida ricognizione della percezione degli esploratori europei della realtà americana attraverso le loro descrizioni, che contribuirono a influenzare in una precisa direzione l'idea dell'indole dei nativi in coloro che non li incontrarono mai. Un'analisi realmente esaustiva in tal senso rientra tra i miei futuri progetti di ricerca, tuttavia eccederebbe gli scopi del presente lavoro. In questa sede verrà accennata la corrispondenza di alcuni aspetti riguardanti la natura degli indigeni e le loro abitudini presenti in cronache scritte da autori diversi e in tempi diversi, attraverso i quali sembra comunque possibile ipotizzare il processo di formazione del concetto sepulvedano di *indio*.

---

<sup>8</sup> «A great man too often misunderstood and misrepresented» (A. F. Bell, *Juan Ginés de Sepúlveda*, Oxford, Oxford University Press, 1925, p. IX).

<sup>9</sup> Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., p. 704 n. 17.

Alla luce di queste considerazioni, nel secondo capitolo vengono analizzate le influenze dottrinali sul concetto di dominio in Sepúlveda, allo scopo di sondare la connessione che risulta esserci tra l'idea di «crimini contro natura» (come sintomo di mancanza di razionalità) e il livello di umanizzazione di un popolo. L'argomentazione intende delineare una panoramica dell'applicazione sepulvedana delle teorie socio-politiche di Aristotele alla realtà americana, attraverso un'analisi della relazione tra qualità morali e opportunità di libertà. Sepúlveda assume senza riserve l'etica aristotelica, ma a partire da essa sviluppa una peculiare visione del concetto di virtù — capacità consapevole di discernimento e perciò di deliberazione in direzione del Bene —, come caratteristica esclusiva dell'essere umano. Quale determinazione principale di tutte le altre qualità morali, in funzione dell'eccellenza o carenza in tal senso sarebbe possibile dedurre il grado di razionalità e dunque di umanità di individui e popoli.

Una particolare attenzione è qui rivolta alla virtù del coraggio, che si rivela — già secondo altri studi — una fondamentale chiave interpretativa della legittimazione sepulvedana del dominio coloniale spagnolo. Sembra infatti esserci un legame tra i vizi opposti al valore (codardia e temerarietà) e la presunta incapacità politica degli *indios*, caratteristica che ne determinerebbe l'indole congenitamente servile e di conseguenza le limitate possibilità di indipendenza. In effetti non mancano, negli scritti del cronista (sebbene in toni differenti a seconda del contesto), i riferimenti alla codardia dei nativi e alla precarietà della loro autonomia: fuggendo, arrendendosi o combattendo ferocemente fino all'eccidio, dimostravano in ogni caso di non riuscire a proteggere la dimensione collettiva. Una società composta da individui in stato di terrore, infatti, presta in generale il fianco alla disgregazione, al cospetto di ogni minaccia<sup>10</sup>. Un certo utilizzo etico della razionalità è allora, secondo Sepúlveda, il principale discriminante della facoltà di autodeterminazione e delle possibilità di libertà di un popolo: l'esercizio della ragione rispondente a particolari criteri viene fatto valere nella pratica politica come il miglior modo di stare al mondo<sup>11</sup>.

Alla radice dell'idea di servitù naturale c'è, da un lato, la convinzione della viltà degli *indios* — dunque, per il principio sepulvedano della «interrelazione tra le virtù»<sup>12</sup>, della

---

<sup>10</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*, Bogotá, Alfaomega Editor, 2002, pp. 100-104.

<sup>11</sup> Cfr. M. Scalercio, *Umanesimo e storia da Said a Vico. Una prospettiva vichiana sugli studi postcoloniali*, intr. di G. Cacciatore, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2016, pp. 26-27.

<sup>12</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates, o diálogo sobre la dignidad del oficio de las armas*, in Id., *Obras Completas*, cit., 2010, vol. XV, II, 6-7, pp. 117-118.

mancanza di tutte le attitudini necessarie alla salvaguardia della comunità — e dall'altro le consuetudinarie violazioni del diritto naturale, il cui rispetto era invece considerato vitale per una convivenza sociale autonoma. Qualunque popolo che tollerava i crimini contro natura doveva allora essere allontanato da queste abitudini, e con la forza, se rifiutava di abbandonarle volontariamente.

La peculiarità della teoria di Sepúlveda consisteva nel tentativo di fornire una giustificazione di tipo etico all'occupazione delle terre americane, adducendo come argomento principale l'indole dei nativi, il cui grado di umanizzazione era determinato dalle infrazioni al diritto di natura e dalle loro cause. Già nel *Demócrates*, il dialogo scritto nel 1535, Sepúlveda aveva affermato che la legge naturale è il riflesso della volontà di Dio (causa prima della stessa natura e dell'ordine delle cose in base ad essa stabilito) nella ragione umana: ciò implica che i comportamenti che contraddicono la legge naturale denuncerebbero incapacità di sviluppare adeguatamente la natura razionale umana. Nel *Demócrates segundo* viene poi chiarito che la violazione di questi principi equivale ad un comportamento innaturale, ovvero disumano; è in questo modo che il diritto di natura diventa nel pensiero di Sepúlveda un discriminante di livelli evolutivi, un «criterio de humanidad», che costituisce il nucleo del suo ragionamento a favore dell'uso della forza a scopo di civilizzazione<sup>13</sup>.

Il pretesto ufficiale dell'evangelizzazione degli *indios* presupponeva una volontà di totale (quanto forzata) trasformazione della loro dimensione comportamentale, in direzione del progressivo ma radicale adeguamento al modello europeo. La «civilización» era cioè intesa come induzione all'abbandono di credenze e costumi ritenuti dai conquistatori europei incompatibili con una pacifica convivenza interindividuale, perché associati ad una dimensione primitiva, involuta, nonché contrari a un determinato codice etico. La conquista aveva una connotazione domesticante, animata dall'intento di assimilare il più possibile l'alterità costituita dal nativo, percepita essenzialmente come primordialità. È importante, per questo discorso, tener presente che nel testo originale delle opere di Sepúlveda sull'argomento, ad ogni occorrenza del corrispondente termine castigliano «civilizado», corrisponde proprio la parola latina «humano»<sup>14</sup>.

---

<sup>13</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>14</sup> Solo per un primo esempio cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., I, 15, p. 87.



Quest'etica della conquista intendeva il conflitto armato come un dispositivo catalizzatore di evoluzione, come estremo rimedio al rifiuto di un generoso tentativo di “perfezionamento”, necessario all'eliminazione del divario tra il *modus vivendi* dell'*indio* e quello europeo. L'Altro andava reso riconoscibile e accettabile, affrancato dalla sua diversità che non era concepibile se non come inferiorità. Nel difficile concetto di “barbaro”, categoria-cardine di ogni epoca per pensare la diversità, risiedeva dunque l'origine della giustificazione teorica del paradossale ricorso alla violenza e al terrore a scopo di «pacificazione».

Sepúlveda individua una profonda relazione tra la nozione di diritto naturale e il comportamento virtuoso, in relazione alle possibilità di autodeterminazione di un gruppo umano. Il modo corretto di agire corrispondeva ad azioni che non fossero contrarie ai principi su cui si basava la natura, a loro volta riflesso della volontà divina; lo stesso valeva per le leggi umane che volessero essere giuste. Il diritto, per Sepúlveda, era dunque universale per natura: se infatti la natura diventava il criterio ultimo dell'azione morale e della razionalità umana, l'essenza dell'umanità finiva per rivelarsi univoca. L'identificazione tra la struttura della natura e quella della ragione umana escludeva allora ogni manifestazione o criterio etico che non fossero coerenti con essa. Conclusioni di questo tipo hanno rappresentato per secoli l'ostacolo maggiore allo sviluppo di ogni tendenza pluralistica, in virtù della pretesa presenza in tutti gli individui della medesima razionalità naturale. Le diversità, così radicali in ogni aspetto della realtà americana, non potevano che essere tradotte in forme di inferiorità intellettuale, morale, umana.

Da questo punto di vista la natura era la norma universale per l'azione, parametro che rendeva immediata — almeno quanto sommaria — la qualificazione di principi o abitudini divergenti come irrazionali e in quanto tali “contro natura”. Di conseguenza l'incontro con individui che rappresentavano una contraddizione in tal senso ha spesso suscitato, tra le reazioni, la difficoltà a riconoscere in essi tratti completamente umani. I «maestri» di umanità erano allora coloro che si percepivano come «la parte più avanzata del tutto», in grado di insegnare la responsabilità verso l'ordine cosmico: l'Europa sentiva di poter mostrare al resto del mondo «l'immagine più umana dell'umanità», un insieme di principi ed esempi cui necessariamente adeguarsi per l'appartenenza alla dimensione antropica. Questa introduzione di un «principio di

qualità», connettendosi al progetto pedagogico del progresso, trasformava l'idea universalistica ed esistenzialistica di Uomo in un concetto elitario<sup>15</sup>.

Un esperto come Francisco Castilla Urbano — autore di pregevoli studi sull'argomento — ha segnalato, pur considerando alcune sottovalutate ma sensibili variazioni, una sostanziale coerenza ideologica nel pensiero sepulvedano, osservabile sin dai primi lavori fino alle opere più tarde<sup>16</sup>. Il criterio di umanità subordinato alla capacità di autodeterminazione come facoltà di esercizio razionale della libera volontà, ad esempio, è in effetti una costante; così come l'indiscutibile legittimità delle prerogative spagnole di conquista e insediamento, l'eurocentrismo delle «giuste cause» di guerra e la prevalente prospettiva patriottica della visione eroica della “missione civilizzatrice” spagnola, tra gli aspetti principali. Tuttavia, nell'ultimo capitolo questa indagine intende mostrare come, con il passare degli anni — e in particolare dopo il 1550-51, anno di svolgimento dei lavori della *Junta* di Valladolid —, sembri emergere in Sepúlveda una consapevolezza sempre maggiore non soltanto della multiformità delle comunità americane, ma anche degli aspetti discutibili delle modalità di attuazione della colonizzazione, o dei loro effetti negativi sulle popolazioni locali. Muta dunque lievemente il concetto compensativo dell'impresa di conquista, che prevedeva cioè un giusto equilibrio tra gli “indubbi” vantaggi dell'intervento e gli inevitabili costi in termini di vittime che ogni guerra comportava<sup>17</sup>.

La parte finale del lavoro è perciò dedicata alla ricerca delle variazioni di maggior interesse (lessicali, ideologiche, filosofiche) nelle opere sul tema composte dal cronista dal 1535 in poi: lo scopo è quello di rintracciare il percorso evolutivo, discreto quanto rilevante, dell'idea sepulvedana dell'indole degli nativi e delle concezioni etiche o alle strategie politiche ad essa connesse. L'analisi intende evidenziare come le convinzioni di Sepúlveda in proposito siano andate trasformandosi, pur rimanendo comunque caratterizzate dai tratti che definivano non solo lo statuto ontologico di sostanziale inferiorità dell'*indio*, ma anche e di conseguenza, i diritti di cui era o non era soggetto.

Dal *Demócrates segundo* (1545) fino ad *Acerca de la monarquía* (1548), gli *indios* vengono quasi sempre descritti come «*subiecti iure naturae*»; ma in particolar modo nel *Demócrates segundo* si ripetono con insistenza continui riferimenti al primitivismo e ai costumi

---

<sup>15</sup> Cfr. M. Scalercio, *Umanesimo e storia da Said a Vico. Una prospettiva vichiana sugli studi postcoloniali*, cit., pp. 29-30.

<sup>16</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, Madrid, 2013, p. 147.

<sup>17</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., I, 19, pp. 96-97.

“incivili” dei nativi, ed è messa continuamente in discussione la loro capacità politica e soprattutto la loro natura umana. Ne risulta una visione che non considerava le sensibili differenze tra le singole comunità, associandole sommariamente al concetto di «homunculo», quasi-uomo, distante dagli europei — considerati l’apice della civilizzazione — tanto quanto lo erano le bestie dagli uomini<sup>18</sup>. Già però in testi successivi come ad esempio *Apologia* (1550), i termini del discorso sono meno drastici: questa indagine termina con la disamina di un ulteriore testo, alquanto trascurato, che però si è rivelato decisivo per il rinvenimento delle prove più significative a sostegno di un’immagine differente dalla tradizionale stigmatizzazione monoliticamente anacronistica, schiavista e imperialista della meditazione sepulvedana.

Infine, con *Del Nuevo Mundo* (opera i cui ultimi rimaneggiamenti risalgono al 1568) Sepúlveda ripercorre la conquista messicana di Hernán Cortés in toni alquanto diversi, rispetto ai lavori precedenti, circa determinati temi. L’aspetto considerevole è che la natura dell’*indio* non viene più associata alla bestialità: Sepúlveda continuerà ad usare il termine «barbari», nel testo originale in latino, ma, a differenza delle opere precedenti, la traduzione in castigliano è stata resa con l’accezione «*indios*», e in molti luoghi compare la parola latina «*homines*», assente negli altri scritti<sup>19</sup>. Notevole è inoltre la maggiore obiettività nelle considerazioni sulle azioni di guerra e in generale, nelle descrizioni dei compatrioti: il *Demócrates segundo* è denso di elogi assoluti delle virtù degli spagnoli e dell’impresa di conquista, fenomeno che si ripresenta con minore intensità che negli scritti successivi. Nella cronaca messicana la condotta di *conquistadores* e coloni viene in alcuni casi apertamente biasimata; è sorprendente l’ammissione che l’origine delle «*extremae inhumanitatis*» che si verificavano risiedesse nella «*nefaria cupiditate*» degli invasori, che ridimensionava la presunta integrità delle intenzioni dell’impresa. Persino la convinzione in merito alla codardia degli *indios* ammette eccezioni: il cronista 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>20</sup>.

Sepúlveda era stato abbastanza attento a suggerire sin dall’inizio un protettorato a scopo di civilizzazione e non la schiavitù come sistema (ma solo come misura estrema in caso di

---

<sup>18</sup> Cfr. *ibid.*, I, 10, p. 65.

<sup>19</sup> Sebbene Sepúlveda già in questo dialogo abbia preso genericamente le distanze da alcuni comportamenti, che definiva “eccessi” nella gestione del dominio (cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., II, 5, p. 123).

<sup>20</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Del Nuevo Mundo*, cit., VI, 17, p. 153; VII, 26, p. 197.

prigionia di guerra). Tuttavia, il fatto che la sua proposta contenesse senza tergiversazioni una strategia interventistica che contemplava come dispositivo principale l'invasione, ebbe ripercussioni negative su tutto il resto della sua produzione, per altro anche di maggior interesse filosofico, storico o filologico. Una parte della critica sostiene che Sepúlveda abbia voluto suggerire una sorta di servaggio di tipo feudale: l'argomentazione si basa sulla distinzione tra due distinte traduzioni della parola *servus*. Lewis Hanke afferma che però l'ipotesi della possibile traduzione di *servus* come "servo" oltre che come "schiavo" poggi su congetture piuttosto che su ciò che l'umanista ha effettivamente lasciato intendere. Secondo Hanke, Sepúlveda era un conoscitore delle lingue classiche ed un estimatore di Aristotele ad un livello tale che, se avesse voluto classificare gli *indios* soltanto come servi e non come schiavi, avrebbe trovato il modo di specificarlo inequivocabilmente.

L'interpretazione della proposta sepulvedana circa una forma di servaggio e non di schiavitù potrebbe anche derivare dal suo sostegno al sistema degli affidamenti, che in teoria avrebbe comportato il dovere da parte degli *indios* di offrire manodopera in cambio dell'opera evangelizzatrice dei coloni. Stando a ciò che si legge a proposito della natura degli indigeni nel *Demócrates segundo*, però, è chiaro che Sepúlveda fosse convinto che soltanto una bassissima percentuale di *indios* avrebbe rinunciato pacificamente alla propria religione o alle proprie abitudini. Contro la maggioranza ribelle era giusto combattere: il trattamento benevolo di affidamento era implicitamente riservato all'esigua minoranza che si fosse asservita in modo spontaneo. Senza tener conto della differenza essenziale tra il ridotto numero di coloro che si sarebbero volontariamente sottomessi e la massa contro la quale era necessario levare le armi (come supposta misura preventiva necessaria alla conversione al cristianesimo), non sarebbe possibile afferrare il vero senso del pensiero del cronista<sup>21</sup>.

La lettura sinottica delle opere prese in esame può rivelarsi efficace per la realizzazione di una panoramica evolutiva del pensiero di Sepúlveda, con particolare riferimento alla legittimità della guerra contro gli *indios*. In base a quest'ultima, infatti, diventa evidente come alle radici del dibattito generato dalla questione coloniale (nel quale Sepúlveda si ritrovò coinvolto più di

---

<sup>21</sup> Cfr. L. Hanke, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, cit., pp. 102-106.

quanto forse avesse mai desiderato) ci fosse una riflessione sulla natura etico-razionale dell'uomo<sup>22</sup>.

Questa giustificazione filosofica delle spedizioni di conquista si impernia su una classificazione di uomini e popoli che spiegherebbe le relazioni di potere tra di essi vigenti secondo un criterio giusnaturalistico. La dinamica del dominio è innescata, in Sepúlveda, dalla presunta necessità di provvedere ad un adeguamento delle comunità “primitive” al livello di progresso — essenzialmente tecnico — di quelle maggiormente “evolute”. Una visione gerarchica del cosmo che decretava inclusioni ed esclusioni dalla dimensione umana a seconda del grado di conoscenza e rispetto del diritto di natura. Le comunità più «immature» in tal senso sarebbero tenute a riconoscere come punto di riferimento quelle dall'«umanità compiuta»<sup>23</sup>. La sottomissione delle prime alle seconde, secondo Sepúlveda, avrebbe dovuto essere spontanea; in caso contrario diventava legittimo imporla con ogni mezzo. La guerra giusta era allora quella che veniva dichiarata e intrapresa secondo lo stesso diritto naturale e delle genti: la caratteristica sepulvedana consisteva però nell'identificazione di tali sistemi giuridici con quelli propri di comunità che riteneva evolutivamente superiori rispetto ad altre. Ciò conferiva all'alternativa sottomissione-aggressione, proposta alle popolazioni amerindie, la medesima naturalezza che veniva attribuita alla guerra quale meccanismo necessario al progresso. Soltanto così, infatti, determinati gruppi umani avrebbero potuto avviarsi verso l'uscita dall'inferiorità originaria che li caratterizzava; così che, con l'avanzare delle generazioni, la civilizzazione avrebbe permesso loro di emanciparsi (entro un certo margine) dalla propria condizione di minorità naturale.<sup>24</sup>

La razionalità come criterio finiva per supportare l'argomentazione di un'inferiorità che era funzionale alla legittimazione indebita di molte forme di sopraffazione. La prima e fondamentale delle «justas causas» era la «incapacidad para el gobierno», strettamente relativa, in Sepúlveda, alle facoltà razionali e morali degli individui<sup>25</sup>. L'essenzializzazione dell'uomo e la processualizzazione della storia come progresso implicavano, così, anche l'impossibilità di pensare la pluralità: un intero insieme di civiltà veniva dichiarato «non adeguatamente umano»

---

<sup>22</sup> Cfr. M. Scalercio, *Umanesimo e storia da Said a Vico. Una prospettiva vichiana sugli studi postcoloniali*, cit., pp. 20-21.

<sup>23</sup> Cfr. *ibid.*, p. 24.

<sup>24</sup> Cfr. J.M. Pérez-Prendes Muñoz-Arraco, *Introducción jurídica a J.G. de Sepúlveda, Acerca de la monarquía*, cit., p. XXIII.

<sup>25</sup> Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., p. 469.

perché teoricamente in ritardo sul «vettore-storia», concepito come unica possibile direzione di «progresso dell'umanità tramite l'impiego della razionalità»<sup>26</sup>.

La “dialettica” della conquista implicava allora una negazione dell'alterità da parte di un'identità che voleva affermarsi su di essa per assorbirla in sé fino a dimenticarsene. L'imposizione di un modello etico-culturale ritenuto l'unico universalmente valido è in questo caso il riflesso di un'epoca: 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 di questo studio non è quello di discutere il processo storico, ma quello di cercare di comprenderne il senso, attraverso l'analisi delle idee che ne hanno determinato lo sviluppo. Non solo per una riflessione sul modo in cui teorie come queste ancora generano e potrebbero ancora pericolosamente generare tendenze universalistiche e manifestazioni di intolleranza, ma anche su quali aspetti di questo tipo di giustificazione del dominio potrebbero essere riconosciuti come le radici di molti conflitti interculturali tuttora vigenti.

---

<sup>26</sup> Cfr. M. Scalercio, *Umanesimo e storia da Said a Vico. Una prospettiva vichiana sugli studi postcoloniali*, cit., pp. 25-39.

## Introducción

Juan Ginés de Sepúlveda es conocido principalmente por su debate con Bartolomé de las Casas acerca de la legitimidad de las guerras de conquista contra los nativos americanos. El debate de Valladolid ha sido, posteriormente, a menudo objeto de estudio: la renovada atención al tema es también debida al hecho de que la polémica ha conducido a la reconsideración de la colonización española en su conjunto. Los problemas discutidos en esa controversia desde hace más de cuatro siglos, en realidad implicaban el encuentro entre diferentes costumbres, religiones y civilizaciones: temas que hoy en día resultan más vivos que nunca. De hecho, ambas opiniones contrapuestas siguen representando dos respuestas interesantes para la cuestión de las relaciones entre pueblos pertenecientes a diferentes culturas<sup>27</sup>.

La obra en la cual Sepúlveda expuso más explícitamente su punto de vista al respecto es el diálogo titulado *Demócrates segundo o Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios* (1545), dejado en el olvido por lo menos hasta 1892, año de su primera edición española por M. Menéndez Pelayo en el *Boletín de la Academia de la Historia* (tomo 21, cuaderno IV). La historia del olvido editorial de las obras sepulvedianas se asocia principalmente a la incansable oposición de Las Casas, pero en realidad es más compleja y también estuvo determinada por algunas decisiones del mismo humanista y por la evolución de sus relaciones con los monarcas de España. Su revalorización, después de su muerte, pasó por altibajos desde la primera edición en latín de 1780 hasta la realización, que sólo se ha completado en el 2013, de los diecisiete volúmenes (en edición bilingüe en castellano y latín), de las *Obras Completas*<sup>28</sup>.

De la historia de la literatura crítica de Sepúlveda podemos ver, sin embargo, que sobre todo las primeras especulaciones sobre su figura y sus escritos se han caracterizado más por la emotividad que por el rigor: la observación abarca tanto a los apologistas como a los detractores, excluyendo personalidades como la de Á. Losada, autor de los más conocidos estudios científicos españoles sobre el cronista de Carlos V<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> Cfr. L. Hanke, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, trad. esp. de M. Orellana, Santiago de Chile, 1958, pp. 156-157.

<sup>28</sup> Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, Barcelona, Edhasa iBook, 2012, pp. 13-22; p. 772 n. 23.

<sup>29</sup> Cfr. J. M. Pérez-Prendes-Muñoz-Arraco, *Introducción jurídica a J. G. de Sepúlveda, Acerca de la Monarquía*, en Id., *Obras Completas*, Ayuntamiento de Pozoblanco, vol. VI, 2005, p. XXV.

El humanista participó en el más famoso debate de los tiempos modernos sobre asuntos indígenas, igual que su adversario Las Casas, cuyo trabajo y cuya notoriedad, en cambio, tuvieron una suerte muy diferente. Desde esta perspectiva, teniendo en cuenta los conflictos étnicos y culturales hoy en día existentes, será posible comprender que la batalla iniciada por el «Protector de los Indios» y por todos los que participaron en ella todavía está lejos de su fin. La controversia de Valladolid — ejemplo históricamente casi único de cuestionamiento, por parte de una monarquía europea, acerca de la legitimidad de sus políticas coloniales—, podría representar un paso más en el lentísimo camino, todavía en proceso, hacia el reconocimiento de la dignidad de todos los seres humanos<sup>30</sup>. Por esto una meditación en torno al significado de los debates surgidos de la necesidad de definir la medida del respeto de los derechos humanos básicos, delante de una agitación histórica como el impacto de la alteridad americana sobre la mentalidad europea, no puede considerarse simplemente una ociosa contemplación del pasado<sup>31</sup>.

Sepúlveda era de origen andaluz. Desde finales del siglo XV su tierra se enfrentaba a la finalización de la Reconquista y todos los problemas sociales relacionados con ella. Además, por la expansión del imperio español, desde la zona fronteriza que era se había convertido en un puente hacia un mundo totalmente desconocido. El futuro cronista del Emperador muy pronto formó parte de entornos académicos y eclesiásticos en un momento de agitaciones religiosas y de luchas por el poder. Durante los veinte años de su estancia en Italia él vivió tensiones políticas y circunstancias, como el saqueo de Roma, así como un ambiente intelectual en el que ganó importantes encargos y reconocimientos, al mismo tiempo que estableció contactos y amistades que le llevaron a volver a España como el historiador oficial de la corte. Entonces, no es tan asombroso que hubiera querido participar en el debate sobre los grandes temas de una época tan llena de acontecimientos<sup>32</sup>. Se expresó con convicción sobre asuntos muy delicados y de gran interés, sobre todo en aquel periodo; una elección que tuvo consecuencias nefastas no sólo por lo que se refería a la difusión de sus obras, sino también para su reputación intelectual. Se atrevió a expresar lo que pensaba, a pesar de lo inaceptable que fuera, también para la mentalidad

---

<sup>30</sup> Cfr. L. Hanke, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, cit., pp. 189-190.

<sup>31</sup> Cfr. J. Brufau Prats, *Estudio histórico a J.G. de Sepúlveda, Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, en Id., *Obras Completas*, Córdoba, Ayuntamiento de Pozoblanco, vol. III, 1997, p. XIII.

<sup>32</sup> Cfr. H. Pietschmann, *Introducción histórica a J.G. de Sepúlveda, Del Nuevo Mundo*, in Id., *Obras Completas*, cit., vol. XI, 2005, pp. XVIII-XIX.



eurocéntrica de su cultura de origen. Sobre un trasfondo histórico de revoluciones y cambios axiológicos profundos, la atmósfera nacional e internacional empezaba a ser tocada por cuestiones de conciencia: por ejemplo, los efectos negativos de las exigencias de evangelización y «civilización» a través de que se justificaban las incursiones en el “Nuevo Mundo”. Por estas razones, tal vez, alguien que como Sepúlveda, que osó tocar temas muy incómodos para la conciencia filosófica y antropológica del Viejo Mundo, fue reducido a un «escritor oficialista», excluido de la publicación y condenado al olvido<sup>33</sup>.

De esta manera se puede intentar la refutación de un prejuicio histórico entre los más subestimados: la interpretación de la personalidad y de toda la producción de Sepúlveda (de hecho ignorada en su mayor parte), basada casi exclusivamente en la lectura de una de sus obras menos importantes, pero con más resonancia, como el *Demócrates segundo*.

El diálogo es conocido como la obra en la que el autor defiende de manera acrítica la razón de Estado y las prerrogativas monárquicas españolas a expensa de los más elementales derechos humanos, en el caso específico de las poblaciones amerindias. A pesar de que no es posible ni sensato tratar de negar algunos aspectos de su pensamiento (o sea, la visión jerarquizada y discriminatoria del universo y de la humanidad, así como un determinado concepto de libertad y de virtud, o también una subyacente ideología en apoyo de la política colonialista) que se deducen por el texto, es imperativo insistir en la parcialidad de la imagen del autor que se originó. Encerrado casi irremediabilmente en el estereotipo del historiador imperial, engendrado y propagandista, durante siglos se ha malentendido su valor de pensador a la altura de su época.

Sepúlveda, de hecho, no sólo se enfrentó a varias cuestiones cruciales para el debate ético-político, así como el filosófico y teológico del momento, sino que también volvió a analizarlas desde varios puntos de vista y en diferentes formas a lo largo de los años. Sin duda no fueron cambios radicales, sino variaciones sutiles que podrían demostrar la existencia de un pensamiento que evolucionaba, pero que sólo se puede apreciar a través de una lectura global y detallada de las obras.

Tratando de mirar más allá de los clichés que ofuscaron su valor intelectual, nos podríamos encontrar sorprendentemente atraídos por el mismo personaje que normalmente estábamos inclinados a desaprobamos. Experimenté personalmente lo que en este sentido afirma A.

---

<sup>33</sup> Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., p. 17.

Fitzgerald Bell en la introducción de su biografía de Sepúlveda, publicada en 1925. El autor admite, de hecho, que se había acercado a los escritos del cronista afectado por la idea preconcebida de una personalidad filosófica estrictamente conservadora, incluso «narrow and» — palabra nada casual — «inhuman». Pero una vez adentrado en los trabajos del cordobés y en la lectura de su correspondencia privada, se encontró con asombro frente a un excelente humanista, a menudo malinterpretado y desacreditado<sup>34</sup>. Tal vez en este sentido, en el prólogo de la mencionada edición del *Demócrates Segundo*, Menéndez Pelayo afirma que una lectura libre de influencias no dejará de reconocer al pensamiento sepulvediano más valor científico y menos desaprobación moral de lo que se le ha atribuido generalmente. Según su punto de vista, el humanista andaluz habría abordado preguntas sobre la naturaleza de los indios americanos «con toda la crudeza del aristotelismo puro», a pesar del duro trabajo de conciliación de la teoría de la servidumbre natural del Estagirita con la teología católica. Aunque es cierto que ideológicamente era — y es — mucho más fácil estar de acuerdo con el humanitarismo de las ideas lascasianas, también hay un innegable y sugestivo «fondo de filosofía histórica y de triste verdad humana en el nuevo aspecto bajo el cual Sepúlveda considera el problema»<sup>35</sup>.

El objetivo de contextualizar atentamente la intervención sepulvediana en este debate y de realizar un análisis de las razones más probables de sus amargas consecuencias, me ha orientado en la elección de una lectura sinóptica de dos relatos biográficos, en el primer capítulo: como veremos más adelante, la confrontación entre dos intenciones narrativas y dos puntos de vista muy diferentes sobre el mismo asunto, ofrecerá una visión general de los cambios en el interés hacia la personalidad y el pensamiento del cronista pozoalbense, dependiendo de los varios momentos históricos.

Sepúlveda no tenía experiencia directa de la realidad colonial; su documentación y su punto de vista sobre la misma se basaban en los informes de viajes a su disposición. Ciertamente, leyó algunos de estos relatos, dada la clara influencia de las crónicas de Fernández de Oviedo, Hernán Cortés y López de Gómara en sus escritos sobre el tema. Después de la digresión biográfica sigue un rápido estudio de la percepción de los exploradores europeos de la realidad de América a través de sus descripciones, lo que influyó en una precisa dirección en la idea de la

---

<sup>34</sup> «A great man too often misunderstood and misrepresented» (A. F. Bell, *Preface to Juan Ginés de Sepúlveda*, Oxford, 1925, p. IX).

<sup>35</sup> Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., p. 704 n. 17.

naturaleza de los indios de aquellos que nunca los encontraron. Un estudio exhaustivo al respecto es parte de mis futuros proyectos de investigación, pero superaría los objetivos de este trabajo. Por lo tanto, en este contexto se mencionará la correspondencia de algunos aspectos relativos al carácter de los nativos y sus hábitos, presentes en las crónicas escritas por diferentes autores y en diferentes momentos, a través de los que parece posible, sin embargo, imaginar el proceso de formación del concepto sepulvediano del indio.

A la luz de estas consideraciones preliminares, en el segundo capítulo de esta investigación se desarrolla el análisis de las tendencias filosóficas que influyeron sobre el concepto de dominio en Sepúlveda, con el fin de indagar la conexión que parece existir entre la idea de «crímenes contra la naturaleza» (como un síntoma de carencia de racionalidad) y el nivel de humanización de un pueblo. El razonamiento pretende trazar una visión general de la aplicación sepulvediana de las teorías socio-políticas de Aristóteles a la realidad antrópica amerindia, a través de un análisis de la relación entre las cualidades morales y las oportunidades de libertad.

A partir de la la ética aristotélica, Sepúlveda desarrolla su propia visión del concepto de virtud como capacidad consciente de discernimiento y por lo tanto de deliberación hacia el Bien, siendo esta una característica exclusiva del ser humano. Como carácter esencial de todas las demás cualidades morales, según la excelencia o ausencia de ellas, sería posible inferir el grado de racionalidad y, por tanto, de la humanidad de los individuos y de los pueblos.

El papel de la valentía como virtud, ya según otros estudios, resulta una clave interpretativa fundamental de la legitimación sepulvediana del dominio colonial español. Parece haber una relación entre los vicios opuestos al valor (la cobardía y la temeridad) y la supuesta incapacidad política de los indios, una característica que determinaría su disposición servil congénita y, en consecuencia, limitadas posibilidades de independencia para ellos.

De hecho, en los escritos del cronista (aunque en diferentes tonos, dependiendo del contexto) nunca faltan las referencias a la cobardía de los nativos y la resultante precariedad de su autonomía: huyendo, rindiéndose o luchando con ferocidad hasta la masacre, ellos demostraban de todas formas no ser capaces de amparar su comunidad. Una sociedad compuesta de individuos en estado de terror, de hecho, se presta a la desintegración y al cautiverio frente a cualquier amenaza<sup>36</sup>.

---

<sup>36</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*, Bogotá, Alfaomega Editor, 2002, pp. 100-104.

Un cierto uso ético de la racionalidad es entonces, según Sepúlveda, la principal señal de presencia de facultad de autodeterminación y de las posibilidades de libertad de un pueblo: el ejercicio de la razón según ciertos criterios consistía en la práctica política como una forma precisa de estar en el mundo<sup>37</sup>.

La raíz de esta idea de servidumbre natural se basaba, por una parte, en la convicción de la cobardía de los indios — es decir, por el principio sepulvedano de «interrelación de las virtudes»<sup>38</sup>, de carencia general de las actitudes necesarias para defender su independencia política — y por otra, en sus usuales violaciones de la ley natural, cuyo respeto es vital para una vida social autónoma. Cualquier pueblo que aceptaba los «crímenes contra la naturaleza» tenía que ser alejado de estas costumbres, según el cronista, incluso por la fuerza, si se negaba a abandonarlos voluntariamente.

La peculiaridad de la teoría de Sepúlveda consiste, tópicamente tanto ayer como hoy, en un intento de proporcionar una justificación ética de la invasión de las tierras americanas, alegando como principal argumento el carácter de los nativos, cuyo grado de humanización era determinado por sus infracciones al derecho natural y a las causas de estas violaciones.

Ya en el *Demócrates*, diálogo escrito en 1535, Sepúlveda había afirmado que el derecho natural sería el reflejo de la voluntad de Dios (origen del orden de todas las cosas, establecido en virtud de ella) en la razón, de la que son particularmente provistos los seres humanos: esto implica que los comportamientos que contradicen la ley natural no sólo ignoran la ley eterna, sino que denuncian una incapacidad de desarrollar adecuadamente la índole racional humana.

En el *Demócrates segundo* el autor declara explícitamente que la violación de estos principios equivale a un comportamiento antinatural o inhumano; así, la ley de la naturaleza se convierte, en el pensamiento de Sepúlveda, en un «criterio de humanidad», una norma de identificación de niveles evolutivos que será la raíz de su argumentación a favor de la guerra con fin civilizador<sup>39</sup>.

El pretexto oficial de la evangelización de los indios presuponía, como es bien sabido, la voluntad de transformación total (y forzada) de sus costumbres, en la dirección de la progresiva

---

<sup>37</sup> M. Scalercio, *Umanesimo e storia da Said a Vico. Una prospettiva vichiana sugli studi postcoloniali*, intr. de G. Cacciatore, Roma, 2016, pp. 26-27.

<sup>38</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates, o diálogo sobre la dignidad del oficio de las armas*, cit., en Id., *Obras Completas*, cit., 2010, vol. XV, II, 6-7, pp. 117-118.

<sup>39</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., pp. 95-96.

pero radical asimilación al modelo europeo. La “civilización” se concebía como una inducción al abandono de las creencias y las tradiciones que los conquistadores juzgaban incompatibles con la pacífica convivencia interindividual, en tanto que asociadas a una dimensión primitiva y en contra de cualquier ética.

Esta conquista tenía una connotación «domesticante», o sea animada por el deseo de asimilar la alteridad constituida por el nativo, concebido como caracterizado por un fuerte componente de primordialidad. Sería muy importante recordar que en el texto original en latín de algunas obras de Sepúlveda sobre el tema, para cada aparición del término castellano «civilizado» corresponde, precisamente, la palabra «humano»<sup>40</sup>.

Una ética de la conquista así concebida convierte el conflicto armado en un dispositivo catalizador de civilización: el remedio extremo para el rechazo de un generoso intento de “perfeccionamiento”, necesario para eliminar la discrepancia entre el *modus vivendi* del indio y el europeo. El Otro tenía que ser reconocible y aceptable, liberado de su diversidad que no era concebible sino como inferioridad. En el difícil concepto de “bárbaro”, la categoría fundamental bajo la cual casi todas las épocas pensaron en la diversidad, se encuentra el origen de la justificación del paradójico uso de la violencia y el terror para conseguir la «pacificación».

Sepúlveda identifica una relación profunda entre la noción de ley natural, el comportamiento virtuoso y las posibilidades de autodeterminación de un grupo humano. La forma correcta de actuar nunca violaba las normas sobre las que se basaba la naturaleza, expresión de la voluntad divina; lo mismo tenían que hacer las leyes humanas que quisieran ser justas. Por lo tanto, para Sepúlveda el derecho era universal por naturaleza: convirtiéndose esta en el criterio último de la acción moral y de la racionalidad humana (ya que esta visión suponía una coincidencia entre ellas), la esencia de la humanidad terminaba siendo única.

La identificación entre la estructura de la naturaleza y aquella de la razón humana excluía entonces cualquier manifestación cultural o principio moral que sean incongruentes con ella. La primacía de este tipo de conclusiones ha sido durante siglos el principal obstáculo para el desarrollo de tendencias pluralistas, en virtud de la supuesta presencia en todos los individuos de la misma racionalidad natural. La diversidad, tan radical en todos los aspectos de la realidad americana, se tradujo invariablemente en formas de inferioridad intelectual, moral, humana.

---

<sup>40</sup> Solo como un primer ejemplo, cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., I, 15, p. 87.

Desde este punto de vista, la naturaleza era una norma universal de acción, un parámetro que calificaba los hábitos divergentes como irracionales y, como tales, innaturales. Por esto, encontrar a individuos que representaban ejemplos incompatibles con todo esto, a menudo ha provocado, entre las reacciones, la dificultad de reconocer en ellos rasgos completamente humanos.

Los “maestros” de humanidad serían entonces aquellos que se consideran a sí mismos la parte más evolucionada del todo, capaces de enseñar a los demás la responsabilidad hacia el orden cósmico: Europa sentía que podía mostrar al resto del mundo «la imagen más humana de la humanidad», un conjunto de ejemplos de existencia que necesariamente deben ser cumplidos para pertenecer a la dimensión antrópica. Esta eurocentrista introducción de un «principio de calidad» se conecta al proyecto pedagógico del progreso, que transforma la idea universalista y existencialista del hombre en un concepto de élite<sup>41</sup>.

Para un experto como Francisco Castilla Urbano (autor de detallados así como útiles estudios para la investigación sobre el tema), aunque teniendo en cuenta algunos cambios subestimados pero significativos, hay una sustancial coherencia ideológica en el pensamiento sepulvediano, detectable en los primeros trabajos así como en los últimos<sup>42</sup>. Permanece constante, por ejemplo, la subordinación de algunas características éticas (que determinan el nivel de humanidad de los hombres) a la capacidad de autodeterminación como facultad racional de ejercicio de la libre voluntad. Igualmente la incuestionable legitimidad de los derechos españoles de conquista y asentamiento, el eurocentrismo de las supuestas justas causas de la guerra y la perspectiva patriótica predominante de su visión heroica de la hazaña. Sin embargo, como pretende mostrar el análisis incluido en el último capítulo del presente trabajo, en sus últimos años parece emerger en Sepúlveda no sólo una creciente conciencia de la variedad de las sociedades americanas, sino también del carácter problemático de los métodos de colonización y sus efectos negativos sobre las poblaciones locales. Muta, por lo tanto, la idea de ‘compensación’ de la conquista, que planteaba un justo equilibrio entre los “indudables” beneficios de la intervención y los inevitables abusos y víctimas que cualquier guerra (aunque justa) implicaba<sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup> Trad. esp. mía, cfr. M. Scalercio, *Umanesimo e storia da Said a Vico. Una prospettiva vichiana sugli studi postcoloniali*, cit., pp. 29-30.

<sup>42</sup> F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, Madrid, 2013, p. 147.

<sup>43</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., I, 19, pp. 96-97.

Gran parte de nuestro capítulo final está entonces dedicado a la investigación de los cambios de mayor interés en los trabajos sobre el tema, realizados por Sepúlveda de 1535 en adelante: el propósito es lograr un perfil de la *evolución interna*, discreta pero significativa, de su pensamiento, con especial atención a la idea de la naturaleza de los indios y a las perspectivas éticas o las estrategias políticas que esto implicaba. El análisis aspira a poner de relieve cómo las ideas sepulvedianas hayan ido transformándose a lo largo del tiempo, aunque permaneciendo caracterizadas por unos criterios que definían no sólo el estatus ontológico del indio a través de una sustancial inferioridad, sino también, en consecuencia, los derechos de los que él era o no beneficiario.

Desde el *Demócrates segundo* (1545) hasta *Acerca de la monarquía* (1548), los indios están casi siempre descritos como «subiecti iure naturae»; pero sobre todo en el *Demócrates segundo* se reiteran referencias continuas a las costumbres “incivilizadas” y primitivas de los nativos, y está constantemente discutida su capacidad política y su naturaleza humana. El resultado es una percepción de esas poblaciones que no tenía en cuenta las diferencias significativas entre las distintas comunidades, agrupándolas someramente bajo el concepto de «hombrecillo», casi-hombre, es decir diferente de los europeos —considerados el cénit de la civilización —como lo eran las bestias de los hombres<sup>44</sup>.

Pero ya en los textos posteriores, como la *Apología* (1550), el tono del discurso se hace menos duro: mi investigación termina con el examen de otra obra, *Del Nuevo Mundo* (cuya última revisión se remonta a 1568), quizás hasta ahora poco estudiada, pero en mi opinión crucial para la búsqueda de las pruebas más importantes que respalden una imagen diferente de la tópica y tradicional estigmatización monolítica, anacrónica, esclavista e imperialista de la meditación sepulvediana.

En *Del Nuevo Mundo* Sepúlveda recorre la conquista mexicana de Hernán Cortés en tonos narrativos bastante diferentes, en comparación, a los de sus trabajos anteriores, sobre ciertos temas. El aspecto más significativo es que la naturaleza de los indios ya no está más asociada a la bestialidad: Sepúlveda seguirá utilizando la palabra «barbari», en el texto original en latín, pero, a diferencia de los trabajos anteriores, la traducción en español se ha hecho con el término «indios», y en muchos puntos aparece la palabra latina «homines», ausente en otros

---

<sup>44</sup> Cfr. *ibid.*, I, 10, p. 65.

escritos<sup>45</sup>. Notable es también la mayor objetividad en las consideraciones sobre la guerra y, en general, en las descripciones de sus compatriotas: en el *Demócrates segundo* abundan elogios absolutos de las virtudes de los españoles y de la conquista, un fenómeno que se repite, si bien con menos intensidad, en escritos posteriores.

En la crónica mexicana, de hecho, la conducta de los conquistadores y de los encomenderos es en algunos casos abiertamente desaprobada; es asombrosa la admisión, por primera vez por parte de Sepúlveda, de que el origen de las «extremae inhumanitatis» que se produjeron residía en la «nefaría cupiditate» de los invasores, que atenuaba la supuesta integridad de las intenciones de la empresa. Incluso la firmeza de las convicciones acerca de la cobardía de los indios, en este escrito, admite excepciones: Sepúlveda afirma que en muchos casos los nativos fueron derrotados o huyeron no a causa de su debilidad o cobardía, sino porque luchaban en clara desventaja de recursos<sup>46</sup>.

Sepúlveda había cuidadosamente sugerido desde el principio un protectorado con el objetivo de “civilizar” a los indios, y no la esclavitud como sistema (sino sólo como medida extrema en el caso de encarcelamientos de guerra). Sin embargo, el hecho de que su propuesta contuviera sin vacilaciones una estrategia de intervención que incluía la invasión armada, tuvo repercusiones negativas sobre el resto de sus obras, por cierto de mayor interés filosófico, histórico o filológico. Unos críticos sostienen que Sepúlveda quiso sugerir una especie de servidumbre feudal: el argumento se basa en la distinción entre dos traducciones distintas de la palabra *servus*.

Lewis Hanke sostiene, sin embargo, que la hipótesis de la posible traducción de *servus* también como “siervo”, y no solamente como “esclavo”, se basa en conjeturas más que en lo que el humanista cordobés realmente quiso decir. Según Hanke, Sepúlveda era un admirador de Aristóteles y conocedor de las lenguas clásicas a un nivel tal que, si hubiese querido clasificar a los indios sólo como ‘servidores’ y no como ‘esclavos’, habría encontrado una forma de especificarlo de manera inequívoca.

No obstante, la interpretación de su teoría como apoyo a una forma de servidumbre y no de esclavitud también podría proceder de su opinión favorable al sistema de las encomiendas, que teóricamente implicaba una obligación por parte de los indios de ofrecer mano de obra en los

---

<sup>45</sup> Aunque Sepúlveda ya en este diálogo se había distanciado de algunos comportamientos, a los que calificó como “excesos” de la gestión de los dominios (cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., II, 5, p. 123).

<sup>46</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Del Nuevo Mundo*, cit., VI, 17, p. 153; VII, 26, p. 197.



trabajos a cambio de recibir evangelización por parte de los colonos. Sin embargo, según ~~lo que~~ leemos acerca de la naturaleza de los nativos en el *Demócrates segundo*, está claro que Sepúlveda estaba convencido de que un porcentaje muy bajo de los indios habrían abandonado pacíficamente su religión o sus hábitos. Contra la mayoría rebelde, era justo hacer la guerra: el tratamiento benevolente estaba, por lo tanto, implícitamente reservado sólo a la pequeña minoría que se había dejado someter espontáneamente. Sin tener en cuenta la diferencia esencial entre el reducido número de los que hubieran estado dispuestos a dejarse subyugar y la mayoría contra la cual era necesario combatir, no se puede comprender el verdadero significado del pensamiento sepulvediano<sup>47</sup>.

Una lectura sinóptica de las obras aquí consideradas puede ser eficaz para la construcción de un panorama evolutivo del pensamiento de Sepúlveda, con especial referencia al tema de la legitimidad de la guerra contra los indios. Desde ahí es posible reconstruir el proceso a través del cual la cuestión colonial — en la que el cronista andaluz se quedó involucrado quizás más de lo que quiso — pronto se convirtió en una reflexión sobre la naturaleza racional del hombre<sup>48</sup>.

Esta justificación filosófica de las incursiones de conquista se centra en una clasificación de los individuos y de los pueblos que explicaría las relaciones de poder en vigor entre ellos, a través de un principio de derecho natural. La dinámica del dominio se activa — en teorías como aquella de Sepúlveda — por la supuesta necesidad de adecuar el nivel de progreso de las comunidades técnico-científicamente más “primitivas” a las condiciones de aquellas sociedades que se sienten como más “avanzadas”. Una visión jerárquica del universo que establece inclusiones y exclusiones de la dimensión humana en función del grado de conocimiento y respeto de la ley natural. Las comunidades más “inmaduras” en este sentido tendrían que reconocer la superioridad de aquellas con una «humanidad cumplida»<sup>49</sup>. La subordinación de las primeras a las segundas, según Sepúlveda, debería ser espontánea; al revés es legítimo imponerla por cualquier medio. La guerra justa entonces sería la que se declara y se emprende de acuerdo con el derecho natural y el derecho de las naciones: sin embargo, la peculiaridad sepulvediana

---

<sup>47</sup> Cfr. L. Hanke, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, cit., pp. 102-106.

<sup>48</sup> Cfr. M. Scalercio, *Umanesimo e storia da Said a Vico. Una prospettiva vichiana sugli studi postcoloniali*, cit., pp. 20-21.

<sup>49</sup> Trad. esp. mía, cfr. *ibid.*, p. 24.

consistió en la identificación de estos sistemas legales con aquellos de las comunidades que él creía evolutivamente superiores a las demás.

Esto daba a la alternativa entre sumisión-agresión, propuesta a los indios, la misma naturalidad que se atribuía a la guerra como un mecanismo necesario para el progreso. Solamente así, para Sepúlveda, ciertos grupos humanos podrían haber comenzado a salir de la inferioridad original que los caracterizaba; de modo que con el avance de las generaciones, la civilización les permitiría emanciparse (dentro de un cierto margen) de su condición de inferioridad natural<sup>50</sup>. La racionalidad como criterio terminó así apoyando el argumento más funcional a la indebida legitimación de muchas formas de prevaricación.

La primera y fundamental de las «justas causas de guerra» era la «incapacidad para el gobierno», estrechamente relacionada, para Sepúlveda, con las facultades racionales y morales de los individuos<sup>51</sup>. La concepción de la idea de hombre como esencia única y de la historia solamente como progreso unidireccional implica la imposibilidad de pensar la pluralidad: un sistema entero de civilizaciones fue declarado «no adecuadamente humano» porque era considerado teóricamente atrasado en el «vector-historia», concebido como la única dirección posible de «progreso de la humanidad mediante el uso de la racionalidad»<sup>52</sup>.

La “dialéctica” de la conquista implicaba, entonces, una negación de la alteridad por una identidad que quería sino absorberla en sí misma hasta olvidarla, cancelarla. Esta imposición de un modelo ético y cultural considerado el único válido, es en este caso el reflejo de una época: la idea de la ley natural de Sepúlveda y de sus contemporáneos sólo podía tener un carácter eurocéntrico, procedente de la tradición antigua y medieval, que no dejaba lugar a otros modelos existenciales, aunque de todas formas inimaginables en ese contexto.

La intención de este estudio no es, pues, discutir el proceso histórico, sino tratar de entender su significado a través del análisis de las ideas que han llevado a su desarrollo. No solamente para pensar en cómo estas teorías siguen generando (y todavía podrían generar) peligrosas tendencias universalistas y manifestaciones de intolerancia, sino también cuáles

---

<sup>50</sup> Cfr. J.M. Pérez-Prendes Muñoz-Arraco, *Introducción jurídica a J.G. de Sepúlveda, Acerca de la Monarquía*, cit., p. XXIII.

<sup>51</sup> Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., p. 469.

<sup>52</sup> Trad. esp. mía, cfr. M. Scalercio, *Umanesimo e storia da Said a Vico. Una prospettiva vichiana sugli studi postcoloniali*, cit., pp. 25-39.

aspectos de este tipo de legitimación del dominio podrían ser reconocidos como la raíz de muchos conflictos étnicos e interculturales aún en vigor.

## CAPITOLO PRIMO

La storia del cronista dimenticato

### 1.1. *Da Pozoblanco alla corte di Carlo V*

L'attenzione alle vicende biografiche di grandi autori o pensatori scaturisce spesso dalla ricerca dell'origine evenemenziale delle loro più rilevanti intuizioni. Questo è particolarmente vero nel caso di Juan Ginés de Sepúlveda, «teólogo y canonista eminente, filósofo profundo»<sup>53</sup>: partecipò alla rinascita culturale del XVI secolo spagnolo insieme ad eccellenze come Juan Luis Vives, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Antonio de Nebrija, Garcilaso de La Vega, ma non fu gratificato da parimenti notorietà.

Sull'oblio al quale una personalità filosofica di tale rilievo è stata condannata per diversi secoli hanno influito diversi fattori, senz'altro legati alle circostanze<sup>54</sup>. Gli eventi — così come gli studi — che plasmarono il pensiero del «cronista del Emperador» orientarono in una precisa direzione le sue scelte, determinando il difficile destino della sua immagine intellettuale. Una ricognizione del contesto storico di riferimento nonché delle principali vicende biografiche risulta senz'altro utile a chiarire il senso della produzione sepulvedana, riflesso del suo sguardo sul mondo e sull'umanità. È stato osservato come la rivalutazione di ben pochi autori del XVI secolo abbia conosciuto sorti così alterne, le cui fasi possono essere ricostruite anche in base alla complessa vicenda dei tentativi di edizione delle opere. Sembra esserci una certa coincidenza tra i periodi di rinnovato interesse verso le teorie dell'umanista cordovese e le epoche di crisi storica del sistema di valori europeo e occidentale, in cui ritornava viva l'urgenza del dibattito su aspetti come i diritti umani o l'eticità dei conflitti armati. Sepúlveda si confrontò con le urgenti questioni politiche, teologiche e filosofiche del suo tempo; risulta dunque essenziale, per un'analisi dei suoi lavori, la considerazione del diretto coinvolgimento nei dibattiti che le riguardarono<sup>55</sup>.

Sebbene non sia sterminata, la bibliografia di riferimento include preziosi studi<sup>56</sup>, il più recente dei quali è *Sepúlveda, cronista del Emperador*, di S. Muñoz Machado. Un racconto dettagliato, moderno e razionalmente orientato a restituire alla figura di Sepúlveda dignità realistica, dandone un ritratto completo e il più possibile obiettivo. Grazie a questo ponderoso volume (consta di 912 pagine, nella versione cartacea) è possibile avvicinarsi alla personalità e al

---

<sup>53</sup> F. Sepúlveda y Quirós, *Apuntes biográficos del doctor D. Juan Ginés de Sepúlveda*, Solana, Madrid, 1862, p. 24.

<sup>54</sup> Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., p. 21.

<sup>55</sup> Cfr. H. Pietschmann, *Introducción histórica a J.G. de Sepúlveda*, *Del Nuevo Mundo*, cit., p. XVII.

<sup>56</sup> Cfr. *ibid.*, n 2 p. LXXIX.

pensiero dell'umanista da diverse prospettive, ognuna più o meno corrispondente alle fasi principali della sua vita, tutte esaminate con la medesima esaustività anche attraverso le ingenti digressioni con cui l'autore contestualizza il personaggio. Le parentesi dedicate ad esempio ai conflitti religiosi che sconvolsero l'Europa del sedicesimo secolo<sup>57</sup> così come alle caratteristiche — culturali, filosofiche, artistiche — dell'atmosfera rinascimentale nell'Italia che accolse il cronista per un ventennio, oppure al già intenso dibattito sulla questione coloniale in cui Sepúlveda si inserì, forniscono una visione ampia e funzionale ad una vera comprensione del suo contributo ai più svariati campi dello scibile<sup>58</sup>.

Un suggestivo contraltare a questa panoramica potrebbe essere *Apuntes biográficos del doctor D. Juan Ginés de Sepúlveda* di Fernando Sepúlveda y Quirós, datato 1862. Si tratta di un resoconto conciso ed efficace, anche se alquanto encomiastico; denso tuttavia di particolari raccolti attraverso l'opportunità di accedere a documentazioni legate al territorio (l'autore fu, a quanto pare, *registrador* del catasto di Pozoblanco dal 1865 al 1907)<sup>59</sup>. La prima parte del testo presenta un rapido *excursus* biografico, per poi soffermarsi sulle occasioni di composizione e sui principali contenuti di ogni opera sepulvedana, abilmente resi in pochi tratti. Muñoz Machado invece propone intenzionalmente una «biobibliografia», incentrata sul contesto di elaborazione delle opere piuttosto che sull'aneddotica personale, ricordando che Sepúlveda era anzitutto uno studioso, dunque ciò che più fedelmente può ritrarne la personalità sono i suoi lavori<sup>60</sup>. Dal confronto tra i due scritti emergono esempi delle differenti percezioni del pensiero sepulvedano in base ai momenti storici.

Pozoblanco è oggi un piccolo comune di circa sedicimila abitanti, capoluogo del distretto di Pedroches, sulle alture della provincia cordovese. Percorrendone le strade nel silenzio tranquillo di un sabato mattina autunnale (come personalmente ho scelto di fare), divengono istantaneamente chiari i motivi per i quali Sepúlveda lo considerasse un rifugio ideale per i propri studi, lontano dal caos della corte. La parrocchia di Santa Catalina è tuttora attiva e frequentata, ma non vi si indovina affatto la presenza del sepolcro di una delle personalità di maggior rilievo della storia intellettuale spagnola. Per ammirare la lapide e osservarne l'iscrizione ideata dallo

---

<sup>57</sup> Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., pp. 206-244.

<sup>58</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 57-60; 85-91; 145-158; 374-384.

<sup>59</sup> Cfr. <http://www.solienses.com/archivos/biblioteca/guia1891/pozoblanco.pdf>.

<sup>60</sup> Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., pp. 24-25.

stesso cronista, può succedere di dover spostare uno dei banchi di legno, addossatovi distrattamente. O di doverla cercare con attenzione, giacché non è imponente né segnalata: quasi come se l'ombra della dimenticanza si allungasse fino ai nostri giorni.

Juan Ginés, figlio di Ginés Sánchez de Albarracín e di María Ruiz de Sepúlveda, «ambos de familia distinguida», nacque nel 1490. Anche il luogo preciso in cui venne alla luce lo storico dell'imperatore Carlo V sembra sia stato «asunto de controversia»<sup>61</sup>: provincia e capoluogo si sarebbero contese a lungo i suoi natali, anche perché egli stesso si presentava talvolta come «cordubensis». In realtà a quanto pare il termine era usato da Sepúlveda quando non era in patria o nell'indirizzare missive a destinatari non spagnoli, facendo riferimento, per indicare la propria provenienza, ad una città plausibilmente più conosciuta. Nella parte iniziale della sua biografia Sepúlveda y Quirós dimostra che, nonostante lettere e manoscritti autografi nei quali l'umanista allude alle proprie origini cordovesi<sup>62</sup>, ci sarebbero ben altri particolari a sostegno della tesi contraria. Le origini familiari e le dichiarazioni reperibili in documenti di varia natura, così come l'ubicazione della residenza personale (sede dei ripetuti soggiorni con i quali Sepúlveda intervallava la sua permanenza a corte, quando fu nominato cronista) e la collocazione del sepolcro, dimostrerebbero un inequivocabile legame con il «pueblo» di nascita<sup>63</sup>.

Sepúlveda studiò filosofia ad Alcalá de Henares e teologia al «colegio» di San Antonio a Sigüenza, dove «fue admitido por unanimidad, prueba positiva y convincente de los grandes progresos que haría en sus estudios filosóficos y de las lisonjeras esperanzas que concebirían sus cohetáneos»<sup>64</sup>. Sepúlveda y Quirós afferma che i suoi genitori avevano provveduto a dargli la migliore istruzione, «como correspondía á su buena posición»<sup>65</sup>; Muñoz Machado sostiene invece che l'umanista era nato in una famiglia «con pocos recursos» e che ogni successo accademico e professionale del «sabio pozoalbense» derivò esclusivamente dai suoi meriti personali<sup>66</sup>. In effetti appare iscritto nel registro dei «colegiales pobres» di Alcalá de Henares, dove era entrato nel 1510, beneficiando di uno dei trenta posti resi disponibili per gli studenti meritevoli e meno abbienti. A tal proposito, l'autore si sofferma anche sui dettagli della nascita

---

<sup>61</sup> F. Sepúlveda y Quirós, *Apuntes biográficos del doctor D. Juan Ginés de Sepúlveda*, cit., pp. 8-9.

<sup>62</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., pp. 264-265.

<sup>63</sup> Cfr. F. Sepúlveda y Quirós, *Apuntes biográficos del doctor D. Juan Ginés de Sepúlveda*, cit., pp. 5-22.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., p. 411.

dell'ateneo ad opera del cardinale Francisco de Cisneros, figura determinante per la formazione e per la carriera di Sepúlveda<sup>67</sup>. L'ascetico prelado francescano (arcivescovo di Toledo dal 1495) era deciso, di fronte alla corruzione imperante, a riformare gli ordini religiosi e dare una svolta al livello di preparazione degli ecclesiastici spagnoli, che riteneva insufficiente. Il progetto universitario di Alcalá de Henares, che aveva sede nel Colegio Mayor di San Idelfonso, fu la risposta a questa esigenza. Sebbene fosse stato ideato come istituzione accademica prevalentemente clericale, accolse anche grandi umanisti laici e nelle sue aule si formarono i migliori intellettuali iberici dell'epoca. È noto che Sepúlveda ebbe accesso all'università cisneriana su indicazione della diocesi di Cordova, dove aveva completato la sua prima educazione: rivelò da subito un rigore e una laboriosità tipici de «la gente del valle en que nació»<sup>68</sup>; una volta tra le mura di San Idelfonso, a contatto con maestri provenienti da Salamanca e da Parigi, diede forma al progetto di completare la propria istruzione immerso nell'ambiente umanistico italiano. Aveva tra l'altro già ricevuto la tonsura, ma la sua consacrazione sacerdotale arrivò solo successivamente (anche se comunque prima del 1529, anno in cui le «prebendas» che percepiva sono documentate), sebbene non andò mai oltre la carica di arciprete<sup>69</sup>. Fu appunto Cisneros il «primer gran patrocinador»<sup>70</sup> del futuro cronista imperiale, introducendolo con una lettera personale al rettore del Real Colegio di San Clemente de los Españoles di Bologna come «*dilectus*»; così nel 1515, una volta addotte le indispensabili prove di *limpieza de sangre*<sup>71</sup>, entrò nell'ateneo dove trascorse circa otto anni. In questo tempo approfondì la sua conoscenza delle lingue classiche (per le quali pare avesse avuto inclinazione sin dall'adolescenza) attraverso cui poté specializzarsi nello studio del pensiero aristotelico, come dimostrano le traduzioni delle opere dello Stagirita grazie alle quali, afferma Sepúlveda y Quirós, conquistó «aunque joven, un nombre brillante y distinguido en la república literaria»<sup>72</sup>.

La sua fama di «escritor elegante» si diffuse ben presto, gli vennero affidati progetti come la *Brevis Colegii Descriptio* e la biografia del cardinale Albornoz, fondatore dell'istituto<sup>73</sup>. La

---

<sup>67</sup> Cfr. *ibid.*, cit., pp. 34-58.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>69</sup> «No ascendió en la carrera eclesiástica, sí bien es cierto que nada necesitaba, mas que á arcipreste de Ledesma (que como él dice renunció para consagrarse de lleno al estudio), y no como otros creen á canónigo de Salamanca» (F. Sepúlveda y Quirós, *Apuntes biográficos del doctor D. Juan Ginés de Sepúlveda*, cit., p. 48).

<sup>70</sup> Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., *ibid.*, p. 42.

<sup>71</sup> Cfr. *ibid.*, p. 30.

<sup>72</sup> F. Sepúlveda y Quirós, *Apuntes biográficos del doctor D. Juan Ginés de Sepúlveda*, cit., p. 26.

<sup>73</sup> Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., pp. 63-89.



*Descriptio* è un complemento dell'opera storico-biografica dedicata al cardinale, ma contiene anche le impressioni del giovane studente spagnolo sul nuovo ambiente universitario. La descrizione della struttura è integrata dai riferimenti agli intellettuali più illustri che l'ateneo aveva ospitato, tra cui Antonio de Nebrija<sup>74</sup>. L'ultima parte di quest'opera è riservata agli studenti: pochi e selezionati (al massimo una trentina), rigorosamente celibi e provenienti dalla penisola iberica, si occupavano di teologia, medicina o diritto canonico. La loro esistenza era scandita da abitudini e norme non molto diverse da quelle cui Sepúlveda era già avvezzo a San Idelfonso, che aveva proprio avuto San Clemente come modello principale. La biografia di Albornoz era un lavoro già in corso di cui Sepúlveda doveva curare la riorganizzazione stilistica, piuttosto che l'ulteriore approfondimento: ebbe così occasione di consolidare conoscenze che gli avrebbero poi consentito di opinare su questioni di etica imperialistica o in merito ai conflitti religiosi dell'epoca<sup>75</sup>. Il periodo fu decisivo anche da un punto di vista sociale: Sepúlveda strinse amicizie durature con personalità come Antonio Agustín o Diego de Neila e giunse ad essere accolto dalla nobiltà civile ed ecclesiastica, indice della considerazione di cui godeva il merito intellettuale nell'alta società italiana rinascimentale<sup>76</sup>. L'umanista beneficiò della protezione di illustri mecenati, tra i quali i principi Ercole Gonzaga e Alberto Pio, ma soprattutto Giulio de' Medici (poi eletto papa col nome di Clemente VII), per conto del quale ricevette i primi incarichi ufficiali di traduzione e commento delle opere di Aristotele<sup>77</sup>. La notorietà di questi nomi dà un'idea del vantaggio derivatogli dalla padronanza del greco: sebbene non si possa negare l'influenza del «el maestro» Pomponazzi in tal senso, già durante il periodo di studi ad Alcalá de Henares Sepúlveda era stato coinvolto in un ambizioso progetto editoriale dei testi aristotelici voluto dal cardinale Cisneros<sup>78</sup>. Tuttavia, l'inizio vero e proprio dell'attività di traduzione giunse appunto su incarico del cardinale de' Medici, con il quale instaurò ottimi rapporti e che fu il suo principale punto di riferimento durante il soggiorno in Italia. Nel 1523 Sepúlveda partì in licenza per Roma, dove finì per rimanere<sup>79</sup>: nello stesso anno pubblicò un primo lavoro non

---

<sup>74</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 54-60.

<sup>75</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 78-89.

<sup>76</sup> Cfr. *ibid.*, p. 71.

<sup>77</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 96-110.

<sup>78</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 55-56.

<sup>79</sup> «Mas no habiendo vuelto al colegio en todo este tiempo ni en el que permitían los estatutos, fue borrado de la lista» (F. Sepúlveda y Quirós, *Apuntes biográficos del doctor D. Juan Ginés de Sepúlveda*, cit., p. 28).

commissionato<sup>80</sup>, ovvero *Gonzalo, diálogo sobre la apetencia de gloria*. Scelse due personaggi (Gonzalo de Córdoba e il Marchese de Priego) che erano antenati dei dedicatari dell'opera e che avrebbero avuto ottimi requisiti per affrontare il dibattito nella realtà, essendosi entrambi distinti in onorevoli imprese al servizio della patria. Attraverso i loro scambi di opinioni viene dimostrata la liceità del desiderio di riconoscimento pubblico, fonte inesauribile di nobili gesta. Le riflessioni di Sepúlveda y Quirós in merito (che lo vedono decisamente d'accordo con queste teorie), forniscono indicazioni sulla *renaissance* sepulvedana dell'800:

En este diálogo se ocupa el autor de la gloria en general y esclarecidos varones, especialmente españoles que, movidos por este noble y poderoso estímulo, consiguieron realizar empresas colosales, espone las razones que aconsejan despreciarla, las refuta cumplidamente, y demuestra de un modo evidente que el deseo de gloria es moral y virtuoso, al par que manantial inagotable de hazañas distinguidas. Y si esto no fuera así, siendo la gloria indudablemente el premio y casi único por desgracia de los hombres políticos que con su abnegación y patriotismo fecundan, digámoslo así, el germen del bien para que despues los pueblos recojan sus beneficios ¿qué compensación tienen en este mundo? Absolutamente ninguna<sup>81</sup>.

Ciò anticipa le riflessioni di opere successive in cui l'erudito cordovese esporrà il suo pensiero circa la compatibilità tra attività bellica e fede cristiana.

La permanenza romana fu interrotta dalle conseguenze dei contrasti sopravvenuti tra il papa Clemente VII e il futuro imperatore Carlo V: Sepúlveda si trovava infatti nella città pontificia quando fu occupata dall'esercito spagnolo e duramente saccheggiata l'anno seguente, ad opera dei mercenari di von Frundsberg. Il racconto delle convulse vicende che caratterizzarono il periodo sarà poi inserito da Sepúlveda, diversi anni dopo questi eventi, in scritti come *Historia de Carlos V*. Il momento era di straordinaria complessità diplomatica, su cui il futuro storico di corte ebbe una percezione ambivalente: era infatti rifugiato con il pontefice e il principe Alberto Pio a Castel Sant'Angelo, ma allo stesso tempo tra coloro che furono presto costretti a lasciare la città, per il solo fatto di essere spagnoli. Separatosi in quel frangente da Alberto Pio, che si rifugiò in Francia, Sepúlveda si spostò a Napoli e in seguito a Gaeta, al

---

<sup>80</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., p. 48.

<sup>81</sup> F. Sepúlveda y Quirós, *Apuntes biográficos del doctor D. Juan Ginés de Sepúlveda*, cit., p. 43.

seguito del cardinale Tommaso De Vio, impegnato in un commento del Nuovo Testamento. Volle coinvolgere l'umanista in questo lavoro, conoscendo le sue competenze in lingua greca e avendo già apprezzato *Sobre el destino y el libre albedrío*, trattato del 1526 da cui trapelava il forte antiluteranesimo sepúlvedaiano<sup>82</sup>. L'opera unirebbe, secondo Sepúlveda y Quirós, all'«elocuencia de Cicerón la filosofía de Aristóteles, y [...] el catolicismo de pecho cristiano»<sup>83</sup>.

Dopo qualche tempo Sepúlveda fece ritorno a Roma e la vicinanza all'ambiente ecclesiastico ebbe un'influenza decisiva sugli eventi che poi lo condussero al servizio dell'imperatore: era stato convocato dal cardinale Francisco Quiñones (generale dei francescani dal 1523), che aveva interceduto per la liberazione di Clemente VII dopo il Sacco ed era fortemente impegnato nella riforma dell'ordine secondo la stretta osservanza della regola, secondo l'esempio del suo mentore, Cisneros. Il papa lo aveva incaricato della revisione del *Breviario Romano*, per la quale egli aveva richiesto il supporto di Diego de Neila e di Sepúlveda<sup>84</sup>. La circostanza originò per quest'ultimo la decisiva svolta professionale: il cardinale lo scelse per farsi accompagnare in viaggio a Genova dove si recava, insieme ad Alessandro Farnese e Ippolito de' Medici, per conto del papa Clemente VII a ricevere il sovrano, giunto in Italia per la propria incoronazione imperiale<sup>85</sup>. Muñoz Machado segnala la peculiarità del racconto della cerimonia, che si trova sempre in *Historia di Carlos V*: nonostante il coinvolgimento diretto, Sepúlveda si concentrò anche su particolari avulsi dall'evento, che gli sembravano forse più pregnanti da un punto di vista storico<sup>86</sup>. Al momento della stesura della cronaca lavorava già a corte e la sua onestà intellettuale gli rese arduo il compito di una narrazione imparziale degli eventi che però non creasse risentimento in nessuno dei suoi due principali (e per un certo tempo contrapposti) patroni. In realtà Sepúlveda cominciò la composizione dell'opera pochi anni dopo la morte di Clemente VII, con il quale però aveva continuato fino alla fine a mantenere un fecondo rapporto di collaborazione. Nel 1529 le tensioni si erano già attenuate, infatti l'ambasceria papale che includeva Sepúlveda accolse il monarca e presenziò alla suddetta incoronazione a Bologna. Successivamente, nel 1536, Carlo V si trovava a Roma per affari politici e avendo avuto notizia del talento dell'erudito cordovese, volle

---

<sup>82</sup> Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., pp. 183-184.

<sup>83</sup> F. Sepúlveda y Quirós, *Apuntes biográficos del doctor D. Juan Ginés de Sepúlveda*, cit., p. 35.

<sup>84</sup> Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., pp. 187-189.

<sup>85</sup> Cfr. *ibid.*, p. 110.

<sup>86</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 227-229.

nominarlo suo cronista ufficiale nonché cappellano. Nel suo secondo tragitto verso Genova, per imbarcarsi e tornare in Spagna, Sepúlveda si fermò di nuovo a Bologna, per assolvere a un incarico affidatogli dal cardinale Quiñones, che era tra i promotori del Collegio di San Clemente: un'indagine dell'andamento dell'istituto con opportune modifiche al regolamento, ove necessario. Sembra che i provvedimenti del neo-cronista siano rimasti in vigore per molto tempo e che ne esistano ancora le copie autografe in archivio<sup>87</sup>.

L'incontro a Genova con il poeta e soldato spagnolo Garcilaso de la Vega diede vita ad una profonda amicizia e ispirò poi a Sepúlveda il dialogo intitolato *Demócrates, o dialogo sobre la dignidad del oficio de las armas*, scritto nel 1535. Garcilaso costituiva un perfetto esempio di «soldado cristiano», due condizioni che la corrente erasmista, ormai sempre più diffusa, considerava di difficile coesistenza. La compatibilità tra ambizioni di gloria, professione militare e spiritualità era un tema sui cui Sepúlveda rifletteva da tempo: nel 1523 aveva scritto il già citato *Gonzalo* e nel 1529 aveva dedicato all'imperatore la *Exhortación del cordobés Juan Ginés de Sepúlveda al muy invicto Emperador Carlos V para que, después de poner paz entre los cristianos, emprenda la guerra contra los turcos*, a proposito della necessità di reagire duramente sul fronte “esterno” dei conflitti in atto. Dal 1526 fino al suo ritorno definitivo in patria, circa dieci anni più tardi, Sepúlveda riuscì a costruire una folta rete di importanti relazioni all'interno della corte vaticana, come testimonia anche la sua corrispondenza<sup>88</sup>. Fu un periodo molto produttivo dal punto di vista degli studi, che culminò nel 1545 con il controverso intervento nel dibattito sulla questione indiana, il dialogo *Demócrates segundo*.

L'incarico di cronista avrebbe obbligato Sepúlveda a risiedere per buona parte dell'anno a Valladolid, dove fu anche precettore dell'erede al trono. Si dedicò principalmente alla composizione di *Historiarum rebus gestis Caroli V*, una delle ultime cronache imperiali scritte in latino: la nomina di Bernabé del Busto, poco tempo dopo, come ulteriore storico di corte, inaugurò — su indicazione del sovrano — il filone delle cronache «en lengua vernácula»<sup>89</sup>. Quella sepulvedana è l'unica biografia ad essere stata completata quando l'imperatore era ancora

---

<sup>87</sup> «En estos documentos se firma unas veces maestro y otras doctor en filosofía, por lo que es de inferir que en Roma se condecoró con estos grados» (F. Sepúlveda y Quirós, *Apuntes biográficos del doctor D. Juan Ginés de Sepúlveda*, cit., p. 28).

<sup>88</sup> Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., p. 239.

<sup>89</sup> Sebbene il cancelliere Gattinara avrebbe preferito si continuasse con l'uso del latino, a suo giudizio adatto ad una diffusione internazionale dei testi, altra ragione plausibile per l'ingaggio di qualcuno come Sepúlveda (cfr. *ibid.*, p. 278).

in vita: un merito particolarmente degno di nota, se si pensa che tutti gli altri cronisti avevano lasciato lavori incompiuti. Tuttavia non venne pubblicata fino alla prima edizione delle *Obras Completas* in latino della Academia de la Historia, nel 1780: Filippo II infatti preferì requisire tutto il materiale e non diffondere nessuna delle cronache che erano state commissionate durante il regno di suo padre. Il primo resoconto ufficiale su Carlo V sembra sia stato pubblicato sotto Filippo III, ad opera di *Fray Prudencio de Sandoval* (che si basò sul materiale raccolto dai cronisti coevi del monarca).

Nel 1563 Sepúlveda aveva inviato alcuni capitoli del proprio lavoro all'amico Diego de Neila perché gli desse un parere, questi gli suggerì di non consegnarla né richiederne la pubblicazione, perché «no estaba escrita en los términos laudatorios esperados, y no siempre sus descripciones eran del gusto de personajes muy próximos al Emperador»<sup>90</sup>. Secondo Neila lo scritto avrebbe potuto causare ulteriori malanimi e sospetti nei suoi confronti, specialmente a corte: lo scopo delle cronache imperiali era infatti tradizionalmente propagandistico. La figura del monarca e le origini del suo regno venivano descritti secondo uno schema provvidenzialista e universalista: Sepúlveda rimaneggiò molto il suo scritto, ma non si conformò mai a questi criteri. I modelli storiografici che preferiva e la sua personalità lo condussero a optare per uno stile realistico, sobrio, che esaltasse il sovrano nella giusta misura, senza occultarne i lati meno encomiabili. Nei primi paragrafi della cronaca dichiara di star accingendosi a raccontare la storia del reame spagnolo di Carlo V, come per chiarire che le imprese di quel periodo furono «fruto también del sacrificio y esfuerzo de generaciones de sus súbditos»<sup>91</sup>. Molti passaggi dell'opera evidenziano un'adesione alle ambizioni imperiali decisamente inferiore a ciò che l'indebita fama di «escritor mercenario y oficialista» gli attribuisce: Sepúlveda si affida spesso, ad esempio, all'espedito retorico della riproduzione di discorsi altrui per inserire critiche ad una politica che «no aportaba ninguna ventaja a España, sino más bien cargas insufribles a sus ciudadanos e instituciones»<sup>92</sup>. Nessun monito lo dissuase dalla sua «escrupulosa e insobornable observancia de la verdad», così come dalla sua orgogliosa integrità, che gli impediva di compiacere un sovrano al prezzo della menzogna:

---

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 284.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 287.

<sup>92</sup> Cfr. *ibid.*, p. 303.

el carácter altivo del personaje lo llevó siempre a la razonable convicción de que no había, en la España de su tiempo, muchos que pudieran estar a la altura de su sabiduría, con lo cual tenía una tendencia irremediable a considerar vanas e infundadas todas las críticas, sobre todo cuando creyó que atenderlas equivaldría a aceptar mentir<sup>93</sup>.

La travagliata redazione di questo scritto, il più vasto della sua bibliografia, impegnò Sepúlveda per circa venticinque anni e in parte minò l'entusiasmo per il suo lavoro, sommandosi alla profonda delusione dovuta all'atteggiamento indifferente del sovrano nei confronti delle polemiche con Las Casas di cui si era ritrovato protagonista. È indicativo altresì che Sepúlveda y Quirós (che scrive la sua biografia nemmeno un secolo dopo la prima edizione di questa cronaca) non accenni minimamente a ciò, sebbene le lettere che il cronista aveva scambiato con Diego de Neila in proposito gli fossero ben note<sup>94</sup>. Non può esimersi però dal puntualizzare, sempre a scopo encomiastico, che Sepúlveda non si sia affatto limitato, nella sua cronaca, a raccontare le gesta del sovrano.

Esta obra, para cuya bondad no se perdonó medio alguno, no es una historia solo de Carlos V, Emperador de Alemania y Rey de España, sino de todo lo acontecido en Europa en aquel siglo. No solo se ocupa de hechos políticos y militares, sino de todo cuanto afectaba á la religión o a las letras. En una palabra, la historia elevada por los romanos a una altura que podremos acaso imitar, pero dificilmente exceder como otros géneros literarios cultivados por ese pueblo heroico en sus épocas de esplendor y gloria, decayó en la edad media como los demás ramos del saber humano, hasta venir á convertirse en una simple narración de hechos sin ilación, con monotonía y sin filosofar en nada. Desde este lamentable estado á que la vemos reducida efecto de las circunstancias políticas que la humanidad fue atravesando, llegó á adquirir toda la elevación y grandeza que admiramos en el siglo XVI á impulsos de Sepúlveda y algún otro de sus coetáneos<sup>95</sup>.

Lo storico ufficiale in genere accompagnava l'imperatore più che poteva, per avere la possibilità di prendere appunti e riferire i fatti con maggior realismo: Sepúlveda si discostò anche in questo dalla tradizione, ritenendosi in grado di scrivere ottimi resoconti anche senza la testimonianza diretta degli eventi. Non amava viaggiare, men che meno via mare, naturalmente non andò mai nelle colonie americane; dal 1541 in poi addusse ragioni di salute che gli impedivano di affrontare i viaggi per «acompañar al César Carlos en sus viajes por esas heladas

---

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 290.

<sup>94</sup> Cfr. F. Sepúlveda y Quirós, *Apuntes biográficos del doctor D. Juan Ginés de Sepúlveda*, cit., pp. 44-45.

<sup>95</sup> *Ibidem*.

regiones»<sup>96</sup>. Fin da subito cominciò a considerare superflua anche la sua presenza a corte, perché le informazioni di cui necessitava potevano giungergli ovunque si trovasse; riteneva inoltre molto più utile alla sua meditazione il ritiro in un luogo tranquillo. Cominciò dunque a chiedere licenza di almeno sei mesi all'anno per concentrarsi sui suoi studi a Cordova, prolungando progressivamente questi soggiorni col trascorrere degli anni. Nonostante tutto fu comunque testimone di svariati eventi cruciali<sup>97</sup> e nel 1543 fu tra i membri della delegazione inviata in Portogallo per condurre a corte l'infanta Maria Emanuela, futura sposa del principe<sup>98</sup>.

Nel 1550 comprò una proprietà a Pozoblanco che chiamava la «Huerta del Gallo», situata alle falde della Sierra Morena. La descriveva entusiasticamente in molte delle sue lettere ad amici come lo scenario ideale per l'emulazione dello stile di vita ciceroniano nella villa di Tuscolo; li realizzò le sue più importanti produzioni e soggiornò fino alla fine della sua esistenza<sup>99</sup>. Era un luogo dalla temperatura mite rispetto a Valladolid, gli inverni secchi e freschi giovavano al lavoro intellettuale: lì il cronista poteva dedicarsi ai suoi studi e allo stesso tempo occuparsi della gestione dei propri terreni, godendosi la natura e seguendo le attività agricole. Sebbene fosse un «verdadero filósofo», non disdegnava un tenore di vita degno anche della sua posizione, aspetto che non passò inosservato<sup>100</sup>. In diverse occasioni fu accusato di aver accumulato troppi beni materiali per essere un sacerdote, ma lui ne fu sempre orgoglioso: anzitutto perché non era mai venuto meno ai suoi obblighi clericali, poi perché aveva investito le sue risorse per lo più in campo professionale. Ciò rappresentava un'applicazione piena della sue teorie di ispirazione aristotelica quanto all'utilizzo etico delle ricchezze, affatto incompatibile con i principi cristiani: in tal modo incarnava anche l'*homo novus* che era riuscito ad elevarsi socialmente grazie alle proprie capacità<sup>101</sup>.

Per essere sempre aggiornato sugli avvenimenti si procurò informatori, ascoltava testimonianze e leggeva accuratamente le lettere dell'imperatore o di quanti potevano fornirgli notizie. Inoltre sottopose, com'era stato per ogni suo scritto filosofico o teologico, l'opera all'attenzione degli amici o dei conoscenti che stimava in grado di rilevare inesattezze e dargli

---

<sup>96</sup> S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., p. 280

<sup>97</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 193-194.

<sup>98</sup> Cfr. F. Sepúlveda y Quirós, *Apuntes biográficos del doctor D. Juan Ginés de Sepúlveda*, cit., p. 28.

<sup>99</sup> Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., pp. 409-412.

<sup>100</sup> «Para contestar a esta inculpación respondió entre otras cosas a un amigo, «Non enim jucunde vivere turpe est, sed turpibus delectari». Tenia consigo mas de veinte familiares, parte criados inferiores y aun algunos que le servían de capellanes» (F. Sepúlveda y Quirós, *Apuntes biográficos del doctor D. Juan Ginés de Sepúlveda*, cit., p. 30).

<sup>101</sup> Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., pp. 411-419.

suggerimenti, «a imitación de los hombres verdaderamente sabios, que como tales desconocen el orgullo»<sup>102</sup>. Le ripetute assenze gli attirarono però critiche che esprimevano dubbi circa la veridicità dei suoi resoconti<sup>103</sup>; è ipotizzabile che ciò rientri tra i motivi per i quali l'opera non giunse ad essere pubblicata<sup>104</sup>. Le copie manoscritte rimasero all'ormai ex cronista (che dal luglio del 1573, anziano, infermo e quasi cieco, aveva rinunciato al suo incarico) fino a quando non furono fatte pervenire a corte in seguito a un'esplicita richiesta reale, dalla quale dunque unicamente dipese la mancata edizione<sup>105</sup>.

Da un certo punto in poi Sepúlveda aveva ottenuto il permesso di trasferirsi definitivamente a Pedroches<sup>106</sup>. Lì poteva finalmente trascorrere le sue giornate immerso negli studi, tenendo una fitta corrispondenza privata, dando pareri su svariate questioni e rivedendo le sue opere. Nel 1564 fondò una primogenitura a favore di sua nipote María, figlia di suo fratello Don Bartolomé, che sarebbe andata in sposa ad Alonso de Argote, stabilendo con una clausola che gli eredi del maggiorascato conservassero il cognome Sepúlveda<sup>107</sup>. Fece testamento il 4 agosto del 1571, a Pozoblanco, l'anno seguente lo confermò, con alcune variazioni. Il testo sarebbe, secondo Sepúlveda y Quirós, una ulteriore prova della sua ortodossia e del suo ardente amore verso il sapere<sup>108</sup>. «El Doctor» scelse di situare la propria sepoltura nella cappella di San Pedro nella suddetta chiesa di Santa Catalina. La data del decesso, anche a suo tempo oggetto di discussioni, è confermata dalla nota inserita nel libro parrocchiale da A. Lopez Redondo, vicario della chiesa, all'epoca dei fatti<sup>109</sup>. La salma fu posta in un sepolcro di pietra, incastonato in una delle pareti del coro. Ma tra il 1773 e il 1858 (prima in occasione dell'opera di ampliamento dell'edificio, poi di un crollo e dei relativi lavori di riparazione) furono necessari diversi trasferimenti dei resti, che trovarono la loro definitiva collocazione di fronte all'altare di San Francisco. La lapide reca lo stemma di famiglia e un epitaffio composto dallo stesso Sepúlveda<sup>110</sup>: in occasione della traslazione definitiva, fu pronunciata una solenne orazione

---

<sup>102</sup> F. Sepúlveda y Quirós, *Apuntes biográficos del doctor D. Juan Ginés de Sepúlveda*, cit., p. 45.

<sup>103</sup> Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., pp. 340-341.

<sup>104</sup> Cfr. *ibid.*, p. 279.

<sup>105</sup> Cfr. *ibid.*, p. 588 n. 1.

<sup>106</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 339-340.

<sup>107</sup> Cfr. F. Sepúlveda y Quirós, *Apuntes biográficos del doctor D. Juan Ginés de Sepúlveda*, cit., p. 30.

<sup>108</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>109</sup> «Murió el Señor Doctor Sepúlveda, Martes día de los Mártires de Córdoba San Acisclo y Santa Victoria, á diez y siete de Noviembre de mil quinientos setenta y tres. Era de edad de 83 años» (*ibid.*, p. 33).

<sup>110</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 31-32.



funebre che Sepúlveda y Quirós cita testualmente. La morte in tarda età sarebbe stata un'ulteriore dimostrazione delle sue frugali abitudini, così come la produzione ne testimonia i meriti intellettuali<sup>111</sup>.

In Italia Sepúlveda ebbe occasione di notare che tra i valorosi connazionali impegnati in attività belliche, serpeggiavano forti dubbi in merito alla conciliabilità tra valori evangelici e il mestiere delle armi. Tentò di dirimere la questione scrivendo appunto il *Demócrates*; in esso l'autore descrive, «con la sabiduría y elocuencia que acostumbra»<sup>112</sup>, le qualità ritenute indispensabili per un buon soldato cristiano, allo scopo di dissipare quegli scrupoli che avrebbero potuto dimostrarsi dannosi per le sorti di nazioni «civilizadas y católicas». Il dialogo fu pubblicato prima a Roma e sembra che il cardinale Quiñones ne fosse così entusiasta da incaricarlo al suo segretario una traduzione in spagnolo, inaugurandone la diffusione in Europa<sup>113</sup>.

Intorno al 1531 divenne urgente un chiarimento di natura teologica, giuridica e filosofica sulla questione del divorzio, data la decisione del re d'Inghilterra Enrico VIII sfociata poi, com'è noto, nello scisma anglicano. Il cardinale Quiñones, incaricato — come vicario papale — di fare da intermediario, chiese a Sepúlveda di scrivere un trattato sul tema, compito svolto egregiamente con *De ritu nuptiarum et dispensatione libri tres*. In quest'intervento l'umanista si dimostrò competente anche come giurista e il suo testo fu particolarmente ben accetto presso il Tribunale della Rota. La trattazione razionale dell'istituzione del matrimonio e del significato legale delle dispense, che lascia l'interpretazione delle norme ai soggetti qualificati senza alludere se non marginalmente al caso specifico, avrebbe confermato la «honestidad intelectual extrema» di Sepúlveda<sup>114</sup>.

Sebbene fosse molto impegnato nella composizione di *Historia di Carlos V*, visto il suo «talento aventajado y amor ardiente al trabajo»<sup>115</sup>, il «Doctor» non trascurava gli altri studi. Il dialogo intitolato *Teófilo*, o *Criterios para la prestación de testimonio en causas de delitos*

---

<sup>111</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 50-58.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>113</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>114</sup> Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., pp. 200-209.

<sup>115</sup> F. Sepúlveda y Quirós, *Apuntes biográficos del doctor D. Juan Ginés de Sepúlveda*, cit., p. 37.

*ocultos*, venne pubblicato a Valladolid nel 1538. L'opera<sup>116</sup>, che contiene l'opinione di Sepúlveda sul problema dei limiti del «deber de denunciar», assume ancora più valore se si pensa a quanto fosse rischioso all'epoca pronunciarsi in merito, specialmente per l'intransigenza del tribunale dell'Inquisizione nel mantenere intatta la propria autorevolezza sul tema<sup>117</sup>. Di lì a poco l'instancabile umanista scrisse al cardinale Contarini, apparendo alquanto preoccupato della corruzione del clero, delle eresie, delle discordie tra i principi e dei conflitti religiosi in atto:

Claros indicios y pruebas fehacientes de la ira divina, como tú mismo apuntas, son los cismas, la herejía, las disensiones entre los príncipes cristianos, las guerras civiles que azotan hace tiempo a la Iglesia y en que se ve envuelta toda la Cristiandad. [...] Nuestras armas han de ser más que las palabras y las súplicas, la piedad y la virtud. Vergonzoso e inútil sería que se las exigiéramos a los demás si nosotros no las teníamos.

Por eso, antes que dedicarnos a corregir la inmoralidad pública, debemos procurar llevar una vida de santidad y de piedad si queremos dar autoridad y crédito a nuestras palabras al predicar las virtudes y corregir los defectos. [...] Pues cuando las palabras de una persona no están de acuerdo con la moralidad de su vida, la desautorizan por completo. [...] Confío, sobre todo, en la sabiduría y desvelos de nuestro Sumo Pontífice, quien, como tú mismo aseguras, ha dado pruebas clarísimas de poner todos los medios posibles para procurar el bien de la Cristiandad; en primer lugar, por haberse rodeado de un Colegio Cardenalicio compuesto de varones tan sabios, religiosos y virtuosos como tú y otros muchos parecidos a ti, tan estimables todos que al mismo tiempo que sois dignos de todo encomio, lo es él también por haberos elegido. Además por haber anunciado la celebración de un Concilio Universal de sacerdotes, sumamente necesario en los tiempos que corremos. [...] Vosotros seguir como hasta ahora; y ya que veis al Sumo Pontífice dispuesto a poner remedio al vicio y a la corrupción no dejéis de animarle en su propósito de regir lo mejor posible la Iglesia. ¡Por Dios! , no perdáis tan propicia ocasión de solucionar esto<sup>118</sup>.

L'idea della convocazione di un concilio ecumenico che ponesse fine a «tantos y tan graves males»<sup>119</sup> (che si sarebbe poi concretizzato in quello tridentino), sembra costituisser quasi un tormento per Sepúlveda: «con su intención en las altísimas esferas», osserva Losada, «bien podemos decir que contribuyó activísimamente a su convocación»<sup>120</sup>. Mentre il cardinale si trovava impegnato nei lavori del concilio, Sepúlveda gli fece pervenire un piccolo opuscolo con

---

<sup>116</sup> A quanto pare considerata dalla Real Academia de la Historia al pari di quella scritta da un'autorità come Domingo de Soto, *La ocultación y revelación de secretos*, che si occupava di questioni affini (cfr. *ibid.*, p. 38).

<sup>117</sup> Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., pp. 437-440.

<sup>118</sup> Cfr. Á Losada, *Epistolario de Juan Ginés de Sepúlveda. Selección*, Madrid, 1979, (epistola 12 (27), pp. 63-66).

<sup>119</sup> F. Sepúlveda y Quirós, *Apuntes biográficos del doctor D. Juan Ginés de Sepúlveda*, cit., p. 38.

<sup>120</sup> Á Losada, *Epistolario de Juan Ginés de Sepúlveda. Selección*, cit., p. 63 n. 17.

il quale contribuì agli sforzi allora in atto volti alla riforma del calendario, *De correctione anni mensiumque romanorum*. Fu per il cronista un'occasione di approfondire conoscenze astronomiche; suggerì modifiche all'organizzazione delle ricorrenze tenendo conto del movimento dei corpi celesti e di altri dati necessari, evitando così molti inconvenienti<sup>121</sup>. Illustrò le sue proposte al prelado anche con diverse lettere, tra il 1539 e il 1540: le sue idee cosmologiche erano ovviamente aristoteliche, pre-kepleriane e pre-galileiane, ma anche in questo caso dimostra eleganza nelle argomentazioni e perizia nella conoscenza di antiche fonti<sup>122</sup>.

L'emanazione delle *Leyes Nuevas*, nel 1542, allo scopo di limitare le prerogative dei coloni e difendere i più elementari diritti degli *indios*<sup>123</sup>, infiammò ulteriormente la polemica sulla questione coloniale. Il dibattito in merito alla giustizia delle metodologie (e non dell'impresa in sé) di conquista dei territori americani, vide contrapporsi le opinioni di giuristi, pensatori e teologi. Sepúlveda, alla cui vastissima cultura si univa un profondo amor patrio, volle prendere parte alla discussione. Forse anche allo scopo di trovare una possibile conciliazione tra i numerosi pareri discordanti, oltre a quello, costante nel suo lavoro, di «investigar la verdad»<sup>124</sup>, prima di tutto prese visione di gran parte di ciò che era già stato scritto o detto in merito, unendolo alle solide basi del suo sapere. Mi riferisco non solo alle opinioni degli intellettuali più accreditati — comunque sommate al riferimento costante delle Sacre Scritture e dei maggiori contributi del pensiero filosofico occidentale —, ma anche agli allora recentissimi resoconti delle prime spedizioni nelle “Indie”. Dopo quella che Sepúlveda y Quirós descrive come «una madura reflexión acompañada del más profundo estudio»<sup>125</sup>, il «Doctor» si scoprì convinto sostenitore della politica coloniale spagnola, seppur entro certe coordinate etico-politiche e su basi teoriche che in questo studio si intende osservare nel dettaglio. Le considerazioni in merito, a causa delle quali è passata alla storia una certa immagine di Sepúlveda, sono contenute principalmente nel *Demócrates segundo*, dialogo dal destino editoriale non a caso molto sofferto. Sepúlveda y Quirós vi si riferisce infatti come di un'opera ancora in attesa di stampa, commentando il tutto da

---

<sup>121</sup> «Así es que merece un brillante elogio, tanto por los no comunes conocimientos que demuestra, como por haber sido el primero que sepamos, según la Academia, que haya acometido empresa tan colosal, que posteriormente (1582) llevó a feliz término el Sumo Pontífice Gregorio XIII. Se publicó en Venecia el año 1546, después fue reimpresso en el extranjero como las obras anteriores» (F. Sepúlveda y Quirós, *Apuntes biográficos del doctor D. Juan Ginés de Sepúlveda*, cit., p. 38).

<sup>122</sup> Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., pp. 106-107.

<sup>123</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 332-333.

<sup>124</sup> F. Sepúlveda y Quirós, *Apuntes biográficos del doctor D. Juan Ginés de Sepúlveda*, cit., p. 40.

<sup>125</sup> *Ibidem*.

un punto di vista sull'autore alquanto coerente con la rivalutazione ottocentesca dell'impresa di conquista:

esta obra aun no se ha dado á la prensa, y solo existen algunos ejemplares manuscritos. Su poca circulación ha sido causa de que algunos escritores nacionales y extranjeros, no teniendo acaso conocimiento de ella mas que por la relación de alguno de los muchos y encarnizados enemigos de Sepúlveda, hayan formado un juicio equivocado. A todos estos recomendamos su lectura, y verán que su doctrina está tomada de las fuentes mas puras y de los mas limpios canales por los que corre á grandes raudales la verdad. En cuanto acabamos de decir no hay nada hiperbólico. Lo hermoso de los ejemplos que presenta, la solución que da tan magistral á los argumentos contrarios, junto con un lenguaje culto y vigoroso, una fe profunda en la causa que defiende y la vasta erudición que ostenta, patentizan indudablemente, á mas de la justicia de su causa, que no le eran estrañas las Santas Escrituras, que le eran familiares los Concilios y los Padres, que poseía en fin un conocimiento profundo de la antigüedad y del derecho público<sup>126</sup>.

Pare siano state le critiche al *Demócrates segundo* da parte del vescovo di Segovia, Antonio Ramírez, a spingere Sepúlveda a scrivere l'*Apología*, nel 1549. L'appassionata autodifesa delle proprie teorie viene presentata con «con la precisión y claridad que [...] impide que sus adversarios tergiversen el sentido», dimostrandone la validità a dispetto degli oppositori («las Casas y sus secuaces») che, coscienti dell'inconsistenza dei loro attacchi, ricorrevano alla meschinità di strumentalizzare le sue parole, per calunniarlo. Dunque risulterebbe inspiegabile come, nonostante le «indestructibles razones» con le quali il cronista circostanzia le sue opinioni e gli elogi ricevuti da «casi todos los sabios españoles o italianos», gli avversari fossero riusciti ad ottenere un decreto reale per il ritiro di tutte le copie di questo scritto pubblicate all'estero<sup>127</sup>.

L'aspra controversia con Bartolomé de Las Casas a proposito dei «justos títulos» di guerra agli *indios* e dei relativi metodi di colonizzazione dei territori invasi, destò tanto clamore che il monarca finì per convocare la celebre *Junta* a Valladolid, tra il 1550 e il 1551. Intraviste le ripercussioni potenzialmente rischiose di una polemica tra intellettuali che però toccava temi di forte interesse politico, l'imperatore sperava che la commissione traesse conclusioni definitive una volta ascoltate le parti. Las Casas e Sepúlveda esposero alternativamente le proprie teorie e le confutazioni reciproche; i dibattiti furono, com'è noto, interrotti a più riprese e terminarono senza un parere unanime o preciso. Il confronto tra le versioni dell'esito della disputa, contenute nelle

---

<sup>126</sup> *Ibidem*.

<sup>127</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 40-41.

due biografie qui prese in esame, ancora una volta dimostra come il punto di vista su un personaggio come il cronista andaluso sia cambiato a seconda dei periodi storici. Sepúlveda y Quirós racconta:

El Doctor desde Pozoblanco, á donde se había retirado, escribió á Olivan su amigo las maquinaciones de las Casas por embrollar la cuestión, que quedó pendiente, según unos, y según otros á favor de Sepúlveda. El monje Bernardino Arévalo, según dice la Academia, hombre de grande erudición y rectas costumbres, despues de historiar todo lo ocurrido en este asunto concluye diciendo que todos aprobaron el ofrecer del Doctor; esto es, quo habia derecho para someter á los indios ai gobierno de los españoles<sup>128</sup>.

Muñoz Machado invece, si limita ad osservare che

no hubo un pronunciamiento de la Junta de Valladolid. Por tanto, como ocurre siempre que las controversias no son finalmente decididas por un árbitro o un tribunal, los contendientes pudieron retener en sus conciencias que la razón los asistía y que sus posiciones eran las mejor fundamentadas<sup>129</sup>.

La difficoltà di trovare un accordo fece in modo da lasciare il contenzioso senza un verdetto finale: il silenzio della commissione però consentì ad entrambi gli avversari di attribuirsi una parte di vittoria. Sepúlveda confidò ad alcuni corrispondenti di essere sicuro del parere positivo di Domingo de Soto e Bernardino de Arévalo, nonostante l'inesistenza di atti che consentano di conoscere con esattezza l'opinione di tutti i membri<sup>130</sup>. Las Casas dichiarò apertamente di aver vinto e dal 1552 in poi pubblicò diversi scritti nei quali ribadiva le sue posizioni, primo fra tutti la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Non aveva mai richiesto permessi ufficiali per farlo, ma è anche vero, sottolinea Muñoz Machado, che nessuna autorità glielo impedì. Fece in modo anche da diffondere un opuscolo che conteneva una sua versione dei fatti di Valladolid (*Aquí se contiene una disputa o controversia*), al quale Sepúlveda, estenuato, rispose con *Proposiciones temerarias y escandalosas*, in cui si difendeva per l'ennesima volta dai virulenti attacchi del domenicano<sup>131</sup>. Dopo l'ultima sospensione dei lavori

---

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>129</sup> S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., p. 387.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 385.

<sup>131</sup> Cfr. *ibidem*.

della *Junta Sepúlveda*, che cominciava ad avvertire sempre più prepotentemente il peso dell'età e dell'amarezza di quegli ultimi eventi, trascorse periodi sempre più lunghi in terra natale<sup>132</sup>, fino a quando, nel 1560, gli venne concessa licenza di assentarsi dalla corte per quattro anni, sempre prorogata poi fino al 1573<sup>133</sup>.

Nel 1571 a Parigi venne realizzata l'edizione di un trattato che il cronista aveva in realtà scritto un paio d'anni prima del *debate*, «profesando» secondo Sepúlveda y Quirós «un amor a su patria tan profundo como decidido, y deseando por consiguiente extinguir para siempre, si posible fuese, la arbitrariedad y el despotismo manantial de ignorancia y de miserias». *Acerca de la monarquía*, dedicato al principe Filippo, è una raccolta di suggerimenti sul miglior modo di governare uno Stato — «que», aggiunge il biografo con rammarico, «dicho de paso, no fueron muy aprovechados», sebbene composta con «dicción tan pura y elegante y la materia tan provechosa y oportunamente desenvuelta, que constituye uno de los trabajos mas dignos del aventajado talento de nuestro autor»<sup>134</sup>. L'opera contiene riflessioni sulle relazioni di potere nonché sulle modalità di governo, molto importanti per un'indagine della filosofia sepulvedana, come verrà chiarito nell'ultimo capitolo del presente studio. Al suo discepolo dedicò anche l'incompiuta *Historia de Felipe II*, in tre libri. Il cronista riuscì, nonostante l'età ormai avanzata, a redigere il racconto dei primi dieci anni di regno del nuovo sovrano con dovizia di dettagli, «en un latin tan pulido y elegante que mereció ser llamado el Tito Livio Español»<sup>135</sup>.

Nei suoi scambi privati con egregi intellettuali spagnoli e stranieri (da Erasmo da Rotterdam a Melchor Cano) si trovano delucidazioni su svariate questioni filosofiche, teologiche, giuridiche, filologiche quando non di geografia fisica o astronomica<sup>136</sup>. Sepúlveda y Quirós chiosa definendolo un «sabio sin presunción, religioso sin fanatismo y político sin doblez»; tutte componenti che farebbero del «Doctor Sepúlveda» un «modelo que todos debemos constantemente estudiar», specialmente coloro che non hanno compreso a sufficienza che la sua unica reale ambizione era quella di «combatir los enemigos del nombre español», contribuendo alla grandezza della sua patria come poteva: difendendone i meriti e le prerogative o suggerendo strategie per risolverne i problemi. Pur consapevole delle proprie qualità, prima di ogni tentativo editoriale sottoponeva i suoi scritti alla revisione degli amici più stimati. «Tanta modestia al lado

---

<sup>132</sup> Cfr. F. Sepúlveda y Quirós, *Apuntes biográficos del doctor D. Juan Ginés de Sepúlveda*, cit., pp. 29-30.

<sup>133</sup> Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., p. 276.

<sup>134</sup> F. Sepúlveda y Quirós, *Apuntes biográficos del doctor D. Juan Ginés de Sepúlveda*, cit., p. 44.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>136</sup> Cfr. *ibid.*, p. 47.

de tan vastos conocimientos», insieme al talento, gli avrebbero procurato la fiducia di sovrani e pontefici con cui aveva l'onore di mantenere rapporti confidenziali, caratterizzati da ospitalità e fiducia<sup>137</sup>. Muñoz Machado in più occasioni indica però anche una certa alterigia sepulvedana, basata sulla consapevolezza della sua preparazione: mal sopportò anche per questa ragione la polemica con Las Casas, «un fraile autodidacta y marrullero con el que sería de todo punto imposible entenderse porque ni siquiera tenían el mismo nivel de especialización técnica»<sup>138</sup>. L'umanista avrebbe inoltre spesso ricevuto critiche che gli sembrarono eccessive o ingiuste, o comunque che «su notable soberbia intelectual no podía soportar»<sup>139</sup>. L'incarico di storico imperiale diventò con il tempo oneroso, non soltanto perché gli aveva in ogni caso procurato invidie a corte, ma anche perché lo distoglieva dagli studi prediletti. Giunse ai suoi ultimi anni demotivato e affaticato, ma non smise di scrivere e di rivedere i suoi lavori. Le conseguenze della polemica con Las Casas, prima e dopo la disputa di Valladolid, furono moralmente molto dure per Sepúlveda, anche perché l'imperatore non fece nulla per evitare l'accanimento contro la sua persona né autorizzò mai la pubblicazione delle sue opere. Sebbene avesse difeso gli interessi della monarchia, il cronista non fu ricompensato più di altri personaggi che avevano fornito a corte servigi molto meno importanti. Persino in *Historia de Carlos V* viene sottolineato il «carácter desagradecido del Emperador»; e nell'ultima missiva indirizzata a Filippo II da Pozoblanco è evidente lo sconforto a causa ciò che Sepúlveda aveva dovuto patire per aver giustificato la «conquista de las Indias». Morì poche settimane dopo<sup>140</sup>.

## 1.2. *L'indio di Sepúlveda: un'ipotesi genetica*

L'incontro con la radicale diversità americana rivoluzionò gli orizzonti europei della percezione del mondo: l'impatto ebbe bisogno di essere assorbito e anche in tempi relativamente rapidi; ciò diede impulso a vari tipi di “strategie” in tal senso. I resoconti delle spedizioni di conquista erano, com'è noto, una specifica fioritura della letteratura odepórica (di cui si avevano comunque già altri celebri e ben più antichi esempi), particolarmente densa nell'indomani del *descubrimiento*. Queste relazioni ebbero un essenziale ruolo documentale e informativo: per

---

<sup>137</sup> *Ibid.*, pp. 46-48.

<sup>138</sup> Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., p. 386.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 279.

<sup>140</sup> Cfr. *ibid.*, p. 387.

molti, compreso Sepúlveda, rappresentarono l'unico modo per venire a conoscenza delle realtà appena scoperte. Rappresentarono inoltre (indipendentemente dalla prospettiva in base alla quale vennero scritti), un complesso sforzo di ricomprensione dell'incomprensibile, di «traduzione di culture» e una possibilità di accesso al punto di vista degli osservatori europei del Nuovo Mondo, che specialmente in questo caso privilegiava l'identità culturale di partenza, la quale si rivelava la «cultura meta» in cui le manifestazioni dell'alterità dovevano essere tradotte.<sup>141</sup>

I redattori delle «crónicas de Indias» svolgevano, senza nemmeno esserne completamente coscienti, una missione ermeneutica: non riuscivano ad evitare di imporre ai fenomeni descritti il loro sistema di valori, di filtrarli al setaccio, seppur fisiologico, dei propri pregiudizi. In questo modo l'europeo invasore, evangelizzatore e narratore, esigeva di trovare nell'Altro nient'altro che se stesso: riusciva a rapportarvisi a condizione di potervi ritrovare o proiettare il proprio essere.

Anche il linguaggio era uno strumento di colonizzazione, uno dei fondamenti della conquista era infatti il «domesticar nombrando»<sup>142</sup>: il latino e il castigliano divennero la condizione necessaria, sebbene non sufficiente, per una civilizzazione efficace. La mancata conoscenza del linguaggio dei dominatori era considerato un grave sintomo di primitivismo degli *indios*, cui porre rimedio quanto prima. Questa visione ambiva ad una riduzione della varietà culturale dell'impero quanto più esso si ritrovava esteso da un punto di vista territoriale: il Nuovo Mondo andava risemantizzato, europeizzato anche toponomasticamente. Colombo era tenuto, secondo gli accordi con i sovrani, a rinominare terre e popoli, pur cosciente di un'identità già presente. Un intervento assimilatorio che mirava ad annichilire l'alterità evidente anche nei cronisti, che costringevano la realtà americana nel proprio sguardo sul cosmo<sup>143</sup>. Una strategia di comparazione naturalizzante, che pur di rendere accettabile la diversità stabiliva con essa i più arditi parallelismi: il primo livello del processo di comprensione dell'Altro, in quella circostanza, risiedeva nello scongiurare le sue differenze, stabilendo analogie attraverso categorie familiari. Tutto ciò finiva in ogni caso per scontrarsi con i tratti più caratteristici dell'indigeno, che

---

<sup>141</sup> I. Kasperska, *Traducción del Nuevo Mundo: ¿diálogo intercultural o confrontación de culturas? Aproximación a la visión del otro en las crónicas del descubrimiento y la conquista*, in «Studia Romanica Posnaniensia», vol. 39/2, UAM, Poznań, 2012, pp. 23-39, p. 38.

<sup>142</sup> «Uno de los fundamentos de la conquista, tanto de la interior – en la Península Ibérica – como de la exterior – en América –, era la lengua castellana. En la introducción a la *Gramática de la lengua castellana*, Antonio de Nebrija convence a la reina Isabel de que es imprescindible compaginar la política y la lengua: “(...) siempre la lengua fue compañera del imperio: y de tal manera lo siguió: que juntamente començaron, crecieron, y florecieron, y después junta fue la caída de entrambos” [...]» (*ibid.*, p. 26).

<sup>143</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 25-27.



sfuggivano ad ogni confronto, rappresentando una specie di enigma da risolvere, spesso anche negandolo. Il limite a questa traducibilità culturale costituivano dunque l'ultimo spazio di "resistenza" dell'Altro.

I racconti di viaggio furono molto utili per coloro che (come Sepúlveda o anche Vitoria) ambivano a contribuire alla risoluzione di importanti questioni di attualità come quelle poste dall'impresa di conquista, ma non ebbero mai esperienza diretta delle colonie. Anche attraverso un rapido confronto è possibile notare che nelle cronache si ripresentano immancabilmente immagini negative dell'universo americano<sup>144</sup>.

Questo tipo di letteratura aveva anche una fondamentale funzione politica, così come finivano per averla i suoi autori; effetto che si acuiva nel caso del cronista di corte. Questo ruolo veniva destinato a intellettuali di comprovata fama, che avevano il compito di presentare i sovrani spagnoli come prescelti per la realizzazione del progetto divino di divulgazione universale del messaggio cristiano. La rapida espansione dei regni di Carlo V aumentò l'urgenza della costruzione di un personaggio adeguato alla magnificenza dei suoi titoli: è noto che le caratteristiche fisiche o intellettive del sovrano rendevano tutt'altro che semplice il lavoro di ritrattisti e cronisti: neanche il coscienzioso Sepúlveda poté (e forse neanche volle) blandire la dura realtà oltre un certo limite<sup>145</sup>. La cura di questo aspetto aveva priorità assoluta, specialmente allo scopo di favorire il difficile consenso nei confronti del monarca presso i sudditi spagnoli, che già stentavano a riconoscere un sovrano "straniero". L'incarico di storico ufficiale era molto ambito anche perché ben remunerato; in genere — già al tempo dei Re Cattolici — veniva dato a diverse persone contemporaneamente. Durante il regno di Carlo V diventò più che mai necessaria la ripartizione dell'immenso lavoro di resoconto di anni così densi di eventi. Non era facile trovare uno scrittore adeguato al giovane sovrano che non aveva, inoltre, idee molto chiare circa l'impostazione stilistica della sua cronaca personale. Indeciso com'era tra la maggiore opportunità di un racconto focalizzato sulla sua vita piuttosto che di una storia che prestasse più attenzione alle vicissitudini del regno, si ritrovava assillato anche da scrupoli in merito ai «*graves pecados*» di vanità e superbia. La maggior parte degli storici non rispondeva alle sue esigenze, al

---

<sup>144</sup> Cfr. J.M. Pérez-Prendes Muñoz-Arraco, *Introducción jurídica a J.G. de Sepúlveda, Acerca de la monarquía*, cit., pp. XXVII- XXVIII.

<sup>145</sup> Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., pp. 261-268.

punto che nei suoi ultimi anni di vita, Carlo V cominciò a dettare autonomamente le sue memorie.

Il primo cronista nominato dal monarca, nel 1520, fu l'erudito italiano Pietro Martire d'Anghiera, buon amico del cancelliere Gattinara e con il quale condivideva la visione della «misión supranacional» cui l'imperatore sarebbe stato destinato. Era noto, pur non essendo mai stato nelle colonie, per aver pubblicato uno dei primi resoconti della conquista (una trasposizione narrativa di epistole in cui riferiva i racconti ascoltati a corte), ovvero *Decades de Orbe Novo*, dedicato nel 1516 al neo-sovrano. Allo stesso modo agì Gonzalo Fernández de Oviedo, che pochi anni dopo si propose come storico ufficiale, presentando a Carlo V la sua monumentale *Historia general y natural de las Indias*. L'imperatore era molto interessato all'orientamento colonialista di Oviedo, che in più aveva soggiornato lungamente nei territori conquistati; ciononostante, nel 1523 l'imperatore nominò il domenicano di origini siciliane Bernardo de Gentile e alla morte di Pietro Martire, nel 1526, fu designato *Fray Antonio de Guevara*. I nuovi cronisti rimasero in carica un certo numero di anni, ma continuava la ricerca di uno studioso definitivamente degno dell'incarico, che condusse a Sepúlveda. L'umanista ricevette la nomina con la «real cédula» del 15 aprile 1536: il già citato «altivo culto por la verdad»<sup>146</sup> fu sempre evidente nel suo metodo di narrazione storica, esente da eccessi encomiastici o interpretazioni faziose degli eventi<sup>147</sup>. Dall'opera storica dedicata alla vita dell'imperatore germinò anche una cronaca della conquista, ovvero *Del Nuevo Mundo*: Sepúlveda non aveva mai visto con i propri occhi quelle terre e quella diversità ma sembrava averne contezza. Alcuni autori dei resoconti in base ai quali formò la sua idea della realtà coloniale e della natura degli *indios* sono esplicitamente citati in questa come in altre opere, di altri cronisti invece è possibile ricostruire l'influenza<sup>148</sup>.

Indubitabile fu l'ascendente delle *Cartas de Relación* attraverso cui Hernán Cortés aveva riferito ai sovrani la sua campagna messicana. Sepúlveda ebbe occasione di conoscerlo e ricevette direttamente da lui molte informazioni, gli dedicò poi la sua cronaca. Il condottiero raccontava di acquisizioni e combattimenti, ma forniva anche molti dettagli sulle genti che

---

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 298.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>148</sup> «G. Fernández de Oviedo, *Historia General y Natural de Las Indias*, P. Martyr ab Angleria, *De Orbe Novo Decades*, F. López de Gómara, *Historia General de las Indias*, B. Díaz del Castillo, *Verdadera historia de los sucesos de la conquista de la Nueva España*, H. Cortés, *Cartas de relación*, B. de Las Casas, *Historia de Indias*» (L. Rivero García, *Introducción filológica a J.G. de Sepúlveda, Del Nuevo Mundo*, cit., p. CXXXIV).

incontrava, sulle caratteristiche di città e società o sulla crudeltà dei frequenti sacrifici umani che rientravano tra le usanze di alcune tribù:

Y tienen otra cosa horrible y abominable [...], que hasta hoy no visto en ninguna parte, y es que todas las veces que alguna cosa quieren pedir a sus ídolos, para que más aceptación tenga su petición toman muchas niñas y niños, y aun hombres y mujeres de mayor edad, y en presencia de aquellos ídolos los abren vivos por los pechos y les sacan el corazón y las entrañas, y queman las dichas entrañas y corazones delante de los ídolos, ofreciéndoles en sacrificio aquel humo. Esto hemos visto algunos de nosotros, y los que lo han visto dicen que es la más terrible y más espantosa cosa de ver que jamás han visto. Hacen estos indios tan frecuentemente y tan a menudo, que según somos informados, y en parte hemos visto por experiencia en lo poco que ha que en esta tierra estamos, no hay año en que no maten y sacrifiquen cincuenta ánimas en cada mezquita, y esto se usa y tienen por costumbre desde la isla de Cozumel hasta esta tierra adonde estamos poblados; y tengan vuestras majestades por muy cierto que, según la cantidad de la tierra nos parece ser grande y las muchas mezquitas que tienen, no hay año que en lo que hasta ahora hemos descubierto y visto, no maten y sacrifiquen de esta manera tres o cuatro mil ánimas<sup>149</sup>.

L'idea sepulvedana del Nuovo Mondo si nutrì anche dei racconti dei componenti della famiglia Colombo, senza contare che Francisco López de Gómara era stato un suo compagno di studi a Bologna<sup>150</sup>. Quest'ultimo era anche il cappellano di Hernán Cortés, la sua opera nacque da un'esplicita richiesta del *conquistador*, affinché le sue imprese fossero ben narrate. López de Gómara pubblicò nel 1552 una *Historia General de las Indias* e una *Historia de la conquista de México*, che poi riunì in un unico libro dal titolo *Hispania Victrix*. È molto critico nei confronti dei Colombo e la sua visione della conquista e degli *indios* è decisamente antilascasiana. Non sembra favorevole alle *Leyes Nuevas*, ma critica comunque gli eccessi di violenza della campagna peruviana<sup>151</sup>. Per quanto riguarda la questione dei «justos títulos» di guerra agli *indios*, rimanda esplicitamente alle teorie di Sepúlveda:

buena loa y gloria es de nuestros reyes y hombres de España que hayan hecho a los indios tomar y tener un Dios, una fe y un bautismo, y quitándoles la idolatría, los sacrificios de hombres, y el comer carne humana, la sodomía y otros grandes y malos pecados, que nuestro buen Dios mucho aborrece y castiga. [...] Yo escribo sola y brevemente la conquista de Indias. Quien quisiere ver la justificación de

---

<sup>149</sup> H. Cortés, *Cartas de relación sobre el descubrimiento y conquista de la Nueva España*, a cura di E. de Vedia, Madrid, 1852, p. 14.

<sup>150</sup> Cfr. J.M. Pérez-Prendes Muñoz-Arraco, *Introducción jurídica* a J.G. de Sepúlveda, *Acerca de la monarquía*, cit., pp. XXVII- XXVIII.

<sup>151</sup> Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., p. 711 n. 496.

ella, lea al doctor Sepúlveda, cronista del emperador, que la escribió en latín doctísimamente; y así quedará satisfecho del todo<sup>152</sup>.

La prossimità alle idee di Oviedo è evidente nella percezione della diversità dell'indigeno come una forma di inferiorità:

no tienen letras, ni moneda, ni bestias de carga; cosas principalísimas para la policía y vivienda del hombre; que ir desnudos, siendo la tierra caliente y falta de lana y lino, no es novedad. Y como no conocen al verdadero Dios y Señor, están en grandísimos pecados de idolatría, sacrificios de hombres vivos, comida de carne humana, habla con el diablo, sodomía, muchedumbre de mujeres y otros así<sup>153</sup>.

Le usanze di alcune comunità (idolatria, sacrifici umani, cannibalismo) erano considerate innaturali violazioni della volontà divina, intollerabili in una società civile:

los hombres de tierra firme de Indias comen carne humana, y son sodométicos más que generación alguna. Ninguna justicia hay entre ellos; andan desnudos; no tienen amor ni vergüenza; son como asnos, abobados, alocados, insensatos; no tienen en nada matarse y matar; no guardan verdad sino es en su provecho; son inconstantes; no saben qué cosa sea consejo; son ingratisimos y amigos de novedades; [...] ; son bestiales en los vicios; ninguna obediencia ni cortesía tienen mozos a viejos ni hijos a padres; no son capaces de doctrina ni castigo; son traidores, crueles y vengativos, que nunca perdonan; inimicísimos de religión, haraganes, ladrones, mentirosos y de juicios bajos y apocados; no guardan fe ni orden; no se guardan lealtad maridos a mujeres ni mujeres a maridos; son hechiceros, agoreros, nigrománticos; son cobardes como liebres, sucios como puercos; comen piojos, arañas y gusanos crudos donde quiera que los hallan; no tienen arte ni maña de hombres; cuando se olvidan de las cosas de la fe que aprendieron, dicen que son aquellas cosas para Castilla y no para ellos, y que no quieren mudar costumbres ni dioses; son sin barbas, y si algunas les nacen, se las arrancan; con los enfermos no usan piedad ninguna, y aunque sean vecinos y parientes los desamparan al tiempo de la muerte, o los llevan a los montes a morir con sendos pocos de pan y agua; cuanto más crecen se hacen peores; hasta diez o doce años parece que han de salir con alguna crianza y virtud; de allí adelante se tornan como brutos animales; en fin, digo que nunca crió Dios tan cocida gente en vicios y bestialidades, sin mezcla de bondad o policía. juzguen ahora las gentes para qué puede ser cepa de tan malas mañas y artes<sup>154</sup>.

---

<sup>152</sup> F. López de Gómara, *Historia General de las Indias*, Biblioteca Virtual Universal, 2003, p. 468.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 246.

Il cronista che però influi maggiormente non solo sull'idea sepulvedana dell'indole dei nativi, ma anche sulla modalità di composizione di questo tipo di opera storiografica fu appunto Oviedo: questi fu sempre molto contestato da Bartolomé de Las Casas, specialmente a causa dell'influenza sull'opinione pubblica e su quella dei monarchi delle sue informazioni e del suo punto di vista, alquanto radicale. Aveva avuto esperienza delle "Indie" prima come esploratore, poi come *encomendero* e governatore. Partecipò alle spedizioni in *Tierra Firme*, estremamente rischiose perché le popolazioni che abitavano quei territori erano particolarmente bellicose e pronte a difendersi<sup>155</sup>. Aveva dunque un'idea ancora più tendenziosa degli indigeni, che Sepúlveda assorbì profondamente, tanto da citare interi passi della monumentale *Historia Natural y General de las Indias* nella sua *Apología*, giusto a proposito della natura degli *indios*:

porque los indios son o al menos eran, antes de caer bajo el dominio de los cristianos, todos bárbaros en sus costumbres y la mayor parte por naturaleza sin letras ni prudencia y contaminados con muchos vicios bárbaros" según acredita la *Historia General*, (lib. 3, cap. 6) escrita sobre ellos y aprobada por la autoridad del Consejo de Indias<sup>156</sup>.

In realtà l'opera di Oviedo aveva ricevuto l'autorizzazione ad essere pubblicata soltanto per la parte di racconto che arrivava più o meno fino al 1520. Un *Sumario* di questa cronaca fu pubblicato nel 1525: l'autore indulge in esaltazioni dei meriti degli spagnoli, paragonandone le gesta alle più grandi imprese dell'antichità, ma non risparmia critiche alle crudeltà di alcune campagne militari, come quella condotta dal suo rivale politico, Pedrarías Dávila, in Darién<sup>157</sup>. Questo è un dettaglio non trascurabile specialmente per ciò che riguarderà il pensiero sepulvedano; in ogni caso l'ex *conquistador* descrive gli *indios* come invariabilmente caratterizzati da sregolatezza, ignoranza, incostanza, indolenza e inciviltà<sup>158</sup>:

Comen carne humana, y son abominables, sodomitas y crueles, y tiran sus flechas emponzoñadas de tal yerba, que por maravilla escapa hombre de los que hieren, antes mueren rabiando, comiéndose pedazos y mordiendo la tierra<sup>159</sup>.

---

<sup>155</sup> Cfr. J. Miranda, *Introducción a G. Fernández de Oviedo, Sumario de la natural historia de las Indias*, México, 1950, pp. 6-66.

<sup>156</sup> Cfr. J.G de Sepúlveda, *Apología en favor del libro sobre las justas causas de la guerra*, a cura di A. Moreno Hernández, traduzione e note di A. Losada, in Id., *Obras Completas*, Ayuntamiento de Pozoblanco, 1997, vol. III, 4,2, p. 197.

<sup>157</sup> Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., pp. 710-711 n. 494.

<sup>158</sup> Cfr. G. Fernández de Oviedo, *Sumario de la natural historia de las Indias*, cit., pp. 120-132.

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 112.

Entre los indios en muchas partes es muy común el pecado nefando contra natura, y públicamente los indios que son señores y principales que en esto pecan tienen mozos con quien usan este maldito pecado<sup>160</sup>.

Está para hablar con el diablo, y por cuya mano y consejo se hacen aquellos diabólicos sacrificios y ritos ceremonias de los indios<sup>161</sup>.

La visione di Oviedo era senz'altro quella dell'«europeo común», che applicava ai nativi le proprie categorie esistenziali e morali, senza «comprender su mundo y establecer las obligadas diferencias entre las esferas propias de cada uno»<sup>162</sup>. Questa caratteristica si ritroverà replicata in Sepúlveda, costituendo una delle fondamentali chiavi interpretative della sua teoria.

Las Casas e quanti si batterono per la difesa dei diritti e della dignità umana di quei popoli stilarono memoriali di denuncia e descrizioni nelle quali provarono a compensare questa presentazione così ostile: pur non riuscendo ad impedire nuove spedizioni o a contenerne gli effetti, ottennero che testi del genere venissero censurati o comunque ne fosse limitata la diffusione, come nel caso dell'opera di Oviedo. La *Historia General* di López de Gómara riscosse invece gran successo finché non fu ritirata dalle stampe per decisione del Consiglio delle Indie, ma solo nel 1553<sup>163</sup>.

È possibile notare dettagli simili (incorreggibile indolenza, sessualità sregolata, riti sanguinosi, sottosviluppo evolutivo, primitivismo nei costumi) anche in Pietro Martire, delle cui *Décadas* è molto probabile che Sepúlveda abbia preso visione:

Después se sientan todos en el suelo; recogiéndose debajo los pies en cuclillas, comen hasta la crápula, y beben hasta embriagarse, y cuanto más intemperante es uno en la bebida, por más valiente es tenido<sup>164</sup>.

Los nuevos antropófagos comedores de carne humana, que dijimos que llaman caribes o caníbales: porque éstos que son astutos cazadores de hombres, no pasan la vida en otro ejercicio que en cultivar los campos a su estilo, o en la guerra para cazar hombres; y cuando allá van los nuestros, los esperan como a jabalíes o ciervos que van a caer en sus trampas o redes, y, tácitamente, con la esperanza de la

---

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 245.

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>162</sup> Cfr. J. Miranda, *Introducción* a G. Fernández de Oviedo, *Sumario de la natural historia de las Indias*, cit., p. 68.

<sup>163</sup> Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., p. 330.

<sup>164</sup> Pietro Martire d'Anghiera, *Décadas del Nuevo Mundo*, Polifemo, Madrid, 1989, p. 518.

presa, se relamen los labios. Si vencen, tienen grandes festines; y si ven que no pueden resistir, se salvan huyendo, y escapan tan rápidos como el viento<sup>165</sup>.

Così come in Bernal Díaz:

Cómo aquesta tierra es muy grande y de muchas cibdades y muy pobladísimas, y los naturales, grandes guerreros; cómo entre ellos hay muchas diversidades de lenguas y tienen guerra unos con otros; cómo son idólatras, y se sacrifican y matan en sacrificios muchos hombres e niños e mujeres, y comen carne humana e usan otras torpedades<sup>166</sup>.

Y tenían otras maldades de sacrificios; y por ser de tantas maneras no los acabaré de escrebir todas por extenso, mas los que yo vi y entendí porné aquí por memoria. Tenían por costumbre que se sacrificaban las frentes y las orejas, lenguas y labios, los pechos y brazos y molledos, y las piernas y aun sus naturas; y en algunas provincias eran retajados y tenían pedernales de navajas con que se retajaban [...]. Pues comer carne humana, así como nosotros traemos vaca de las carnicerías; y tenían en todos los pueblos cárceles de madera gruesa hechas a manera de casas, como jaulas, y en ellas metían a engordar muchos indias, indios y muchachos, y estando gordos, los sacrificaban y comían. Y demás desto, las guerras que se daban unas provincias y pueblos a otros, y los que captivaban y prendían los sacrificaban e comían. Pues tener ecesos carnales hijos con madres y hermanos con hermanas y tíos con sobrinas, halláronse muchos que tenían este vicio desta torpedad. [...] Pues tener mujeres cuantas querían. Y tenían otros muchos vicios y maldades<sup>167</sup>.

Spesso i cronisti europei sembrano quasi giustificare gli orrori della conquista, definendoli un giusto castigo divino per gli «abominables pecados» commessi dagli *indios*. Scriveva Cortés all'imperatore:

Podrán vuestras majestades, si fueran servidos, hacer por cosa verdadera relación a nuestro muy santo Padre para que en la conversión de esta gente se ponga diligencia y buena orden, pues que de ello se espera sacarían gran fruto y tanto bien, para que su santidad haiga por bien y permita que los malos y rebeldes, siendo primero amonestados, puedan ser punidos y castigados como enemigos de nuestra santa fe católica, y será ocasión de castigo y espanto a los que fueren rebeldes en venir en conocimiento de la verdad, y evitarán tan grandes males y daños como son los que en servicio del demonio hacen; porque aun allende de lo que arriba hemos hecho relación a vuestras majestades de los niños y hombres y mujeres que matan y ofrecen en sus sacrificios, hemos sabido y sido informados de

---

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>166</sup> B. Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España. Aparato de variantes*, ed. de G. Serés, <http://www.rae.es/>, p. 167.

<sup>167</sup> *Ibid.*, pp. 193-194.

cierto que todos son sodomitas y usan aquel abominable pecado. En todo suplicamos a vuestras majestades manden proveer como vieren que más conviene al servicio de Dios y de vuestras reales altezas, y como los que en su servicio aquí estamos, seamos favorecidos y aprovechados<sup>168</sup>.

López de Gómara si esprime in termini simili, a tal proposito:

Nuño de Guzmán fue también a Panuco por gobernador el año de 1527; llevó dos o tres navíos y ochenta hombres; el cual castigó aquellos indios de sus pecados, haciendo muchos esclavos<sup>169</sup>.

y Dios quizá permitió la servidumbre y trabajo de estas gentes de pecados para su castigo, ca menos pecó Cam contra su padre Noé que estos indios contra Dios, y fueron sus hijos y descendientes esclavos por maldición<sup>170</sup>.

Queste cronache sarebbero allora state tentativi di «equivalenze culturali»: un esempio utile ad averne un'idea è l'audace associazione di elementi geografici delle isole caraibiche a quelli spagnoli che Las Casas inserisce nella *Brevísima relación*<sup>171</sup>. Allo stesso modo Hernán Cortés, nelle sue missive, paragona i luoghi che esplorava alle città europee o italiane note al sovrano, come per dargliene un'immagine più netta<sup>172</sup>. Anche Bernal Díaz associa le modalità di gestione dei territori assoggettati in Messico a quelle delle regioni iberiche dopo la *Reconquista*<sup>173</sup>. Le città diventavano altre Venezia o altre Siviglia, il *cacique* un “re” e il *tlaotani* un “imperatore”; le province venivano ribattezzate come “nuove” Spagna, Granada o Galizia<sup>174</sup>. Persino Bernardino

---

<sup>168</sup> H. Cortés, *Cartas de relación sobre el descubrimiento y conquista de la Nueva España*, cit., p. 15.

<sup>169</sup> F. López de Gómara, *Historia General de las Indias*, cit., p. 52.

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 460.

<sup>171</sup> «E l'isola di Cuba, estesa quasi quanto il tratto che separa Valladolid da Roma, è oggi interamente spopolata. [...] Le isole Lucaie, situate poco tratto a nord della Spagnola e di Cuba, [...] . La peggiore di tutte è più fertile e ridente dei giardini del re a Siviglia: sono le terre più salubri al mondo» (B. de Las Casas, *Brevissima relazione della distruzione delle Indie*, Milano, 1987, p. 31).

<sup>172</sup> «Esta gran ciudad de Temixtitán está fundada en esta laguna salada, [...]. Es tan grande la ciudad como Sevilla y Córdoba. [...] Hay frutas de muchas maneras, en que hay cerezas y ciruelas que son semejables a las de España [...] Tiene otra plaza tan grande como dos veces la ciudad de Salamanca, toda cercada de portales alrededor, donde hay cotidianamente arriba de sesenta mil ánimas comprando y vendiendo» (H. Cortés, *Cartas de relación sobre el descubrimiento y conquista de la Nueva España*, cit., pp. 41-42).

<sup>173</sup> «Pongamos aquí una comparación: [...] cuando el rey don Jaime de Aragón conquistó e ganó de los moros mucha parte de sus reinos, los repartió a los caballeros y soldados que se hallaron en lo ganar, y desde aquellos tiempos tienen sus blasones y son valerosos; y también cuando se ganó Granada, [...] dieron tierras e señoríos a los que les ayudaron en las guerras y batallas» (B. Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España. Aparato de variantes*, cit., pp. 961-962).

<sup>174</sup> Cfr. I. Kasperska, *Traducción del Nuevo Mundo: ¿diálogo intercultural o confrontación de culturas? Aproximación a la visión del otro en las crónicas del descubrimiento y la conquista*, cit., pp. 27-28.



de Sahagún si serviva di parallelismi tra elementi di cultura popolare spagnola e cerimoniali locali, per renderli accessibili ai fruitori europei dei suoi resoconti<sup>175</sup>.

L'influenza della mentalità dei cronisti condizionava e in fondo impediva un reale contatto con l'alterità, che, in quanto inconcepibile o incommensurabile, alimentava la tensione all'interpretazione domesticante: l'unico modo per rapportarsi con quella diversità era renderla familiare, snaturandola. La visione eurocentrica del mondo era più che evidente nell'attrito tra il desiderio di incontrare qualcosa di straordinario (trovando così uno scenario ideale in cui vedere concretizzato l'immaginario collettivo) e il terrore di non saperlo classificare con gli strumenti concettuali già noti, di fronte all'esigenza di doverne creare di nuovi. La stessa idea di "Nuovo Mondo" era una creazione degli europei, il cui sguardo attraversava l'inesorabile lente del proprio *background* culturale. La conseguente mancata comprensione dell'alterità produsse così dei resoconti che rispondevano alle esigenze di autoriconoscimento dei lettori:

de hecho, los "Nuevos Mundos" siempre eran construcciones europeas, imaginarios que emergían en el proceso de conocimiento y descripción de la realidad, sin necesidad de verificar los contenidos. Emergían allá donde los forasteros venidos de Europa intentaban traducir otra cultura a su lengua, donde la comunicación intercultural cedía ante el primordial apuro por autoconfirmarse<sup>176</sup>.

L'europeo sembrava ricercare la sua stessa immagine nel Nuovo Mondo, come in una superficie riflettente: risultava cieco alla diversità perché la forzava nella propria percezione dell'esistenza. Persino quando i missionari impararono le lingue indigene, lo fecero allo scopo di rendere più agevole la cristianizzazione: i resoconti, in qualità di involontarie interpretazioni, risultano lavori di "traduzione" realizzati senza le "competenze linguistiche" adeguate.

Come «estrategias neutralizadoras» dell'alterità, le «crónicas» raccontavano quella realtà attraverso un filtro ideologico naturale adeguato a tutt'altro ordine di cose, dunque ad essa inapplicabile. Ognuno degli autori scriveva inoltre animato anche dai propri scopi: dalle parole del *Almirante* Colombo trapelava il desiderio di convincere i Re Cattolici della necessità di investire sempre maggiori risorse economiche nell'impresa, finanziando nuove spedizioni<sup>177</sup>, mentre Cortés voleva impressionare l'imperatore con la sua genialità militare. Bernal Díaz

---

<sup>175</sup> *Ibidem*.

<sup>176</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 29-31.

<sup>177</sup> Cfr. T. Todorov, *La Conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, tr. it. di A. Serafini, Torino, 1992, pp. 39-61.

ambiva a realizzare un racconto della conquista che fornisse la «verdadera» versione dei fatti, mentre López de Gómara intendeva celebrare le gesta degli eroi della patria. Allo stesso modo Las Casas era concentrato, nella sua *Relación*, sulla difesa dei diritti degli *indios* e sull'abolizione dell'*encomienda*, Sahagún invece sulla missione evangelizzatrice: ciò che li accomunava e che con tutta probabilità influì sulla formazione del concetto sepulvedano di indio, era la loro insopprimibile tendenza all'assimilazione, ancora fisiologicamente estranea a esigenze di scambio culturale<sup>178</sup>.

---

<sup>178</sup> I. Kasperska, *Traducción del Nuevo Mundo: ¿diálogo intercultural o confrontación de culturas? Aproximación a la visión del otro en las crónicas del descubrimiento y la conquista*, cit., pp. 35-38.

## CAPITOLO SECONDO

Il nucleo etico di una filosofia del dominio

## 2.1. Per il recupero di un ideale umano cristiano e occidentale

Le complesse trasformazioni storiche dell'epoca e le relative conseguenze influenzarono sensibilmente il pensiero di Sepúlveda: immerso nell'atmosfera rinascimentale italiana, l'humanista vide divampare la Riforma protestante e visse gli albori della rivoluzione scientifica nonché l'evoluzione dell'aristotelismo, con il quale la sua filosofia ebbe una relazione molto profonda. S. Rus Rufino ricorda che non era affatto la prima volta nella storia che differenti interpretazioni (anche relative a diverse traduzioni) degli stessi testi, da parte di vari autori, avessero originato scuole di pensiero aristoteliche divergenti<sup>179</sup>.

Sepúlveda viene considerato parte di quella generazione di studiosi che si riconobbero in un «aristotelismo católico», contrapposti ai fautori di un'altra interpretazione dell'aristotelismo che conduceva ad una prospettiva in cui trovavano supporto le istanze del protestantesimo<sup>180</sup>. Per “aristotelismo”, almeno in questa sede, non si intendono soltanto i metodi, i problemi e i principi che costituiscono il sistema filosofico sviluppato a partire dai testi aristotelici e dalle discussioni che essi hanno generato in ogni epoca; ma anche la storia della ricezione e dell'assimilazione di quelle teorie, dall'antichità in poi. In ogni caso il termine si è rivelato essere adeguato a definire una serie di correnti dottrinali spesso anche diverse tra loro: è noto che si trattò sin dalle origini di un fenomeno frammentario, caratterizzato dalle varie tendenze e scuole che si riferirono ai lavori di Aristotele, giungendo anche a sviluppi difficilmente compatibili.

In Spagna, dopo una prima fase detta di “aristotelismo puro”, i cui rappresentanti di spicco furono Pedro de Osma e Fernando Roa, prevalse l'interpretazione tomistica che coincise con il momento di maggiore impulso della Scuola di Salamanca. Da un punto di vista cronologico si potrebbe anche includere Sepúlveda in essa, ma, come già chiarito, il suo aristotelismo si era nutrito soprattutto di letture in lingua originale. In Italia la prosecuzione di questi studi fu incoraggiata dai suoi mecenati, in particolare dal Cardinal Caetano — che era

---

<sup>179</sup> S. Rus Rufino, *Estudio histórico. Aristotelismo y antropología en Juan Ginés de Sepúlveda*, introduzione a J.G. de Sepúlveda, *Sobre el destino y el libre albedrío/ Demócrates, o diálogo sobre la dignidad del oficio de las armas/ Teófilo*, in Id., *Obras Completas*, Ayuntamiento de Pozoblanco, vol. XV, 2010, pp. VII-VIII.

<sup>180</sup> Cfr. *ibidem*.

all'epoca uno dei commentatori più rinomati dell'opera dell'Aquinate —, nonché dalla scuola padovana di Pomponazzi<sup>181</sup>.

Com'è noto, la produzione aristotelica non era soltanto un irrinunciabile veicolo teorico del contenuto della fede, ma anche un punto di riferimento enciclopedico di gran parte dell'umana conoscenza nei più svariati campi. La pratica di leggere e commentare gli scritti dello Stagirita generò diverse linee investigative, che ebbero in comune il fatto di considerarne l'autore come la massima e indiscussa autorità filosofica, proprio com'era poi per Sepúlveda<sup>182</sup>. In età moderna i testi aristotelici erano considerati fondamentali per chiunque intendesse avvicinarsi a un ideale di sapienza e saggezza, ovvero una conoscenza strutturata dei fenomeni della natura così come dei principi della logica, della retorica o delle scienze pratiche, cognizioni indispensabili per provare a costruire una società giusta, governata nel miglior modo possibile. I commentari proliferarono come in nessun altro periodo, costituendo la base dell'insegnamento della filosofia in molte università. Le ragioni di questo successo risiedevano probabilmente nel fatto che quegli scritti sembravano contenere «una filosofia que busca la verdad»<sup>183</sup>, una spiegazione razionale alle continue questioni che poneva il mondo. L'aristotelismo può allora essere considerato una risorsa speculativa fondamentale nella storia della cultura occidentale, di cui è necessario avere presente l'evoluzione per poterne afferrare l'importanza poi assunta nel pensiero di Sepúlveda.

Il cronista dell'imperatore ribadì in numerose occasioni l'interesse verso le riflessioni del «Filósofo», nato probabilmente dall'approccio filologico alle sue opere. L'ambizioso progetto del cardinale Cisneros di una traduzione degli scritti di Aristotele, da pubblicare in tre colonne (una in greco, una in latino, e la terza dedicata a glosse e commenti)<sup>184</sup> non venne realizzato, ma Sepúlveda tentò di porre rimedio a ciò autonomamente, nella misura in cui le forze glielo consentirono. Un forte stimolo in tal senso gli provenne dal patrocinio di Giulio de' Medici: prima e durante il suo pontificato commissionò all'umanista diverse traduzioni, così come fecero poi il suo maestro Pomponazzi e il principe Alberto Pio. Gran parte dell'impegno intellettuale

---

<sup>181</sup> Cfr. *ibid.*, p. XVI n. 34.

<sup>182</sup> Cfr. *ibid.*, p. XXXV.

<sup>183</sup> Cfr. *ibid.*, p. XXXVI.

<sup>184</sup> Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., pp. 54-58.

sepúlveda, durante gli anni trascorsi in Italia, fu dedicato al lavoro di traduzione dal greco al latino delle opere aristoteliche: il risultato fu, «sin ninguna hipérbole, incomparable con cualquier otra por su amplitud y calidad»<sup>185</sup>. Ebbe un valore essenziale per la diffusione del pensiero dello Stagirita e per la sua conseguente applicazione a svariate questioni politiche, sociali e culturali che l'attualità poneva di continuo. Le impeccabili traduzioni diffusero tra i coevi la fama dell'indiscutibile preparazione dell'umanista di Pozoblanco, al quale si riferivano con il termine «sabio»<sup>186</sup>. Sepúlveda era in questo senso un esempio del desiderio, tipicamente umanistico, di ritrovamento dei contributi degli antichi filosofi della grecità in versione originale. L'impegno nella riscoperta del pensiero antico era d'altronde molto diffuso dell'epoca; è noto che gli scritti di Aristotele avevano già la loro lunga storia di traduzioni ed elaborazioni; ma alla fine del XV secolo era sorto un rinnovato impulso verso questi studi. Venne incoraggiato e finanziato il lavoro di Giovanni Argiropulo, maestro bizantino di illustri intellettuali ed aristotelico esperto, che per primo aveva evitato la traduzione letterale. Sepúlveda proseguì nel compito, tentando anch'egli di superare questo metodo, che induceva ad errori ermeneutici e perdite significative di senso<sup>187</sup>.

Le idee di Aristotele costituiscono perciò la matrice del pensiero di uno studioso versatile, in grado di fornire il proprio contributo teorico specialmente per ciò che riguardava la vita sociale e politica, tendendo all'applicazione degli studi letterari o filosofici alla dimensione storica e politica<sup>188</sup>: l'intellettuale del tempo di Carlo V, infatti, era attento e partecipe agli eventi e sempre più frequentemente era vicino alle sedi del potere, dove nascevano le grandi strategie di Stato. Le sue opinioni avevano una discreta risonanza; le dirigeva ai sovrani che spesso erano anche i suoi mecenati, per risvegliarne coscienze e volontà. Questo attivismo era anche una delle cifre di Sepúlveda, che fu testimone privilegiato del consolidamento del dominio politico spagnolo; vide la nascita del primo impero europeo moderno e la rapida espansione della sua influenza in tutto il mondo conosciuto. Fu travolto anch'egli dalle conseguenze di quelli che, per molti versi, furono tra i rivolgimenti (sociali, politici, geografici, religiosi, morali, giuridici) più intensi della storia. Influenzato dal peculiare contesto ideologico, Sepúlveda assunse una posizione che, almeno a grandi linee, conserverà coerentemente: un attacco serrato alle istanze luterane e alle loro

---

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>186</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 111-115.

<sup>187</sup> S. Rus Rufino, *Aristotelismo y antropología en Juan Ginés de Sepúlveda*, cit., p. XXII.

<sup>188</sup> Cfr. *ibid.*, p. XXI.

conseguenze non solo teologiche, ma anche e soprattutto etiche, a partire dai postulati del pensiero aristotelico e dell'umanesimo cattolico. Giacché questi erano, almeno in linea generale, gli stessi fondamenti filosofici delle teorie di molti autori della Scuola di Salamanca, è sorprendente il fatto che Sepúlveda abbia sviluppato un pensiero differente e sovente contrapposto a quello di questi grandi maestri.

La polemica con Las Casas a proposito della natura degli *indios*, oltre ad aver fornito l'occasione per la celebre disputa di Valladolid, ha prodotto nel tempo un'ingente messe di studi. La controversia evidenziò due percezioni antitetiche della diversità dei nativi americani: da un lato erano visti come esseri umani dotati di anima e facoltà di discernimento, dall'altro come «salvajes» quasi più vicini alla dimensione bestiale che all'umanità, il cui unico possibile destino era quello di essere dominati e costretti — con ogni mezzo — ad adeguarsi ad un determinato modello di civiltà. Sepúlveda difese apertamente il diritto della Spagna, quale nazione particolarmente “civilizzata”, ad assoggettare i “primitivi” *indios* per il loro stesso benessere (opponendosi in questo non solo ad altri ordini di pensiero, compreso quello salamantino, ma a gran parte dell'opinione pubblica e anche alla politica del Consiglio delle Indie).

Queste convinzioni si basavano sul principio di gerarchizzazione» del reale<sup>189</sup> che faceva direttamente riferimento alla visione della società che Aristotele espone nel libro I della sua *Politica*, affermando che ci sono uomini nati per essere padroni e uomini nati per essere schiavi, i primi per governare e i secondi per obbedire. A seconda di alcune caratteristiche congenite, ad ognuno sarebbe stato riservato un compito: il comando a coloro che eccellono in saggezza e intelligenza, l'obbedienza agli individui prevalentemente dotati di forza fisica, tenuti a sottomettersi ai primi per legge di natura. La stessa che consentirebbe, nel caso in cui costoro rifiutassero di compiere il loro destino, di obbligarli a farlo anche mediante un legittimo uso della coercizione<sup>190</sup>.

Le idee aristoteliche erano ben presenti, in generale, ai pensatori cristiani dell'epoca: il filosofo scozzese John Mair fu forse il primo fra tutti ad avanzare l'ipotesi che lo schema concettuale della *Politica* potesse essere applicato ai nativi americani. Seguirono Palacios Rubios, Bernardo Mesa, Juan Quevedo e appunto Sepúlveda, che argomentò esplicitamente a

---

<sup>189</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., pp. 156-157.

<sup>190</sup> Cfr. Aristotele, *Politica*, a cura di C. A. Viano, Novara, 2013, I, 4-6 (1253b e segg.).

sostegno dell'uso delle armi contro gli *indios*: l'aggressione era giustificata non solo dallo scopo di destituire consuetudini considerate «delitti contro natura», ma anche da ciò che ne era all'origine, ossia l'inferiorità rispetto alla specie umana che avrebbe caratterizzato quegli individui<sup>191</sup>. Las Casas è ricordato per aver attivamente contrastato queste conclusioni (ritenendole utilizzabili a sostegno dell'ignominiosa serie di abusi perpetrati ai danni delle popolazioni native); ma si pronunciarono contro di esse anche autorità come Domingo de Soto e appunto Vitoria, sebbene con le dovute cautele.

La chiave apologetica del pensiero di Sepúlveda nei riguardi della civiltà europea nonché lo spirito anti-luterano che lo caratterizzava, vanno attentamente considerati nello scenario all'interno del quale egli visse e si formò. Aveva ventisette anni quando, la notte della vigilia di Ognissanti del 1517, il frate agostiniano Martin Lutero affisse la sua *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum* alla porta della cattedrale di Wittenberg, dando inizio a una nuova fase dell'evoluzione storico-teologica d'Europa. Il “fenomeno” protestante venne forse inizialmente sottovalutato, considerato come una delle varie forme di malcontento nei confronti della politica della curia romana; tuttavia il suo messaggio riformistico convinse in poco tempo molti cristiani, tra cui diversi sovrani. Al punto che, nella sua piena maturità, il nostro autore poté assistere anche allo scisma anglicano del 1535, con il quale Enrico VIII si rese indipendente dall'autorità papale. La Chiesa cattolica si trovò ben presto costretta a dover fronteggiare la carica altamente eversiva di tensioni dottrinali che ne sottendevano anche molte altre, di ordine più “secolare”, rivelatesi ben presto molto più di una semplice disputa relativa ai dogmi o di un conflitto tra ambizioni politiche.

In un panorama di certezze che andavano sgretolandosi, il pensiero sepulvedano è stato definito come una «propuesta antropológica cristiana fundamentada en la filosofía aristotélico-tomista y en la tradición católica»<sup>192</sup>. Il cronista-filosofo sembra infatti voler riportare l'attenzione sull'immagine autentica dell'uomo europeo, che era stata a suo vedere oscurata in parte dalla rottura dell'unità religiosa, politica e morale e in parte con l'ampliamento dell'orizzonte geografico attraverso la conquista e l'incipiente colonizzazione dell'America centro-meridionale. Sepúlveda sembrò disposto a mettere il suo intelletto al servizio della

---

<sup>191</sup> Cfr. S. Rus Rufino, *Aristotelismo y antropología en Juan Ginés de Sepúlveda*, cit., p. XII-XIII n. 20.

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. LXVII.



restaurazione di un ideale umano e cattolico, attraverso il costante riferimento ai fondamenti della civiltà occidentale: la filosofia greca, la teologia cristiana e il diritto romano<sup>193</sup>.

Tra alcune opere scritte nell'arco di una decina d'anni (tra il 1526 e il 1536, forse il periodo più fecondo per la sua produzione) come *Demócrates*, *Sobre el destino y el libre albedrío* e *Teófilo, criterios para la prestación de testimonio en causa de delitos ocultos*, è stata ad esempio rilevata un'unità tematica, che consisterebbe appunto nella volontà di rivolgersi al «hombre cristiano» come attore principale della propria dimensione sociale e politica. Attraverso questi scritti Sepúlveda esordì nel dibattito intellettuale del XVI secolo, contribuendo alla ricerca di possibili soluzioni di ordine teorico e pratico a questioni di grande importanza. Prima fra tutte la domanda sulla libertà dell'uomo di fronte alla teoria della predestinazione, strettamente connessa al tema della grazia e del valore delle opere per ciò che riguardava la salvezza dell'anima. Sarà poi decisivo per l'autore l'intervento nel dibattito sulla difficile compatibilità tra l'attività militare e l'irenismo della fede cristiana (preludio alle teorie con le quali argomentò poi necessità e giustizia della guerra, in determinate condizioni). Tutto ciò non poteva prescindere dalla trattazione delle virtù che direzionano la vita dell'uomo, particolarmente necessarie alla gestione della dimensione collettiva. L'intenzione sepulvedana sembrava essere ambivalente: il suggerimento di strategie comportamentali finalizzate al recupero di una certa immagine umana e cristiana (dal suo punto di vista messa in crisi dalle circostanze) e l'opposizione al principale agente "entropico" per la cultura del tempo, ovvero la confessione protestante. Una volta chiarito quest'orizzonte problematico, sarà forse più agevole percepire il senso della prospettiva in base alla quale Sepúlveda ritenne opportuno pronunciarsi su determinati temi.

## 2.2. Natura della virtù e opportunità di libertà

La discussione sulla libertà dell'uomo in rapporto alla dottrina della predestinazione era strettamente connessa al tema della grazia divina in merito all'esistenza o meno della possibilità di azioni salvifiche. In *Sobre el destino y el libre albedrío* (scritto più conosciuto con il titolo originale in latino *De fato et libero arbitrio*), Sepúlveda affronta l'argomento, allora al centro delle discussioni dottrinali più accese, con particolare dedizione: il trattato si rivela un affilato strumento polemico e un'appassionata apologia della volontà umana. L'uomo cristiano di

---

<sup>193</sup> Cfr. *ibid.*, pp. LXXI-LXXII.

Sepúlveda è un essere libero all'interno di leggi: una creatura di Dio, dal quale procede, al quale dovrà tornare, dal quale gli sono state concesse tutte le possibilità per provare, attraverso le sue intenzioni e le sue azioni, a meritare la vita eterna dell'anima dopo la morte del corpo. Questa libertà è tuttavia regolata da precetti di ordine naturale, civile e religioso: per conciliare entrambe le istanze, Sepúlveda ricorre ad uno studio sulla natura della virtù, intesa non solo come capacità di orientare la condotta personale tendendo il più possibile verso un termine medio tra eccesso e difetto, ma specialmente come facoltà di riconoscere questo termine<sup>194</sup>. La trattazione è diffusa anche negli scritti successivi a questi anni, in cui il tema ricorre quasi immancabilmente; l'autore vi fa confluire il proprio bagaglio speculativo tanto di etica aristotelica quanto di dottrina morale cattolica, sviluppando però un proprio sistema di «hábitos» o «disposiciones estables para obrar bien»<sup>195</sup>. L'esercizio delle quattro principali virtù — essenzialmente corrispondenti a quelle cristiane, cardinali — è, secondo Sepúlveda, indispensabile all'individuo per essere un uomo integro e un eccellente cittadino. A ciascuna di esse è possibile associare un aspetto “funzionale”, una concreta possibilità di applicazione:

- la prudenza, mediante la quale l'uomo ottiene una chiara visione della realtà, che è dunque la radice del discernimento;
- la giustizia, direttamente collegata con la volontà di vivere in armonia con gli altri individui, necessaria per l'equilibrio della vita in collettività;
- la forza, che è alla base del coraggio e della capacità di sacrificarsi o accettare mali e morte violenta pur di realizzare la giustizia;
- la temperanza, che frena ambizioni e l'affanno di godersi i piaceri della vita, evita il disordine esistenziale ed è essenziale per la conservazione di una società.

Più avanti verrà approfondito il modo in cui ciascuna di esse è definita dall'autore nei contesti specifici e in relazione a diverse situazioni. In generale, però, quello di virtù si rivela un concetto-cardine per quanto riguarda le convinzioni di Sepúlveda a proposito dei giusti titoli di guerra agli *indios*, direttamente influenzate dai limiti della sua idea di essere umano. È sostanzialmente la virtù, definita come capacità di discernimento tra «el bien y la justicia» e «la

---

<sup>194</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates, o diálogo sobre la dignidad del oficio de las armas*, cit., II, 33-34, pp. 142-143.

<sup>195</sup> S. Rus Rufino, *Aristotelismo y antropología en Juan Ginés de Sepúlveda*, cit., p. LXI.

maldad y la injusticia» (identificata poi con la qualità morale per eccellenza, che comprende tutte le altre, ovvero la prudenza)<sup>196</sup>, che fa dell'individuo un uomo, nel senso più autentico del termine. Coltivando le virtù, egli si eleva al di sopra dei suoi istinti e delle sue necessità contingenti e riesce a realizzare le sue aspirazioni, tanto sul piano personale quanto su quello sociale. L'uomo virtuoso è colui che agisce per il meglio obbedendo alle proprie inclinazioni naturali: secondo Sepúlveda, infatti, «se genera el mejor y más sólido hábito de virtud cuando la razón y el esfuerzo coinciden con la naturaleza»<sup>197</sup>.

Partendo da questo presupposto, l'autore stabilisce che soltanto con l'esercizio costante di determinati comportamenti l'individuo potrà sviluppare la capacità di agire bene in maniera spontanea. Sarà virtuoso, allora, nella misura in cui saprà di star operando rettamente non solo perché ha optato per questa linea di condotta in maniera consapevole, ma in base a un uso consolidato. Pertanto, in questa visione indubitabilmente aristotelica, la virtù è una tendenza, non un sentimento o una facoltà: i sentimenti non possono essere oggetto di lode o biasimo, come il vizio o la virtù, ma spingono all'azione. La virtù è più di una facoltà, è una predisposizione all'azione buona, a «scegliere» abitualmente «il giusto mezzo», di fronte e nonostante le passioni<sup>198</sup>. Evitando i modi di agire che si allontanano da questo termine medio, è possibile conseguire una vita felice: la felicità non è uno stato emotivo, ma «un certo tipo di attività dell'anima conforme a virtù»<sup>199</sup>. Essa non sta in ciò che siamo, secondo Aristotele, ma in come ci comportiamo; è la disposizione a vivere secondo ragione. Si può avere una disposizione virtuosa ma non una vita felice, se non si agirà in conformità con essa. Il nesso tra virtù, razionalità e questo concetto di felicità sembra essere il fulcro del dispositivo teorico attraverso il quale Sepúlveda farà poi funzionare il proprio.

Nel primo libro dell'*Etica nicomachea* Aristotele afferma che il fine della politica è il bene per l'uomo: la politica è la scienza che «stabilisce per legge cosa si deve fare e da quali azioni ci si deve astenere», dunque il suo fine «abbraccerà i fini di tutte le altre», tra quelle che sono utili al buon funzionamento della città. Questo fine sarà appunto il bene, al quale non si

---

<sup>196</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., I, 3, pp. 47-48.

<sup>197</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates, o diálogo sobre la dignidad del oficio de las armas*, cit., II, 32-34, pp. 141-142.

<sup>198</sup> Cfr. Aristotele, *Etica nicomachea*, L'Aquila, 2012, II, 7, 1098a (1-25).

<sup>199</sup> *Ibid.*, I, 9, 1099b (25-30).

tende in vista di nient'altro<sup>200</sup>: se il bene per l'uomo consiste nella felicità, allora sarà quest'ultima il vero fine della politica<sup>201</sup>. Soltanto considerando questi aspetti è possibile vedere in che modo la prospettiva filosofica di Sepúlveda innesta, sul legame inscindibile tra la dimensione umana e la predisposizione all'azione virtuosa, la cruciale questione della capacità di autodeterminazione. L'esercizio di ragione secondo virtù realizza la felicità umana perché l'attività razionale è la funzione specifica dell'anima dell'uomo; quando quest'attività culmina in azioni virtuose, raggiunge l'eccellenza. Il carattere fondamentale della felicità è proprio questo, essa coincide con il fine stesso delle azioni da noi effettuate. Siamo felici, banalmente, nei momenti in cui ci sentiamo compiuti, liberi, perché pensiamo di non aver bisogno di nient'altro rispetto a ciò che abbiamo o che siamo già. Questo stato d'animo è, infatti, anche definito da Aristotele come «autosufficienza», ovvero ciò che, «anche preso singolarmente, rende la vita degna di essere scelta, senza che le manchi alcunché»<sup>202</sup>. Sarebbe, dunque, che per lo Stagirita la vera forma di libertà per l'uomo corrisponda al raggiungimento della sua felicità, scegliendo razionalmente di agire nel modo migliore: soltanto in questo modo, infatti, è possibile per l'uomo vivere bene, individualmente e in società.

In Sepúlveda possiamo osservare, su questa base, una declinazione leggermente più complessa del legame tra l'esercizio della virtù e il concetto di libertà, nella misura in cui il primo va a costituire non solo un presupposto fondamentale del secondo, ma anche *conditio sine qua non* dell'essere umano dell'uomo, del «ser hombre del hombre»<sup>203</sup>. Il cronista cordovese ribadisce che se, «come insegnano i filosofi», il fine di ogni cosa è la sua ragion d'essere, allora — come è anche per Aristotele — il fine di una qualsiasi forma di governo è il benessere pubblico<sup>204</sup>: ma lo Stato si salverà e si manterrà giusto e moderato solo se l'autorità apparterrà agli uomini in grado di proteggerne gli equilibri, ovvero i virtuosi<sup>205</sup>. Di conseguenza, la facoltà di agire bene secondo ragione dovrà essere caratteristica indispensabile di coloro che governano, garantendo una nazione solida, in grado di difendersi e di sussistere autonomamente. Come tale

---

<sup>200</sup> Cfr. *ibid.*, I, 1, 2, 1094b (5-10); 7, 1097b (5-8).

<sup>201</sup> Cfr. *ibid.*, I, 4, (1094a, 15-20).

<sup>202</sup> *Ibid.*, I, 7 (1097 b, 15-25).

<sup>203</sup> J.G. de Sepúlveda, *Sobre el destino y el libre albedrío*, cit., II, 12, pp. 33-34.

<sup>204</sup> I concetti, di chiara ascendenza aristotelica (cfr. Aristotele, *Etica nicomachea*, cit., I, 1094a (1-25), e 1094b, (1-15)), sono ribaditi da Sepúlveda in diversi luoghi, ad esempio cfr. *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., I, 4, pp. 49-50; I, 6, p.57; I, 8, p. 62; I, 18, pp. 94-95; II, 8, p. 132; e in J.G. de Sepúlveda, *Acerca de la monarquía*, in Id., *Obras Completas*, cit., vol. VI, 2001, I, 5-7, pp. 50-51; III, 1, p. 82; III, 23-25, pp. 97-98.

<sup>205</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., I, 5, p. 56.

essa è la condizione, la possibilità della libertà di un popolo: uno Stato che non si regge secondo virtù svilupperà la necessità di essere guidato, divenendo per questo molto più facilmente assoggettabile<sup>206</sup>. All'origine di questa visione c'è la convinzione sepulvedana secondo la quale la capacità di discernimento tra bene e male era anche e anzitutto indice del grado di umanizzazione di un gruppo di individui: criterio che stabiliva, di conseguenza, il tipo di autonomia di cui erano capaci o degni. Da qui è allora possibile afferrare il senso del criterio "selettivo" di attribuzione dei diritti: la libertà doveva essere concessa o limitata a seconda della natura dei cittadini/sudditi, nella misura in cui essi si fossero dimostrati in grado di gestirla senza compromettere la pace dello Stato<sup>207</sup>.

### 2.3. *Ragione, volontà, deliberazione: il vero «ser hombre del hombre»*

L'idea di libertà in Sepúlveda è collegata alla natura della virtù, non soltanto genericamente intesa come capacità di distinzione «del bien y la justicia» da «la maldad y la injusticia»<sup>208</sup> ma, attraverso il concetto di interrelazione<sup>209</sup>, anche in riferimento alle singole qualità morali, in particolar modo al coraggio. Allo scopo di affrontare con maggior cognizione di causa questo argomento (determinante per la comprensione delle teorie sepulvedane relative ai «giusti titoli» di guerra agli *indios*), sarà opportuno prima riflettere sul punto di vista dell'autore in merito all'esercizio — virtuoso o meno — della libera volontà secondo ragione, quale carattere fondamentale della dimensione umana. La riflessione si inseriva in una già lunga tradizione di studi al riguardo, i cui esiti sono rintracciabili in quasi ogni momento della storia del pensiero occidentale<sup>210</sup>.

Lo stesso Sepúlveda, nel fare una ricognizione dell'argomento che considerasse «la autoridad de hombres avisados y muy eruditos», comincia proprio dal meccanicismo dei presocratici: il «determinismo del destino» contava quindi tra i suoi primi «defensores» pensatori come Democrito, Eraclito, Empedocle, senza contare Plutarco e Parmenide, «hombres de una

---

<sup>206</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*, Bogotá, 2002, p. 83.

<sup>207</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., p. II,8, p. 134.

<sup>208</sup> *Ibid.*, I, 3, p. 48.

<sup>209</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates, o diálogo sobre la dignidad del oficio de las armas*, cit., II, 6-7, pp. 117-119.

<sup>210</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Sobre el destino y el libre albedrío*, cit., I, p. 20 n. 30.

época primitiva y tosca»<sup>211</sup>. In seguito, da Socrate in poi, l'idea di libertà aveva cominciato ad essere concepita in una dimensione più strettamente antropologica. Sia in forma di intellettualismo etico, sia di liberazione dell'anima dalle "tenebre" della materialità-carcere (Platone), o di ἐλευθερία, "indipendenza" più che altro intesa in senso sociale e politico, com'era per Aristotele: tutti loro, osserva Sepúlveda, difesero con fermezza la libertà umana, sottraendo al determinismo tutti i «movimientos del espíritu», che traggono origine dalla ragione<sup>212</sup>. In età ellenistica crebbe l'attenzione verso la dimensione comportamentale; il concetto di libertà venne messo in relazione con l'esigenza di riconoscere all'uomo una responsabilità dell'azione. Se, secondo gli stoici, la libertà consisteva nell'accettazione del destino regolato dalla ragione universale, per gli epicurei l'indeterminismo naturale dell'idea di παρέγκλισις o *clinamen* fu introdotto proprio al fine di preservare la libertà della volontà umana.

Sepúlveda si collocava in un orizzonte di pensiero senza dubbio cristiano, teorizzando la libertà quale aspetto principale dell'azione, carattere conferitole dalla volontà di Dio e regolato da precetti. Come mostrerà mediante i fitti riferimenti che costellano i suoi lavori, nelle Sacre Scritture, così come nelle teorie dei Padri della Chiesa, poi attraverso la scolastica medioevale fino al pensiero dei giuristi-teologi della scuola di Salamanca, venne sviluppata una nozione di volontà inseparabile dalla libera accettazione — o anche dalla facoltà di rifiuto — del supporto della grazia divina e dal riferimento delle leggi. Il cronista condivideva l'identificazione tomistica del libero arbitrio con la volontà umana, della quale Dio, nella sua libertà di tipo assoluto, è causa prima. Il concetto agostiniano di *liberum arbitrium*, in ogni caso, si ritrovava in età moderna, quando, con la rinnovata fiducia nella ragione, l'idea si arricchì della convinzione che la libertà umana potesse progredire in proporzione al perfezionamento della conoscenza<sup>213</sup>.

C'era anche però, allo stesso tempo, chi rimetteva in questione l'esistenza stessa del libero arbitrio<sup>214</sup>: Sepúlveda si opponeva apertamente ai risvolti delle tesi dei celebri riformatori a lui coevi, Lutero e Calvino. Questi ultimi, convinti che con la caduta l'uomo abbia perso la capacità di salvarsi, sostenevano che qualunque fosse la direzione del suo agire, egli non avrebbe potuto cambiare il proprio destino di reprobato o di giusto, stabilito aprioristicamente da Dio.

---

<sup>211</sup> *Ibid.*, I, 16, pp. 15-16.

<sup>212</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>213</sup> Cfr. S. Rus Rufino, *Aristotelismo y antropología en Juan Ginés de Sepúlveda*, cit., p. XLI.

<sup>214</sup> «Pero para referirnos ya a quienes, siguiendo los testimonios de las Sagradas Escrituras, expusieron su parecer a este respecto, están a favor de la libertad de la voluntad todos los teólogos griegos y latinos que en la era cristiana han tocado ésta cuestión con excepción de Manes, Juan Wyclif, heréticos, y, mucho más detestable que éstos, Lutero» (J.G. de Sepúlveda, *Sobre el destino y el libre albedrío*, cit., I, 16, pp. 15-16).

La profondità del legame tra libertà e virtù, nonché l'importanza di questa connessione per il criterio, di tipo decisamente etico, in base al quale Sepúlveda pensava alla natura umana in quanto razionale, emergono in particolar modo dai paragrafi di *Sobre el destino y el libre albedrío*.

L'opera venne pubblicata entro la prima metà del 1526. In quel periodo Sepúlveda si trovava a Roma con uno dei suoi mecenati, il principe di Carpi Alberto Pio, perché contemporaneamente lavorava anche al servizio della corte pontificia. Era in quel momento impegnato nella traduzione delle opere di Aristotele e di Alessandro di Afrodisia; tuttavia la polemica iniziata poco tempo prima tra Martin Lutero ed Erasmo da Rotterdam (che culminò, com'è noto, con la pubblicazione del *De servo arbitrio* di Lutero a Wittenberg, nel 1525, in risposta al *De libero arbitrio* di Erasmo, edito a Basilea l'anno precedente), gli fornì l'occasione di una breve interruzione per dedicarsi alla composizione di questo scritto. Il testo consiste in una confutazione della visione deterministica del cosmo e della teoria della predestinazione. Ciò che però interessa analizzare, in questa sede, non è tanto la polemica in chiave teologica, quanto la preoccupazione dell'autore delle possibili conseguenze delle convinzioni luterane da un punto di vista etico. Attraverso un'attenta lettura si scorge inoltre l'obiettivo apologetico dell'ortodossia cattolica nonché della libertà come cifra della razionalità e dell'umanità stessa dell'individuo. Sepúlveda dedica l'opera a Juan de Toledo, vescovo di Cordoba, prelado di somma erudizione e dalla vita esemplare<sup>215</sup>. Tra le ragioni del gesto (oltre al fatto che il vescovo era un riconosciuto esperto in filosofia e teologia), c'era il fatto che, secondo l'autore, il modo in cui lo stesso destinatario conduceva la sua esistenza era un «gran testimonio en contra de la fatalidad del destino»: un'ottima dimostrazione del fatto che anzitutto la lungimiranza, la diligenza e l'impegno favoriscono la realizzazione di scopi onesti<sup>216</sup>.

Nel primo libro viene dimostrata l'incompatibilità del determinismo con la religione cristiana, l'esperienza comune, l'ordine naturale e la ragione umana. L'autore comincia osservando che quasi nessuna questione, come quella che riguarda il destino e il libero arbitrio, ha messo tanto alla prova filosofi antichi e moderni. In effetti, il ruolo della volontà umana aveva ricevuto un riconoscimento ecclesiastico quasi immediato, ma il suo rapporto inevitabile con la

---

<sup>215</sup> Cfr. *ibid.*, p. 3 n. 3.

<sup>216</sup> Cfr. *ibid.*, I, 2, p. 3.

grazia era stato oggetto di lunghe e laboriose riflessioni<sup>217</sup>. Dopo numerose controversie, tuttavia, tra gli uomini più dotti e saggi sembrava essere stato raggiunto un accordo unanime, in modo che non si potesse più dubitare della volontà e del libero arbitrio più di quanto fosse possibile mettere in questione l'immortalità dell'anima. E invece Martin Lutero, «promotor de toda impiedad y deshonor» dell'epoca, aveva sollevato di nuovo un problema ormai acclarato, con una dura quanto discutibile risposta alle blande obiezioni mossegli in merito da Erasmo da Rotterdam. Sepúlveda, in questa e in altre sedi, puntualizza che se Erasmo avesse affrontato la questione con la necessaria incisività, avrebbe risparmiato anche a lui stesso l'onere di occuparsene con questo trattato<sup>218</sup>. La *querelle* su destino e libero arbitrio concerneva, in fin dei conti, gli aspetti più importanti della vita sociale e religiosa; per questo, sostiene Sepúlveda, riguardava i filosofi non meno che i teologi. Sebbene già molti uomini di eccezionale preparazione e saggezza avessero già confutato gli «abominables dogmas» protestanti, egli dichiara di sentire l'esigenza di aggiungere anche il proprio intervento, affinché ci fosse un ulteriore punto di vista a contenere il dilagare del «desvarío luterano», che attentava non solo alla dottrina cattolica, ma soprattutto alla libertà degli uomini e alle leggi umane e divine<sup>219</sup>.

A questo punto Sepúlveda espone brevemente una personale ricostruzione delle cause di nascita e diffusione dell'eresia luterana in Germania: anzitutto l'utilizzo dell'eloquenza da parte di «hombres impíos y muy osados,» intenzionati a servirsi dell'abilità oratoria per distruggere la religiosità. Uno di questi fu appunto il teologo di Wittenberg, «hombre nacido para la sedición», che polemizzava contro la Chiesa romana nei modi più sfacciati, veicolando attraverso la critica alle indulgenze un attacco al potere del papa sulla sorte delle anime, che non stentò a trovare un uditorio attento in un popolo esasperato dall'effettiva avidità di buona parte del clero. Naturalmente, dal punto di vista sepulvedano, Lutero «esagerava» nella sua denuncia della corruzione e della brama di potere degli ecclesiastici e del pontefice, perché era un maldicente e un impostore<sup>220</sup>. Si mostrava inoltre così intransigente non per fede o per scrupolosità, ma per risentimento verso la «supremacía de los más poderosos»<sup>221</sup>, visto che lui più di chiunque altro era «intrigante [...] y desmedido por naturaleza»<sup>222</sup>.

---

<sup>217</sup> Cfr. *ibid.*, n.1 p. 2.

<sup>218</sup> Cfr. *ibid.*, I, 1, p. 2.

<sup>219</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>220</sup> Cfr. *ibid.*, I, 3, 4, pp. 3-6.

<sup>221</sup> *Ibid.*, I, 11, pp. 10-11.

<sup>222</sup> *Ibid.*, I, 12, pp. 12-13.



L'ironia sull'intransigenza di queste critiche nei confronti della cattolicità è un motivo ricorrente nella produzione di Sepúlveda, caratterizzata da alcuni τòποι, uno dei quali era la rappresentazione di Lutero come un depravato e un intemperante<sup>223</sup>. Le condanne alla condotta di tutti per gli sbagli di pochi è proprio di chi fa critiche pretestuose, che hanno altri scopi reconditi<sup>224</sup>: la prova evidente delle sue interpretazioni tendenziose delle Sacre Scritture, sarebbe proprio il *De Servo Arbitrio*. Con questo scritto, per «dichiarare guerra» a «toda creencia religiosa por entero y al culto divino», Lutero avrebbe messo pericolosamente in dubbio la libertà dell'uomo<sup>225</sup>.

Sepúlveda precisa che tratterà la questione in modo da mettere in chiaro non solo ciò che la dottrina della fede cristiana aveva stabilito sull'argomento, ma anche dimostrando la validità degli argomenti degli antichi filosofi a sostegno del libero arbitrio, a partire naturalmente da Aristotele. Soltanto così sarà possibile, ribadisce l'autore, smascherare las «trampas verbales» di Lutero e le sue ignominiose intenzioni<sup>226</sup>. Questi sapeva perfettamente che, persuadendo gli uomini di un ineluttabile determinismo, avrebbe fatto in modo che ai loro occhi la religiosità e il culto perdessero di senso: per farlo, benché conscio dell'autorità di tutti gli altri pensatori che avevano concluso il contrario con i loro ragionamenti, si serviva dei testi sacri interpretandoli in maniera distorta, occultando le sue menzogne con una «fingida apariencia de devoción». Che ragion d'essere avrebbero infatti avuto impegno e sacrifici, se non fosse stato consentito un «regreso a la salud del alma» attraverso le opere? Sepúlveda introduce così un'importante considerazione sulla deresponsabilizzazione morale e sociale come rischiosa conseguenza delle idee luterane sulla predestinazione. Il «camino de la honestidad», infatti, è quanto mai arduo: sostenere che le virtù sono solo vuote invenzioni dei filosofi significava attribuire le eventuali colpe a un inevitabile disegno del fato, diffondendo convinzioni assolutamente nocive per l'ordine pubblico<sup>227</sup>. L'esistenza stessa di norme di condotta — siano esse leggi divine, naturali, umane — dimostra, infatti, che la volontà umana di agire o meno in un determinato modo non può che dipendere dall'uomo e dalle sue scelte<sup>228</sup>. Anche i testi sacri (Sepúlveda cita alcuni passi dell'*Ecclesiastico* e del *Deuteronomio* che mostrerebbero l'importanza del libero arbitrio in

---

<sup>223</sup> Cfr. *ibid.*, III, 23, p. 71 n. 136; I, 5, p. 5; I, 9, pp. 8-9.

<sup>224</sup> Cfr. *ibid.*, I, 8, p. 7.

<sup>225</sup> Cfr. *ibid.*, I, 13, p. 14.

<sup>226</sup> Cfr. *ibid.*, I, 14, p. 14.

<sup>227</sup> Cfr. *ibid.*, I, 14, 15, p.15.

<sup>228</sup> Cfr. *ibid.*, I, 17, p. 17.

relazione ai precetti) invitano l'uomo a determinare la direzione del proprio agire: queste parole non avrebbero alcun senso se ci fosse, come sosteneva Lutero, un'ineluttabile predestinazione al male o alla salvezza<sup>229</sup>.

In questo passaggio è osservabile la necessaria relazione che in Sepúlveda vige tra ragione, volontà e libertà, impossibile senza il concetto di virtù. Questa è sempre intesa come meta finale, risultato di sforzi consapevoli e assolutamente deliberati in direzione di un lavoro di miglioramento sulle inclinazioni naturali. La ragione (sotto forma di libera volontà) si oppone al vizio (che corrisponde al cieco determinismo degli impulsi) attraverso «el esfuerzo y la costumbre»; stabilendo quindi una consuetudine virtuosa, può convertire il vizio in abitudini contrarie. La capacità di scelta razionale, in questo senso o in senso contrario, farà dell'individuo un essere umano, libero e degno di questa libertà. La possibilità della libertà attraverso lo sviluppo delle virtù si può osservare d'altra parte, anche in esempi pratici di vita quotidiana: coloro che ricevono un'educazione vengono appunto condotti, attraverso la pratica di comportamenti adeguati, al dominio delle proprie inclinazioni naturali<sup>230</sup>.

Spesso l'idea di "destino" è associata ed erroneamente confusa con quella di fortuna o di casualità, o con una sorta di fattore naturale: in effetti, così come la natura, anche il fato può essere principio e causa di sequenze di eventi che si danno in maniera spontanea. In molti casi, però, esse vengono avviate o anche interrotte da qualcosa che ne modifica il corso, ovvero la «voluntad del espíritu». Sebbene sia possibile sostenere, ad esempio, che a causa di una fatalità un uomo sia morto annegato o possa essere testimone di un delitto, nessuno, dice Sepúlveda, «por destino» suona la lira, scrive un libro, fabbrica uno sgabello o men che meno, coltiva le virtù o si comporta bene<sup>231</sup>. Ci sono dunque molte cose che accadono indipendentemente dal caso e dai processi naturali. A tal proposito, il secondo libro di *Sobre el destino y el libre albedrío* contiene la confutazione dei ragionamenti che convinsero i pensatori dell'antichità dell'esistenza un determinismo assoluto. Chi sostiene che anche Aristotele fosse dello stesso parere, ne ignora completamente la dottrina, ribadisce l'autore: nulla dista di più dai principi aristotelici che la visione di un ordine predeterminato dell'accadere. Sia nel trattato *Sull'interpretazione* che nella *Metafisica*, lo Stagirita si pronuncia a favore del libero arbitrio, opinione con la quale coincide

---

<sup>229</sup> Cfr. *ibid.*, I, 22, p. 22.

<sup>230</sup> Cfr., *ibid.*, I, 19, 20, pp. 18-20.

<sup>231</sup> Cfr. *ibid.*, I, 17, p.17.

quella di Sepúlveda e che concorda, tra l'altro, non solo con i sensi e più in generale con l'esperienza, ma anche, ciò che è forse più importante, con la ragione.

Alcuni pensatori del passato, ad esempio gli stoici — «los más obstinados defensores del determinismo del destino»<sup>232</sup> — percepivano il cosmo come regolato da un'armonia immutabile, secondo la quale tutto era connesso per reciproca connessione di cause ed effetti. Qualsiasi evento o azione era il risultato di un meccanismo inevitabile, al quale non potevano non sottostare tutte le cose. L'origine di ogni realtà veniva ricondotta alle «cause celesti», eterne e necessarie: il destino, la natura e la ragione erano fatti tutti della stessa sostanza divina, che permeava l'intero essere, necessitandolo senza eccezioni<sup>233</sup>. Sepúlveda cerca di individuare i limiti di quest'ordine di idee, riflettendo sul fatto che non tutto ciò che accade ha effetti<sup>234</sup>, così come non tutto accade necessariamente di conseguenza a qualcos'altro in particolare. Ciò che è già accaduto ha necessariamente una causa, ma a volte può trattarsi anche di una causa accidentale, ovvero che non tende in partenza all'effetto che poi si verifica: se un contadino trova un tesoro mentre scava un solco per seminare, l'atto dello scavare non sarà stato affatto una causa che aveva come fine predeterminato quel ritrovamento. Se dunque si dovessero indagare a fondo le cause efficienti di ogni evento, si scoprirebbe che davvero nulla accade mai senza una causa, ma ciò non significa che ogni atto futuro sia “scritto” nel destino<sup>235</sup>. Le cause naturali sono necessarie (altrimenti non si avrebbe una realtà in divenire), non così i loro effetti: infatti, per una medesima causa possono verificarsi diversi effetti, in molti casi imprevisi. Se il determinismo cieco si esclude così, per ragioni evidenti, dai fenomeni naturali, com'è possibile considerarlo immanente alle azioni umane e alla volontà? Se ognuno di noi svolgesse un ruolo assegnatogli alla nascita, cosa sarebbe la vita umana, se non una «messa in scena della natura»?<sup>236</sup>.

Accadere “per determinismo” non significa accadere come conseguenza di una forza esterna, ma non poter accadere in altro modo. Se tutto succedesse realmente in maniera predeterminata, anche tutti gli esseri viventi, che agiscono per istinto, non sarebbero differenti

---

<sup>232</sup> *Ibid.*, III, 1, p. 45.

<sup>233</sup> Cfr. *ibid.*, II, 3, p. 25.

<sup>234</sup> «Pero venga, los excrementos, que se evacuan por ciertas partes del cuerpo, igual que las criaturas deformes, que en en contra del orden natural y a menudo no pueden crecer, sino que inmediatamente mueren, ¿de qué hechos, a fin de cuentas, pensamos que son causas? si no queremos engañarnos, se vea claramente que así como no todo puede tener un efecto, de igual forma no todo lo que sucede tiene una causa, a no ser que sea de forma accidental, ni es o será causa de algún otro hecho» (*ibid.*, II, 5, p. 27).

<sup>235</sup> Cfr. *ibid.*, II, 6, p. 28.

<sup>236</sup> Cfr. *ibid.*, II, 7, 8, 9, pp. 29-30.

dagli elementi inanimati<sup>237</sup>. Gli animali invece, sebbene non siano dotati di un libero arbitrio paragonabile a quello umano, “scelgono” in ogni caso, attraverso i sensi. In questo passaggio emerge la connessione, fondamentale in Sepúlveda, tra libero arbitrio e volontà umana, che, in quanto libera a sua volta, può solo condurre a libere scelte, anche in direzione contraria ai benefici. La conferma di tutto questo, prosegue l’autore, ognuno potrà trovarla in se stesso: i riferimenti continui all’esperienza diretta sono volti a confermare che il determinismo è un’interpretazione del mondo contraria anzitutto al «sentir común de los hombres»<sup>238</sup>.

Sepúlveda riconosce in questo ragionamento un nodo teorico importante a sostegno della sua opinione: cause e conseguenze naturali possono sovente essere trasformate da circostanze esterne, soprattutto dall’intervento della volontà umana<sup>239</sup>. Per questo il libero arbitrio è identificabile, secondo lui, con un assenso razionale che deriva dalla deliberazione: è stato concesso in modo particolare all’uomo, che ha la facoltà di ragionare di fronte agli stimoli e optare per ciò che ritiene realmente vantaggioso<sup>240</sup>. La tesi centrale del *De fato* stabilisce, allora, che negare all’uomo la capacità di scelta tra differenti alternative significa elidere la sua più forte connotazione. Se essere uomo significa essere razionale, vuol dire anche e soprattutto «ser dueño», padrone del principio d’azione e di non-azione. Il libero arbitrio è ciò che fa di ogni uomo un uomo, la sua essenza: non tutto ciò che facciamo è frutto di attente valutazioni, spesso l’azione è più istintiva, ma sempre originata da una scelta, ovvero non ne sono responsabili cause esterne. L’uomo è l’unico animale ad essere principio e causa delle proprie azioni, ciò che lo connota è la sua capacità di deliberare<sup>241</sup>.

A questo punto Sepúlveda si concentra sull’analisi del ruolo della volontà in relazione alla «práctica de las costumbres», ovvero la reiterazione dei comportamenti, in modo da poter argomentare il peso della visione determinista nel mettere in pericolo la «libre capacidad del hombre»<sup>242</sup>. Le buone abitudini dipendono da noi; non tanto perché possiamo anche disfarcene una volta che ci sono state inculcate, bensì perché è in nostro potere farle nostre o meno a monte, così come l’apprendimento delle abilità. Ciò che è stato non può non essere, ciò che sarà, invece,

---

<sup>237</sup> Cfr. *ibid.*, II, 10, 11, p. 31.

<sup>238</sup> *Ibid.*, II, 11, 12, p. 32.

<sup>239</sup> Cfr. *ibid.*, II, 16, p. 37.

<sup>240</sup> Cfr. *ibid.*, II, 12, pp. 33-34.

<sup>241</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>242</sup> *Ibid.*, II, 21, p. 41.

potrebbe non essere, o essere differente: l'acquisizione di una virtù o un vizio dipende quindi esclusivamente dalla libera volontà. Per questa ragione sono gli sforzi ad essere maggiormente degni di ammirazione, rispetto ai i doni di natura. Il concetto di «esfuerzo» ha una valenza particolarmente forte ed etica in Sepúlveda, per il quale le virtù non sono qualità innate: la natura ci fornisce semplicemente una predisposizione ad esse. La virtù, allora, finisce per essere una sorta di traguardo, l'intenzionale realizzazione del potenziale naturale di ognuno<sup>243</sup>: se infatti vizi e virtù si sviluppavano necessariamente e autonomamente come ossa e denti, non solo saremmo tutti virtuosi o corrotti allo stesso modo, ma non avrebbero senso leggi, sanzioni, esortazioni o elogi. Per di più, se i difetti degli uomini dipendessero da ciò a cui sono stati destinati e non da ciò per cui deliberatamente utilizzano le proprie predisposizioni, a giudicare dalla malvagità diffusa si potrebbe dedurre che la natura abbia progettato l'uomo come il peggiore tra gli esseri viventi.

Una ricognizione di questo testo risulta perciò fondamentale per intendere la relazione tra capacità di libera scelta, virtù e grado di umanità nel pensiero di Sepúlveda. La capacità di coltivare o reprimere delle predisposizioni, nonché di essere liberi di scegliere in questo senso, è caratteristica di esclusivo appannaggio umano: un difetto o una virtù possono essere sviluppati con gli usi, mentre una pietra, per quanto possa venire lanciata, non cadrà mai spontaneamente verso l'alto. Lavoriamo sulle virtù per nostra libera scelta e conseguente sforzo; se non siamo capaci di fare ciò, non siamo né umani, né liberi, né degni di esserlo<sup>244</sup>.

Questa rete concettuale è sottesa anche a tutta la confutazione della dottrina luterana della predestinazione, allo scopo di mostrarne le contraddizioni intrinseche, che occupa il terzo e ultimo libro del *De Fato*. Sin dai primi paragrafi la trattazione riprende il tentativo di stabilire fino a che punto il determinismo sia eticamente e socialmente deresponsabilizzante: non c'è per l'uomo motivazione più efficace della consapevolezza che la solidità di un governo, l'equilibrio di una società o la propria stessa salvezza dipendono in gran parte dalle sue scelte. La convinzione che l'impegno non abbia alcuna efficacia, infatti, è demotivante nei riguardi di ogni aspirazione o compito. La dinamica erosiva del senso del dovere innescata dal determinismo comporta che venga messa in dubbio l'utilità delle norme: di fronte al pensiero della predestinazione anche sanzioni e delitti finiscono diventare concetti relativi. Da questo punto di

---

<sup>243</sup> Cfr. *ibid.*, II, 21, 22, pp. 41-42.

<sup>244</sup> Cfr. *ibid.*, II, 22, 23, 24 pp. 42-44.

vista, secondo Sepúlveda, Lutero e la sua teoria non potevano fornire un modo più comodo per giustificare peccati e malvagità. In realtà è possibile renderci conto autonomamente che Dio e la natura ci hanno offerto «opciones» di comportamento: l'alternativa tra «dos vías», quella della «virtud» o quella dei «defectos». L'uomo non è stato dotato a caso di capacità di ragionamento e deliberazione: è per giunta sacrilego sostenere che la creazione sia priva di criterio<sup>245</sup>.

La «tirania del destino» esclude anche il concetto di lungimiranza: la «previsión» (o *prudencia*, nell'originale latino), per Sepúlveda è conoscenza di ciò che può accadere in vari modi, o anche non accadere affatto; a differenza della scienza, che si occupa di ciò che — salvo eccezioni — non può non accadere in un certo modo. La predestinazione destituisce questo tipo di attenzione al futuro e tutto ciò che da essa procede: le virtù, i doveri, le lodi, i riconoscimenti. Allo stesso modo induce a dubitare dell'utilità di tutto ciò che preserva la vita collettiva, compreso il culto religioso. La salvezza mediante le opere è dunque una questione di interesse generale, non solo per la fede cattolica, ma per la libertà di tutti i mortali<sup>246</sup>.

In queste pagine viene sottolineato con insistenza che le tesi luterane poggiano su una lettura capziosa dei testi sacri, secondo la quale i comandamenti e le esortazioni esisterebbero per una semplice conoscenza del male, da parte dell'uomo, per una sua cognizione deontologica: gli si insegnerebbe ciò che è meglio fare, solo per dimostrargli che in ciò la sua volontà non ha alcun potere. Sepúlveda confuta l'argomento ragionando sul fatto che la legge non ha a che vedere con la conoscenza, ma con l'azione; la conoscenza della legge diventa inutile senza agire di conseguenza: è molto più apprezzabile chi agisce rettamente pur senza conoscere le norme<sup>247</sup>, come quei pagani che furono giusti e saggi agendo secondo la legge naturale, di cui sempre Dio è «causa prima».

Il ruolo fondamentale delle capacità umane aveva allora bisogno di essere armonizzato con questo presupposto, Sepúlveda lo fa attraverso il concetto di grazia divina. Dal suo punto di vista una corretta interpretazione delle Sacre Scritture prevedeva che l'uomo indirizzasse il proprio agire secondo il libero arbitrio, decidendo di voler ottenere o meno la salvezza. Dio, nella sua generosità, in questo lo supporta, appunto, con la grazia. Si tratta di un dono particolare, in virtù del quale l'uomo sente una spinta ulteriore alla realizzazione del bene: in realtà, puntualizza Sepúlveda, anche il fatto stesso che l'uomo possa scegliere liberamente e razionalmente è un

---

<sup>245</sup> Cfr. *ibid.*, III, 2, 3, 4, pp. 45-48.

<sup>246</sup> Cfr. *ibid.*, III, 6, 7, pp. 49-50.

<sup>247</sup> Cfr. *ibid.*, III, 9, 10, 12, pp. 52-56.

beneficio che emana dalla bontà divina<sup>248</sup>. Forti di quest'aiuto possiamo scegliere, mediante la forza della volontà, di realizzare il bene in maniera ottimale, oppure di peccare, perdendo la grazia e condannandoci alla dannazione.

Una delle radici delle fallaci argomentazioni di Lutero viene rintracciata proprio nel fraintendimento delle parole di San Paolo a proposito della grazia, nell'epistola ai Romani: «tutti gli uomini hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, ma sono giustificati gratuitamente per la sua grazia»<sup>249</sup>. In realtà, anche se tutti gli uomini nascono inconsapevoli e inclini al male, una volta che viene insegnato loro il bene scelgono liberamente se realizzarlo, ispirati dalla grazia, oppure no. Allo scopo di rafforzare il proprio punto di vista Sepúlveda ritorna su un passaggio precedente della lettera, in cui l'apostolo afferma che «non coloro che ascoltano la legge sono giusti davanti a Dio, ma quelli che mettono in pratica la legge saranno giustificati»<sup>250</sup>.

Il “peso” della grazia (che Sant'Agostino aveva non a caso definito «operante») per quanto riguarda la salvezza, è comunque sempre maggiore di quello delle nostre azioni. Le opere buone, quando siamo sprovvisti dell'illuminazione divina, saranno sempre così imperfette da sembrare peccati. Ciò non significa che non abbiano alcuna funzione, ma compiute con l'impulso della grazia hanno un effetto diverso<sup>251</sup>: fermo restando ciò, non significa che non abbiamo meriti, e che agiamo solo perché ci sentiamo necessitati a farlo. Sepúlveda ammette però che in casi estremi, qualcosa come la «providencia» di Dio può influenzare la volontà umana: tiene anche a precisare che ciò è ben lontano dal dimostrare che essa priva all'uomo del libero arbitrio<sup>252</sup>. Da qui giunge quasi di conseguenza, nelle pagine conclusive del trattato, la confutazione del concetto luterano di prescienza: secondo Lutero, se è vero che Dio conosce in anticipo il futuro, allora tutto non può che avvenire inevitabilmente. La prescienza divina invece, argomenta Sepúlveda, non è causa degli eventi più di quanto possa esserlo la previsione di un'eclissi da parte degli astronomi: essa non altera la loro natura contingente. Sarebbe infatti riduttivo attribuire a Dio la semplice conoscenza di una predeterminata concatenazione di cause ed effetti: nella sua visione è tutto presente nell'eternità, questo sguardo non interviene nel corso delle cose più che gli occhi di un pubblico sui movimenti degli attori. La storia universale è concepita a priori, per sua volontà, come libera di svolgersi in svariati modi: Dio vede e conosce tutti

---

<sup>248</sup> Cfr. *ibid.*, III, 18, 19, pp. 64-66.

<sup>249</sup> *Rom.*, 3, 23-24.

<sup>250</sup> *Ibid.*, 2, 13.

<sup>251</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Sobre el destino y el libre albedrío*, cit., III, 21, pp. 69-70.

<sup>252</sup> Cfr. *ibid.*, III, 23, 24, pp. 71-72.

movimenti del mondo e dell'uomo contemporaneamente. Il male deriva dalla nostra iniquità, le buone azioni dal nostro sforzo, ma soltanto grazie all'aiuto divino che riceviamo<sup>253</sup>.

Sepúlveda conclude ribadendo che la dottrina della predestinazione alla salvezza induce indolenza e deresponsabilizzazione, perché annulla il valore delle opere. Senza speranza di poter orientare ciò a cui si sarebbe in teoria già condannati o designati, a nessuno interesserebbe, infatti, sforzarsi per essere virtuoso e felice. Elidendo il libero arbitrio si sancirebbe inoltre l'inconsistenza di leggi, deliberazioni, della stessa ragione e con essa, dell'essere umano dell'uomo<sup>254</sup>. Almeno in apparenza un'opposizione così radicale a qualsiasi forma di predeterminazione sembra stridere decisamente, come si vedrà, con il concetto sepulvedano di servitù per natura. Non c'è quasi nulla di più lontano, infatti, da questa inesorabile limitazione mentale e morale congenita, dell'idea di virtù così legata alla libera scelta e all'apprendimento. In realtà, da un'analisi abbastanza accurata, potrebbe risultare che proprio questa nozione, così come altri cardini del sistema di pensiero di Sepúlveda, erano sin dalle origini in progressiva trasformazione.

#### 2.4 Eticità in battaglia e interrelazione delle virtù

Le conclusioni a favore della guerra di conquista e l'idea di governo o di civiltà in funzione al concetto di servitù naturale, che si evincono dagli scritti sepulvedani, sembrano sottendere un'importante correlazione tra il grado di umanizzazione e il diritto alla libertà. Aspetto che potrebbe, a mio parere, risultare più evidente considerando che il legame tra facoltà di autodeterminazione e livello di civilizzazione di un gruppo umano si fonda sul concetto di virtù, intesa come inclinazione al dovere e al bene<sup>255</sup>. Il tema viene affrontato dal cronista di Pozoblanco a più riprese, forse allo scopo di fornire un fondamento a vari tipi di argomentazioni.

Una particolare elaborazione teorica della natura della virtù si trova nei libri secondo e terzo del dialogo filosofico dal titolo *Demócrates, o diálogo sobre la dignidad del oficio de las armas*. L'argomentazione è sempre di matrice aristotelica e si concentra non a caso su determinate qualità come forza, magnanimità e giustizia. Non si tratta di un approfondimento

---

<sup>253</sup> Cfr. *ibid.*, III, 26, 28, pp. 73-76.

<sup>254</sup> Cfr. *ibid.*, III, 30, 31, pp. 77-79.

<sup>255</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de la guerra*, cit., pp. I, 8, 47-48; I, 5, p. 56.



esaustivo di ciascuna di esse, bensì di un'esposizione dei motivi per cui un buon cristiano dovrebbe dimostrare di possederle specialmente nel caso in cui si dedichi ad attività militari.

Nella *Prefación* emerge l'occasione di composizione dell'opera, pubblicata poi nel 1535<sup>256</sup>: Sepúlveda si riferisce al periodo compreso tra il dicembre del 1532 e il febbraio dell'anno seguente, quando si trovava a Bologna al seguito di Clemente VII. Qui il pontefice incontrò l'imperatore Carlo V, arrivato in città dopo aver contribuito a scoraggiare l'assedio di Vienna da parte delle truppe ottomane di Solimano il Magnifico (che avevano già attaccato l'Ungheria), evitando così un'ulteriore battaglia. In quella circostanza Sepúlveda ebbe contatti con vari esponenti della nobiltà spagnola; ricorda di essere stato ben felice, dopo tanti anni di soggiorno in Italia, di poter conversare con dei compatrioti<sup>257</sup>. Una volta rientrato a Roma, cominciò a scrivere questo dialogo, ripensando ad alcuni discorsi a proposito dei dubbi di coscienza dai quali erano stati assaliti diversi tra i partecipanti alle campagne militari imperiali, concernenti la difficile compatibilità tra i doveri militari e la pietà cristiana.

Anche in quest'opera abbondano i riferimenti più o meno espliciti all'eresia luterana, sempre particolarmente insidiosa per la sua carica irenistica: il "disordine" scatenato nella cristianità dal «afán de novedades» dei protestanti comprendeva controproducenti scrupoli di tipo morale nei riguardi delle attività belliche<sup>258</sup>. L'opera ha a che vedere con la complessa eticità delle azioni dei soldati, anche e soprattutto (come sarà ancora più evidente nel *Demócrates segundo, sequel* che Sepúlveda scriverà circa un decennio più tardi) durante le guerre di conquista. Certo, esempi di altro tipo, come il saccheggio di Roma del 1527, non rendevano agevole la giustificazione della crudeltà e della mancanza di scrupoli che molti eserciti dimostravano verso i vinti e i civili: proclamare le virtù del soldato era, probabilmente, un tentativo di «humanizar» il conflitto armato<sup>259</sup>, di renderlo più accettabile pur nella sua disumanità.

L'esperienza suggerì a Sepúlveda anche l'ambientazione del dibattito, da lui drammatizzato «al estilo de los socráticos»: inventa tre personaggi che si incontrano in Vaticano, passeggiando in una delle terrazze della residenza papale. Un veterano militare spagnolo, Alonso de Guevara,

---

<sup>256</sup> Cfr. J. Solana Pujalte, *Introducción filológica a J.G. de Sepúlveda, Demócrates, o diálogo sobre la dignidad del oficio de las armas*, cit., pp. CXIX-CXXI.

<sup>257</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates, o diálogo sobre la dignidad del oficio de las armas*, cit., p. 82 n. 4.

<sup>258</sup> Cfr. *ibid.*, *Prefación*, p. 83; I, 5, p. 88; I, 6, p. 89; I, 7-8, p. 91; II, 12, p. 123; III, 17, p. 161.

<sup>259</sup> Cfr. S. Rus Rufino, *Aristotelismo y antropología en Juan Ginés de Sepúlveda*, cit., pp. XIV-XV.

viene avvicinato da Leopoldo, tedesco che sembra condividere posizioni luterane<sup>260</sup>. I due cominciano a parlare dell'assedio di Vienna e del pericolo bellico appena scampato, quando sopraggiunge colui che aveva dato questa notizia a Leopoldo, ovvero Democrate, un intellettuale greco formatosi in Italia, di ritorno appunto dal fronte ungherese. Leopoldo dichiara di aver studiato filosofia insieme a lui, all'università di Padova. Sebbene Sepúlveda dichiarerà che i personaggi del dialogo siano fittizi, in essi è possibile rinvenire tratti di persone realmente esistite<sup>261</sup>: in particolare Democrate, al quale l'autore ammette di aver intenzionalmente concesso il ruolo principale nella conversazione, è chiaramente il suo *alter ego*. Viene descritto come un erudito molto vicino al papa, «muy cultivado» in filosofia e in lingua latina e greca, nonché esperto in disciplina militare, appresa attraverso una lunga pratica (quest'ultimo particolare è prettamente funzionale alla finzione letteraria). Democrate dà voce ai pensieri dell'autore, è l'autentico protagonista dell'opera: è capace di trovare la risposta più adeguata ad ad ogni obiezione dei suoi interlocutori, unisce sapienza ed esperienza incarnando alla perfezione gli uomini forti e magnanimi elogiati durante la conversazione. Le sue repliche alle obiezioni di Leopoldo e di Alonso (a proposito della giustizia della guerra, della compatibilità tra mestiere delle armi e pietà cristiana, della liceità dell'ambizione di gloria e ricchezze) rispecchiano le concezioni filosofiche, etiche e teologiche di Sepúlveda. Nel *Démocrates segundo* questa proiezione è ancora più evidente — almeno quanto rischiosa, data la delicatezza dei temi trattati — fino a originare, nel lettore, una sorta di identificazione inconscia tra autore e personaggio: in molti casi ciò avrà probabilmente contribuito a costituire una certa immagine, in parte distorta, dello stesso Sepúlveda. Gli altri personaggi storici menzionati nel dialogo sono dei contemporanei, la cui menzione è volta a conferire maggiore realismo al dibattito<sup>262</sup>.

Nella prefazione viene anche specificato il motivo della dedica a Fernando Álvarez de Toledo y Pimentel (1507-1582), ufficiale e diplomatico al servizio della corte, terzo duca d'Alba

---

<sup>260</sup> Sebbene sarebbe necessario distinguere con attenzione tra quanto di ciò che afferma Leopoldo corrisponde effettivamente ai dogmi protestanti e quanto invece riguarda un pensiero che all'epoca veniva attribuito ad Erasmo da Rotterdam (cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., p. 101).

<sup>261</sup> «Esta afirmación, por ejemplo, que remite a un Leopoldo germano y relacionado con la universidad en Italia, coincide con la figura de un tal Leopold Hoelfus, documentado como decretista no en Padua, sino en los *Rotuli* de Bolonia, y al que, por tanto, bien pudo conocer Sepúlveda» (in J.G. de Sepúlveda, *Demócrates, o diálogo sobre la dignidad del oficio de las armas*, cit., p. 86 n. 11).

<sup>262</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., pp. 11-12; 99-102.

dal 1531: un uomo di eccellenti virtù morali e militari, allo stesso tempo caratterizzato da una particolare devozione; nonché esempio di magnanimità, prudenza, forza e giustizia, sul campo di battaglia come in società<sup>263</sup>. Riferimento ideale per un discorso che ambiva a mettere in luce il valore dei compiti del soldato nobile e cristiano, con l'obiettivo di fugare ogni perplessità sul fatto che la professione militare potesse amalgamarsi con i principi cristiani. Il *Démocrates* risulta un'indagine filosofica dal carattere etico-teologico: tuttavia Sepúlveda tende a strutturare la trattazione in modo da poter proporre soluzioni al problema per lo più attraverso il pensiero aristotelico, senza necessariamente ricorrere alla dottrina rivelata. Esempi e argomentazioni teologiche non mancano, tenendo conto dei principali destinatari dell'opera<sup>264</sup>. Il contenuto del dialogo risulta, in ogni caso, non del tutto omogeneo: il primo libro contiene un «esbozo» della teoria della guerra giusta, che Sepúlveda approfondirà in altri lavori, apparentemente estraneo alla questione centrale, quando invece ha il compito di avvalorarla.

La prima obiezione del dialogo riguarda proprio il contrasto tra la dimensione del conflitto e il messaggio evangelico: «la norma cristiana y el derecho divino», afferma Leopoldo, «nos prohíben absolutamente hacer la guerra»<sup>265</sup>. Sepúlveda orchestra il discorso in modo da poter introdurre, a sostegno delle proprie idee, argomentazioni di filosofia pratica: si riferisce dunque costantemente all'*Etica nicomachea*, così come ad altri esempi tratti dai testi sacri. La scelta di seguire senza eccezioni gli insegnamenti evangelici, replica Democrate, viene fatta in genere con lo scopo di raggiungere la perfezione spirituale. Come ogni altro, anche questo genere di vita ha i propri codici di comportamento, che prevedono una fedele riproduzione dell'esempio di Cristo: la dedizione totale alla ricerca della verità, al perdono, alla castità, al prossimo; la rinuncia alla vendetta delle ingiurie e ai beni terreni o al potere. Quest'opzione di abnegazione e chiusura alla mondanità è effettivamente appannaggio di una ristretta minoranza. L'alternativa rappresentata dalla vita "attiva", secolare, non necessariamente doveva escludere la fede o il rispetto dei comandamenti; la cui sostanza coincide con i principi del diritto naturale, riguardanti ogni individuo di ogni epoca. Perciò, prosegue Democrate (e in questo tipo di affermazioni si fa davvero fatica a distinguerlo da Sepúlveda), non c'è quasi nessuno che anteporrebbe la dottrina

---

<sup>263</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates, o diálogo sobre la dignidad del oficio de las armas*, cit., *Prefación*, p. 83.

<sup>264</sup> Cfr. J. Solana Pujalte, *Introducción filológica a J.G. de Sepúlveda, Demócrates, o diálogo sobre la dignidad del oficio de las armas*, cit., p. CXXI.

<sup>265</sup> J.G. de Sepúlveda, *Demócrates, o diálogo sobre la dignidad del oficio de las armas*, cit., I, 6, p. 90.

di altri filosofi a quella di Aristotele, il quale, più che riflettere su quella che i teologi chiamano “vita eterna”, ha provato a indagare sulla natura della felicità che possono realizzare i mortali durante la loro esistenza terrena. Il filosofo affermava che non solo il colmo del bene per una società è la felicità umana, ma anche che essa consiste nell’esercizio spontaneo della virtù, che «es doble», ha ovvero una duplice natura, intellettuale e pratica: entrambi i comportamenti sono onorevoli e coerenti con la religione.

Le differenze e gli eventuali raccordi tra la vita attiva e la vita contemplativa costituivano un tema in realtà caro a molti umanisti, Sepúlveda non tralascia di approfondirlo anche in altri contesti. In questo passaggio Democrate rafforza la propria argomentazione citando un episodio evangelico al quale sono stati dati svariati significati. Ci sono secoli di esegesi evangelica attorno alla differenza tra i modi di relazionarsi con Cristo delle due sorelle Marta e Maria<sup>266</sup>, qui interpretata come metafora delle due modalità esistenziali: la prima delle due donne, infatti, lavorava e provvedeva alle necessità primarie del loro ospite, la seconda si dedicava ad ascoltare le sue parole e contemplarlo. Gli uomini, in particolare i cristiani, possono dunque scegliere di consacrare il proprio tempo e le proprie energie al lavoro e agli affari, oppure allo studio e alla meditazione<sup>267</sup>. Per vivere felicemente è dunque necessario imboccare almeno una delle due strade: soltanto chi le evita entrambe, dedicandosi ad una vita oziosa e improduttiva, è indegno dell’umano consenso.

Sebbene tra i pensatori più autorevoli fosse diffusa la convinzione che un’esistenza dedicata alla ricerca della verità potesse condurre al raggiungimento di un grado di felicità più elevato (nella misura in cui l’intelletto è considerato più degno delle altre parti dell’animo), coloro che si dedicano alla società possono ugualmente, agendo secondo virtù, vivere in modo soddisfacente. Senza dubbio, coltivare la «filosofía primera, efectivamente que también se dice teología», così come afferma anche «el Filósofo», è qualcosa che riguarda l’aspetto spirituale della vita. Per questa ragione, essa gode di una certa preminenza tra le scienze: tutte le altre sono magari maggiormente indispensabili alle necessità concrete dell’umana esistenza, ma nessuna è così eccellente, perché concerne la contemplazione del divino<sup>268</sup>. Tuttavia esistono anche altri modi di vivere, altrettanto degni; un esempio è proprio, tra le tipologie di vita attiva, il mestiere

---

<sup>266</sup> Cfr. Lc, 10, 38-42.

<sup>267</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., pp. 110-114.

<sup>268</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates, o diálogo sobre la dignidad del oficio de las armas*, cit., I, 14-16, pp. 97-99.

delle armi<sup>269</sup>. Un'esistenza orientata all'azione, afferma Democrate, non è solo accettabile quanto quella contemplativa, ma è imprescindibile per la conservazione della «*sociedad natural de los hombres*». Entrambe le modalità principali sono comunque regolate dalle leggi divine (che corrispondono alle leggi naturali e nelle quali è contenuta la radice di quelle dello Stato), che prevedono direttive generali, sia per coloro che intendano conseguire la salvezza operando rettamente, sia per coloro che invece anelano all'eccellenza morale, cioè ad una vita che finisce per concretizzarsi in molto più di un comportamento virtuoso. Infatti, punire un malfattore corrisponde a giustizia, mentre sopportare un'onta senza vendicarla corrisponde alla perfezione<sup>270</sup>. In questo caso però, più che di precetti si parla di esortazioni, o meglio di esempi concreti, nell'intenzione generale dell'*imitatio Christi*. Consigli e norme costituiscono l'insieme della «ley cristiana», che, come osserva Alonso all'inizio del secondo libro, era all'origine delle perplessità della maggior parte dei soldati pii. «El espíritu militar» sembrava completamente incompatibile con essa, dal momento che, chi ne è pervaso, persegue infaticabilmente la vendetta delle ingiurie nemiche — preferendo la morte al disonore — al fine di salvaguardare la fama. Democrate allora decide, «para filosofar de modo racional y metódico», di analizzare, tra le virtù, quali, a giudizio degli uomini saggi, siano le più consone a un soldato; in questo modo, comparandole ai corrispondenti vizi ad esse contrari, sarà possibile stabilire cosa è proprio di un buon militare cristiano, e cosa invece si allontana da esso.

I filosofi chiamano infatti virtù ciò grazie a cui ogni realtà «se convierte en buena», cioè risponde in maniera ottimale alla funzione che le è propria: un buon magnete attrarrà per bene i metalli, un buon padre condurrà al meglio la sua famiglia, e così via. Decisamente aristotelica è anche la puntualizzazione che segue: come tale, anche la virtù militare è una disposizione dell'animo, un «hábito espiritual», che però si esplicita e si rafforza soltanto attraverso la pratica, la «perseverancia de muchos actos»<sup>271</sup>. Alonso afferma che, in genere, coraggio, forza e magnanimità sono considerate le caratteristiche di un bravo guerriero: allora, incalza Democrate, coloro che credono che la vita militare sia inconciliabile con la fede pensano forse che un cristiano non possa o non debba essere forte, coraggioso o magnanimo? Leopoldo interviene, spiegando che sono più inerenti al messaggio evangelico le virtù che avvicinano gli uomini gli uni agli altri, perché generano comportamenti benevoli (giustizia, prudenza, temperanza,

---

<sup>269</sup> Cfr. *ibid.*, I, 17-18, pp. 99-101.

<sup>270</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>271</sup> *Ibid.*, II, 5, p. 116.

generosità), piuttosto che magnanimità, forza o coraggio, che sono caratteristiche morali che hanno a che vedere con l'onore, proprie di chi è più incline alla fierezza o all'individualismo.

Nella confutazione di Democrite di quest'ultima affermazione emerge il concetto di «interrelazione delle virtù», che sarà poi necessario per capire in base a quale principio, secondo Sepúlveda, gli *indios* sarebbero stati privi di tutte le caratteristiche morali necessarie alla salvaguardia autonoma delle proprie comunità. Non è possibile affermare che ai cristiani non è consono essere forti o magnanimi, bensì possedere altri tipi di virtù, perché esse sono tutte profondamente collegate tra di loro: difficilmente, infatti, una persona che non sia prudente e giusta potrà essere forte o magnanima, e viceversa. I più autorevoli filosofi del passato, cristiani (ad esempio Sant'Agostino e San Girolamo) o pagani, concordavano sul fatto che la connessione tra le virtù è talmente funzionale che «si se elimina una, necesariamente se eliminan todas». La contro-argomentazione di Leopoldo è interessante, perché si addentra nel nucleo teorico costituito dalla natura stessa delle virtù, pur riconoscendo l'autorevolezza e l'efficacia dell'opinione che le vedeva così strettamente correlate tra loro. La trattazione, anche in questo caso, presenta uno spiccato carattere aristotelico, dimostrando che il pensiero dello Stagirita, tutt'altro che scevro da complessità interpretative, può essere la base teorica persino di punti di vista divergenti.

Leopoldo ammette che in effetti non è semplice immaginare come magnanimo qualcuno che non dimostri di possedere anche forza o temperanza. Tuttavia, è altrettanto possibile che spesso, individui che attraverso svariate azioni generose hanno sviluppato una disposizione spontanea in questo senso — appunto, la generosità come virtù —, non abbiano avuto occasione, ad esempio, di affrontare pericoli gravi o situazioni attraverso le quali si risvegliano e consolidano la forza o il coraggio. Ciò non può togliere loro il fatto di essere diventati generosi, questo vale per ogni altra virtù. Leopoldo sostiene che si possiedono in nuce anche le virtù che non si ha ancora avuto l'opportunità di sviluppare, proprio perché esse vengono fuori attraverso un «reiterado ejercicio de los deberes», con la necessaria sinergia tra «la naturaleza y la recta razón». Anche Aristotele pensava che ciò fosse possibile soltanto compiendo azioni virtuose, ovvero svolgendole nel modo in cui farebbero gli uomini virtuosi, con la giusta intenzione: chi le compie «innanzitutto deve conoscerle, poi deve sceglierle, [...] infine deve compierle con una disposizione d'animo ferma e immutabile»<sup>272</sup>. I filosofi, osserva Leopoldo, preferiscono pensare

---

<sup>272</sup> Aristotele, *Etica nicomachea*, cit., II, 4, 1105a (30-36).

alle virtù come intimamente correlate, indivise: questo perché nel loro esplicitarsi risultano strutturate secondo un criterio comune, riassumibile nell'idea di prudenza. Quest'ultima, «según Aristóteles», è la più importante tra le virtù etiche, ed è, dal punto di vista sepulvedano, la base non solo per la presenza di tutte le altre, ma incarna il concetto stesso di qualità morale.

In effetti, lo Stagirita riserva alla prudenza (φρόνησις, termine spesso tradotto in italiano anche come «saggezza», mentre Sepúlveda utilizza anche in questo senso, nell'originale in latino, la parola «prudencia») un'ampia trattazione, nel libro VI dell'*Etica nicomachea*. Qui il filosofo provvede anzitutto a definirla come «retto discernimento intorno al bene e al male» (mentre il discernimento intorno al vero e al falso spetta alla sapienza)<sup>273</sup>. La prudenza è così importante perché risulta necessaria per la vita umana: chi possiede e coltiva questa capacità potrà agire in direzione del suo stesso bene, di quello della sua famiglia e della sua comunità. Non a caso, come vedremo, Sepúlveda ne mutua interamente la fondamentale funzione «architettonica» per la dimensione politica; questa considerazione diventerà infatti uno dei cardini della sua «filosofia de la conquista»<sup>274</sup>. Questo tipo di virtù ha a che vedere con le passioni, che hanno sempre «un eccesso, un difetto e un mezzo»: i vizi, infatti, sono contrari ad ognuna di esse in versi opposti, formando così delle strutture “ternarie” con al centro la virtù corrispondente<sup>275</sup>. Alla fine del II libro dell'*Etica*, Aristotele spiega in che modo, secondo questo schema, è possibile dedurre vizi e virtù gli uni dalle altre, mostrandone così la mutua correlazione<sup>276</sup>.

Leopoldo prosegue dichiarando che, ciononostante, affermare che un individuo non possa manifestare una determinata qualità morale solo perché le altre sono in lui ancora “latenti”, è contrario alla logica e all'esperienza della realtà. Ad esempio, se un cristiano evita di combattere e di correre il rischio di distruggere altre vite umane (disattendendo ai doveri di uno spirito forte e coraggioso), per dare priorità ai precetti della religione, non per questo sarà incapace di possedere le altre virtù<sup>277</sup>. D'altra parte, anche le virtù possono essere intese in molti modi: i filosofi — come anche «los demás pueblos», quindi i non cristiani—, le caratterizzeranno in maniera differente rispetto a coloro che si attengono scrupolosamente ai dettami della fede: la forza può essere fisica ma anche morale, può significare resistenza tanto in battaglia quanto nei

---

<sup>273</sup> Cfr. *ibid.*, VI, 5, 1140a (32-36); 1140b (1-23).

<sup>274</sup> Cfr. S. Zavala, *La filosofía política en la conquista de América*, México, 1947, pp. 19-20.

<sup>275</sup> Cfr. Aristotele, *Etica nicomachea*, cit., II, 2, 1104a (12-35); 6, 1106b (8-38); 1107a (1-28).

<sup>276</sup> Cfr. *ibid.*, II, 7.

<sup>277</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates, o diálogo sobre la dignidad del oficio de las armas*, cit., II, 6-7, pp. 117-118.

confronti di un istinto. Dal punto di vista del pensiero razionale, forza e magnanimità possono essere quasi esclusivamente relazionate a situazioni che comportano dimostrazioni di valore e desiderio di gloria (come una guerra). La filosofia, infatti, sembra occuparsi per lo più delle aspirazioni degli uomini in generale, ma ai cristiani è più consono desiderare altri tipi di onori, lontani dalla dimensione materiale o bellica.

A questo punto Sepúlveda introduce un'altra delle obiezioni al proprio approccio teorico, che probabilmente sapeva di doversi aspettare, anche in questo caso allo scopo di provare ad confutarla: Leopoldo approfitta dell'argomento per porre l'accento sullo spiccato aristotelismo dell'interlocutore, che talvolta sembra fargli perdere di vista alcune coordinate essenziali. Nel basare in forma quasi assoluta la propria posizione sulle opinioni di Aristotele, Democrate sembra difenderle come se non fossero i pensieri di un uomo, ma «oráculos de algún Dios», dunque insindacabili; inoltre — cosa ancora più indegna di un cristiano — sembra esserne profondamente influenzato persino nell'interpretazione dei dogmi del cristianesimo, quando invece molte delle sue istanze stridono con questa religione. È la stessa ragione, incalza Leopoldo, per la quale in molti criticano San Tommaso, filosofo e teologo di indiscussa genialità, ma che fu continuamente impegnato nel presentare Aristotele come un pensatore cristiano<sup>278</sup>.

L'aristotelismo di Sepúlveda insorge insopprimibile, nella replica di Democrate che ne segue: il rifiuto dell'autorità filosofica per eccellenza era tipico della «impiedad luterana». Infatti, nessun altro più che i protestanti, la cui mente era stata «fuorviata» dall'eresia, lamentava un'eccessiva autorevolezza del pensiero dello Stagirita. Soltanto costoro (a digiuno di basi dottrinali adeguate, ma tronfi di una vuota retorica), osavano esprimere pareri così infondati. Non avevano remore nemmeno nel condannare persino teologi scolastici, come appunto l'Aquinate, o nel dimostrare la propria somma incompetenza definendo Aristotele un pensatore inattendibile per tutto ciò che riguardava la religiosità cristiana<sup>279</sup>. In relazione agli articoli di fede, ispirati direttamente agli uomini da Dio e la cui comprensione è oltre le capacità dell'intelletto umano, risultava evidente il limite di qualsiasi tentativo di volerne sviscerare il mistero. Ma per quanto concerneva la morale e la natura delle virtù o dei vizi, sebbene la principale fonte sul tema fossero i testi sacri, erano immediatamente seguiti, per autorevolezza, da quelli dei filosofi, in particolare dei platonici e dei peripatetici, che avevano identificato il sommo bene con l'esercizio delle virtù.

---

<sup>278</sup> Cfr. *ibid.*, II, 9, p. 121.

<sup>279</sup> Cfr. *ibid.*, II, 12, p. 123.



Dunque, al contrario di ciò che sostenevano i luterani, secondo Democrite/Sepúlveda Platone e Aristotele risultano i filosofi pagani più vicini al pensiero cristiano: sebbene Sant'Agostino anteponesse Platone a tutti gli altri, da questo punto di vista (perché attribuiva al mondo un inizio, rifiutava la morte dell'anima umana, si interrogava diffusamente a proposito del bene e del male), successivamente, la maggior parte dei filosofi e dei teologi aveva attribuito questo "primato" ad Aristotele. Non solo a causa de «su divina inteligencia y su increíble doctrina», ma perché era riuscito a stabilire principi di comprensione e definizione utili all'indagine di ogni realtà (laddove sia Socrate che Platone, convinti dell'ambivalenza di molte argomentazioni razionali, avevano preferito evitare di pronunciarsi in maniera conclusiva<sup>280</sup>). Egli risolse le dispute lasciate aperte dal pensiero a lui precedente e afferrò in maniera talmente acuta la struttura dell'universo così come l'essenza dei comportamenti umani, che le sue parole sono tenute in considerazione dai dotti di ogni epoca, al pari di «leyes de la naturaleza y decretos de la recta razón». Questo valeva specialmente per quanto concerneva i principi morali, considerati adeguatamente formulati proprio in quanto corrispondenti alle leggi naturali. Da qui derivava l'importanza del parere dei filosofi in merito: rientra infatti tra le loro facoltà quella di riuscire a capire ed esporre in maniera circostanziata cosa procede secondo natura e cosa no; in questo la preminenza di Aristotele deteneva approvazione unanime da parte dei più saggi tra gli uomini<sup>281</sup>.

Dopo questo chiarimento, per dimostrare ad Alonso che i suoi dubbi in merito alla compatibilità tra vita militare e messaggio cristiano non avevano ragion d'essere, e a Leopoldo che in realtà non esistono disposizioni morali che siano più virtuose agli occhi dei cristiani che a quelli dei filosofi e viceversa, Democrite comincia ad analizzare, a scopo esemplificativo, proprio la definizione di forza come «hábito espiritual». La virtù della forza evita che prevalgano timore oppure sconsideratezza, di fronte al pericolo: usato per indicare la fermezza d'animo, il termine "forza" ha un significato ampio, che può comprendere un certo tipo di determinazione e tenacia, così come la capacità di razionalizzare le passioni. Lo stesso ragionamento che la esclude dalle priorità etiche di un cristiano, sopprimerà necessariamente anche tutte le altre virtù, in quanto hanno la stessa base logica. Sostenendo che la religione le rifiuta, o che nel definirle gli aristotelici divergono dai filosofi cristiani, Leopoldo starebbe dimostrando di non tener conto

---

<sup>280</sup> Cfr. *ibid.*, II, 11, p. 122.

<sup>281</sup> Cfr. *ibid.*, II, 14, pp. 124-125.

dell'ammirazione di tutti verso il supremo esempio di forza rappresentato dai martiri della fede. Costoro, pur di non rinnegare la verità della rivelazione e non privarsi del culto, affrontarono senza timore torture e morti violente, ragione per la quale vengono anche definiti, in senso lato, «soldati coraggiosi», «soldados muy esforzados»<sup>282</sup>. Democrate conclude che non ci sono in assoluto virtù che non possano essere contemplate dalla religione, purché siano tali, cioè disposizioni ad agire in direzione del giusto mezzo tra gli eccessi dei vizi, tendendo alla realizzazione del bene. Da ciò procede il tratto fondamentale che hanno in comune, ovvero la rettitudine, che Sepúlveda esprime con il termine «honestidad» («honestas», nella versione originale latina). Lasciando per un attimo da parte la relazione con il fine ultimo delle azioni da esse governate, a tutte le virtù, «tal como atestigua Aristóteles», è associata quella medietà, quella misura che preserva la perfezione. Anche soltanto per questo motivo, tutte le virtù sono da coltivare, senza eccezioni, pena il rifiuto invalidante di quella rettitudine:

DEM:— Ahora bien, si un cristiano te presta oídos, despreciará la honestidad en la fortaleza y en la magnanimidad; y por consiguiente la despreciará en todas por tu culpa; y así, engañado en una, se verá privado de todas las virtudes [...]<sup>283</sup>.

Se così non fosse, insiste Democrate, per quale ragione i cristiani dovrebbero industriarsi per coltivare quante più virtù possibile, se non le ritenessero tutte ragionevolmente degne per l'anima, e indispensabili per rispettare i comandamenti? Come risulta evidente, i precetti cristiani in materia di comportamento non differiscono poi molto dai principi filosofici dei peripatetici, poiché entrambi coincidono nel relazionare l'azione virtuosa con abitudini di vita che conducono alla felicità: quest'ultima, in entrambi i casi, a sua volta equivale a una condizione autosufficiente di completezza (identificabile tanto con la contemplazione di Dio, quanto con il raggiungimento di quella che Aristotele definisce una vita compiuta per l'uomo secondo la sua funzione, ovvero la razionalità)<sup>284</sup>. Pertanto, neanche quelle che si esplicitano in maniera più evidente in coloro che scelgono di servire la patria combattendo, o che conducono altri tipi di vita, sono escluse dall'insegnamento evangelico<sup>285</sup>.

---

<sup>282</sup> *Ibid.*, pp. 125-126; 141.

<sup>283</sup> *Ibid.*, II, 8, p. 120.

<sup>284</sup> Cfr. Aristotele, *Etica nicomachea*, cit., II, 6, 1097b (1-25).

<sup>285</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates, o diálogo sobre la dignidad del oficio de las armas*, cit., II, 16, pp. 126-127.

Di fronte a queste conclusioni Alonso esprime forse una delle perplessità maggiormente diffuse tra le pie coscienze militari dell'esercito spagnolo, ovvero il carattere pernicioso dell'ostinazione nella ricerca di gloria, specialmente se foriera di ambizioni di vendetta. Democrate conferma quest'opinione, non soltanto propria, ma condivisa dagli uomini saggi, «los varones sabios»: il suo interlocutore obietta che invece, «los varones esforzados» (combattenti per i quali sono prioritari il prestigio e l'onore, e che vivono per arginare la tracotanza dei nemici), in fin dei conti sarebbero anche coloro la cui opinione in merito rimane la più attendibile. D'altra parte come possono conoscere l'essenza di virtù principalmente collegate alla vita militare, coloro che non hanno mai sfiorato la morte in battaglia?

Democrate risponde, quasi piccato, che stando a questo ragionamento, intellettuali e filosofi sarebbero esclusi dalla «sociedad de los fuertes», come se soltanto i soldati potessero in fin dei conti essere forti o magnanimi, e disquisire su queste virtù. In realtà, molto spesso gli eserciti sono in maggioranza composti da individui che oltre ad essere coraggiosi e capaci di combattere sono anche temerari, irrazionali, inutilmente violenti. Che senso ha, dunque, tenere in maggior considerazione el «juicio de la soldadesca», quando senza dubbio avranno migliore cognizione della natura di queste virtù quei filosofi che hanno sommato alla loro indagine scientifica l'esperienza sul campo, occupandosi di politica o prendendo parte ad attività militari?<sup>286</sup>. Alonso allora domanda quali motivi addurrebbero i filosofi, per considerare determinate disposizioni d'animo (che vengono associate prevalentemente alla vita militare), opposte a quelle virtuose: la ragione principale, risponde Democrate, è che vendetta e desiderio ossessivo di gloria sono incompatibili con la virtù che ha maggiormente a che vedere con l'onore, ovvero la magnanimità. A questo punto viene introdotto un discorso che aderisce in modo particolare alla seguente definizione aristotelica di questa virtù:

È opinione comune, dunque, che sia magnanimo colui che si ritiene degno di grandi cose e che realmente ne è degno: chi fa lo stesso senza esserne degno è stolto, e nessuno di coloro che agiscono secondo virtù è stolto né insensato. [...] Colui che ritiene se stesso degno di grandi cose, pur non essendolo, è vanitoso. Chi si ritiene degno di cose minori di quelle di cui lo è, è pusillanime (qualora essendo degno di cose grandi, medie o piccole ritenga se stesso degno di cose ancora inferiori)<sup>287</sup>.

---

<sup>286</sup> Cfr. *ibid.*, II, 17-20, pp. 127-130.

<sup>287</sup> Aristotele, *Etica nicomachea*, cit., IV, 3, 1123b (2-10).

Il cronista preferisce usare i termini «ambizioso» e «presuntuoso» per indicare i vizi che in generale affliggono coloro che pretendono o si aspettano sempre più di quanto meritino o possa spettare loro, in rapporto agli averi nel primo caso, e agli onori nel secondo. Così come il desiderio di ricchezze, anche quello di gloria si può gestire coltivando virtù come la generosità e la magnanimità, di cui l'autore, nella sua analisi, sembra cogliere ulteriori sfaccettature. La virtù che modera la passione per i grandi onori, allora, consiste appunto in una grandezza d'animo: è magnanimo chi si ritiene degno di grandi azioni e grandi lodi, oltre ad esserlo realmente. Questi, inoltre, non presta molta attenzione ai riconoscimenti che gli vengono tributati, ma ne gode con moderazione; comprende che anche se le sue qualità meriterebbero onori ancora maggiori (perché «la virtud suprema no puede compensarse dignamente con honor ninguno»), gli sono state riconosciute al massimo grado possibile in quel momento<sup>288</sup>.

Questa delucidazione da parte di Democrite è funzionale a costruire per i suoi interlocutori una basilare distinzione tra magnanimità e forza, disposizioni d'animo che spesso erano state considerate una sola virtù «con dos nombres», dal significato alquanto esteso: dalla capacità di affrontare le avversità, di sopportare circostanze dolorose, al disprezzo onorevole del pericolo di morte<sup>289</sup>. Un'opinione che non si discosta da quella di Aristotele, il quale, come fa con tutte le altre virtù, fornisce, nella sua trattazione, una dettagliata analisi e caratteristiche specifiche della forza, così da renderne comprensibile anche la differenza con la magnanimità. Orbene, la virtù che, secondo ragione, si concretizza in un giusto mezzo tra timore e temerarietà, nel momento di affrontare con onore situazioni anche potenzialmente letali, è definibile come forza. Anche timore e temerarietà sono vizi che possono emergere in molte situazioni differenti, ma non sempre hanno risvolti negativi: temere il disonore, ad esempio, è sintomo di onestà. Di contro, non è bene cedere di fronte a mali che in linea di massima possono non comportare responsabilità da parte della vittima, come malattie o indigenza. È forte colui che si dimostra in grado di affrontare impavidamente «los males que carecen de culpa», tra i quali il più grave è la morte, secondo il parere unanime de «la gente prudente»: a questo proposito viene delineata la «norma infalible» conosciuta dagli uomini saggi al fine di stabilire se si sta operando in generale secondo virtù. Agisce con forza chi, di fronte a determinati pericoli, li fronteggia o al contrario li

---

<sup>288</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates, o diálogo sobre la dignidad del oficio de las armas*, cit., II, 25, p. 134; II, 28, p. 137.

<sup>289</sup> Parrebbe questa la posizione di San Tommaso d'Aquino, che intendeva la magnanimità come un aspetto della forza (cfr. *ibid.*, p. 130 n. 75).

evita, premunendosi per agire di conseguenza come e quando conviene; il criterio, in queste circostanze, non può che essere la prudenza, cifra di ogni altro comportamento virtuoso. Ci sono infatti individui che credono di essere forti o fanno di tutto per sembrarlo, ma agiscono trascinati dall'ira, dalla follia o dalla paura; tuttavia la natura della virtù comporta che siano presenti tutti gli elementi necessari a sostenerla, pena la perdita della sua stessa essenza.

Come la causa efficiente negli eventi naturali, così nelle questioni pratiche lo scopo ha un ruolo determinante: come già detto, il fine di ogni virtù è la sua integrità<sup>290</sup>. Per la stessa ragione, anche gli onori non si conquistano con la forza, né attraverso l'intimidazione o le ricchezze: l'onore è il premio che soltanto la virtù può meritare, in misura direttamente proporzionale ad essa. Si capisce dunque come colui che è degno dei più grandi onori si distingue in quasi ogni genere di virtù; ecco perché è difficile che qualcuno venga a giusta ragione definito magnanimo.

Alonso allora obietta che anche la magnanimità, come la prudenza, sembra comprendere in sé tutte le altre virtù, così come anche la giustizia, in alcune trattazioni. Democrite lo contraddice, inserendo un'esposizione delle due principali declinazioni differenti di questa virtù, una che ha a che vedere con i diritti (giustizia) e l'altra con il rispetto delle leggi (legittimità). Il concetto classico di giustizia al quale si riferisce l'autore, come ha osservato Rus Rufino, è stato molto probabilmente determinato da un principio contenuto nel celebre *Corpus Iris Civilis* dell'imperatore bizantino Giustiniano, entrato in vigore il 30 dicembre del 533. Nel *Corpus* si trova una definizione che a sua volta il giureconsulto romano Ulpiano aveva mutuato da una delle più antiche definizioni della giustizia: «a ciascuno il suo», che continua anche attualmente ad esprimere l'essenza di questo concetto forse nel modo più esaustivo. La piena realizzazione della giustizia è un dovere dell'uomo quale «animale» costitutivamente «sociale»:

chi possiede [la giustizia] può esercitare la virtù anche verso gli altri e non solo verso se stesso: molti, infatti, sanno esercitare la virtù nelle loro cose personali, ma non sono capaci di esercitarla nei loro rapporti con gli altri. [...] Per questa stessa ragione la giustizia, sola tra le virtù, è considerata anche “bene degli altri”, perché è diretta agli altri. Essa, infatti, fa ciò che è vantaggioso per un altro, sia per uno che detiene il potere sia per uno che è membro della comunità<sup>291</sup>.

In questo passaggio del *Demócrates* che Sepúlveda probabilmente pensa al V libro dell'*Etica nicomachea* e alla descrizione del concetto di giustizia nelle sue tre declinazioni

---

<sup>290</sup> Cfr. *ibid.*, II, 20-22, pp. 130-132.

<sup>291</sup> Cfr. Aristotele, *Etica nicomachea*, cit., V, 1129b-1130a.

fondamentali (legale, commutativa, distributiva). La giustizia commutativa è espressione dell'equo scambio nel senso più ampio del termine, concerne le relazioni tra individui secondo il principio di reciprocità: per giustizia, ad ognuno corrisponde ciò che ha meritato con le proprie azioni, specialmente per ciò che riguarda le sanzioni. La più ancestrale strategia di reciprocità, in questo senso, secondo la formula «occhio per occhio, dente per dente», evidenzia la profondità della relazione della giustizia con la pena, quale forma di indennizzo della parte lesa. Diventa allora evidente che il tratto principale della giustizia è la tensione all'equilibrio: essa può essere definita, infatti, come caratteristica di un'azione, di una legge o un sistema di norme attraverso cui si stabilisce o preserva un buon ordine nella ripartizione di beni, cariche, diritti o doveri, tra diversi soggetti che ne reclamano la prerogativa. La giustizia distributiva esige che, ad esempio, lo Stato assicuri a ciascun cittadino ciò che gli spetta (secondo i suoi bisogni, oppure meriti, colpe, diritti fondamentali, in alcuni casi persino in base al suo ceto)<sup>292</sup>. Nel dialogo, Democrate allude dunque alla distinzione che Aristotele traccia tra l'idea di "giusto" sia come «conforme alla legge», sia come «rispettoso dell'equità»: la capacità e la volontà precisa di rispettare i diritti di ogni individuo va di pari passo con il comportamento di colui che agisce in modo legittimo, ossia non viola le leggi, leggi che contengono principalmente regole ispirate alle virtù e che sanzionano le azioni ad esse contrarie<sup>293</sup>.

Dopo queste considerazioni, i tre personaggi decidono di sospendere il dibattito e affrontare la questione dopo il pranzo, nel medesimo luogo. Il terzo libro si apre con un cameo dell'autore: quando nel pomeriggio i tre protagonisti riprendono il confronto, si parla di un certo «Ginés» che Leopoldo e Alonso avrebbero volentieri incluso nella conversazione. Tuttavia, una volta convocato, avevano appreso che non versava in ottime condizioni di salute. Messo a parte degli argomenti dallo stesso Alonso, però, aveva dichiarato che, se fosse stato presente, sarebbe stato d'accordo in ogni punto con Democrate. Effettivamente, l'autore si ammalò abbastanza gravemente nel 1532, anno in cui è ambientato il dialogo<sup>294</sup>.

La discussione si avvia subito verso la possibilità di conciliazione tra determinate virtù (particolarmente presenti in coloro che si dedicano alla vita militare) e la fede cristiana. Sepúlveda prosegue il suo tentativo ritornando sul concetto di magnanimità, con l'obiettivo di dimostrarne il profondo e insospettabile legame con gli insegnamenti evangelici. Leopoldo

---

<sup>292</sup>Cfr. S. Rus Rufino, *Aristotelismo y antropología en Juan Ginés de Sepúlveda*, cit., pp. LXIII-LVX.

<sup>293</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates, o diálogo sobre la dignidad del oficio de las armas*, cit., II, 27, pp. 136-137.

<sup>294</sup> Cfr. *ibid.*, III, 1, pp. 146-147 n. 89.

chiede a Democrite come sia possibile la compatibilità tra la percezione di sé del magnanimo, che si considera degno di grandi onori (spesso comprensivi di ricchezze e in generale beni materiali) e l'insegnamento evangelico di umiltà e povertà. Stimarsi degni di riconoscimenti — anche se a giusta ragione — potrebbe implicare una sfumatura di alterigia: Democrite allora procede con un'anamnesi della virtù cristiana e religiosa per eccellenza, ovvero l'umiltà, mostrando come, seppur declinata diversamente, non era affatto sconosciuta e non fu sottovalutata dagli antichi filosofi, che, anzi, la inclusero proprio nel concetto di magnanimità. I cristiani coltivano l'umiltà anzitutto in rapporto alla divinità, nel riconoscere la pochezza e la finitudine umana rispetto alla totale alterità ed eternità di Dio. I pensatori pagani invece, in maggioranza concepivano le virtù morali quasi esclusivamente rispetto alla vita sociale e politica, considerandola parte integrante di ciò che a Leopoldo sembra così lontano da essa<sup>295</sup>. Magnanimità, infatti, significa anche e soprattutto capacità di rifuggire dai riconoscimenti eccessivi: così come la generosità modera le reazioni dell'animo al momento di condividere i beni e la forza frena l'intraprendenza e la paura, la magnanimità stempera con discrezione l'inorgogliersi dello spirito di fronte alla consapevolezza del merito. Questo atteggiamento, che consiste nel «giusto amore per gli onori»<sup>296</sup>, è riconosciuto senz'altro come umile, dunque si parla di un virtù che non solo non è in conflitto con i principi del cristianesimo, ma ha con essi una relazione fondamentale<sup>297</sup>.

Una volta raggiunto l'accordo sulla questione, Leopoldo ha ancora un dubbio su come le ricchezze, così strettamente connesse agli onori, potessero essere conciliabili con la dottrina evangelica. Democrite, senza difficoltà, replica che di per sé la ricchezza non è un male, né la povertà un bene; retto o malvagio sarà l'uso che l'uomo fa dei propri averi, saranno le azioni che compie per ottenerle. La corruzione dei costumi non dipende dalla prosperità, così come le virtù dall'indigenza<sup>298</sup>: anzi, senza risorse, come insegna anche Aristotele<sup>299</sup>, è addirittura più complesso portare a termine imprese degne di grandi onori, e in generale, agire secondo virtù. È noto, d'altra parte, che fame e povertà possono spesso indurre ad atti disperati di sopraffazione, senza contare che queste difficili condizioni obbligano la mente a concentrarsi su occupazioni

---

<sup>295</sup> Cfr. *ibid.*, III, 2-4, pp. 147-150.

<sup>296</sup> Cfr. Aristotele, *Etica nicomachea*, cit., IV, 3-4.

<sup>297</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrites, o diálogo sobre la dignidad del oficio de las armas*, cit., III, 6-9, pp. 151-155.

<sup>298</sup> Cfr. *ibid.*, III, 11-14, pp. 156-158.

<sup>299</sup> Cfr. Aristotele, *Etica nicomachea*, cit., IV, 2.

volte a soddisfare i bisogni primari, impossibilitandola alla contemplazione delle cose più elevate. La virtù sarà dunque facilitata dalle ricchezze, purché vengano impiegate razionalmente. Le risorse economiche possono inoltre essere convogliate al miglioramento dei luoghi di culto e all'assistenza dei bisognosi; se i sacerdoti o vescovi le amministrano scorrettamente, l'errore risiede nelle loro coscienze, non nei beni materiali. Leopoldo allora domanda come l'esistenza dei monaci, che si sostentano grazie alla carità, possa essere virtuosa e produttiva. Democrate si profonde in un'apologia della vita apostolica, che consiste in esempi di altruismo, pietà e culto, nonché meditazione del divino: ciononostante, non sarebbe possibile svolgere neanche quella e tutti i compiti ad essa attinenti senza risorse, che siano proprie o ricevute in elemosina. Se tutti i gli uomini di fede fossero nullatenenti, come darebbero da mangiare agli affamati, come curerebbero gli infermi? E se è lecito per i monaci cristiani vivere dei doni altrui, dedicandosi agli studi e alla contemplazione, perché ciò dovrebbe essere visto come una condotta deplorabile in coloro che sono benestanti, o che hanno guadagnato ricchezze onorevolmente e senza ledere il prossimo?<sup>300</sup>

Alonso però, pur pago di questi chiarimenti, nutriva ancora i suoi dubbi iniziali a proposito della compatibilità tra milizia e fede, così ritorna sul tema che riguarda maggiormente coloro che combattono, ossia il desiderio di gloria. Questo, assieme all'impulso di difendere l'onore vendicando duramente le ingiurie, che sarebbero atteggiamenti imprescindibili per un soldato, si rivelano quanto di più lontano dai precetti evangelici. Il problema era stato già affrontato da Sepúlveda anni prima, in uno scritto del 1522, ovvero *Gonzalo, diálogo sobre la apetencia de gloria*: in questa sede, nel giro di poche battute, l'autore sembra riuscire a chiudere la questione dimostrando che la ricerca di riconoscimenti pubblici secondo ragione, è un modo di coltivare le virtù. Non è possibile, infatti, godere di ottima fama se non si compiono azioni degne di meritarsela: il desiderio di gloria giusto e onorevole non va contro la fede cristiana più di quanto non ci vadano il desiderio di conoscenza o quello — moderato — di ricchezze. Andare in cerca di fama non è proprio soltanto di un eroico militare in guerra, ma anche di tutti gli uomini di rette intenzioni che si dedichino ad esempio alla giustizia e al governo dello Stato in tempi di pace. Inoltre, soltanto la buona opinione degli uomini saggi a proposito di qualcuno può essere considerata in questo senso: il loro riconoscimento sarà infatti circostanziato e la vera gloria consiste appunto nel credito di coloro che giudicano in base alla realtà dei fatti, che conoscono il

---

<sup>300</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates, o diálogo sobre la dignidad del oficio de las armas*, cit., III, 16-20, pp. 160-165.



criterio della virtù. È proprio — ancora una volta — del magnanimo l'accontentarsi della coscienza di aver agito bene, godendo con ragionevolezza degli elogi dei prudenti, senza badare all'effimero rumoreggiare della massa<sup>301</sup>.

Due aspetti degeneri della situazione sono invece contrari all'insegnamento di Cristo, precisa Democrite: il desiderio di gloria è distorto quando priva di libertà, quando non è animato dalla volontà di raggiungimento del sommo bene, bensì tende ad assecondare inclinazioni deplorabili come l'abuso di potere, la presunzione, l'avidità. Sarà dunque a giusta ragione considerata viziosa ogni intenzione che anteponga qualcos'altro alla pietà e alla virtù: ad esempio, ciò che è pienamente contrario alla religiosità è la tendenza di molti soldati alla violenza indebita. Accanirsi sui vinti o sugli inermi, commettere razzie, uccidere quando sarebbe possibile evitarlo o vendicare le offese *ad personam* attraverso duelli, «come si Marte fuera el juez», è indegno di qualsiasi buon cristiano. Non è lecito affrontare in scontri individuali nemici non riconosciuti come tali secondo le disposizioni ufficiali del caso, né indulgere in delitti, se è possibile salvaguardare la pace o l'incolumità personale e altrui in altri modi. Se ci si trova tuttavia di fronte a gravi minacce, e manchino, in quel frangente, precise direttive in merito o alternative che escludano la battaglia, bisognerà tener presente che la legge naturale non ha mai proibito a nessuno l'autodifesa<sup>302</sup>.

D'altra parte il desiderio di rivalsa ha radici molto profonde: l'evoluzione delle civiltà lo ha trasformato secondo due principali strategie, ossia la monopolizzazione della sanzione da parte dello Stato e la sublimazione dell'atto vendicativo nel risarcimento. In questo modo, la giustizia penale si rimette alla relazione governo-cittadino, sempre secondo il principio di reciprocità, giacché l'equilibrio viene ristabilito attraverso l'ammenda, a compensazione del danno<sup>303</sup>. Il parere qui espresso da Sepúlveda, specialmente per ciò che riguarda la regolamentazione dei conflitti da parte del diritto naturale, sarà importante per intendere le radici filosofiche della sua teoria bellicista.

Il dialogo si chiude con uno scambio di battute che riporta il discorso sulla volontarietà delle azioni virtuose, una relazione già approfondita dall'autore anni prima, come già detto, nel *De Fato*: analizzando con attenzione questo passaggio, è possibile già notare una lieve

---

<sup>301</sup> Cfr. *ibid.*, III, 29-30, pp. 173-175.

<sup>302</sup> Cfr. *ibid.*, III, 31-32, pp. 175-177; 37-38.

<sup>303</sup> Cfr. S. Rus Rufino, *Aristotelismo y antropología en Juan Ginés de Sepúlveda*, cit., p. LXV.

trasformazione del pensiero di Sepúlveda, rispetto al trattato del 1526. Alla fine del secondo libro Leopoldo, pur mostrandosi soddisfatto dell'analisi della dimensione etica propria di un soldato cristiano fatta da Democrate, si interroga ancora sulla natura delle virtù. Ciò che possiamo gestire volontariamente, osserva, non sono le virtù, ma le azioni cui queste disposizioni ci inducono. Forza e magnanimità sono, come tutte le altre, caratteristiche morali di cui almeno in potenza siamo naturalmente dotati. Abbiamo la facoltà di accentuarle, ma non di annullarle: lo stesso accade, ad esempio, con le nostre caratteristiche fisiche, e in generale con tutte le «obras de naturaleza». Di conseguenza la volontà e le opere influenzano marginalmente il nostro spessore morale: dobbiamo forse arrenderci al fatto che esso sia in gran parte predeterminato per natura? La risposta di Democrate è interessante, perché rivela, da parte dell'autore, una contrapposizione natura-sforzo sensibilmente meno rigida rispetto alla visione esposta in *Sobre el destino y el libre albedrío*. In quel caso, forse, la drasticità che caratterizzava l'idea fortemente volontaristica dell'etica umana, era dovuta al fatto che lo scopo dell'opera era quello di dimostrare l'inconsistenza della visione deterministica del cosmo.

Come è stato già chiarito, Sepúlveda ribadiva che le virtù non sono doni di natura, ma traggono origine da tendenze che scegliamo in assoluta libertà di rafforzare oppure no; esse si costituiranno come vizi o come qualità soltanto una volta che la nostra volontà sarà intervenuta a determinarne le sorti. In questo dialogo, invece, il personaggio di Democrate sostiene che le virtù presentano una struttura composita, costituita da un fattore naturale e uno razionale. Il versante innato delle nostre inclinazioni è indipendente da volontà e ragione, viene al mondo con ogni individuo e cresce, se non viene represso da abitudini che lo contrastano. Ci sono individui che, ad esempio, nascono particolarmente predisposti a non arretrare di fronte ai pericoli, o a donare più di quanto amino ricevere. Quando queste virtù "naturali" non sono indirizzate dalla comprensione, sono come cieche, possono cioè facilmente degenerare. Nel momento in cui, invece, a questo tipo di caratteristiche si somma, attraverso la ragione, l'acquisizione di abitudini che le incanalano e consolidano, ecco che dal «acuerdo de la razón con la naturaleza» nascono le virtù propriamente dette. In effetti, continua Democrate, se manca l'inclinazione naturale, o al contrario, c'è già un vizio di base, è molto difficile innestarvi razionalmente la vera virtù, a meno di una perseveranza estremamente accurata, che può diventare logorante e improduttiva se l'indole in questione è molto distante da ciò a cui si cerca di "educarla", perché anche gli sforzi più costanti si riveleranno vani. La condizione ideale si verifica quando natura e ragione vanno nella stessa direzione: in queste riflessioni, la rilevanza della predisposizione è decisamente

maggior rispetto alle precedenti considerazioni dell'autore, che in questa sede la motiva attraverso il profondo legame, innegabile per i filosofi, che il corpo ha con l'anima.

Aristotele sostiene che le virtù morali sono inscindibilmente connesse con le sensazioni di piacere o dolore<sup>304</sup>: Sepúlveda da qui deduce allora che non possono scaturire solo da una parte dell'interiorità dell'uomo, ma necessariamente dal suo intero essere. Il loro prodromi vengono dalla parte più istintiva dell'anima, quella più strettamente vicina alla corporeità e agli appetiti; tuttavia senza «entendimiento» non possono generarsi come virtù e svolgere il loro ruolo nella vita pratica dell'uomo. Sempre in *Etica nicomachea* lo Stagirita chiarisce senza possibilità di equivoci che nessuna delle virtù etiche si origina in noi per natura, giacché niente di ciò che è fatto in un certo modo per natura diviene diverso per abitudine<sup>305</sup>: l'assunzione incondizionata di queste affermazioni, però, rischiava di sottrarre un importante cardine ad alcune teorie sepulvedane volte a giustificare le invasioni armate spagnole del Nuovo Mondo. Potrebbe essere questa la ragione per la quale, forse, in questo passaggio l'autore è portato a strutturare l'argomentazione del suo personaggio pensando piuttosto a un luogo della *Politica*, in cui Aristotele afferma che determinate caratteristiche morali non solo hanno decisamente a che vedere con la complessione fisica, ma risultano in gran parte ereditarie, nell'uomo come in altre specie viventi. Nonostante ciò, ci sono casi in cui la natura non realizza queste «aspettative», dunque da uomini saggi e giusti possono nascere figli malvagi, e viceversa<sup>306</sup>. Sebbene le predisposizioni siano determinanti, stabilisce Democrate, nessuno diventa virtuoso senza l'intervento della ragione, che, però, non potrebbe nulla in tal senso senza la libera volontà, che imprime la direzione all'agire. La «verdadera virtud» non ha altro modo per manifestarsi se non nelle azioni, che avranno lo stesso carattere della deliberazione che le determina. La volontà è «apetito acompañado de razón», ma il suo fine principale è l'agire: visto che, come insegna «el Filósofo», ogni cosa si determina in base al proprio fine, essa sarà buona e onesta solo se lo sono le azioni che induce. Di conseguenza le azioni sono biasimabili o encomiabili solo se sono volontarie<sup>307</sup>.

---

<sup>304</sup> Cfr. Aristotele, *Etica nicomachea*, cit., II, 3, 1104b (1-15).

<sup>305</sup> Cfr. *ibid.*, II, 1, 1103a (18-21).

<sup>306</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates, o diálogo sobre la dignidad del oficio de las armas*, cit., II, 33-38, pp. 141-142; 145; cfr. Aristotele, *Politica*, cit., I, 6, 1255b (9-13).

<sup>307</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates, o diálogo sobre la dignidad del oficio de las armas*, cit., III, 23-25, pp. 166-168.

Lo spazio dedicato all'analisi di queste conclusioni è frutto di una scelta ben precisa, orientata ad una migliore comprensione dei passaggi successivi: infatti, un'esclusione così netta del ruolo della natura, nella determinazione delle caratteristiche morali umane, sarebbe stata difficilmente compatibile con le idee di Sepúlveda a proposito dell'indole congenitamente servile degli *indios*.

## 2.5. *Virtù necessarie al dominio. L'etica colonialista del Demócrates segundo*

La dimensione sociale e politica dell'uomo ricoprono un ruolo centrale nel discorso sepulvedano. Ciò è evidente anche nel *Demócrates segundo*, lavoro ultimato nel 1545 dall'ormai cronista ufficiale di corte, che allora non immaginava con quali fosche tinte questo secondo dialogo sarebbe poi divenuto il suo scritto più celebre. Nell'attenzione costante verso simili problemi si potrebbe ritrovare l'ossatura paradossalmente etica di un pensiero che si configura come un'«ontologia del dominio»: una visione cosmica basata sulla naturale e necessaria affermazione del “superiore” sull’“inferiore”, tra loro in relazione costante di complementarità e subordinazione ad ogni livello, che si tratti di oggetti inanimati o rapporti sociali<sup>308</sup>.

Il titolo originale dell'opera in latino si incontra in due versioni, *Democrates secundus* e *Democrates alter*. L'origine di quest'ultimo deriva dal fatto che l'unico manoscritto utilizzato da Menéndez Pelayo, per la prima traduzione ufficiale in castigliano dell'opera, nel 1892, era intitolato con «*alter*». Il confronto con gli altri manoscritti originali ha dimostrato che la denominazione definitiva corrisponde a quella che reca il termine «*secundus*», ma per molto tempo sono stati usati indifferentemente entrambi i titoli<sup>309</sup>. L'opera si articola in due libri e drammatizza il seguito della conversazione svoltasi in Vaticano nel *Demócrates*: questa volta il dibattito è ambientato in Spagna, a Valladolid, sulle rive del fiume Pisuerga<sup>310</sup>. Il nuovo scenario vede ancora protagonisti il greco Democrate e Leopoldo, il tedesco dalle idee pacifiste, che pone domande e conduce il dibattito; una scelta precisa, che viene esplicitamente motivata nel prologo.

---

<sup>308</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., p. 156.

<sup>309</sup> Cfr. A. Coroleu, *Introducción filológica a J.G. de Sepúlveda, Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., p. XXI.

<sup>310</sup> Cfr. J. Brufau Prats, *Estudio histórico a J.G. de Sepúlveda, Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., pp. XVI-XVII.

La dedica all'«ilustrísimo varón Luis de Mendoza, Conde de Tendilla y Marqués de Mondejar», è accompagnata infatti da un'altra dichiarazione programmatica, basata sul raccordo con il *Demócrates*, (che a questo punto, come a volte è anche indicato, assume il titolo alternativo di «*Demócrates primero*»). L'autore specifica che i personaggi questa volta proveranno a chiudere la polemica riguardante la giustizia della guerra, giacché anche il discorso che animava l'opera precedentemente pubblicata ambiva a illuminare le menti di quegli «eretici» (i luterani, con i quali sovente sembrava d'accordo Leopoldo) che ritenevano la guerra «como prohibida por la ley divina». Sepúlveda, però, in quest'opera decide di affrontare il tema, già moralmente complesso di per sé, in una declinazione ancora più rischiosa, giacché non era più in questione soltanto la giustizia del conflitto armato in generale. L'intenzione che anima il *Demócrates segundo* è quella di stabilire la ragionevolezza della guerra mossa dalla Corona spagnola a «aquellos pueblos bárbaros que viven en la región occidental y austral, llamados comúnmente indios»<sup>311</sup>; oltre alla giustizia dei titoli su cui poteva basarsi il dominio su quei territori. A questo proposito, c'è da dire che neanche la dedica a Mendoza era affatto casuale, o soltanto frutto del motivo encomiastico: prima di lasciare la parola al suo *alter ego*, Sepúlveda precisa che, ferme restando le eccellenti qualità del nobiluomo, l'opera gli era sembrata un dono particolarmente adatto al suo incarico, svolto per lungo tempo e, a parere unanime, nel miglior modo possibile, cioè dando priorità assoluta alla giustizia e alla religione, nelle quali «se cifra la suma de todas las virtudes»<sup>312</sup>. Il «Marqués» era presidente del Consiglio delle Indie; questo potrebbe dimostrare che, sebbene Sepúlveda fosse un intellettuale rinascimentale, abituato a conquistare con le sue parole il favore di prelati, nobili e monarchi, non era disposto a compiacersi in ogni situazione. Dedicando un'opera dai toni drastici, che toccava argomenti delicati, a un funzionario dell'organo governativo più chiacchierato del momento, il cronista dell'imperatore lanciava una provocazione involontariamente forte; le sue conseguenze furono, infatti, più difficili di quelle che avrebbe potuto prevedere.

Si trattò uno scritto totalmente spontaneo, uno dei suoi pochi lavori non commissionati, considerato uno specchio della sua ideologia ed erroneamente anche della sua personalità<sup>313</sup>. Sicuramente le questioni di Stato e di diritto rientravano nei suoi interessi; la sua visione etico-

---

<sup>311</sup> J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., I, 5, p. 53.

<sup>312</sup> Cfr. *ibid.*, *Prólogo*, pp. 39-40.

<sup>313</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., pp. 11-13.

antropologica risentiva dell'influenza del pensiero di Aristotele e dell'ambiente umanistico in cui era cresciuto, che aveva una profonda impronta intellettualistica e civica. Secondo Sepúlveda, in effetti, quella coloniale non era solo una «magna quaestio» trascendentale, che riguardava la diffusione del messaggio religioso, come i patti ufficiali tra monarchia e pontefice avevano stabilito<sup>314</sup>. Si trattava anzitutto di un «publico negotio», da affidare alla saggezza di giuristi e sovrani in ragione del bene dello Stato (seppur tenendo conto del pensiero dei teologi in merito); al contrario di ciò che ad esempio aveva affermato il maestro salamantino Francisco de Vitoria<sup>315</sup>, nell'*incipit* della prima *Relección*<sup>316</sup>.

Sepúlveda non tralascia di ricordare che dalle soluzioni via via proposte e adottate, dipendevano importanti conseguenze, non solo politiche: erano in gioco le sorti morali e materiali di intere popolazioni, nonché quelle spirituali di «tan grandes y religiosos príncipes». Così facendo, l'autore sapeva perfettamente di sfiorare un tasto molto sensibile, quello della coscienza dell'imperatore Carlo V: il sovrano era sempre più preoccupato non soltanto dalle notizie degli abusi perpetrati ai danni dei nativi durante le campagne di conquista, ma soprattutto dell'atteggiamento di *conquistadores* ed *encomenderos*, spesso pericolosamente sovversivo. Sepúlveda fu ostacolato principalmente da Las Casas e dagli ambienti accademici spagnoli nella diffusione di questo scritto, per di più la monarchia non si degnò di intercedere in suo favore. Questo probabilmente si verificò non perché le sue teorie fossero considerate senza fondamento, ma in quanto avrebbero potuto rivelarsi politicamente scomode, incoraggiando la nuova nobiltà coloniale che tendeva ad agire senza tener conto dei dettami della madrepatria<sup>317</sup>. Per le stesse ragioni, d'altronde, sembra sia stata impedita la diffusione delle *Relecciones* di Francisco de Vitoria: questi, dopo una reprimenda formale da parte del monarca, tentò di riequilibrare i toni

---

<sup>314</sup> Un esempio tra tutti, la bolla *Inter Caetera* di Alessandro IV del 1493 (cfr. *ibid.*, p. 187, pp. 191-192; e S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., pp. 375; 466; 495).

<sup>315</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., pp. 149-151.

<sup>316</sup> «En segundo término correspondería decirle que no pertenece a los jurisconsultos fallar este asunto, o al menos, a ellos solos. Porque como aquellos bárbaros — según diré de inmediato — no están sujetos por derecho humano, sus cosas no pueden, por lo tanto, ser resueltas por las leyes humanas, sino por las divinas, en las cuales los juristas no están lo suficientemente versados para poder emitir pareceres. Y yo no sé que para el estudio y solución de esta cuestión hayan sido convocados teólogos dignos que pudieseran ser oídos con respeto en asunto de tanta entidad. Y puesto que se trata de algo que entra en el fuero de la conciencia, corresponde fallar a los sacerdotes, o sea a la Iglesia. Por esto en el *Deuteronomio*, cap. XVII, se manda que el monarca reciba de manos del sacerdote el ejemplar de la ley» (F. de Vitoria, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, «Colección Austral» n. 618, Madrid, 1975, p. 38.)

<sup>317</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., p. 294.

con i quali aveva praticamente negato la validità della maggior parte dei titoli più usati per legittimare gli insediamenti in America Latina (sebbene ne avesse ideati di nuovi che, molto ben congegnati, garantivano comunque una necessaria stabilità del protettorato spagnolo<sup>318</sup>).

L'argomento già affrontato da Sepúlveda nel *Demócrates*, dunque, non solo non sembrava esaurito, ma gli eventi della conquista che procedeva a grandi passi avevano proposto altre urgenti sfumature del problema. Il noto sermone pronunciato durante la funzione religiosa svoltasi la prima domenica d'Avvento del 1511 a Hispaniola dal domenicano *Fray Antonio de Montesinos* (mediante il quale il religioso denunciò le violazioni dei diritti e della dignità umana dei nativi), è tradizionalmente considerato l'inizio di una *querelle*<sup>319</sup> che in realtà era cominciata già quasi contemporaneamente alle prime spedizioni.

Diversamente da quanto accaduto in altre vicende storiche coloniali, dubbi di natura etica in merito alla conquista sorsero sin dal principio: e i pareri si dividevano quanto ai metodi utilizzati, e non, beninteso, alla colonizzazione stessa. Gli *indios* venivano purtroppo già irregolarmente deportati e asserviti molto prima che venisse formalmente discussa la questione. Il dibattito si infittì quasi subito: furono ascoltate le opinioni di intellettuali, professori universitari di teologia o diritto dei più importanti atenei del tempo (come l'università di Salamanca, di Alcalá de Henares o il Collegio di San Gregorio di Valladolid), nonché di influenti consiglieri reali. 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 ripercussioni che esso ebbe sulla diffusione di suoi lavori e sulla sua fama di studioso<sup>320</sup>. Secondo alcuni, le sue proposte furono anche fraintese: non avendo mai avuto esperienza diretta di quelle realtà, il cronista non poteva effettivamente immaginare fino a che punto gli «affidamenti» che così intensamente sosteneva assomigliassero a un'infernale forma di servaggio. La schiavizzazione dei nativi era stata proibita dai decreti reali, ma molti avventurieri e coloni si servirono di diversi espedienti per giustificare aggressioni, saccheggi e asservimenti disumani come “risarcimenti” per le rappresaglie con cui gli indigeni tentavano di difendersi. Purtroppo, sul luogo non c'erano le quantità di metalli preziosi che gli spagnoli avevano immaginato di trovarvi, dunque era materialmente impossibile esigere tributi in

---

<sup>318</sup> Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., pp. 406-415.

<sup>319</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 374-441.

<sup>320</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, Madrid, 2013, pp. 11-13.

oro dai nuovi “vassalli” imperiali: dalla conversione di questo scambio in lavoro forzato, nacque il sistema delle *encomiendas* coloniali. È noto che in realtà questo sistema di affidamenti e di *repartimientos* (deportazioni di gruppi umani in funzione delle necessità di forza-lavoro) aveva un antecedente medioevale che risaliva all’impresa di *Reconquista*. Gli Ordini militari ripartivano le popolazioni e i territori sottratti ai mori tra alcuni spagnoli, i quali in cambio dei servizi di coloro che gli venivano affidati, avrebbero dovuto offrire una contropartita in termini di evangelizzazione e amministrazione dei territori, condizione che nella pratica era sempre molto lontana dagli accordi: gli *encomendados* perdevano in realtà ogni diritto, sui propri beni e anche sulla propria libertà. Sembra che il primo a trasferire il sistema nelle colonie sia stato Nicolas de Ovando, *comendador mayor* di Lares, quando nel 1502 divenne governatore dell’isola, istituzionalizzando una situazione di fatto già vigente nelle nuove terre conquistate<sup>321</sup>. I beneficiari di *encomiendas* avrebbero dovuto provvedere alla protezione e istruzione degli *indios* alla «verdadera fe», quando invece in maggioranza si limitavano a sfruttare la manodopera a costo zero che gli veniva fornita, anche inizialmente incoraggiati dal fatto che a corte se ne sapeva poco o nulla<sup>322</sup>. L’occupazione della neo-ribattezzata Nueva España ad opera di Cortés aveva spalancato, dal 1521 in poi, altri orizzonti territoriali al prezzo di altre migliaia di vittime.

Le proteste dei missionari, la lotta di Las Casas e gli scrupoli del governo (che, in ogni caso, fece considerevoli sforzi, considerata l’epoca, per proteggere legalmente quelle che di fatto erano popolazioni di territori invasi<sup>323</sup>) culminarono nelle *Leyes Nuevas* del 1542. Furono promulgate allo scopo di impostare la gestione coloniale in un’ottica nettamente diversa da quella vigente fino a quel momento. Queste riforme scatenarono una forte ondata di malcontento tra i coloni che si videro privati di molte delle loro prerogative: secondo alcuni, l’applicazione di questi provvedimenti avrebbe pesantemente scoraggiato gli insediamenti nel Nuovo Mondo<sup>324</sup>. Le nuove leggi si scontrarono con un sistema ormai consolidato e con un ancor più radicato ordine di idee: rischiavano di demolire la principale giustificazione agli abusi, allo sfruttamento e alle spoliazioni, perché pretendevano di garantire agli *indios* dei diritti che ne presupponevano la dignità umana. La distruzione delle culture native era un aspetto già successivo a ciò di cui, a monte, la «macchina coloniale» necessitava per funzionare: il punto di vista dell’invasore trovava

---

<sup>321</sup> Cfr. J. Brufau Prats, *Estudio histórico a J.G. de Sepúlveda, Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., pp. XIV-XV.

<sup>322</sup> Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., pp. 376-377.

<sup>323</sup> Cfr. *ibid.*, p. 385.

<sup>324</sup> M. Mahn-Lot, *Bartolomeo de Las Casas e i diritti degli indiani*, a cura di A. Pedrazzi, Milano, 1998, p. 154.



la sua tranquillità morale soltanto nel momento in cui poteva smettere di guardare alla propria vittima come a un proprio simile.

Bisogna distruggere gli uomini, degradarli a livello di bestie sottomesse, terrorizzate. Le umiliazioni e la paura devono incrinare la loro umanità, disintegrare la loro persona, trasformarli in merce umana<sup>325</sup>.

La riduzione alla condizione di subumanità non era soltanto la principale strategia di indebolimento dell'Altro, ma le coscienze dei conquistatori avevano bisogno di esserne aprioristicamente pervase, per eludere inquietudini di tipo etico. Ecco perché si verificarono veri e propri tentativi di neutralizzazione delle nuove regole: petizioni, ambascerie a corte, pressioni sugli organi locali, persino minacce e attentati (come quelli alla vita di Las Casas, in prima linea nella lotta all'*encomienda*<sup>326</sup>).

Anche da ciò che Sepúlveda dichiara nel *Prólogo* di questo dialogo è possibile capire qualcosa di più certo sui motivi del suo intervento nell'acceso dibattito in corso. Pur riconoscendo che molte riflessioni sul giusto esercizio del comando erano già state elaborate da grandi teologi e filosofi, oltre a quelle che già da sempre fornisce il diritto (divino, umano e naturale), l'autore dichiara di non aver visto motivi validi per astenersi dall'intervenire in una questione di forte interesse pubblico, sulla quale tanti altri avevano già espresso un'opinione e lui era stato invitato più volte a fornire la propria. Alcune delle sue meditazioni sul caso specifico gli sembrarono risolutive per la controversia in atto, di fronte al vespaio di pareri discordanti di cui veniva a conoscenza. Per questa ragione ritenne opportuno esporle in un altro dialogo, che però nel corso della storia si è ritrovato al centro di polemiche e interpretazioni tendenziose più di qualsiasi altro suo scritto. Gran parte della letteratura su Sepúlveda si concentra su questo scritto, tralasciando magari la lettura degli altri lavori<sup>327</sup>, rispetto ai quali è un'opera "minore". La critica esclude anche motivazioni di tipo economico o politico del suo intervento nella polemica: era remunerato come storico di corte già dal 1537, talmente saldo nel suo rigore, peraltro, da non

---

<sup>325</sup> C. Acutis, *Introduzione* a B. de Las Casas, *Brevissima relazione della distruzione delle Indie*, Milano, 1987, pp. 19-20.

<sup>326</sup> Cfr. M. Mahn-Lot, *Bartolomeo de Las Casas e i diritti degli indiani*, cit., pp. 146; 150; 161.

<sup>327</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., p. 293.

esitare a prendere le distanze dalla tradizione encomiastica delle cronache imperiali<sup>328</sup>. Tra le ragioni più plausibili sembra esserci, in definitiva, il semplice interesse intellettuale a esprimere il suo pensiero in merito agli argomenti più discussi del momento, nonché all'applicazione dei suoi studi filosofici a questioni di ordine pratico<sup>329</sup>. In ogni caso dichiara che ciò che lo aveva ispirato nell'ideazione dei due dialoghi era principalmente lo scopo «legittimatore» della dimensione bellica e dell'ideologia imperialista, nonché la dimostrazione di una loro compatibilità con il messaggio evangelico e i relativi criteri morali, rispecchiati dal diritto naturale. Questo potrebbe dimostrare che una delle caratteristiche della scrittura di Sepúlveda è (al contrario delle convinzioni più diffuse sul suo conto, derivanti da una conoscenza parziale della sua opera) una certa “indipendenza” ideologica<sup>330</sup>.

Nel *Prólogo* viene annunciata anche la tesi centrale, che verrà sviluppata nel corso della discussione: visto che il fine della vita politica è il bene dello Stato, se la guerra è uno dei mezzi per raggiungerlo, in determinate circostanze si potrà allora parlare di guerra giusta. Queste condizioni devono rispettare le categorie del diritto naturale: ad esse Sepúlveda ne aggiunge una in particolare, di evidente ascendenza aristotelica, quella di «servi per natura», che ha una connotazione di tipo etico, prima che antropologico. L'umanista partiva dal presupposto che, per diritto naturale, a coloro che eccellevano in onestà, intelligenza e saggezza (o prudenza) spettasse il dominio sugli altri individui che si fossero dimostrati carenti nelle stesse qualità morali. Se questi ultimi avessero rifiutato l'autorità dei primi, sarebbe stata pienamente giustificata la loro sottomissione forzata: di conseguenza, «*bellum justum esse lege natura*». Questo controllo, indipendentemente dai mezzi con i quali veniva ottenuto, sarebbe inoltre stato, secondo un meccanismo di compensazione, benefico per i vinti: gli *indios*, nella fattispecie, soltanto in questo modo potevano rapidamente essere evangelizzati e civilizzati, portati a condurre una vita «propriamente humana». Era una posizione senz'altro concorde con gli interessi dei coloni (così com'era lontana dai principi ispiratori delle *Leyes Nuevas*, teorizzate dai maestri della Scuola di Salamanca, fedeli alle direttive vittoriane), che trovava uno dei suoi maggiori punti di forza nel contrasto tra la presunta eccellenza degli spagnoli rispetto all'arretratezza dei nativi. In questa

---

<sup>328</sup> Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., p. 352.

<sup>329</sup> Cfr. *ibid.*, p. 436.

<sup>330</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., pp. 152-153.

prospettiva, una “superiorità” umana, intellettuale e morale dava diritto al dominio, al punto che le efferatezze dei “più civili” assumevano, in determinate modalità e circostanze, un senso differente; è sicuramente questa una delle iniquità che, persino in quel contesto storico, rese difficilmente accettabile la proposta di Sepúlveda.

La teoria sulle giuste cause di guerra non includeva comunque l’avallo degli eccidi e degli abusi perpetrati ai danni degli indigeni: in quest’opera e specialmente in quelle successive, l’umanista disapprova la crudeltà degli avventurieri, affrontando anche il tema della responsabilità dei governanti. Tuttavia determinate misure, anche violente, erano contemplate all’interno di conflitti legittimamente dichiarati e condotti. L’interesse (così come il rifiuto) nei confronti di questi scritti derivò forse proprio dal fatto che la teoria di Sepúlveda era in grado di giustificare perniciose forme di oppressione e di placare le coscienze dei *conquistadores*<sup>331</sup>. Le cautele attraverso le quali l’autore mirava più a dissociarsi da violazioni estreme e contraddittorie al diritto naturale che a preservare diritti e dignità personale delle vittime, non potevano evitare, specialmente al *Demócrates segundo*, di rivelarsi una potenziale conferma dottrinale di uno stato di cose già di per sé discutibile, almeno quanto difficile da cambiare.

Per scorgere le radici di un sistema di pensiero che per quanto controverso, allo stesso tempo era comprensibile per l’epoca, è importante considerare anche il ruolo del contesto sociale e istituzionale di Sepúlveda, che condivideva gli ideali umanistici riecheggiati dell’antichità greco-romana. L’ammirazione verso il mondo classico è uno dei criteri interpretativi fondamentali per scritti come *Sobre el destino y el libre albedrío*, *Demócrates*, ma specialmente *Demócrates segundo*. Negli ambienti intellettuali italiani del XV secolo questi valori venivano riscoperti principalmente attraverso le opere di Aristotele e di Cicerone: sempre presenti nelle riflessioni dei pensatori più autorevoli, da Leonardo Bruni a Machiavelli, essi fecero del periodo rinascimentale l’acme della «vita attiva», rispetto al predominio della vita contemplativa caratteristico della precedente fase storica medioevale. Tra questi — oltre alla partecipazione agli affari politici, l’ambizione a cariche influenti e il desiderio di gloria e onore, che comportava anche una rivalutazione della funzione dei beni materiali — si distingueva il coraggio, come

---

<sup>331</sup> Cfr. J. Brufau Prats, *Estudio histórico a J.G. de Sepúlveda, Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., pp. XVI-XIX.

principale virtù civica<sup>332</sup>. Quest'ultima medierà, come vedremo, la relazione tra prudenza e possibilità di libertà cruciale nel *Demócrates Segundo*.

La presente analisi ha cercato di stabilire che le condizioni dell'azione morale, secondo Sepúlveda, sono legate a una sinergia tra predisposizione naturale e razionalità, promossa attraverso una deliberazione volontaria. Lo sviluppo delle qualità morali è in ogni caso subordinato a una pratica reiterata di atteggiamenti virtuosi, che, anche secondo Aristotele, traggono origine dall'esempio che può fornire chi ne è già esperto, più che dal sapere: non basta conoscere quali azioni porteranno all'essere giusti o moderati, bisogna sceglierle e compierle con convinzione. Coloro che manifestano una spiccata attitudine in questo senso, afferma Democrate, corrisponderanno a «los mejores», i prudenti, che avranno il diritto/dovere di detenere l'autorità, perché sono gli unici in grado di provvedere in ogni momento al bene della comunità. Esso corrisponderebbe ad uno stato di equilibrio delle energie sociali, da preservare ad ogni costo, esattamente come quello dei fluidi corporei, affinché l'organismo si conservi in salute<sup>333</sup>.

Anche in questo dialogo il pensiero di Sepúlveda emerge attraverso le repliche di Democrate alle obiezioni di cui l'autore riempie le domande di Leopoldo, al fine di confutarle. L'influenza del pensiero di Aristotele è forse più forte che mai nel *Demócrates segundo*; ciononostante bisogna tener presente che si tratta appunto di un'impostazione del filosofare sepulvedano e non di un'applicazione pedissequa delle teorie dello Stagirita<sup>334</sup>. L'adattamento di queste ultime a una dinamica come quella coloniale americana è logicamente alquanto "libero", in effetti ne costituisce una chiave ermeneutica peculiare. L'ascendenza è evidente, ad esempio, nel ruolo-cardine conferito alla prudenza, virtù politica essenziale: chi detiene il potere ha il compito di perseguire il benessere pubblico, prendere decisioni o impartire ordini in grado di realizzarlo. La saggezza è il sintomo principale della capacità di deliberazione, di pieno possesso delle facoltà razionali. Insieme alla sapienza, dunque, è una virtù indispensabile per l'agire ed eleva, secondo Sepúlveda, l'uomo alla sua dignità essenziale: l'autonomia.

All'uomo è affidato il dominio su tutti gli altri esseri, perché è il più dotato da un punto di vista intellettuale: quando si rivela il «más instruido en la virtud y prudencia» è «apto para el

---

<sup>332</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., p. 148.

<sup>333</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., I, 6, p. 57.

<sup>334</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., pp. 189-190.

mando» anche sui propri simili. Il meccanismo spontaneo di comando-obbedienza che ne consegue non è giusto soltanto perché derivante in gran parte da attitudini naturali, ma perché prevede un vantaggio per entrambi i membri, quello che ordina e quello che esegue<sup>335</sup>. L'aspetto notevole di questa relazione è appunto la sua caratterizzazione morale; costantemente sotteso alla conversazione è ancora il riferimento all'*Etica nicomachea*, come già era stato per il *Demócrates*. Il virtuoso, «come dice el Filósofo», è colui che conosce la differenza tra virtù e vizio, che possiede la facoltà di discernimento in forza della quale sarà in grado di orientare liberamente al bene il suo agire. A differenza di questi, ci sono molti individui che risultano sprovvisti della razionalità e di conseguenza della moralità sufficiente per poter deliberare rettamente: anzitutto per questo motivo sorge spontaneo, da parte di Democrate, il dubbio circa l'autonomia degli «hombres depravados y semejantes a esclavos».

Sin dalle prime pagine del dialogo risulta evidente che ciò che può mettere in questione la libertà dell'uomo è una carenza di tipo etico, perché ne denuncia un'altra, più grave e fondamentale, che concerne il raziocinio. Alla base di entrambe, com'è possibile notare con una lettura attenta, l'autore vedrà una differenza di livello antropico. Gli *indios*, osserva Democrate, hanno dato prova di essere meno forniti, rispetto agli europei (e in particolare agli spagnoli) di quasi ogni qualità morale: «prudencia, ingenio y todo género de virtudes y humanos sentimientos»<sup>336</sup>, ma specialmente per quel che riguarda il coraggio, di cui, in cambio, i *conquistadores* e i loro antenati avevano dato ampia prova attraverso la storia. Viene ribadito, anche in questo caso, il ruolo della «educación liberal»: l'apprendimento mediante la pratica è essenziale nello sviluppo di caratteristiche spirituali necessarie non solo alla vita collettiva, ma specialmente al governo autonomo e razionale di una società.

In Sepúlveda il concetto di virtù mette in correlazione l'uso di ragione e l'esercizio del comando; così diventa un discriminante per il rispetto e anche per il riconoscimento di un diritto come quello della libertà, affatto scontato. Al contrario, risulta acquisito in funzione e in proporzione al livello di razionalità e dunque, di umanità. Lo sguardo sepulvedano sull'uomo indossa la lente dell'insegnamento di Aristotele, che vede l'universo regolato da meccanismi di dominio indispensabili e naturali. Questa prospettiva va considerata attentamente, poiché

---

<sup>335</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Acerca de la monarquía*, cit., I, 3, p. 49.

<sup>336</sup> J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., I, 9, p. 64.

consente di afferrare la forte connessione tra qualità morali e le possibilità di autodeterminazione di individui e popoli.

Così come la temperanza e la giustizia, anche la forza non è immediatamente relazionata al coraggio, come magari ci si potrebbe aspettare. Spesso gli atti di forza richiedono coraggio: non potrebbero però essere eseguiti in vista della soluzione migliore senza la prudenza. Questa è norma dell'azione morale, rappresenta il criterio di discernimento della «medietà», fondato dalla percezione delle leggi naturali e divine inscritte in ogni coscienza umana. La realizzazione del bene pubblico, che è il fine supremo della politica, presuppone il giusto e corretto esercizio del comando<sup>337</sup>; essa sarà dunque impossibile senza la capacità di valutazione della direzione dell'agire e delle deliberazioni che ne conseguono. Tuttavia, la conservazione dell'integrità dello Stato è subordinata anche alla sua capacità di autodifesa.

Castañeda Salamanca ha notato che la tensione verso la dimostrazione della compatibilità tra milizia e religione, che anima il *Demócrates*, in realtà sottende una difesa della possibilità della compresenza di pietà cristiana e coraggio, che è quasi sempre relazionata con il combattimento. Nella misura in cui questa qualità implica una maggiore predisposizione all'aggressione, o comunque all'autodifesa violenta, ecco che porrebbe diventare contraddittoria per un cristiano. Ma allora a quest'ultimo rimarrebbe — insinua Leopoldo —, la viltà? Sepúlveda tenta di aggirare l'ostacolo, come è stato chiarito, strutturando la sua argomentazione sulla validità universale della legge di natura (che ammette, in certi termini, la reazione alle offese), e sulla distinzione tra chi ambisce a raggiungere la perfezione spirituale e coloro che si limitano al rispetto degli insegnamenti fondamentali<sup>338</sup>. Forse, una riflessione previa sul modo di concepire il coraggio da parte di Sepúlveda potrebbe spiegare i motivi dell'esclusione del comportamento degli *indios* da questo concetto, nonché la funzione che essa ha avuto nella legittimazione teorica della Conquista.

Nel *Demócrates* il coraggio appare come una particolare manifestazione della forza, in quanto giusto mezzo tra sconsideratezza e viltà<sup>339</sup>. Questa virtù e il suo opposto più problematico, ovvero la codardia, sembrano essere definite in base al modo di affrontare un pericolo mortale: secondo Sepúlveda è soprattutto in situazioni belliche che è possibile sperimentare il coraggio di

---

<sup>337</sup> Cfr. *ibid.*, *Prólogo*, p.40.

<sup>338</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. 94.

<sup>339</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates, o diálogo sobre la dignidad del oficio de las armas*, cit., II, 20-25, pp. 130-134.

qualcuno, perché emerge il suo atteggiamento in relazione al rischio di morte violenta. Quest'ultima rientra allora, come l'assassinio, negli eventi lecitamente prevedibili persino in una guerra condotta da cristiani, per quanto "giusta". Sepúlveda però li concepisce sempre come misure estreme o fatti accidentali; la strage è il «mal mayor» da evitare per quanto possibile, non il fine principale di un conflitto. Fa riflettere la peculiarità, relativa forse al contesto culturale, rivestita dalla concezione relativa al modo di affrontare la morte in battaglia quale indice principale o esclusivo del coraggio di un individuo<sup>340</sup>.

La prospettiva civica dell'umanista cordovese ascrive, inoltre, a un vizio come la viltà un grosso peso nell'indebolimento delle difese dello Stato. Se un popolo non riesce a dominare il terrore al cospetto di una minaccia collettiva imminente dimostra di non avere sufficiente cognizione di se stesso come unità sociale: la codardia distorce il riconoscimento della preminenza dell'interesse comune rispetto a quello privato, esponendo la società alla destrutturazione. La mancanza di determinazione o strategia nella difesa dei propri confini e della propria organizzazione politica permette che ne vengano facilmente instaurati di nuovi. Evidenzia, inoltre, una certa indifferenza verso la condizione di libera cittadinanza e la prerogativa del potere decisionale. Ecco perché, in Sepúlveda, il coraggio come virtù è garante di autonomia; questa è compromessa ancor più gravemente, come si vedrà, se le libertà sociali che il gruppo umano in questione non ha la forza morale (o militare) di difendere con criterio, sono indebite.

Per gli spagnoli era difficile considerare gli *indios* coraggiosi o rispettabili, non solo per le enormi differenze evidenti nel comportamento sul campo di battaglia, ma anche per quanto erano radicate e diffuse tra loro pratiche come i sacrifici umani o i culti idolatrici: agli occhi dei *conquistadores* i nativi rappresentavano quasi unicamente folle imprudenza, ferocia o barbarie<sup>341</sup>. Nelle opere sepulvedane non mancano quasi mai, sebbene in toni diversi, i riferimenti alla codardia degli indigeni e alle loro fughe dinanzi alle incursioni<sup>342</sup>. Sepúlveda li concepiva quali gruppi sociali composti da elementi tendenti ad abbandonarsi al panico e a cercare di salvarsi nascondendosi o scappando, senza la forza per affrontare il pericolo o il raziocinio per

---

<sup>340</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.104.

<sup>341</sup> Cfr. *ibid.*, pp.100-103.

<sup>342</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., p. 66; Id., *Del Nuevo Mundo*, cit., I, 14, p. 49; III, 11, p. 89; IV, 27, p.117; VI, 1, p. 140; VI, 32, p. 166; VII, 24, pp. 194-195, tra alcuni esempi.

riconoscere la superiorità altrui e sottomettervisi volontariamente. Ciò costituiva un indice della precarietà della loro indipendenza: qualsiasi società con queste caratteristiche, infatti, prestava facilmente il fianco alla disgregazione, di fronte ad un'ingerenza esterna<sup>343</sup>. Secondo il cronista dell'imperatore, la «mayor prueba» della loro condizione di minorità erano le istituzioni «serviles y bárbaras»<sup>344</sup>, ma anche le reazioni (di incoscienza, resa o di codardia) di fronte al pericolo corso dalle loro comunità. Che gli *indios* riuscissero a fuggire, che si arrendessero o che sacrificassero barbaramente gli eventuali prigionieri cristiani<sup>345</sup>, dimostravano in ogni caso di non riuscire a proteggere la dimensione collettiva. Questo aspetto tradiva non solo l'incapacità di salvaguardare la «común salvación»<sup>346</sup>, ma anche carenza di umanità, secondo la cui natura ogni individuo deve vegliare sull'altro<sup>347</sup>.

Nel *Demócrates* era stato stabilito che anche un'inclinazione naturale avrebbe dovuto accompagnare ragione e volontà, per uno sviluppo ottimale della sfera del comportamento. I nativi americani, si legge nel *Demócrates segundo*, mancavano di istruzione, moderazione, “vera” religione e raziocinio: in una parola — il cui uso ebbe conseguenze così complesse per Sepúlveda —, di umanità. Ciò che confermava ulteriormente questa condizione, agli occhi dell'autore, era proprio la loro mancanza di coraggio. In questa connessione affonda le radici l'idea sepulvedana di servitù naturale, incarnata dagli *indios*, che egli riteneva inadatti all'autodeterminazione.

Sepúlveda riponeva piena fiducia nei cronisti che si occuparono di raccontare le spedizioni di conquista: ciò si può notare in particolare nel *Demócrates segundo*, quando Democrate, a sostegno della propria tesi, si riferisce alla disfatta messicana di Tenochtitlán. Il comportamento del sovrano azteco Montezuma e della sua gente è percepito come dimostrazione di «cobardía, ineptitud y rudeza», come mancanza di senso comune<sup>348</sup>, fondamentale per la gestione autonoma di una società. In questa fase Sepúlveda non sembra tener conto nella giusta proporzione del fatto che l'impatto tra diversità era stato traumatico per entrambe le parti: anche questo aspetto del suo pensiero presenterà una certa qual evoluzione con il passare del tempo. Ma

---

<sup>343</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>344</sup> J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., I, 10-11, p. 67.

<sup>345</sup> Cfr. Juan Ginés de Sepúlveda, *Del Nuevo Mundo*, cit., VII, 24, p. 195.

<sup>346</sup> *Ibid.*, VI, 11, p. 148.

<sup>347</sup> Cfr. *ibid.*, VII, 41, p. 207.

<sup>348</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., I, 9-10, pp. 64-66.



nel *Demócrates segundo* non c'è nessun attenuante per la codardia dimostrata dai «barbari», che sarebbero fuggiti «como mujeres» di fronte alla presenza ostile degli spagnoli, incapaci, a dispetto della superiorità numerica, di difendersi senza disperdersi<sup>349</sup>.

La percezione delle reazioni spaventate dei nativi quale sintomo di viltà e sostanziale incapacità di autonomia sembra serpeggiare persino nell'ideario di Vitoria al riguardo. Sebbene tendesse a cautelarne i diritti, le libertà fondamentali e la dignità, osservava: «como estos bárbaros son por naturaleza miedosos, y muchas veces estúpidos y necios»<sup>350</sup>. Sulla convinzione — inevitabilmente molto diffusa, al tempo — a proposito della minorità congenita degli *indios* e tutto ciò che se ne deduceva, era fondata la «esencia paternalista de la política indiana de Sepúlveda»<sup>351</sup>. La sua «filosofia del dominio» è stata considerata una forma paradigmatica di paternalismo, inteso in generale come intervento forzato nel comportamento umano, al fine di evitare che i soggetti si auto-procurino danni<sup>352</sup>. Quest'ordine di pensiero poggia su due premesse fondamentali: una normativa, secondo la quale l'intromissione è finalizzata a proteggere il destinatario, e quella empirico-antropologica, basata su un'aprioristica concezione di incapacità basilare all'autogestione dei soggetti presi in considerazione. Questi presupposti non includono necessariamente, nella giustificazione dell'interventismo, misure di natura violenta su coloro che vengono considerati inferiori: per questo Sepúlveda viene anche visto come l'esponente principale di un «paternalismo radicalizado», che in nessun modo può essere «objeto de justificación ética». In realtà, a quanto pare non è il modello paternalista sepulvedano in sé a poter essere considerato come una tappa negativa nella storia evolutiva dei diritti umani, ma ci sono due aspetti che incrinano la qualità del suo contributo. Il primo è la radicalizzazione del modello stesso, con una reviviscenza aristotelica che, opportunamente reinterpretata, supporta la ratificazione di azioni belliche; in secondo luogo c'è l'indicazione della sottomissione dei nativi come un esempio valido per la sua applicazione<sup>353</sup>.

Non a caso, nel primo capitolo di questo lavoro ho provato a ricostruire la vicenda della formazione dell'idea sepulvedana della natura degli *indios*, necessariamente distorta nonché

---

<sup>349</sup> «Ante el estupor e inercia de sus conciudadanos, indiferentes ante su situación y preocupados de cualquier cosa menos de tomar las armas para libertar a su rey» (*ibidem*).

<sup>350</sup> F. de Vitoria, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, cit., p. 94.

<sup>351</sup> F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., pp. 246-247.

<sup>352</sup> Cfr. J.M. Pérez-Prendes Muñoz-Arraco, *Introducción jurídica a J.G. de Sepúlveda, Acerca de la monarquía*, cit., pp. XXV-XXVII.

<sup>353</sup> Cfr. *ibidem*.

parziale, perché indiretta e mediata da fonti tendenziose. Tra le possibili cause di queste “sviste” teoriche, c’è appunto una visione dell’orizzonte coloniale inevitabilmente fumosa e distante dalla realtà. Sepúlveda immaginava, specialmente in un primo momento, «esos indios del Nuevo Mundo» indistintamente inferiori ai conquistatori, come potevano esserlo coloro che sono primitivi e intemperanti rispetto agli uomini saggi, giusti e moderati<sup>354</sup>. Le dichiarazioni di Democrate, a questo proposito, possono confermare un aspetto interessante della nota gerarchizzazione del cosmo presente in Aristotele che ha ispirato le riflessioni di Sepúlveda sul tema. La caratteristica che in realtà stabilisce la differenza tra gli esseri viventi è una razionalità di tipo etico: il suo criterio ultimo è l’inerenza all’unica variabile cosmica totalmente indipendente, cioè la natura e le sue leggi.

Per quanto riguarda la gestione di una comunità, la padronanza di determinate attitudini morali (derivante dallo sforzo, auspicabilmente accompagnato da una certa tendenza innata), diventa allora in Sepúlveda il requisito indispensabile per l’autorità. Alla fine del secondo libro Democrate tratteggia la differenza tra le relazioni di potere che verrà approfondita da Sepúlveda successivamente, in *Acerca de la monarquía*<sup>355</sup>. In questa sede l’autore si limita a distinguere l’autorità («el imperio civil») dal dominio («el dominio heril», relativo ad una dinamica servile): il primo sarà proprio degli uomini probi e intelligenti, perché è adatto a «personas libres» e in grado di gestire questa libertà. Mentre per quanto riguarda «los bárbaros», che non hanno sufficiente educazione e cultura per questo, la forma di governo migliore sarà quella dispotica. È la stessa differenza tra la minorità innata degli uni e la spontanea saggezza degli altri, dovuta alla differente percezione delle leggi naturali, a stabilire quali strategie è meglio adottare. La soluzione più efficace, prosegue Democrate, è il «poder regio», perché l’autorità di un sovrano assomiglia più di tutte proprio a quella paterna: la famiglia funziona come un regno in miniatura, in cui il padre esercita la sua potestà sugli altri membri, ma non su tutti alla stessa maniera. Egli agisce nei confronti di consanguinei o servi a seconda della condizione di ciascuno e delle circostanze; analogamente, un re dovrà fare con i suoi sudditi. Gli spagnoli saranno trattati come figli e i nativi come servi, ma attenzione, non schiavi. Questa è sempre stata una precisazione molto importante per Sepúlveda, nelle varie occasioni in cui si trovò a dover perorare la propria

---

<sup>354</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., I, 9, p. 64.

<sup>355</sup> Cfr. J.M. Pérez-Prendes Muñoz-Arraco, *Introducción jurídica a J.G. de Sepúlveda, Acerca de la monarquía*, cit., p. X.

posizione: gli *indios* dovevano beneficiare di un'autonomia proporzionata alla loro condizione morale e intellettuale<sup>356</sup>. La natura si rivela più che mai, in quest'opera, parametro universale dei livelli di molte peculiarità, tra cui la stessa umanità dell'uomo.

A tal proposito, come ha segnalato Castilla Urbano<sup>357</sup>, emerge un aspetto semantico non trascurabile: nella versione originale in latino è la parola «*humanitas*» a corrispondere al castigliano «*civilización*», così come il «*gobierno de los cristianos y de los pueblos civilizados*» è in realtà l'«*imperium christianorum et humanorum gentes*»<sup>358</sup>. In questa fase è evidente che Sepúlveda, in accordo con la tradizione di pensiero nonché il contesto storico di appartenenza, associasse senza riserve il concetto di umanità ad uno standard evolutivo e culturale, con tutte le dovute conseguenze sul piano etico-politico. È possibile osservare, negli scritti sepulvedani degli anni successivi, un cambiamento nell'uso dei termini per alludere alle stesse realtà, come l'analisi del capitolo seguente cercherà di mostrare. Potrebbe sembrare un dettaglio privo di importanza; tuttavia considerate le polemiche e le vicissitudini editoriali che videro protagonista l'autore, determinate scelte potrebbero dire molto anche sui cambiamenti di un sistema di pensiero che appare statico, per quanto controverso. Il confronto tra le versioni delle opere, reso possibile dall'edizione con testo in latino a fronte, permette non solo l'individuazione dei mutamenti lessicali, ma anche del fatto che nell'espressione di idee che sostanzialmente rimangono coerenti sembra manifestarsi un'evoluzione del punto di vista da cui vengono esaminati alcuni problemi. Le preferenze terminologiche nelle traduzioni in castigliano, postume e realizzate a secoli di distanza dalla composizione degli scritti, potrebbero anche essere viste come interpretazioni dei curatori. Le quali, però, plausibilmente, riflettono le reali intenzioni semantiche del testo di partenza, essendo il risultato di un lavoro ermeneutico supportato dalla conoscenza globale non soltanto dei lavori di Sepúlveda, ma anche della sua corrispondenza privata, riflesso dei suoi pensieri circa numerose circostanze e tematiche.

Ogni tipo di dominio, anche il più rigido, prosegue Democrate, va esercitato in direzione del bene, dunque secondo ragione e secondo virtù. Come la forza e la risolutezza, così la moderazione, l'equità e la benevolenza sono fondamentali per la stabilità del potere, e lo

---

<sup>356</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., II, 8, pp. 130-132.

<sup>357</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., p. 170.

<sup>358</sup> J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., I, 20, p. 101.

testimoniano molti esempi storici: solo modulando attentamente il dominio, le popolazioni «pacificate» non avranno motivo di sollevarsi o minacciare la serenità della madrepatria. Non era dunque solo ingiusto, ma anche inutilmente pericoloso ridurre «esos bárbaros» in schiavitù (eccetto particolari circostanze quali crimini, debiti o prigionia di guerra). I nativi non dovevano essere trattati come schiavi, tuttavia non avrebbero potuto godere degli stessi diritti di coloro che invece erano sudditi cristiani e liberi, perché non ne possedevano le stesse qualità morali. Di fronte ad un dubbio di Leopoldo in merito, Demócrates risponde in modo categorico: l'idea di giustizia distributiva era incompatibile con il fatto che individui disuguali per quanto riguardava la dignità e le virtù godessero delle stesse prerogative<sup>359</sup>.

Su questi presupposti Sepúlveda costruisce il suo «discurso sobre la desigualdad entre los hombres», affermando senza filtri una disparità antropologica, evolutiva, ma anzitutto etica. Per quanto all'epoca potesse essere data praticamente per scontata, un'argomentazione così lucida non mancò di suscitare scalpore. Anche se c'è un'oggettiva difficoltà nello sviscerare interamente questa teoria sugli *indios*, perché è basata sul concetto aristotelico di servitù naturale, che lo stesso Stagirita ammette non essere privo di equivoci<sup>360</sup>. La schiavizzazione dei «servi per natura» di cui parla Sepúlveda era una misura estrema, prevista, ad esempio, di fronte ad una ribellione all'intervento «provvidenziale» degli europei<sup>361</sup>. Ciò che invece non lascia ombra di dubbio, è che questa condizione di minorità intrinseca esigesse non soltanto la subordinazione dei nativi, ma stabiliva su questi ultimi la necessità del dominio degli individui virtuosi, i «más prudentes», a scopo di perfezionamento e civilizzazione. È chiaro, inoltre, dai continui riferimenti alla storia antica (con esempi tratti specialmente dalle vicende imperialistiche romane), che questi principi erano intesi come applicabili alle relazioni tra tutte le popolazioni che avessero presentato caratteristiche analoghe<sup>362</sup>.

Nel *Demócrates segundo* sembra avvenire un ulteriore viraggio nel carattere di alcune convinzioni dell'autore per quel che riguarda l'importanza della predisposizione di natura. Essa si rivelerà fondamentale al fine di localizzare le coordinate della relazione tra il livello di umanità e le possibilità di libertà di un popolo. La vera, essenziale caratteristica degli *indios* che assicurava agli invasori diritti su di loro e sui loro territori non era tanto la mancanza di un

---

<sup>359</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., II, 8, pp.130-132.

<sup>360</sup> Cfr. Aristotele, *Politica*, cit., I, 5, 1254 (b33).

<sup>361</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., I, 11, p. 71.

<sup>362</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., pp. 158-159.

governo, bensì il fatto che il potere non fosse nelle mani di alcun principe cristiano. Quest'ultimo sarebbe stato maggiormente dotato, rispetto a loro, di tutte le virtù necessarie ad assolvere al meglio tale compito, soprattutto di quella fondamentale, la prudenza. Dunque, «con el más legítimo derecho divino y natural», era possibile e doveroso assoggettare gli *indios* al «dominio de los españoles» con qualunque metodo (anche violento, in caso di resistenza<sup>363</sup>). Democrate concluderà ribadendo che in base all'inferiorità sostanziale degli amerindi sarebbero dimostrabili i forti limiti delle loro capacità di autodeterminazione. Il discorso in favore delle guerre messe in atto dai *conquistadores* trova così fondamento nel concetto di crimine contro natura.

## 2.6. *Virtù e barbarie secondo natura*

Uno sguardo alle teorie sepulvedane in merito alla giustizia della guerra e in particolare di quella di conquista, mostrerà come esse coinvolgessero la dimensione sociale ma soprattutto umana di questi ultimi. Il veicolo concettuale è il diritto di natura, che ha rappresentato per secoli un principio di riferimento assoluto per le manifestazioni del cosmo<sup>364</sup>. È ben noto come al concetto di legge naturale fosse sotteso un principio “antropico”: l'unica possibilità di trovare spiegazioni riguardanti l'universo, anche e soprattutto dei suoi significati metafisici, risiedeva nella razionalità umana, giacché nella cui struttura era vista una corrispondenza con quella universale<sup>365</sup>. La natura dell'uomo si trovava, allora, nei confronti dell'universo, ad avere lo stesso rapporto che ha la parte con il tutto, ma non una parte qualsiasi. La razionalità individuale aveva un ruolo privilegiato nel contribuire alla realizzazione del fine ultimo della realtà. Vivere secondo virtù rispecchiava la dinamica della realtà naturale: esattamente come ogni processo cosmico si svolgeva secondo dei criteri, il fine dell'essere umano era la conformità del pensare e dell'agire alla natura. Il comportamento virtuoso corrispondeva ad azioni che non fossero contrarie ai principi su cui essa era basata, in quanto riflesso della volontà divina<sup>366</sup>. Se anche l'universo — per Aristotele, ma anche per gli stoici, ad esempio —, risultava organizzato secondo un principio gerarchico, l'essere umano aveva un ruolo apicale nell'ordine generale, ma questo discendeva dal carattere intrinseco della sua razionalità, che risultava l'unico strumento in

---

<sup>363</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., I, 20, p.101.

<sup>364</sup> Cfr. Enrique Bocardo, *Los asaltos al pluralismo* (paragrafo 2: *La ley natural*), in AA. VV., *Pluralismo, tolerancia, multiculturalismo. Reflexiones para un mundo plural*, a cura di P. Badillo O'Farrell, Madrid, 2003, p. 71

<sup>365</sup> Cfr. *ibid.*, p. 78 n. 10.

<sup>366</sup> Cfr. *ibid.*, p. 73.

grado di comprendere le leggi dell'universo. Di conseguenza, tutti i principi secondo cui l'uomo regolamentava la propria vita politica, sociale, individuale, trovavano la loro giustificazione ultima nella saggezza con cui opera la natura<sup>367</sup>. La cifra di quest'ultima sarebbe una ragione universale, che stabilisce ciò che è bene fare e proibisce il contrario: i precetti morali e le leggi politiche non sarebbero, in quest'ottica, una creazione dell'uomo, bensì deriverebbero da una conoscenza già presente in tutti gli esseri umani, nella misura in cui sono dotati di razionalità. La norma allora diviene il criterio razionale dell'uomo prudente, la regola del giusto e dell'ingiusto, naturalmente insita nella sua ragione. Essa è la parte sublime, "divina" dell'uomo, è un riflesso della volontà trascendente negli esseri finiti; per questo i precetti risultavano il riflesso di «disposiciones celestiales». Il diritto era dunque tale per natura: idea che trovava Sepúlveda completamente d'accordo. Se infatti la natura rappresentava il criterio ultimo dell'azione morale nonché della razionalità umana, se tra di loro vigeva un preciso rispecchiamento, allora l'essenza dell'umanità finiva per rivelarsi uniforme. L'eventuale prova del contrario (costituita, ad esempio, dalla radicale diversità che rappresentavano gli *indios*), risultava affrontabile, per Sepúlveda, in due modi: eliminandone la peculiarità, assimilandola all'unico esempio accettabile, europeo e cattolico, oppure mettendone in discussione l'appartenenza stessa al genere umano.

Questo tipo di conclusioni erano un grosso ostacolo per lo sviluppo di qualsiasi tendenza pluralistica<sup>368</sup>: il *De Legibus* ciceroniano sembra sostenere che non sia possibile, per le istituzioni politiche, così come le leggi che reggono gli Stati, avere altro riferimento che non sia quello della razionalità naturale. Se infatti esse fossero determinate da altro, non esisterebbe un criterio etico univoco: siamo dotati per natura di un senso comune, proprio allo scopo di poter associare le azioni oneste con la virtù e quelle dannose con il vizio. Simili convinzioni sicuramente influirono nella determinazione della natura quale parametro universale delle decisioni morali, che rendeva semplice — almeno quanto sommaria — la qualificazione di norme o abitudini differenti come irrazionali, e in quanto tali, "contro natura".

Il presupposto che la razionalità degli esseri umani funzionasse in base ad algoritmi validi a prescindere da luoghi, abitudini, credenze e circostanze, basato sull'unicità della struttura del cosmo, implicitamente classificava come deviazione le eccezioni a questa regola. In questo modo era esclusa a priori la possibilità logica della coesistenza di differenti nozioni di verità; essa

---

<sup>367</sup> Cfr. *ibid.*, p. 74.

<sup>368</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 75-76.

doveva essere unica, sempre e ovunque. Quest'identificazione tra la razionalità umana, quella naturale e i criteri etici fondamentali risulta una delle mistificazioni più persistenti nella storia del pensiero occidentale<sup>369</sup>. La storia universale prova come anche la maggior parte dei modelli di organizzazione politica, nonché il pensiero colonialista di tutti i tempi, presupponessero un assioma di unità sostanziale della natura umana in virtù di una presunta appartenenza di tutti gli individui alla stessa razionalità naturale. Quando quest'identificazione è stata incorporata dal cristianesimo, l'idea di natura umana, subordinata a quella della provenienza creazionale da un unico Dio, divenne così intercambiabile con la comunione di fede, rafforzando le pretese di universalità di entrambi i concetti. Se infatti il criterio di umanità assumeva un carattere naturale, anche le istituzioni politiche o religiose dovevano riflettere un ordine accessibile a qualsiasi individuo dotato di ragione: così le stesse verità considerate fondamentali da un determinato gruppo dovevano necessariamente esserlo anche per tutto il resto dell'umanità.

Il cronista dell'imperatore sembrava ragionare allo stesso modo: Tvetzan Todorov, a tal proposito, osserva come una visione «classica» dell'umanità privilegiasse l'«affermazione di valori transindividuali». Alle «differenze di fatto», così notevoli in ogni aspetto della realtà americana, corrispondevano, per Sepúlveda, fondamentali «differenze di natura», che venivano invariabilmente tradotte in forme di inferiorità, intellettuale, morale e umana<sup>370</sup>.

Prima dell'apparizione di *Historia General de las Cosas de la Nueva España* di Sahagún sembravano non esistere riferimenti ad altri fattori, oltre quello naturale, per la determinazione dei valori di una società. Lo studio, che impegnò Sahagún per circa quarant'anni, può essere considerato un prototipo di etnoantropologia moderna; in esso emerge un'empatia tutta nuova nei confronti della comunità presa in esame. Nell'inchiesta messicana del missionario spagnolo si scorge un tentativo di immedesimazione nei soggetti osservati, allo scopo di comprenderne la visione del mondo: uno sforzo cosciente di entrare nei meccanismi di una diversità culturale, attraverso le manifestazioni di quest'ultima e non a partire dalle categorie di pensiero della cultura di appartenenza. Emerse per la prima volta — quasi due secoli prima delle geniali intuizioni di Vico — una nozione moderna di cultura, che non era riducibile a quella di razionalità naturale. Ne risulta un «minuzioso ritratto di una società completamente diversa dalle nostre», caratterizzato da una «fedeltà integrale» (illustrato, che riporta racconti e dialoghi diretti, affiancati da traduzioni), che nel suo rivelarsi un «luogo di incontro tra due sistemi di

---

<sup>369</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 76-78.

<sup>370</sup> T. Todorov, *La Conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, cit., pp. 188-194.

rappresentazione», dimostra un reale desiderio di conoscere e conservare la cultura *nahuatl*, seppur con tutti i limiti del caso. Si trattò forse di uno dei primi europei a rendersi conto di ciò che oggi definiremmo «relativismo culturale dei fenomeni sociali»<sup>371</sup>: l'aspetto innovativo era costituito dalla presa di coscienza del fatto che le norme di condotta, le credenze religiose, le leggi e le usanze non sono manifestazioni di un'unica natura razionale, pertanto non sono comprensibili se non in funzione del loro contesto. Sahagún inconsapevolmente scosse alle fondamenta un modello di razionalità naturale che però ha continuato ad essere uno dei pilastri dell'epistemologia occidentale per secoli<sup>372</sup>. A seconda di quanto accuratamente le diverse culture rispecchiavano tale modello, avevano diversi livelli di perfezione: il «predicamento naturalista» poggiava sulla presupposta unità psichica, storica e culturale dell'umanità, in base ad un'idea universale di razionalità naturale<sup>373</sup>. Quest'idea ha fatto sì che per molto tempo, l'insieme delle caratteristiche dell'uomo in quanto uomo venissero fatte corrispondere a determinati valori trasversali: chi non rientrava in questo schema era — a seconda dei punti di vista — un pagano, un eretico, un selvaggio da “civilizzare” anche aggredendolo, se rifiutava questo intervento. Per questo il cortocircuito costituito dall'incontro con individui che incarnavano una totale diversità ha spesso suscitato, tra le reazioni, quella della difficoltà a riconoscere in essi tratti completamente umani.

Sappiamo che l'idea di una corrispondenza tra la struttura del pensiero umano e i meccanismi naturali ha caratterizzato molte convinzioni filosofiche a proposito di un'analogia tra le tappe evolutive della cultura e quelle che attraversa un essere umano durante la sua esistenza. Così, alcune culture sarebbero paragonabili a un'"infanzia" dell'umanità, altre (com'è prevedibile, quella occidentale), alla sua maturità. La tesi generale dell'"immaturità" americana è notoriamente giunta attraverso De Pauw, Jean Bodin e Buffon fino a Hegel, ma la lunga storia di questa teoria, con le sue più disparate giustificazioni (di tipo naturalistico, teologico, filosofico) ha antichi precursori. I primi descrittori della realtà oltreoceanica non elaborarono una vera e propria teoria dell'inferiorità degli indigeni, cosa che invece è già rintracciabile, solo per fare qualche esempio, in teologi come John Mair, autorità come Domingo de Betanzos e come lo

---

<sup>371</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 271-278.

<sup>372</sup> Cfr. Enrique Bocardo, *Los asaltos al pluralismo*, in AA. VV., *Pluralismo, tolerancia, multiculturalismo. Reflexiones para un mundo plural*, cit., pp. 79-80.

<sup>373</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 80-81.



stesso Sepúlveda, ricordato principalmente per questa ragione<sup>374</sup>. Per intenderne i pensieri in proposito diventa allora fondamentale soffermarsi sul fatto che la cifra della sua interpretazione della diversità degli *indios* come forma di inferiorità sembra essere proprio l'idea di natura. Nel *Demócrates segundo* la potenza universalizzante di questo concetto sarà pienamente esplicitata, ma già ad esempio in *Sobre el destino y el libre albedrío* la legge di natura era stata definita come una cognizione morale di base, della quale sarebbero dotati tutti gli esseri umani di ogni tempo e luogo<sup>375</sup>. L'argomento era stato ripreso anche nel *Demócrates*, dove la «naturaleza» unita alla «recta razón» era la «mejor maestra de las virtudes»<sup>376</sup>, per cui la persona virtuosa giudica correttamente ogni cosa in virtù della sua percezione della legge naturale. Questa facoltà di discernimento era intesa come propria dei «pueblos civilizados», giacché alcuni gruppi umani erano costituiti da individui così «bárbaros y salvajes», da non essere dotati del buonsenso necessario. Anche il diritto delle genti deriva direttamente dal diritto naturale, ma secondo Sepúlveda veniva applicato soltanto dai popoli che avevano raggiunto un certo grado di civiltà<sup>377</sup>.

Nella versione latina, anche in questo caso, come poi è nel *Demócrates segundo*, ai termini «civilizados» e «salvajes» corrispondono le parole «[gentes] humanae» e «inhumanae»: se la legge naturale era un parametro etico universale, ecco che la prudenza, la virtù per eccellenza (quale capacità di servirsi della ragione per riconoscere determinate norme e comportarsi di conseguenza), diventava indice di umanità. La derivazione diretta che c'era, per Sepúlveda, della legge naturale da quella eterna, «como de su principio y fuente inagotable», era un concetto già chiaro nel dialogo del 1535, per essere poi approfondito nel *Demócrates segundo*. In entrambi gli scritti l'autore ribadisce che le norme del diritto di natura riguardano gli uomini di ogni luogo e tempo, perché è la volontà di Dio a prescrivere il mantenimento di un determinato ordine naturale, e, cosa importante, a proibire che venga contrastato<sup>378</sup>. In uno degli interventi di *Democrate* diventa evidente il modo in cui Sepúlveda scorgesse la profonda connessione tra legge naturale e legge divina nel principio-cardine della morale cristiana:

---

<sup>374</sup> Cfr. A. Gerbi, *La disputa del Nuovo Mondo. Storia di una polemica (1750-1900)*, Milano, Adelphi, 2000, pp. 57-94-96.

<sup>375</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Sobre el destino y el libre albedrío*, cit., I, 17, p. 16.

<sup>376</sup> J.G. de Sepúlveda, *Demócrates, o diálogo sobre la dignidad del oficio de las armas*, cit., II, 6, p. 117.

<sup>377</sup> Cfr. *ibid.*, I, 11, pp. 94-95.

<sup>378</sup> Cfr. *ibid.*, I, 9, pp. 92-93.

[...] En efecto, para la vida común y civil, Jesucristo Dios quiso que bastase el cumplimiento del Decálogo y demás leyes naturales, y en ellos mismos nos enseñó que había apoyo suficiente para conseguir la vida eterna.

Y así Cristo en otra ocasión dijo refiriéndose a lo mismo: “la conducta que queréis que sigan los hombres con vosotros, seguidla vosotros con ellos. Este es el espíritu de la Ley y los profetas”. Son estas palabras que los hombres más prudentes y que más sobresalen con doctrina y piedad cristiana interpretan como una confirmación hecha por Cristo de todas las leyes naturales.

[...] Cristo, no obstante, con la repetición de unas pocas leyes del Decálogo, ha reducido éstas y todas las demás leyes que rigen la moral y conducta humana a una sola corroboradora del Derecho natural, fundamento de la sociedad humana<sup>379</sup>.

Con il suo messaggio, Cristo confermerebbe in un solo principio il senso del diritto di natura: è da questo punto in poi che Sepúlveda esprime appieno la sua idea di legge naturale, nella quale è possibile reperire il nucleo del suo discorso a proposito delle possibilità di libertà in funzione della facoltà di discernimento. Democrate ribadisce il carattere universale che definisce, secondo i filosofi, la legge naturale: essa ha la stessa efficacia in ogni circostanza, è però la visione teologica di questa istanza a sancirne il legame con l'eternità. Il diritto di natura è così insito in ogni individuo, indipendentemente da qualsiasi altra variabile, perché esso consisterebbe nella «partecipazione» alla legge eterna di qualsiasi creatura dotata di ragione. L'uomo dimostra di possedere questa facoltà in particolare attraverso l'inclinazione alla rettitudine: per quanto l'istinto possa spingerlo al male, l'essere umano, grazie all'uso di ragione, sarebbe propenso al bene. La legge naturale, allora, viene a coincidere dunque con la «luz de la recta razón», capacità razionale di esercitare la virtù. La partecipazione della mente umana alla volontà divina si manifesta esattamente con questa capacità di distinguere la «justicia de la maldad» congenita in ognuno, motivo per il quale anche molti di coloro che non hanno mai conosciuto la fede cristiana rappresentarono esempi di moralità. Democrate ribadisce che, proprio per questo, osservazioni sulla legge naturale sono reperibili non soltanto nelle opere di autori cristiani o nelle Sacre Scritture, ma anche nei trattati di pensatori pagani considerati esperti di filosofia morale e politica. Tra questi si distinguono, prevedibilmente, Platone e soprattutto Aristotele, le cui conclusioni sono state accolte dalla posterità con tale unanime approvazione da non sembrare parole di un solo filosofo, ma «sentencias y decisiones comunes a todos los sabios»<sup>380</sup>.

---

<sup>379</sup> J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., I, 2, pp. 45-46.

<sup>380</sup> *Ibid.*, I, 2-4, pp. 47-48.

Anche per ciò che riguarda questo tema è possibile rintracciare l'ascendenza aristotelica sul pensiero sepulvedano, nella corrispondenza tra «giustizia positiva» e «giustizia naturale» analizzata da Aristotele nel V libro di *Etica nicomachea*: c'è una distinzione tra due specie di giustizia, quella «legale» e quella «naturale» che ha ovunque la stessa validità, indipendentemente dal fatto che venga o non venga riconosciuta. C'è dunque un tipo di giustizia che differisce da quella stabilita per legge, per convenzione, per determinati scopi, legati a precise circostanze. Le norme che derivano dall'uomo, pur sempre ispirate al diritto naturale, non possono dunque essere immutabili, né universalmente valide, perché «una soltanto è dappertutto la migliore per natura»<sup>381</sup>. Il fatto che Dio sia causa prima del tutto impone che si mantenga l'ordine che ha stabilito in natura. Questo è possibile attraverso norme che scaturiscono dal giudizio di cui sono particolarmente dotati gli esseri umani, giacché rispecchia le disposizioni divine a proposito delle relazioni interindividuali. L'uomo, in quanto tale, è in grado di riconoscere i comportamenti più consoni alla sua essenza: questo dà luogo al diritto di natura, la cui negazione o violazione significherebbe l'impossibilità di realizzare la natura umana della creatura, contrariando così la volontà della divinità creatrice. Il rispetto della legge naturale non soltanto equivale al rispetto del volere divino, ma è inevitabile, pena lo snaturamento dell'umanità stessa dell'individuo. La legge naturale è in Sepúlveda un «criterio di umanità»; il suo misconoscimento implica comportamenti anti-naturali, e in definitiva, inumani<sup>382</sup>. La percezione del diritto naturale è allora una questione di razionalità, piuttosto che di fede: riguarda tutti gli esseri umani in quanto umani, a prescindere dalla conoscenza della dottrina cristiana.

Secondo Sepúlveda è possibile capire molto sul livello evolutivo di un popolo attraverso le sue leggi, a seconda di quanto rispecchiano il senso di quelle naturali e di conseguenza la volontà divina. Pertanto l'imposizione di norme che contraddicono il diritto naturale significa, per il legislatore, opporsi a Dio stesso. La legge dello Stato sarà dunque il principio più affidabile, in quest'ottica, per stabilire l'indice di umanità e di civilizzazione di una collettività. Le norme sono anche il riflesso delle caratteristiche intellettuali, spirituali e morali sia della classe dirigente che del popolo, che in teoria può accettarle o meno<sup>383</sup>. I provvedimenti, infatti,

---

<sup>381</sup> Aristotele, *Etica nicomachea*, cit., V, 7, 1134b (17-37); 1135a (1-8).

<sup>382</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. 94-96.

<sup>383</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., pp. 170-171.

ratificano o vietano anche le consuetudini: per essere giusti devono tendere, (sempre secondo i filosofi, ribadisce Democrate) al «ejercicio de la virtud». Specialmente a tal fine è imprescindibile il riferimento del diritto naturale, che esprime la «voluntad de Dios» in relazione alla conservazione di un determinato ordine universale<sup>384</sup>.

In *Acerca de la monarquía* emerge più chiaramente l'articolazione in tre «círculos jurídicos», tre ordini giuridici vicendevolmente coimplicantisi, che per Sepúlveda sono alla base di ogni ordinamento statale nelle società civili: la legge eterna (el «derecho divino revelado»), la legge naturale e le leggi umane<sup>385</sup>. L'ingranaggio triplice e concentrico di sistemi normativi soggiace costantemente a questa visione etica e politica, di cui in ogni opera vengono approfonditi aspetti diversi. Il primo «circolo» corrisponde evidentemente alla legge divina, alla quale è direttamente ispirato il diritto naturale, che costituisce il secondo livello del meccanismo legislativo necessario ad ogni comunità. In questo trattato, all'interno di un discorso sulla natura delle leggi, il cronista cordovese afferma l'esistenza di norme che chiama «civiles», ideate dall'uomo, relative a un determinato contesto e in accordo con «el talante de la gente y la naturaleza de la zona»; e di leggi che indica come «generales». Queste, applicabili universalmente, corrisponderebbero alle leggi naturali come espressione istintiva della volontà eterna:

las cuales, en efecto, no las ha instituido la voluntad o el criterio del legislador, sino que Dios y la naturaleza las han impreso en los corazones de los hombres. Así pues, las gentes con un mínimo de civilización se sirven de éstas leyes y este Derecho, y por eso se llama también «Derecho de gentes»; en el cual Derecho se contienen los mandamientos del Decálogo<sup>386</sup>.

Esisterebbe dunque, secondo Sepúlveda, un diritto naturale «de los humanos», proprio di coloro che sono classificabili come «gentes paulo modo humaniores», contrapposti ai «bárbaros o inferiores»: il diritto naturale sembra allora essere il riflesso della legge divina nella mente di alcuni individui, che in virtù di questo hanno il dovere di governare tutti gli altri<sup>387</sup>. Sepúlveda identifica lo «ius gentium primarium» con il diritto naturale, appannaggio esclusivo delle

---

<sup>384</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., I, 2, p. 47.

<sup>385</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Acerca de la monarquía*, cit., II, 3, p. 69; II, 8, p. 87; II, 22, p. 96.

<sup>386</sup> *Ibid.*, I, 19, p. 60.

<sup>387</sup> Cfr. J.M. Pérez-Prendes-Muñoz-Arraco, *Introducción jurídica a J.G. de Sepúlveda, Acerca de la monarquía*, cit., p. XVII.

comunità che egli considera civilizzate. Parlando di leggi eterne, il cui senso sarebbe riflesso dalla ragione umana in quelle naturali, dà per scontato, ovviamente, che i cristiani ne siano sempre stati più padroni, rispetto ai non cristiani. Questi ne avevano comunque percezione, in quanto esseri razionali, del diritto naturale, ma è come se fosse una cognizione di tipo inferiore. Forse allo scopo di legittimare anche in questa sede l'invasione dell'America, Sepúlveda specifica che ai Re Cattolici era stato permesso di conquistare il «Nuevo Mundo» in virtù non solo della volontà divina, ma delle leggi naturali ad essa ispirate, di cui i sovrani spagnoli erano più consapevoli di altri, in quanto eccellenti esempi di saggezza e pietà religiosa<sup>388</sup>.

Il terzo livello normativo, a sua volta ispirato da quello naturale, si fonda su un principio etico: l'obiettivo sociale delle leggi umane è essere il «fomento de la virtud» morale così come intellettuale, nonché scoraggiare le turpitudini, tanto in tempi di pace come in guerra. Questo compito, finalizzato al mantenimento della pace dello Stato, solo in parte può essere realizzato mediante l'iniziativa del legislatore, logicamente limitata: l'inevitabile rigidità della norma, rispetto alla casistica delle azioni, necessiterà la mediazione delle azioni di governo<sup>389</sup>. La visione sepulvedana relazionava profondamente la capacità di gestione autonoma di una società alla presenza di regole di convivenza che evidenziassero un'adesione alla naturale inclinazione virtuosa dell'essere umano dotato di ragione. Nel *Demócrates segundo* Sepúlveda afferma che delle leggi naturali è inammissibile l'ignoranza, se si è parte dell'umano consesso: l'unica forma di violazione che può liberare l'inadempiente dalla colpa è soltanto quella che annulla la sua volontà, come quando in guerra per errore si uccide un alleato confondendolo con un nemico<sup>390</sup>. Chi agisce accidentalmente in modo sbagliato lo fa per ignoranza; in caso contrario non agirebbe in tal senso. Dunque, stabilisce Demócrates, «según doctrina de los filósofos» la giustizia e l'ingiustizia delle nostre azioni si definiscono secondo la volontarietà delle stesse<sup>391</sup>: chi opera involontariamente, realizzerà il giusto o l'ingiusto soltanto per accidente. Argomentando con il sostegno di numerosi riferimenti biblici, Sepúlveda precisa che, per questa ragione, non essendo i pagani soggetti ad alcuna legge divina ad eccezione di quella naturale, potevano essere considerati — anche a parere unanime dei teologi — «peccatori», soltanto nel caso in cui

---

<sup>388</sup> Cfr. *ibid.*, p. XVIII.

<sup>389</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Acerca de la monarquía*, cit., I, 20-29, pp. 61-67.

<sup>390</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., II, 4, 117-119.

<sup>391</sup> Cfr. *ibid.*, p. II, 5, p. 124.

avessero infranto quest'ultima<sup>392</sup>. In questo aspetto risiede esattamente la chiave del discorso sepulvedano in difesa delle guerre di conquista.

L'impegno di Sepúlveda nell'esaltare l'eccellenza dei suoi compatrioti in contrasto con la «rudeza de los indios» raggiunge l'apice in questo dialogo: viene ribadito spesso che, sebbene non fossero esseri completamente privi di ragione, erano appena riscontrabili tracce di umanità nei nativi, dediti com'erano ad ogni tipo di crimine, primo fra tutti il cannibalismo. I «vicios *contra naturam*» costituivano, per Sepúlveda, una delle principali cause che giustificavano la sottomissione degli indigeni anche con le armi. Pur riconoscendo che la sola non osservanza della religione cristiana non giustificava le incursioni e la conversione forzata, il cronista ammette inequivocabilmente la violenza ai loro danni, se necessaria al fine di allontanarli, anche contro la loro volontà, da abitudini aberranti come gli «impíos ritos» durante i quali venivano compiuti sacrifici umani. Queste ultime erano intollerabili, al contrario di quelle che derivavano da questi “giusti” conflitti<sup>393</sup>: Leopoldo obietta affermando che anche le deportazioni, l'attacco ai villaggi e i massacri di innocenti erano infrazioni alla legge naturale: peccato che gli *indios*, ribatte Demócrates, non fossero affatto privi di colpe. O comunque, la morte inevitabile di alcuni di loro era preferibile all'inerzia di fronte alle vittime dei «crímenes contra la naturaleza» che commettevano<sup>394</sup>. Alla radice del concetto sepulvedano di servitù naturale c'è quello di crimine contro natura: è questa la principale differenza con l'idea aristotelica cui si ispirava, che invece, come verrà chiarito nelle pagine seguenti, fondava la differenza tra padroni e servi per natura su qualità intellettive e fisiche, prima che morali.

Queste convinzioni di Sepúlveda, secondo alcuni studi in merito, nienterebbero nel processo di classificazione dell'America come “periferia” dell'Occidente, metafora dell'anomalia. L'influenza del *background* culturale dei cronisti delle Indie, evidente nei loro resoconti, non solo lascia immaginare quale fosse la loro percezione della diversità in generale, ma anche della propria cultura e della propria entità. L'«indebita» — quanto fisiologica — «polarizzazione dei mondi» rispecchiava una visione quasi sempre dicotomica, in una corrispondenza tra Nuovo e Vecchio Mondo come esempi rispettivi di involuzione ed evoluzione,

---

<sup>392</sup> Cfr. *ibid.*, I, 11, p. 70.

<sup>393</sup> Cfr. J. Brufau Prats, *Estudio histórico*, in J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., pp. XVII-XVIII.

<sup>394</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., II, 5, p. 121.

cui venivano attribuite caratteristiche di inferiorità e superiorità. Il primato del soggetto colonizzatore (colto e civilizzato), sul soggetto colonizzato (selvaggio, primitivo, sottosviluppato) era stabilito in base a «criteri non scientifici e storicamente parziali», che associavano ad una maggiore specializzazione delle «arti civili», delle invenzioni tecniche e degli «organismi sociali» uno standard evolutivo assoluto. Le origini di questa visione dell'Altro risalirebbero ad un immaginario che riponeva nell'esotico del mondo "nuovo", non europeo, stereotipi culturali che incarnavano suggestioni provenienti da antiche leggende o dalla teratologia dei bestiari medioevali. Da qui, l'aspettativa terrorizzata e allo stesso tempo la quasi morbosa ricerca di amazzoni, ciclopi, giganti o dell'*El Dorado*, resero le percezioni dei protagonisti dell'incontro euro-americano viziate da una tendenza ad una mitologizzazione globale del diverso<sup>395</sup>. Il cannibalismo, come cifra del primitivismo del Nuovo Mondo, aveva molto più a che vedere con l'atteggiamento dei colonizzatori nei confronti dell'alterità, che con il fenomeno in sé. È evidente che la cosa riguardasse il problema ermeneutico dell'impatto: ci saranno anche stati esploratori o *conquistadores* per i quali la realtà americana si differenziava dal mondo conosciuto in termini non inquietanti; ma la maggior parte di loro avvertì l'esigenza di spiegare l'alterità attraverso l'adattamento a una dimensione accettabile, senza poter evitare, in molti casi, una certa stigmatizzazione dell'incomprensibile<sup>396</sup>. Difficilmente, ad esempio, una manifestazione che era liturgica per i nativi, come il sacrificio umano, riusciva ad essere osservata o riferita con imparzialità: ancora Todorov confronta i resoconti delle immolazioni sacre di Sahagún, Durán e Motolinia, dimostrando l'illusorietà del «grado zero». La curiosità o la conoscenza di ognuno dei tre verso la cultura azteca era di tipo differente, ciononostante, per quanto fosse notevole lo sforzo, specialmente in Sahagún e Durán, di mantenere integra la resa degli eventi e le sensazioni dei protagonisti, era inevitabile il «vocabolario dell'interpretazione». Il punto di vista dell'autore era sempre particolarmente influente<sup>397</sup>: non che ci sia da stupirsi, ma si tratta di un aspetto non trascurabile, in sede di analisi della formazione di un punto di vista che fu così determinante per la storia delle relazioni tra culture.

---

<sup>395</sup> Cfr. A. Gerbi, *La disputa del Nuovo Mondo. Storia di una polemica (1750-1900)*, cit., pp. 50; 327-329.

<sup>396</sup> I. Kasperska, *Traducción del Nuevo Mundo: ¿diálogo intercultural o confrontación de culturas? Aproximación a la visión del otro en las crónicas del descubrimiento y la conquista*, cit., pp. 29-30.

<sup>397</sup> Cfr. T. Todorov, *La Conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, cit., pp. 278-281.

Secondo Sepúlveda, se l'idolatria non poteva di per sé essere considerata un valido motivo per scatenare un conflitto (giacché, come avevano obiettato «los modernos teólogos» non spetta in generale agli uomini, ma a Dio, giudicare in materia di fede<sup>398</sup>), tuttavia, era proprio «el culto a los ídolos» a condurre gli *indios* a determinate efferatezze. Allo scopo di porvi fine, i cristiani potevano anche ricorrere ad azioni violente. D'altra parte, osserva Democrate, anche in molti luoghi delle Sacre Scritture si può leggere che, «con el consentimiento de Dios», molti popoli furono distrutti dagli eserciti del popolo eletto anche per la sola «infidelidad» o per crimini connessi ad essa<sup>399</sup>. La dimostrazione che, seppur parlando di molti dei, gli antichi filosofi pagani per «istinto divino» ne concepissero in realtà soltanto uno, quello «verdadero» (al quale davano, parlando metaforicamente e per alludere alle sue molte opere, «muchos nombres»), era proprio la loro percezione e il loro rispetto delle leggi di natura, giacché c'è dall'eternità un determinato codice etico universalmente impresso da Dio nel cuore degli uomini<sup>400</sup>. Per questa ragione, secondo Sepúlveda, coloro che dimostravano ignoranza o peggio, consapevole inottemperanza in tal senso, non solo erano equiparabili agli eretici e meritavano le stesse sanzioni, ma evidenziavano tratti di irrazionalità ai limiti del subumano<sup>401</sup>. All'arrivo dei cristiani, ribadisce Democrate, gli indigeni vivevano «como las bestias», in uno stato di completa barbarie, perpetrando delitti considerati tra «las más feroces y abominables perversidades»: strappando cuori umani e cibandosi della carne dei propri simili, essi violavano le più elementari norme etiche e agivano nella maniera meno consona alla natura umana. Una volta civilizzati — ovvero “europeizzati” — sarebbero stati diversi da questa condizione «casi quanto los hombres de las bestias»<sup>402</sup>.

Come è stato segnalato nelle pagine precedenti, in *Sobre el destino y el libre albedrío* Sepúlveda già affermava che l'umanità dell'uomo corrisponde in ultima istanza all'essere principio e causa dei propri atti, secondo norme inscritte nell'animo, ossia la legge naturale. Coloro che agiscono senza tener conto di queste norme, o senza averne cognizione, sono evidentemente incapaci di libero arbitrio e dunque evolutivamente più vicini agli esseri

---

<sup>398</sup> Cfr. B. de Las Casas, J.G. de Sepúlveda, *La controversia sugli indios*, a cura di S. Di Liso, Bari, 2007, pp. 103-104.

<sup>399</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., I, 12, pp. 73-74.

<sup>400</sup> Cfr. *ibid.*, I, 13, 14, pp. 75-80.

<sup>401</sup> Cfr. *ibid.*, I, 11, pp. 67-69.

<sup>402</sup> *Ibidem*.



irrazionali<sup>403</sup>: nel *Demócrates segundo* il discorso è esplicitamente riferito agli *indios*, i quali, viste le loro usanze manifestamente contrarie alla razionalità naturale, si dimostravano «apenas hombres»<sup>404</sup>. Secondo Sepúlveda l'aspetto più inaccettabile delle società amerindie era il riconoscimento pubblico di tali consuetudini, che strideva con ogni sistema di valori morali e civili concepibile per lui e per i suoi contemporanei. Ciò implicava incapacità di autodeterminazione, tipica di quelle società che non riuscivano ad autoimporsi la tutela delle vite umane, essenziale in qualsiasi codice etico. Tuttavia, il fatto che cronista ammettesse che le misure per realizzare questa tutela potessero anche essere radicali o omicide, produceva la principale contraddizione che ha reso complessa la ricezione della sua prospettiva.

Nel capitolo seguente verrà analizzata più specificamente anche la quarta delle giuste cause di guerra indicate da Sepúlveda, che riguarda la protezione delle vittime innocenti dei sacrifici umani. È l'istanza alla quale l'autore ha dedicato meno considerazioni, sia in *Demócrates segundo* che in *Apología*, anche perché forse è quella che resisteva meglio alle critiche, almeno all'epoca. Infatti, il problema posto dall'abitudine dei sacrifici umani non era forse tanto la legittimità del diritto alla protezione degli innocenti, quanto il limite di questo diritto. Las Casas si era opposto alla giustificazione del massacro di intere comunità mediante il pretesto di salvare un numero esiguo di potenziali vittime di sacrifici<sup>405</sup>. Dal suo punto di vista cominciava ad essere evidente ciò che dal nostro, attualmente, è ormai ovvio: «il paradosso della colonizzazione», osserva Todorov, forse non sta solo nel fatto che essa veniva compiuta «in nome di una presunta superiorità di valori», ma nell'oblio della loro relatività. Ecco come, allora, l'atto — parimenti disumano — di bruciare vivo un uomo come deterrente o ammenda per reati come cannibalismo, stupro, furto o idolatria, poteva essere considerato un esempio di civiltà o di umanità rispetto ai reati che intendeva punire. Oggi riteniamo per lo più autocontraddittorio sanzionare un omicidio con la pena di morte<sup>406</sup>, ma all'epoca sembrava ovvio lottare contro una presunta barbarie attraverso altra barbarie, considerata però “civilizzante”: questo perché la consapevolezza della parzialità di un punto di vista etnocentrico sarebbe arrivata soltanto secoli più tardi (e non è ancora, purtroppo, universale). L'originaria «relatività della nozione di

---

<sup>403</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Sobre el destino y el libre albedrío*, cit., I, 17, p. 16-17; II, 13, 14, p. 35.

<sup>404</sup> J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., I, 17, p. 87.

<sup>405</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., p. 203.

<sup>406</sup> Cfr. T. Todorov, *La Conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, cit., p. 217.

barbarie» è andata perdendosi nel tempo, per veder virare il concetto in accezioni dalle conseguenze più radicali<sup>407</sup>. Per Sepúlveda, ad esempio, un determinato tipo di diversità implicava quasi automaticamente un disvalore. Al vertice della piramide di tutta una serie di discrepanze culturali, che già per lui sancivano una frattura inequivocabile, la brutalità di alcune manifestazioni dimostrava definitivamente l'inferiorità degli amerindi<sup>408</sup>. In questo aspetto risiedeva la relazione tra servitù naturale e giusti titoli di guerra e colonizzazione, che ha consegnato alla storia del pensiero la figura di Sepúlveda tra luci e ombre, incomprendimento e rifiuto, misconoscimento e curiosità.

Neanche all'epoca il suo discorso planò senza attriti, per quanto rientrasse abbastanza naturalmente in uno scenario nel quale la prima denuncia ad opera di Montesinos del 1511 fu solo l'inizio di una serie di proteste, che però non servirono a destituire le *encomiendas*, men che meno a evitare che gli *indios* venissero di fatto violentemente asserviti. La situazione, anzi, peggiorò, come testimoniano gli ulteriori provvedimenti tentati dal governo della madrepatria negli anni successivi: essi furono in gran parte ispirati e incoraggiati da elaborazioni teologiche e filosofiche, il cui aspetto più interessante, per la presente analisi, è il fatto che le varie proposte erano sempre condizionate dalle idee degli autori a proposito della natura degli *indios*. Le posizioni di Las Casas, Vitoria e di Sepúlveda, le più celebri tra le molte, presero sempre, in definitiva, le mosse da convinzioni di tipo antropologico a proposito dei nativi. Che il loro «postulato» contenesse uguaglianza o disuguaglianza, anche la relativa idea di barbarie riguardava qualcosa di più sostanziale che una differenza culturale, istituzionale o linguistica<sup>409</sup>. Las Casas poté basarsi, per trarre le sue conclusioni, su una lunga esperienza diretta; gli altri due soltanto sui racconti di viaggio di soldati e missionari che influenzarono il loro pensiero, com'è stato chiarito, in maniera decisiva<sup>410</sup>. Un giudizio radicalmente negativo come quello sepulvedano, riflette Gerbi, potrebbe sorprendere se si pensa almeno ai primi resoconti, come quelli di Colombo, nei quali gli indigeni erano invece presentati come individui dall'indole pacifica e aperti alla catechesi. In realtà, presto divenne chiaro che a giustificazione del massacro (conseguenza inevitabile, nell'ottica di un rapido recupero dei costi delle spedizioni, attraverso

---

<sup>407</sup> Cfr. *ibid.*, p. 232.

<sup>408</sup> Cfr. *ibid.*, p. 229.

<sup>409</sup> Cfr. T. Todorov, *La Conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, cit., pp. 200-203.

<sup>410</sup> Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., p. 393.

incursioni finalizzate allo sfruttamento), la disumanizzazione degli *indios* era dunque un utilissimo «puntello logico» per la volontà generale di sopraffazione:

era un comodo pretesto per esercitare su di loro ogni violenza, ogni sopruso suggerito dall'ambizione di conquista o dalla *codicia*: [...] Tutti i cronisti avevan riferito, spesso con accenti di ammirata tenerezza, che gli indigeni d'America non erano organizzati in Stati, non riconoscevano capi né signori, non si erano dati leggi, né magistrati, né costituzioni. In una parola, non erano “animali *naturaliter* politici” secondo la definizione aristotelica dell'uomo. Che cos'erano, dunque? Animali sì, ma non politici. Assimilabili quindi agli animali selvatici, alle bestie e alle fiere, che a tutti è lecito catturare, ridurre in schiavitù, uccidere; oggetto pertanto di legittima caccia e giusta guerra, che son entrambi “mezzi naturali d'acquisto”. Chi non sa vivere in società, o non ne sente manco il bisogno, è o belva o Dio. E, poi che divini non erano, quei miseri selvaggi, e di Dio, per i Cristiani ce n'è uno solo, che sta nei Cieli, è chiaro: belve erano, e andavano trattate come tali<sup>411</sup>.

Sepúlveda (in ogni caso mai materialmente coinvolto nelle imprese, dunque non spinto a determinate conclusioni da esigenze pratiche) era, a prescindere dalle circostanze, convinto che la gerarchia fosse lo stato naturale non solo della dimensione umana, bensì dell'intero cosmo. Il pensiero di Aristotele gli offriva in questo caso un'impalcatura teorica alquanto valida a sostegno della dominazione europea del Nuovo Mondo: il ragionamento sepulvedano trae ispirazione dalla meditazione sulle relazioni di potere su cui si basa la costituzione della città, che si trova nel I libro della *Politica*. Una volta stabilito che il comando e l'obbedienza sono meccanismi non solo fisiologici, ma necessari al funzionamento della società, Aristotele dichiara che esistono individui che si rivelano maggiormente predisposti all'una o all'altra funzione, tra loro complementari. Il criterio di distinzione tra padroni e servi riguardava una differenza di capacità razionali, prima che di qualità morali, ma si esprime comunque in una forma di inferiorità di uno dei due termini, da cui traeva origine il rapporto di subordinazione:

chi per le sue qualità intellettuali è in grado di prevedere, per natura comanda e per natura è padrone, mentre chi, per le doti inerenti al corpo, è in grado di eseguire, deve essere comandato ed è naturalmente schiavo, sicché la stessa cosa è vantaggiosa al padrone e allo schiavo. [...]. È uno schiavo per natura chi può appartenere a qualcuno (è perciò di un altro), partecipa alla ragione soltanto per quel che può coglierla, senza possederla propria mente, mentre gli altri animali non fanno neppure riconoscere la ragione ma obbediscono alle emozioni. [...] La natura intende foggare anche corpi diversi per gli uomini liberi e per gli schiavi, dando a questi corpi forti, adatti alle mansioni più

---

<sup>411</sup> A. Gerbi, *La disputa del Nuovo Mondo. Storia di una polemica (1750-1900)*, cit., p. 95.

strettamente necessarie, e a quelli corpi dritti e inutilizzabili per quelle mansioni, ma adatti alla vita civile [...]. Ma accade spesso anche il contrario, cioè che gli uni abbiano soltanto il corpo di uomini liberi e gli altri soltanto l'anima. Ed è evidente che se vi fossero alcuni che differissero dagli altri per le sole proprietà del corpo di quanto le effigi degli dei differiscono dalle nostre, allora tutti sarebbero concordi nell'ammettere che coloro che sono inferiori dovrebbero essere i loro schiavi. E se ciò vale per il corpo, a ben maggior ragione dovrà essere affermato per l'anima<sup>412</sup>.

Aristotele sembra utilizzare la parola "schiavo" non solo per alludere a una condizione effettiva di servaggio, ma anche per indicare in generale uno dei termini che costituiscono le relazioni analoghe (uomo/donna, padre/figlio, governante/sudditi)<sup>413</sup>. Secondo Sepúlveda la servitù naturale dei nativi americani si spiegava sì, a partire dal principio aristotelico secondo il quale «las cosas más perfectas y mejores mantienen su dominio sobre las imperfectas y desiguales»<sup>414</sup>, ma giunge ad imperniarsi su una differenza più radicale, di natura prevalentemente etica. Il discorso di Democrite sugli *indios* come servi per natura evidenzia comunque il profondo legame tra razionalità e le qualità morali, che consisteva nella capacità di discernimento. Tuttavia, l'importanza attribuita alle violazioni al diritto naturale nel fare la differenza tra livelli di umanità, rivela quale fosse il criterio prevalente in Sepúlveda.

Il principio che governa l'intero ordine naturale prevedeva, per Aristotele, che negli esseri animati fosse l'anima a governare sul corpo, che è vivificato da essa; nel caso dell'uomo, sono specifiche parti di quest'anima, le più eccellenti, a prevalere sulle altre determinando l'indole e la condotta dell'individuo. L'attitudine razionale e la volontà dovevano prevalere sulle pulsioni desiderative e irrazionali; questo principio valeva anche per le relazioni sociali. Sepúlveda dunque afferma che allo stesso modo in ogni gruppo, paragonabile a "materia" di rapporti interumani, c'è una personalità che prevale e dà "forma" alle interazioni: per questo si dice che il padre «es el alma del cuerpo de la familia», e il governante quella del "corpo" politico, della società. Allo stesso modo un gruppo umano potrà e dovrà dominare su altri, determinando la natura delle relazioni tra i popoli:

Y enseñan que esta misma razón vale para los demás hombres en sus mutuas relaciones, pues de ellos hay una clase en que unos son por naturaleza señores y otros por naturaleza esclavos. Los que sobresalen en prudencia y talento, aunque no en robustez física, éstos son señoras por naturaleza. Y, en

---

<sup>412</sup> Aristotele, *Politica*, cit., I, 4, 1254b.

<sup>413</sup> Cfr. *ibid.*, I, 2, 1252a-b; I, 4, 1253b, 1255a.

<sup>414</sup> J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., I, 5, p. 55.

cambio, los tardos y torpes de entendimiento, aunque vigorosos físicamente para cumplir los deberes necesarios, son siervos por naturaleza, y añaden los filósofos que para éstos no sólo es justo, sino también útil, que sirvan a los que son por naturaleza señores<sup>415</sup>.

Il principio che sembra sancire la base teorica dell'idea di servitù naturale obbedisce a un parametro generale di organizzazione del creato, la sopracitata «jerarquización de lo real»<sup>416</sup> che corrisponde alla volontà eterna, obbedisce alla legge divina e si manifesta in quella naturale. È un ordine incontrovertibile, pena il corretto sviluppo dell'essere umano come tale, che ha essenza razionale. L'imperfezione, associata a irrazionalità e vizio, non può e non deve prevalere su ragione e virtù<sup>417</sup>. La legge divina esige la salvaguardia di questo tipo di «justicia natural», secondo la quale coloro che si dimostrano «barbari, inculti e inhumani» necessitano del dominio «de los más prudentes, poderosos y perfectos»<sup>418</sup>. Tuttavia Aristotele non metteva mai in dubbio l'umanità del «servo per natura»<sup>419</sup>:

Innanzitutto sul conto degli schiavi qualcuno potrebbe chiedersi se abbiano una qualche virtù più pregiata di quelle inerenti ai loro compiti strumentali e servili, come per esempio la temperanza, il coraggio, la giustizia e tutti gli altri abiti analoghi o se per essi non ce ne sia alcuna oltre le abilità del corpo necessarie per le loro mansioni servili. La risposta affermativa e quella negativa a questa domanda presentano entrambe delle difficoltà: infatti, se hanno queste virtù, in che cosa gli schiavi differiscono dai liberi? D'altra parte sarebbe strano che non le avessero, dal momento che sono uomini e partecipano della ragione<sup>420</sup>.

La differenza aristotelica tra padroni e schiavi per natura era sia intellettuale che etica, ma in senso “quantitativo”: sia gli uni che gli altri partecipano di ragione e sono provvisti di virtù, ma in misura differente.

La maggior parte dei rapporti tra chi comanda e chi obbedisce è naturalmente istituita. [...] Tutti hanno le varie parti dell'anima, ma in modi differenti, perché lo schiavo non ha affatto la facoltà deliberativa,

---

<sup>415</sup> *Ibid.*, I, 5, pp. 55-56.

<sup>416</sup> F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., p. 219.

<sup>417</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. 98-100.

<sup>418</sup> J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., I, 21, p. 102.

<sup>419</sup> Cfr. A. Gerbi, *La disputa del Nuovo Mondo. Storia di una polemica (1750-1900)*, cit., p. 104.

<sup>420</sup> Aristotele, *Politica*, cit., I, 13, 1259b (30-43).

la femmina ce l'ha, ma incapace e il fanciullo ce l'ha, ma imperfetta. Bisogna ammettere che necessariamente gli stessi rapporti valgono anche per le virtù etiche, delle quali tutti devono partecipare, ma non allo stesso modo, bensì quanto basta a ciascuno per il proprio compito. Perciò chi comanda deve possedere la virtù etica nella sua perfezione [...], mentre ciascuno degli altri deve averne quel tanto che basta. Perciò è chiaro che la virtù etica spetta a tutti quelli sopra menzionati e che tuttavia non è la stessa la temperanza della donna e dell'uomo, né il loro coraggio e la loro giustizia, come credeva Socrate, ma in un caso si tratta del coraggio di chi comanda e nell'altro di quello di chi obbedisce; e altrettanto dicasi per le altre virtù<sup>421</sup>.

Democrate aggiunge che, una volta “civilizzati”, agli *indios* andavano concesse «condiciones de paz justa en conformidad con su naturaleza»<sup>422</sup>; sempre fermo restando il protettorato spagnolo, che comportava però lavoro forzato e pagamento di tributi. Nessun principio impediva di tassare gli avversari assoggettati o di asservirli moderatamente; ma l'oppressione dei sudditi con «intolerable esclavitud» era espressamente vietata da ogni codice etico. Anche in caso di necessaria schiavizzazione il padrone doveva salvaguardare il servo come se fosse una parte di sé<sup>423</sup>. La servitù naturale alla quale alludeva Sepúlveda non equivaleva, almeno formalmente, a una condizione di completa schiavitù<sup>424</sup>. L'analisi delle giuste cause di guerra ai nativi, nonché dei conseguenti giusti titoli occupazionali delle loro terre, tuttavia poggiava sulla convinzione che la giusta sanzione per la reiterazione di determinati crimini fosse la perdita della libertà e la privazione dei beni, per diritto naturale e legge divina<sup>425</sup>. Come già chiarito, sommata ai costumi innaturali e disumani, rientrava tra i requisiti della condizione di servitù naturale la codardia degli *indios*, ragione principale della loro incapacità di autodeterminazione. Democrate incalza dichiarando che l'assenza di cultura, leggi scritte, documenti, e la presenza di «costumbres bárbaras» (tra le quali la più grave era l'abitudine di cibarsi della carne dei propri simili), rendeva necessario un intervento radicale da parte di coloro che erano incomparabili per ingegno, pietà e magnanimità con «esos hombrecillos», quegli «homunculi» in cui appena si potevano trovare vestigia di umanità<sup>426</sup>.

---

<sup>421</sup> *Ibid.*, I, 12, 1259b-1260a.

<sup>422</sup> J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., I, 8, p. 62.

<sup>423</sup> Cfr. *ibid.*, II, 8, p. 133.

<sup>424</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., p. 173.

<sup>425</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., I, 11, p. 71; II, 3, p. 110.

<sup>426</sup> Cfr. *ibid.*, I, 10, p. 65.

All'interno della visione ancora sommaria delle popolazioni indigene che è possibile notare nel *Demócrates segundo*, si staglia il citato esempio dei messicani, considerati i più “evoluti” tra gli *indios*. Dimoravano in abitazioni e praticavano forme rudimentali di commercio: questo minimo di strutture razionali di esistenza li avrebbe differenziati dalle condizioni molto più vicine alla ferinità di altre realtà autoctone. Ciononostante, al momento dell'impatto con gli europei e dell'intervento di Cortés avrebbero evidenziato inettitudine e mancanza di coraggio. Inerti di fronte alla minaccia esterna e di fronte alla prigionia del proprio sovrano Montezuma, avrebbero consentito agli invasori, in estrema inferiorità numerica, di assoggettarli fin troppo facilmente. Questa era un'altra prova della loro «innata esclavitud», assieme all'atrocità delle loro tradizioni, di fronte alle quali era più che lecito domandarsi cosa mai li differenziasse da orsi o scimmie, completamente sprovvisti di raziocinio<sup>427</sup>.

Una lettura attenta di questo dialogo conduce a ulteriori riflessioni in merito alla virtù del coraggio, analizzando le ragioni per le quali se l'osservanza del diritto naturale legittimava, tutelava e consentiva la creazione di corpi sociali, la codardia, invece, attentava alla possibilità stessa della loro tenuta. Com'è noto, le eventuali minacce a uno Stato possono essere intese come interne oppure esterne. La mancanza di coraggio e coesione che al cronista cordovese (e agli autori delle cronache di viaggio che conosceva) sembrava essere la prima caratteristica dell'indole dei nativi, avrebbe innanzitutto impedito la difesa dell'autonomia di un governo. Le loro reazioni passive o vili, di fronte a un'aggressione o un'insediamento coatto di altre forme di autorità, confermavano, per Sepúlveda, il legame tra codardia e servitù naturale. Se un gruppo umano non era capace di difendere il valore della propria libertà, semplicemente non era degno di essa. Conclusione ancora più valida e determinante, per il discorso sepulvedano relativo all'alterità, nel caso di minacce interne: quando gli individui evitano di difendere l'ordine della società in cui vivono si rivelano cittadini «serviles y temerosos, así como de indolentes frente a la injusticia»<sup>428</sup>. Ciò rafforzava, secondo l'autore, non solo la vigenza di consuetudini considerate inumane, ma anche l'instaurazione di governi tirannici; innescando così la necessità di un protettorato. La servitù per natura era tipica di quei popoli incapaci di garantirsi giustizia interna ed autonomia esterna, caratteristiche che negavano loro, alla base, molte possibilità di libertà.

---

<sup>427</sup> Cfr. *ibid.*, I, 10, pp. 66-67.

<sup>428</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., pp. 100-101.

Per Sepúlveda il mantenimento del bene dello Stato era in serio pericolo anche quando gli individui (come nel caso di diverse tribù di *indios*) dimostravano di indulgere al vizio opposto, ovvero la ferocia: erano servi per natura anche coloro che difendevano a oltranza, senza coscienza del pericolo per se stessi o dell'inopportunità di questa presa di posizione, il diritto di conservare determinate deprecabili abitudini. Un simile tipo di società impediva lo sviluppo adeguato dell'essere umano, si componeva di elementi che era necessario assoggettare. I criteri secondo i quali Sepúlveda attribuiva coraggio, ferocia o viltà ad un popolo sembrano essere determinanti per stabilire se si trattasse di gruppi umani capaci di autodeterminazione o meno<sup>429</sup>. Il cronista intendeva, come già chiarito, la viltà come vizio, in quanto eccesso equidistante dal coraggio rispetto alla temerarietà; ma la sua determinazione dipendeva anche molto da alcune delle sue condizioni di applicazione. Nel caso degli *indios*, attraverso una panoramica globale degli scritti sepulvedani, sarebbe, secondo alcuni, possibile individuare una "casistica" in questo senso. Popoli militarmente forti, difficilmente pacificabili, che praticavano antropofagia e sacrifici umani e difendevano a qualsiasi costo la loro facoltà di continuare a vivere in questo modo (violando apertamente il diritto naturale), per Sepúlveda non potevano essere classificati come valorosi, bensì feroci: soltanto la difesa di una causa onesta di fronte ad un pericolo mortale poteva essere considerata come un atto di coraggio<sup>430</sup>. Nel caso invece, di una tribù che non riusciva a difendere le proprie istituzioni e la propria autonomia perché gli individui non moderavano le proprie reazioni irrazionali di fronte al pericolo di morte violenta, pur potendo contare su risorse materiali per farlo, dimostrava viltà. Altri casi potrebbero essere quelli che prevedevano società militarmente deboli: una comunità che scappava o si nascondeva, di fronte alla superiorità di mezzi o numerica del nemico, dimostrava qualcosa di simile alla prudenza. In questo caso era possibile parlare di una certa forma di coraggio, ossia quella saggezza che allontana dalla temerarietà. Tuttavia, sebbene l'intento della reazione andasse in una direzione virtuosa, essa era invalidata in partenza dal fatto che difendeva una causa ingiusta, dunque non era possibile intenderla come coraggiosa in senso pieno. Secondo Sepúlveda non era dunque possibile considerare coraggioso un popolo se le istituzioni che difendeva erano ingiuste, perché sovvertivano l'ordine cosmico stabilito dai precetti di natura.

Queste considerazioni permettono di comprendere la presenza di ulteriori parametri nella caratterizzazione di un gruppo umano come coraggioso o vile, ad esempio la forza militare e il

---

<sup>429</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>430</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 101-102.



fine per il quale veniva utilizzata, o il modo in cui si impiegava. Se, ad esempio, un popolo giusto voleva difendersi da un nemico sopravvalutando le proprie forze, risultava temerario, imprudente, di certo non composto da individui valorosi. Una società non poteva essere considerata propriamente degna di libertà soltanto in base al valore in battaglia dei propri membri. Diventavano bensì fondamentali, nell'ideario sepulvedano, oltre alle forze effettivamente impiegabili, la legittimità delle usanze da difendere o tollerare. Non bastava, dunque, poter contare sul potere militare sufficiente, ma era necessario anche impiegarlo per salvaguardare istituzioni lecite. Neanche se il popolo in questione avesse deciso di riconoscere la propria inferiorità rispetto alla superiorità dell'altro, si sarebbe potuto, a quanto pare, parlare di coraggio: anche la resa avrebbe implicato servitù, perché il coraggio come virtù ha la precisa funzione di garantire l'indipendenza<sup>431</sup>. Una coraggiosa sottomissione era considerata allora un paradosso; sarebbe il caso di molte tribù di nativi che si erano volontariamente arresi ai *conquistadores*.

In effetti Sepúlveda avrebbe riconosciuto il coraggio davvero di poche popolazioni indigene, ma non in questa fase: l'attribuzione agli *indios* di una tale virtù, associata all'organizzazione e all'autonomia politica di una collettività, era molto difficile per gli europei. Non solo perché sovente videro teatri di guerra nei quali le fughe oppure le rese dei nativi erano frequenti, visti gli equipaggiamenti insufficienti a contrastare quelli a disposizione degli invasori; ma anche per la diffusione di pratiche rituali cruento ai danni di vittime inermi<sup>432</sup>. Il problema della schiavitù era intrinsecamente connesso a quello della guerra, per Sepúlveda: in generale, la guerra in qualche modo rendeva ragione della schiavitù; in questo caso era un certo tipo di schiavitù (naturale) a giustificare la guerra.

Il *Demócrates segundo* contiene fitte argomentazioni a sostegno della schiavizzazione degli *indios* sconfitti in una guerra giusta e per le giuste motivazioni. Sepúlveda prende le mosse dall'opinione, allora comunemente accettata, che per diritto naturale i beni e la libertà dei vinti dovessero diventare oggetto del dominio dei vincitori: questo ragionamento dava per scontato che la campagna americana corrispondesse ai criteri di giustizia e che le azioni dei *conquistadores* fossero legittime. Domingo de Soto (uno dei più autorevoli esponenti del pensiero giuridico della Scuola di Salamanca) sosteneva l'asservimento dei prigionieri di guerra

---

<sup>431</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 102-104.

<sup>432</sup> Cfr. *ibidem*.

allo scopo di conservare loro la vita. A rigore però, una volta cessate le ostilità, non c'era motivo alcuno per continuare a tenere in stato di servaggio questi prigionieri<sup>433</sup>. Forse per questo Sepúlveda arriva a giustificare il tutto incentrando il discorso sulla necessità di un protettorato a scopo di civilizzazione, fermo restando però, che l'affidamento dei nativi ai coloni non implicava un così duro asservimento. Com'è noto la schiavitù era una "misura estrema", purtroppo, soltanto in linea teorica: tra questa condizione e le deportazioni, le spoliazioni e lo sfruttamento cui venivano sottoposti i nativi non c'era, all'atto pratico, alcuna differenza. Non è raro, infatti, trovare difficoltà interpretative delle teorie sepulvedane riferite al dominio spagnolo sugli *indios*. Il servaggio dei nativi sarebbe stato una giusta ricompensa per l'impegno dei coraggiosi «paladines de la conquista»: nelle battute conclusive del dialogo, l'umanista si pronuncia a favore del fatto che la «función civilizadora» di umanizzazione ed evangelizzazione, fosse ricompensata con manodopera a costo pressoché nullo.

Il concetto di compensazione ha diverse declinazioni nel pensiero sepulvedano: in questo caso, le sue riflessioni insistono sull'opportunità reciproca, sia per la monarchia spagnola, sia per gli stessi *indios*, dell'instaurazione di un dominio (purché «clemente y humano») specialmente in una fase iniziale. L'indubitabile risorsa materiale costituita dalle popolazioni indigene corrispondeva a un governo proficuo, perché consono alla loro natura servile<sup>434</sup>. La condizione di *encomendados* alla quale dovevano essere opportunamente ridotti trovava piena legittimazione nella duplice ragione di essere naturalmente servi e di avere abitudini contro natura. Il *servus a natura* che non accettava la sua condizione di sottomissione e si ribellava all'intervento umanizzatore — spesso davvero disumano — degli «humanissimi» europei, doveva essere schiavizzato e, se necessario, anche ucciso, per il bene del resto delle comunità. In caso contrario, il «bárbaro» di Sepúlveda non solo poteva, ma doveva «ser cultivado»; la sua imperfezione congenita aveva dei margini di miglioramento. Tuttavia era esclusa un'equiparazione con gli spagnoli, a qualsiasi livello. Né il battesimo e la conversione, né l'accettazione pacifica del protettorato potevano mettere in discussione la necessità per i nativi di sottostare a un governo dispotico, a differenza dell'*imperium civile* consono ai conquistatori, superiori anzitutto in quanto esseri del tutto umani<sup>435</sup>. Il *gap* etico ed evolutivo, in definitiva antropologico, poteva essere

---

<sup>433</sup> Cfr. J. Brufau Prats, *Estudio histórico a J.G. de Sepúlveda, Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., pp. XIX-XXI.

<sup>434</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>435</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., pp. 175-176.

allora ridotto, ma mai definitivamente superato: gli *indios*, in maggioranza, non rispettavano il diritto di natura, quindi, almeno in una prima fase e finché non si fossero radicate in essi «la probidad de costumbres y la religión cristiana»<sup>436</sup>, un'integrazione a parità di diritti e libertà sarebbe stata impensabile<sup>437</sup>.

Anche in questo caso riemerge l'importanza del ruolo attribuito alla volontà: in *Sobre el destino y el libre albedrío* era stato ribadito che le buone abitudini possono anche modificare una determinata natura umana, nata o sviluppatasi secondo tendenze opposte<sup>438</sup>. Per quanto riguardava gli *indios*, l'autore riconosce ai nativi possibilità di emancipazione raggiungibili attraverso lo sforzo, tuttavia altamente improbabili senza la guida giusta. In ciò potrebbe risiedere la base teorica del paternalismo sepulvedano: un difetto o una virtù si trasformano con gli usi, questo però non potrà mai completamente mutare l'indole di un individuo. L'educazione a «costumbres más humanos» non avrebbe trasformato la natura servile degli indigeni, ai quali però avrebbe potuto eventualmente venir concessa una progressiva restituzione dell'autonomia, ma mai una completa indipendenza<sup>439</sup>. Prevedibilmente, infatti, lasciati senza punti di riferimento, sarebbero regrediti in fretta<sup>440</sup>. I pagani che coltivarono la giustizia e le altre virtù vissero inconsapevolmente guidati dalla legge naturale, di cui sempre Dio è causa prima: Sepúlveda precisa che, quando afferma che la principale caratteristica dell'agire umano è il libero arbitrio, non esclude l'influenza divina universale. Se essa dovesse venire a mancare, l'uomo non agirebbe affatto, così come ogni altra cosa cesserebbe di esistere<sup>441</sup>.

Le battute finali del *Demócrates segundo* confermano un'idea di libertà che concorre, con gli altri aspetti, a determinare la complessità di uno dei dialoghi più criticati del pensiero rinascimentale: un dominio giusto, che presenti tratti di umanità e temperanza, degno di sovrani cristiani e orientato al bene dei sudditi, concederà a costoro l'autonomia entro i limiti de «su naturaleza y condición»<sup>442</sup>. Alle condizioni di civilizzazione corrispondevano dunque quelle di libertà: per essere degni di autodeterminarsi, secondo Sepúlveda, bisognava esserne in grado.

---

<sup>436</sup> J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., II, 8, pp. 130-132.

<sup>437</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., p. 157.

<sup>438</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Sobre el destino y el libre albedrío*, cit., II, 17, p. 38.

<sup>439</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., p. 293.

<sup>440</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., p. 132.

<sup>441</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Sobre el destino y el libre albedrío*, cit., III, 18, p. 65.

<sup>442</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., II, 8, p. 134.

Alla radice dell'idea di servitù naturale c'era quindi, da un lato, la convinzione della codardia degli *indios* (e in generale, per il principio già discusso di «interrelazione tra le virtù», della mancanza di tutte le attitudini necessarie alla salvaguardia della comunità); dall'altro, la violazione delle leggi naturali, indispensabili a una convivenza sociale autonoma. Un popolo che le tollerava doveva essere allontanato da queste abitudini, anche con la forza <sup>443</sup>.

L'accettazione sociale di violazioni alla legge di natura comportava una carenza di caratteristiche morali e soprattutto umane, indispensabili all'autonomia. Come ha osservato Enrique Dussel, quest'ontologia non sorgeva dal nulla, proveniva bensì da una mentalità di imposizione culturale, dovuta a una spontanea autoreferenzialità che vedeva in ogni espressione di sé un «centro» rispetto al resto che costituiva la «periferia» del mondo: il precipitato pratico dell'«io penso» sarebbe allora l'«io conquisto». Questa «preponderancia geopolitica del centro», è, purtroppo, ancora ben lungi dall'essere oltrepassata:

pregunta con Fernández de Oviedo: “¿Son hombres los indios?”, es decir, ¿son europeos y por ello animales racionales? Lo de menos fue la respuesta teórica; en cuanto a la respuesta práctica, que es la real, lo seguimos sufriendo todavía: son sólo la mano de obra, si no irracionales, al menos “bestiales”, incultos -porque no tienen la cultura del centro-, salvajes... subdesarrollados<sup>444</sup>.

Sostenendo le *encomiendas*, Sepúlveda difendeva una propria idea di colonizzazione, intesa come un generoso provvedimento civilizzatore da parte di coloro che, dal suo punto di vista, incarnavano lo zenit della cultura europea e universale. Questo rappresentava il miglior antidoto al «milenario sueño prehistórico»<sup>445</sup> in cui versavano gli *indios* in una visione, tuttavia, lontana dalla realtà e parzialmente immemore di eccidi e abusi<sup>446</sup>.

La doverosa umanizzazione europeizzante del “barbaro” era legata a filo doppio con un'«idea formativo-pragmatica di umanità». Era in realtà l'età moderna ad essere contraddistinta dalla produzione di un modello culturale, prevedibilmente occidentale, sviluppatosi attorno alla categoria stessa di umanità quale ideale di libertà, di giustizia e soprattutto, di razionalità. Il

---

<sup>443</sup> Cfr. *ibid.*, I, 15, pp. 83-84.

<sup>444</sup> E. Dussel, *Filosofía de la liberación*, Bogotá, 1996, p. 15.

<sup>445</sup> R. Menéndez Pidal, *El padre Las Casas, su doble personalidad*, Madrid, Espasa Calpe, 1963, *Preliminares*, p. X.

<sup>446</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., p. 178.

concetto, così come lo intendiamo attualmente, vede la luce proprio al tempo di Sepúlveda, dall'embrionale «versione laica del progetto di salvezza dell'uomo» di marca rinascimentale; in ogni caso mai avulso dalla dimensione spirituale, che ne sosteneva l'essenza di «ibrido teologico-naturalista»<sup>447</sup>. La possibilità di intendere il modo di essere dell'uomo in quanto uomo secondo una prospettiva ben precisa, è andata man mano affermandosi come la chiave di comprensione della totalità degli individui, definendoli quali esseri ineluttabilmente orientati a un obiettivo evolutivo potenzialmente inesauribile. La crescente fiducia nella scienza e l'incentivarsi delle aspirazioni esistenziali in direzione del benessere e della produttività saldarono implicitamente all'idea di umanità quella di progresso. Il controllo della dimensione istintuale— allo stesso tempo consistito in una presa di distanza da essa — ha fatto posto, per l'uomo, alla virtù: il ruolo principale nell'esistenza umana passò alla capacità di dominarsi, autodeterminarsi e decidere razionalmente come agire valutando scopi a lungo termine e tenendo sempre più conto della dimensione sociale. Il concetto di formazione divenne il criterio generale di interpretazione dell'umanità, e, con esso, delle scienze che ne studiavano l'esistenza, ovvero quelle dello spirito. In quest'ottica, senza un certo tipo di conoscenza sarebbe stato impossibile per l'uomo appropriarsi della sua medesima essenza antropica: di conseguenza, l'umanità si ritrovava condizionata da una razionalità strumentale, ridotta ad uno standard evolutivo imprescindibile. Una simile concezione è talmente radicata nella cultura occidentale, che difficilmente riusciamo a immaginare o ad accettare un'idea diversa di essere o di esistenza umana, che invece è un concetto storicamente e culturalmente situato. Non c'è dunque da sorprendersi se Sepúlveda e i suoi coevi considerassero ovvio e per di più incontrovertibile questo «accesso all'Altro a partire da un “noi” pretenziosamente universale»<sup>448</sup>, in nome di una presupposta uniformità di fondo che obliterava la diversità, imponendole pesanti tributi di integrazione.

Seppur entro certi limiti, dovuti alla scarsità basilare del suo potenziale morale e intellettuale, il «bárbaro» non solo poteva essere umanizzato, ma, secondo Sepúlveda ne aveva estremo bisogno. Chi meglio, dunque, degli spagnoli, i più «humani» (cioè virtuosi) tra gli europei, poteva essere designato dall'imperscrutabile volere divino per questo compito?<sup>449</sup> Ben poche nazioni, infatti, commenta Democrate, avrebbero retto il confronto con la Spagna per ciò

---

<sup>447</sup> A. Gutiérrez Robles, *Dalla creazione alla formazione: i limiti dell'idea di umanità a partire da una filosofia ermeneutica di Giambattista Vico*, in G. Cacciatore, P. Colonnello, S. Santasilia, *Ermeneutica tra Europa e America Latina*, Roma, 2008, pp. 157-161.

<sup>448</sup> *Ibidem*.

<sup>449</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de la guerra*, cit., I, 9, pp. 64-65.

che riguardava prudenza, giustizia, cultura e religiosità<sup>450</sup>. Castilla Urbano, a questo proposito, nota che la riflessione di Sepúlveda sviluppa la sua peculiarità sin dalle prime opere, forse proprio perché scritte durante il soggiorno in Italia: in esse è possibile ritrovare i valori della tradizione civica umanistica uniti a un patriottismo che caratterizza tanto i suoi scritti più filosofici, quanto le cronache redatte successivamente, quando poi fu assunto come storico di corte<sup>451</sup>. L'encomio dei suoi connazionali non conosce limiti, negli scritti di questi anni, in cui attribuisce alle loro qualità un livello superiore rispetto a quelle di qualsiasi altro popolo: valore, forza, saggezza, eccellenze culturali e morali, pietà e imprese militari paragonabili soltanto alle analoghe caratteristiche degli eroi e dei sapienti dell'antica Grecia o della stessa Roma. Potrebbe anche essersi trattato di una reazione all'ambiente intellettuale italiano del tempo, pregno dell'orgogliosa reviviscenza dell'eredità classica; questo tratto tipico degli scritti sepulvedani potrebbe infatti presupporre una reciproca influenza tra l'umanesimo italiano e quello iberico. La Spagna avvertiva l'esigenza di riscoperta delle proprie radici, sentendo di avere un'ascendenza linguistica e culturale vicina alla latinità almeno quanto quella italiana. A Cicerone vennero affiancati Seneca e Marziale; se l'Italia aveva dato all'impero valorosi sovrani, non erano da meno i natali iberici di imperatori come Traiano e Adriano. Il passato glorioso era in comune, di conseguenza lo divennero usi, costumi, istituzioni: la matrice culturale europea conferiva dignità a tutto ciò, specialmente nel momento in cui veniva pensata in opposizione a una diversità radicale. Per quanto la superiorità ispanica fosse di base indiscutibile per Sepúlveda, essa era ancora più evidente e nelle occasioni in cui l'esaltazione del carattere europeo, paradigma di una società civilizzata, sembrava quasi inasprire l'interventismo bellico contro ogni avversario che rappresentasse una forma di estraneità.

Un primo esempio del "nazionalismo" del cronista andaluso emergerebbe allora nella *Exhortación* all'imperatore Carlo V, che si pronunciava a favore di una dura reazione bellica nei confronti della minaccia turca. In questo scritto giovanile si nota l'accentuazione di un rifiuto verso un'alterità non soltanto religiosa, ma esistenziale, sostanziale, umana. La dominazione degli ottomani avrebbe significato una tirannia intollerabile, proprio per questa ragione: era già possibile notare l'esplicita equivalenza che c'era per Sepúlveda tra l'idea di barbarie (intesa come diversità) e quella di inferiorità. Il vero tratto dominante dell'orda turca che tanto intimoriva

---

<sup>450</sup> Cfr. *ibid.*, I, 20, p. 100.

<sup>451</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., pp. 41; 97; 102; 148; 230-231; 236-238; 291-292.

l'Europa con l'abbagliante patina dell'affanno di saccheggio e di invasione sarebbe stata, invece, una malcelata «vil cobardía», propria di un gregge di pecore. Le numerose «citas denigratorias» confermano la «mirada despectiva hacia el otro», lo sguardo dispregiativo sull'alterità che non era originario né esclusivo di Sepúlveda, ma che ha contribuito ad esacerbare l'interpretazione rigidamente eurocentrica del suo pensiero. Il cronista presentava in termini inquietanti tanto la diversità tutta orientale e incomprensibile del turco, quanto — come si può leggere nei suoi dialoghi successivi e più celebri — quella inclassificabile dell'*indio*, come oggetto costante e inevitabile di rifiuto<sup>452</sup>.

Dalle riflessioni sepulvedane di questo periodo emerge la convinzione che bastasse richiamare alcune delle svariate virtù degli spagnoli perché le mancanze delle altre società, in particolare quelle americane, risaltassero ulteriormente. Nessun altro popolo possedeva una memoria storica gloriosa quanto quella che potevano vantare i suoi conterranei; se c'era una collettività nella quale l'eccellenza in ogni campo era una caratteristica particolarmente diffusa, era quella costituita dagli spagnoli di tutti i tempi. Le sue «*laudes hispanorum*» raggiungono l'acme appunto nel paragone con l'umanità amerindia, non solo sprovvista di molte qualità, ma capace delle peggiori nefandezze. Nel menzionare l'importanza e la necessità di imporre agli *indios* la dottrina cristiana, nonché le istituzioni, le usanze e le leggi scritte dei conquistatori, Sepúlveda mostra la ferma convinzione del fatto che un determinato tipo di formazione fosse imprescindibile per il raggiungimento di una certa levatura morale. Nelle sue osservazioni, il cronista non perde occasione per alludere indignato alla mancanza di tutti questi “traguardi” culturali, nella realtà americana<sup>453</sup>.

È stato anche ipotizzato che l'impegno filologico di rara tenacia, profuso da Sepúlveda allo scopo di familiarizzare con il pensiero classico (nello sforzo di renderlo fruibile con la maggiore fedeltà possibile all'originale) rifletterebbe la tendenza ad esaltare la propria storia culturale, stabilendo quanti più punti di contatto poteva con l'antichità greco-romana. Nei dialoghi e nei trattati, per non parlare delle cronache, si affollano esempi tratti dalla storia del popolo ebraico, citazioni dai testi sacri, dal pensiero dei più autorevoli filosofi, ma anche e soprattutto riferimenti alla storia di Spagna. Queste analogie avevano come chiaro scopo la dimostrazione che i meriti degli spagnoli non erano affatto inferiori rispetto a quelli dei grandi protagonisti della storia universale dava un carattere esemplare alle proprie radici nazionali. Ciò

---

<sup>452</sup> Cfr. *ibid.*, p. 73.

<sup>453</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 164-166.

che conferiva autorità alle sue argomentazioni erano sempre e comunque gli *exempla* rinvenuti nella storia antica, termine di paragone precipuo, a partire dal quale Sepúlveda costruiva la sua personale emulazione della latinità, attraverso analogie tra antichi romani e spagnoli moderni.

Sembra che Sepúlveda coltivasse la segreta ambizione di poter essere «el nuevo Cicerón» spagnolo: avrebbe forse voluto essere un riferimento di tipo storico per gli spagnoli della posterità, raccontando il coraggio e i meriti di un imperatore e di un popolo che non avevano nulla in meno rispetto agli antenati romani, greci e troiani, che lui attribuiva loro. La costante analogia con il passato denso di gesta memorabili non ostacolava, anzi, rafforzava, secondo Sepúlveda, l'esaltazione di un presente dalle imprese altrettanto degne. In questo il «romanismo sepulvediano» non era, pertanto, mai avulso da interessi di tipo diplomatico, mai trascurati persino da colui che sembra essere stato uno storico di corte alquanto *sui generis*<sup>454</sup>. Persino nell'imposizione di modelli legislativi e culturali da parte dei Romani alle province dell'impero c'era, secondo Sepúlveda, una caratteristica in comune con la missione civilizzatrice spagnola:

Es justo y natural el dominio de los prudentes, buenos y humanos sobre sus contrarios, pues no de otro motivo justificó el imperio legítimo de los romanos sobre los demás pueblos, según el testimonio de Santo Tomás en el libro *Del régimen del príncipe*, siguiendo a San Agustín, quien al referirse al imperio de los romanos en el libro quinto de la *Ciudad de Dios*, dijo: “Dios concedió a los romanos un imperio muy dilatado y glorioso para impedir los males graves que cundían en muchos pueblos que en busca de la gloria tenían ansias de riqueza y otros muchos vicios”, es decir, para que, con la buena legislación que serían en la virtud en que sobresalían, cambiasen las bárbaras costumbres y suprimiesen y corrigiesen los vicios de muchos pueblos bárbaros<sup>455</sup>.

La celebrazione dell'autorità imperiale su gran parte dell'Europa e dell'America non si basava soltanto sulle più recenti imprese coloniali: la «dignificación» del passato spagnolo attraverso la storia antica non tralasciava di ricordare le origini di alcuni tra i più influenti personaggi della romanità, come i consoli gaditani Cornelio Balbo (Maggiore e Minore)<sup>456</sup>.

Lo sdegno nei confronti della diversità aveva alla base un'idea di civilizzazione — soltanto oggi possiamo comprendere fino a che punto — limitata e limitante: ad esserlo, in realtà,

---

<sup>454</sup> Cfr. *ibid.*, p. 236.

<sup>455</sup> J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de la guerra*, cit., I, 8, p. 63.

<sup>456</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., pp. 230-231; pp. 236-238.



era lo stesso concetto medio europeo di cultura, tipico dell'epoca. Sepúlveda dichiara che senza la dedizione agli *studia humanitatis*, la costruzione di società civilizzate era praticamente impossibile; la sua relativa curiosità mista a raccapriccio, nei confronti di usi e costumi percepiti come "insoliti" o inaccettabili, era funzionale alla conferma della necessità di sradicarli per il bene degli indigeni. Questa visione derivava direttamente dalla convinzione circa l'esistenza di un'unica forma di civiltà e conoscenza, che impediva la contemplazione di qualsiasi altra manifestazione culturale. Le concezioni antropologiche del «cronista del Emperador» erano costantemente dominate dall'applicazione di un «método comparativo», che presupponeva la doverosa imposizione di norme ed abitudini condivise in Europa ad altri popoli, sfociando in un'implicita dichiarazione di inferiorità evolutiva di questi ultimi. La considerazione di una serie di istituzioni fondamentali per il bene pubblico, ad esempio, faceva sì che le opinioni di Sepúlveda classificassero come "insufficienti", quanto a civiltà, tutti i gruppi umani che divergevano dal paradigma societario dell'occidente europeo, considerato esemplare perché caratterizzato da tutti i tratti da lui considerati imprescindibili. Questi erano plasmati in base all'eredità classica, dai valori ritenuti universali: la virtù inseriva chi ne era dotato nella dimensione umana, così come escludeva o marginalizzava coloro che ne risultavano carenti. Gli *indios* apparivano a Sepúlveda particolarmente sprovvisti di diverse qualità morali anche perché mancavano loro gli strumenti culturali per svilupparle; perciò, un'evoluzione decisiva in questo senso richiedeva anzitutto l'abbandono drastico di determinate pratiche e credenze in direzione di quelle "giuste". Il fatto che, secondo Sepúlveda, nessun altro popolo sarebbe stato adatto quanto gli spagnoli a svolgere questo intervento aveva anche ragioni diplomatiche: in quegli anni diventava sempre più importante per la monarchia conservare il monopolio dell'impresa americana, di fronte alle istanze di Francia e Portogallo<sup>457</sup>. Le argomentazioni a proposito della superiorità degli spagnoli sugli indigeni potrebbe aver anche avuto un ruolo che riguardava in maniera molto precisa lo *ius post bellum*.

Le strategie di colonizzazione impegnano gran parte del secondo libro del *Demócrates segundo*: il tono generale non varia, ma ci sono delle istanze che a mio parere potrebbero già far pensare ad una possibile evoluzione del pensiero sepulvedano riguardante l'argomento. Tranne sparute critiche di ordine generale, a proposito degli eccessi di crudeltà a cui molti

---

<sup>457</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 169-172.

*conquistadores* si erano lasciati andare in battaglia, in questa fase è prevalente l'impegno di legittimazione dell'invasione a scopo di insediamento. Ciononostante, Sepúlveda ripete che, salvo casi di estrema necessità (come prigionie di guerra dovute a reazioni particolarmente violente), l'obiettivo della conquista non era la schiavizzazione dei nativi. Afferma inoltre che era necessario tener conto anche del fatto che *gli indios* combattevano convinti del proprio diritto a difendersi<sup>458</sup>: su tutto questo avrebbe sicuramente vegliato la clemenza del monarca, il quale avrebbe sempre fatto — almeno in teoria — quanto era in suo potere per assicurare ai vinti condizioni ragionevoli.

È evidente in questo dialogo l'associazione di ogni aspetto esistenziale e istituzionale degli *indios* a una condizione di minorità. L'«apego a lo propio» da parte di Sepúlveda, il suo attaccamento alla propria cultura rendeva irrinunciabile ogni caratteristica dell'identità iberica<sup>459</sup>. Todorov coglie perfettamente questa tendenza, affermando che in Sepúlveda si verifica «una proiezione del soggetto enunciante sull'universo, una identificazione dei *miei* valori con *i* valori<sup>460</sup>». D'altra parte, il benessere teoricamente recato agli *indios* dal contatto con i coloni — e dall'assimilazione spirituale che doveva seguirne — era la base dell'ideologia europeista che pervadeva anche e soprattutto le istanze di coloro che vengono ricordati come i difensori dei diritti dei nativi (come Las Casas o Vitoria)<sup>461</sup>. All'epoca nessuno avrebbe pensato di opporsi all'annessione all'unica vera cultura immaginabile; chi suggeriva di condurla con metodi pacifici, difendendo l'uguaglianza quantomeno giuridica di tutti gli esseri umani, lo faceva sottintendendo un'aprioristica omologazione naturale, senza rendersi conto di star completamente perdendo di vista la varietà del reale.

Attualmente sappiamo (e le teorie di Sepúlveda lo confermano) quanto l'imposizione di un modello etico-antropologico a scopo di civilizzazione sia paradossalmente disumanizzante. Esistono aspetti di ogni civiltà che possono in generale essere deleteri, oppure, al contrario, utili per tutti: tendiamo generalmente a rilevare la ricchezza di una cultura in proporzione alla sua eterogeneità. Questo è un «criterio etico» abbastanza fluido, in base al quale esprimere «un giudizio sulla forma delle influenze»: tuttavia, è nel momento in cui tali influenze non vengono

---

<sup>458</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., II, 7-8, p.129-132.

<sup>459</sup> F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., p. 171.

<sup>460</sup> T. Todorov, *La Conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, cit., p. 188.

<sup>461</sup> Cfr. *ibid.*, p. 210.

«proposte», ma «imposte» all'Altro, che risiede non solo la «violenza» dell'assimilazione culturale, ma anche dell'oblio della volontà e dell'umanità altrui<sup>462</sup>.

In *Sobre el destino y el libre albedrío* lo stesso Sepúlveda dichiarava che qualsiasi ordine di pensiero che annullasse la libera volontà, concretizzata principalmente nella capacità di scelta orientata secondo ragione, avrebbe finito per obliterare la capacità di pensare, dunque l'umanità dell'uomo. Il «pozoalbense» sembrerebbe allora avviluppato in un circolo vizioso: era fautore di un presunto interventismo umanizzante, così radicale però, da sconfessare proprio la più elementare dimensione umana, coincidente con la possibilità di autodeterminazione. Probabilmente la così netta erosione della natura umana dei nativi messa in atto nel *Demócrates segundo* derivava proprio dal pericolo di questa contraddizione: se era dubbia anzitutto la loro razionalità, lo era di conseguenza la loro dimensione antropica, quindi il rischio di annullarla con l'imposizione di uno standard culturale o evolutivo non sussisteva più. Viste inoltre le scarse qualità intellettive e morali, la stessa possibilità di libertà degli *indios* era per Sepúlveda in discussione. Ciò è comprensibile nell'ambito della sua giustificazione non solo delle guerre di conquista, ma anche dell'espanto di una civiltà e del suo sistema di valori. Se in Sepúlveda il criterio etico ultimo è la natura, con la sua carica ancestralmente normativa, è possibile allora osservare che, attraverso la natura stessa, il vero criterio antropologico sembra essere la libera scelta secondo virtù.

---

<sup>462</sup> Cfr. *ibid.*, p. 218.

CAPITOLO TERZO  
Verso l'umanità degli *indios*

### 3.1. Legge naturale e legittimità della guerra

L'importanza del concetto di legge naturale in Sepúlveda è evidente anche nella misura in cui costituisce il parametro della conciliazione tra fede cristiana e vita militare argomentata nel *Demócrates*. L'idea di questa correlazione può essere fornita da una risposta che viene data ad Alonso a proposito dei suoi dubbi di coscienza: il soldato si domanda se, anche in condizioni di estrema necessità (o di fronte ad una grave ingiustizia subita), fosse ugualmente lontano dal senso della fede combattere per salvaguardare la propria incolumità, la propria reputazione o per recuperare i propri beni. «Si morir es más honroso y de mayor valentía», considera il soldato, allora l'incompatibilità tra vita militare e insegnamento cristiano era decisamente inconfutabile<sup>463</sup>. Democrate chiarisce che (sebbene le situazioni nelle quali realmente non ci sia altra scelta che il combattimento, la violenza o l'omicidio fossero in fin dei conti rare), colui che rifiutasse in ogni caso di affrontare lo scontro non dimostrerebbe di essere altro che un vile. Infatti, lottare di fronte a un'offesa intollerabile, in assenza di alternative, è, «según la ley natural, totalmente honesto»<sup>464</sup>.

Nel gettare le basi di una teoria della guerra giusta (che nel *Demócrates segundo* verrà applicata al caso delle spedizioni nelle colonie) è stato già chiarito come Sepúlveda abbia tentato di dimostrare l'eticità dell'attività militare. Lo sviluppo delle qualità morali positive si diramava in due possibili direzioni, entrambe dignitose. Una delle due era maggiormente basata su una «moral de la afirmación» nel mondo, perché riguardava l'applicazione delle varie declinazioni della virtù in attività che riguardano il bene pubblico in senso pratico<sup>465</sup>. Ad esempio i doveri di coloro che dedicano la loro vita alla difesa dello Stato, i quali, per essere all'altezza del loro compito, devono possedere la virtù della forza. La quale anche secondo Aristotele non escludeva del tutto la violenza, sebbene questa fosse legittimata soltanto da scopi anch'essi virtuosi:

---

<sup>463</sup> J.G. de Sepúlveda, *Demócrates, o diálogo sobre la dignidad del oficio de las armas*, cit., III, 39, pp. 182-183.

<sup>464</sup> *Ibidem*.

<sup>465</sup> Cfr. Francisco Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., pp. 113-115.

in un certo senso, in nome della virtù, quando si abbiano i mezzi idonei, si può anche esercitare la violenza, e sempre chi domina è superiore per il possesso di qualche bene, rispetto a chi è dominato, tanto che pare che non ci sia forza senza virtù<sup>466</sup>.

Nel primo libro del *Demócrates* il tema della legittimità della guerra viene soltanto introdotto, in quanto funzionale all'argomentazione a sostegno della compatibilità tra milizia e religione. Il pretesto storico dell'assedio turco a Vienna del 1529 fornisce ai personaggi l'occasione della discussione, che mostrerà ancora una volta la forza normativa della natura come criterio, nonché la sua connessione, inscindibile in Sepúlveda, sia con l'ambito politico che con quello teologico. Alonso prende la parola, interrogato da Leopoldo in merito alle questioni belliche che lo preoccupavano così tanto, lasciando di nuovo trasparire l'influenza aristotelica sul pensiero dell'autore:

ALO:— Porque para un hombre político y de buena educación no debe haber interés mayor, según pienso, que el de aquellos asuntos que afectan a la sociedad<sup>467</sup>.

Gli argomenti di maggiore interesse erano anzitutto quelli che riguardavano i conflitti in atto, così viene coinvolto immediatamente nella conversazione il saggio Democrate, appena sopraggiunto, di ritorno dal teatro del mancato scontro. Alonso si mostra ansioso di conoscerne i dettagli, particolarmente demoralizzato per essere stato trattenuto dal prendere parte alla campagna dai suoi problemi di salute. Emerge subito l'intenzione sepulvedana di stabilire un diretto collegamento tra la dimensione bellica e quella etica, attraverso la motivazione al conflitto legata alla fede. La guerra appena scongiurata, afferma Democrate, aveva richiamato nobili valorosi, accorsi sul campo di battaglia da ogni angolo della Spagna: tutti erano ansiosi di partecipare all'impresa e compiere il loro dovere verso l'imperatore, senz'altro desiderio se non dell'onore di combattere «en defensa de la libertad cristiana». Già in questi anni, per Sepúlveda, il tema della libertà era cruciale anche in relazione all'azione bellica come strategia di salvaguardia dell'identità culturale cristiano-cattolica. Alonso conferma che in effetti gli uomini dell'esercito spagnolo erano e particolarmente motivati dalla fede; ciò che li spingeva in battaglia era sempre la duplice ambizione di combattere al fianco del sovrano e di proteggere la cristianità. Tuttavia, ribatte Democrate, erano afflitti da numerosi dubbi: pensavano che Dio avesse voluto

---

<sup>466</sup> Aristotele, *Politica*, cit., I, 4, 1255a (16-24).

<sup>467</sup> J.G. de Sepúlveda, *Demócrates, o diálogo sobre la dignidad del oficio de las armas*, cit., I, 1, p. 84.

castigare la Germania per la «impiedad luterana», scatenando contro l'Europa un «enemigo justiciero» incarnato dall'orda ottomana, si chiedevano se il mestiere delle armi fosse incompatibile o meno con l'insegnamento evangelico<sup>468</sup>. Alonso afferma di essere a conoscenza di quest'agitazione di coscienza tra le truppe: in effetti anche a lui stesso sembrava che determinate situazioni ponessero gli uomini coraggiosi e pii di fronte ad un bivio, prescindere dal proprio onore oppure disattendere i comandamenti divini. Leopoldo interviene, dichiarando di non esserne affatto sorpreso; d'altra parte non era chiaro se la religione cristiana ammettesse o meno tutto ciò che rientrava tra i doveri di un soldato. I toni della risposta di Democrate lasciano trasparire ancora una volta l'avversione di Sepúlveda nei confronti del luteranesimo e dei suoi risvolti dogmatici, che comportavano esiti pacifisti:

DEM: ya sé, Leopoldo, de algunos alemanes tuyos bien conocidos han comenzado hace poco a debatir sobre esto mismo. Y, a decir verdad, temo que aquella disputa que hace poco mencionaba haya surgido del trato con esos, o que, surgida de otra parte, haya cobrado nuevas fuerzas de ella<sup>469</sup>.

Leopoldo chiede a Democrate di evitare insinuazioni circa la propria affinità con l'«hipotética infamia» di Lutero, passando ad argomentare le sue tesi coerentemente con la dichiarazione d'intenti, con la quale avevano stabilito di fare riferimento all'autorità dei testi sacri e dei grandi filosofi. Democrate allora lo invita, «para respetar el estilo platónico de debatir», a esporre i motivi per i quali l'attività guerresca gli sembrava inconciliabile con l'osservanza della religione, in modo da consentire a lui, in seguito, di confutarli uno ad uno, dimostrandone così l'inconsistenza. Leopoldo pone le principali obiezioni che Sepúlveda riteneva di doversi aspettare; prima fra tutte il riferimento al fatto che la «norma cristiana» escludeva azioni come l'omicidio e l'aggressione. Democrate replica citando episodi della storia sacra che vedevano il popolo ebraico protagonista di scontri in difesa della fede, ma Leopoldo controbatte categorico: la venuta di Cristo ha reinterpretato l'insegnamento divino, approfondendo la tensione all'amore verso il prossimo, dunque ai cristiani è interdetta la guerra. In questo passaggio si può già veder entrare in gioco il diritto naturale, quale riferimento etico primordiale sul quale poggiava l'idea sepulvedana di guerra giusta: Democrate ricorda a Leopoldo che, proprio perché la legge eterna, espressa nei precetti del Decalogo, è sempre valida,

---

<sup>468</sup> Cfr. *ibid.*, I, 4-5, pp. 87-88.

<sup>469</sup> *Ibid.*, I, 6, p. 89.

la stessa volontà divina che permetteva agli ebrei di combattere autorizzerebbe i cristiani a fare lo stesso. Nessuna legge naturale, che proveniva direttamente da quella eterna, «nunca ha prohibido a nadie rechazar la violencia con violencia o repeler las ofensas lo más honestamente que se pueda, o de modo adecuado a las circunstancias»<sup>470</sup>. La guerra, allora — se risponde a determinati requisiti — sarebbe pienamente legittimata anzitutto dalle norme presenti per natura nell'animo umano. Leopoldo allora afferma che in realtà le guerre sono ingiuste per natura: uccidendo per avidità i nostri simili superiamo in brutalità anche le belve feroci, che non si trucidano vicendevolmente tra membri della stessa specie per «ambición codiciosa de regnar y tener»<sup>471</sup>. Come potrebbe, infatti, essere giusto per natura causare danno ai propri simili, cosa contraria alla legge eterna? Democrate replica affermando che, almeno in apparenza, sembrano esserci alcuni motivi per ritenere le guerre contrarie alla volontà divina e al diritto di natura, altri invece che porterebbero alla conclusione opposta:

Así pues, ya que reconocemos que con la guerra se violenta la ley natural si se emprende para ofender a otro, ¿no es igualmente necesario admitir que es justa y conforme a la ley natural si se acomete para combatir el ataque de los violentos y para proteger a los inocentes?<sup>472</sup>.

Tra le verità, replica Leopoldo, non può esserci divergenza: pertanto, in mancanza di dimostrazione di compatibilità tra l'una e l'altra, questo cardine teorico del diritto naturale non si rivelerà più che un sofisma. Le risposte di Democrate che seguono associano alla validità universale del diritto di natura le teorie sulla giustizia della guerra: la soluzione è indicata come sempre nella «guía del gran filósofo Aristóteles», il quale definisce giusto o ingiusto «per natura» ciò che lo è in ogni circostanza, che tutti gli uomini dotati di un certo discernimento ritengono tale. Di tale capacità sono spontaneamente dotate le persone dotate di virtù, «los buenos», che «juzgan correctamente cada cosa», al contrario dei corrotti o dei malvagi, o di quei popoli così «selvaggi» da essere carenti del senso comune tipico dell'essere umano in quanto tale:

DEM:— [...] al tratar de la definición de derecho de gentes los expertos en Derecho no dicen que es tal “el que aplican todos los pueblos”, sin matices, sino que además añaden “civilizados”<sup>473</sup>.

---

<sup>470</sup> *Ibid.*, III, 38, p. 183.

<sup>471</sup> *Ibid.*, I, 10, p. 83.

<sup>472</sup> *Ibid.*, I, 12, p. 95.

<sup>473</sup> *Ibid.*, I, 7-12, pp. 90-96.



Sin da queste pagine l'eticità naturale è considerata tipica delle «gentes humanae»: con ciò si stabiliva una corrispondenza biunivoca tra un determinato standard culturale e l'esclusione dall'umano consesso, dunque anche dai relativi diritti. Dal momento che in questa prospettiva lo *status* di popolo "civilizzato" prevedeva anche la piena consapevolezza del messaggio cristiano, Leopoldo osserva che la vendetta delle ingiurie subite, ad esempio, non rientrava esattamente tra gli insegnamenti evangelici, come indicano le parole di «Cristo y San Pablo», che invece esortavano al perdono dei nemici<sup>474</sup>. Democrate allora coglie l'occasione per provare a dimostrare, dopo l'osservazione di Alonso a proposito dei conflitti armati («a menudo se producen causas tanto justas como necesarias»<sup>475</sup>), che in determinate circostanze la guerra non solo non contraddice la legge divina, ma si intraprende con l'avallo di quest'ultima. Infatti, ciò che si fa secondo il diritto di natura o in seguito a violazioni dei suoi precetti esegue la volontà di Dio, che pretende il rispetto dell'equilibrio naturale universale.

In questo senso, una delle priorità fondamentali per ogni individuo è la difesa dell'integrità e della libertà proprie e «de sus compañeros». Negare dunque che le azioni volte alla salvaguardia di questa dimensione vengano eseguite secondo natura e rispettando la legge divina, «puede parecer propio de un hombre sin principios y totalmente miserable y ofuscado para reconocer la fuerza de la naturaleza»<sup>476</sup>. La miglior qualità della milizia è l'obbedienza agli ordini, che provengono da chi ha la cognizione delle necessità di una società secondo natura, la prima delle quali è la conservazione della pace, che si rivela così la principale giusta causa di guerra. Ogni giusta causa di guerra sarà dunque quella giusta secondo natura, giacché la causa prima della natura è Dio stesso<sup>477</sup>.

La legge naturale avrebbe autorizzato non solo la legittima difesa, ma anche all'aggressione, in determinate circostanze. Si manifestava come «el imperativo de la razón a buscar el bien y evitar el mal», avrebbe di conseguenza legittimato in se stessa i mezzi necessari ad esercitarla: qualora fosse necessaria un'aggressione come *extrema ratio*, risulta legittima e conveniente. Essendo l'uomo un essere per natura sociale, risulta ancora più efficace e necessaria l'estensione di questo schema al nucleo sociale, per la cui sussistenza è imprescindibile una

---

<sup>474</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>475</sup> Cfr. *ibid.*, I, 5, p. 89.

<sup>476</sup> *Ibid.*, I, 18, p. 101.

<sup>477</sup> Cfr. *ibidem*.

condizione pacifica. Le guerre che sono in tal senso necessarie al mantenimento degli equilibri sociali, sono giuste per diritto naturale<sup>478</sup>:

DEM: — el decreto más justo, y que la naturaleza más desea ver cumplido, es que cada uno primeramente cuide de sí y de lo suyo, y después de sus compañeros y de la libertad he intereses de sus compañeros. [...] El mismo San Agustín dice: [...] “estar en paz es propio de la voluntad, la guerra en cambio debe ser algo por necesidad, para que Dios libre de la necesidad y conserve en la paz”. Así pues, debe existir una justa causa, y esto se cumplirá si en la guerra no se busca otra cosa que la paz, la mayor conservadora de la ciudades y de la sociedad humana, y a cuyo mantenimiento atiende principalmente a la vida social en su conjunto, especialmente en una sociedad establecida con rectitud y sabiduría<sup>479</sup>.

Con ciò Sepúlveda tentava di dimostrare che determinate guerre sarebbero legittime secondo natura e allo stesso tempo per volontà divina: la presunta “giustizia naturale” dei conflitti sorti allo scopo di proteggere la libertà e l’incolumità di ognuno, non sarebbe soltanto dimostrata dall’accordo unanime degli uomini saggi e dalla storia universale, bensì dall’istinto, dalla tendenza innata che si manifesta anche negli animali all’autodifesa e alla protezione del branco e della prole<sup>480</sup>. Nonostante ciò, un governante saggio proverà prima a difendere il suo popolo pacificamente; solo in casi estremi provvederà con le armi alla sicurezza dello Stato. Libertà e sicurezza dovevano essere a loro volta garantite da una solidità interna, di tipo politico ma anche e soprattutto religioso e morale: è questo un altro tratto determinante del pensiero sepulvedano, che emerge sin dalle prime riflessioni sulla gestione di una società. Il «príncipe» anzitutto provvederà a

mantener a los ciudadanos bajo una justicia recta y de acuerdo con la religión y las leyes civiles, luego perseguirá con los castigos merecidos a los sediciosos infames, para evitar que el Estado sufra perjuicio. En efecto, a este a modo de objetivo se orienta toda la ciencia política: que la ciudad esté segura y se engrandezca en dignidad y recursos<sup>481</sup>.

---

<sup>478</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. 96-97.

<sup>479</sup> J.G. de Sepúlveda, *Demócrates, o diálogo sobre la dignidad del oficio de las armas*, cit., I, 18, p. 101.

<sup>480</sup> Cfr. *ibid.*, I, 20, p. 103.

<sup>481</sup> *Ibid.*, I, 23, p. 104.

Nel momento in cui dovesse verificarsi un attacco dall'esterno e l'ostinazione del nemico eludesse tutti i tentativi di evitare lo scontro, allora sarà più che legittimo levare le armi contro i soprusi, per proteggere gli innocenti, punire i colpevoli e recuperare i beni che sono stati sottratti<sup>482</sup>. Alonso aggiunge che molte guerre giuste non sono cominciate soltanto per questi tre fondamentali motivi: anzi, quelle più in accordo con la fede sono state combattute proprio per difenderla: «para someter a los impíos que amenazan nuestra paz» o per punire i nemici della religione cristiana, che attentavano all'incolumità e alla vita degli uomini pii.<sup>483</sup>

Per eliminare del tutto la necessità di combattere bisognerebbe poter prima estirpare ogni ingiustizia dal mondo, replica Democrate<sup>484</sup>: l'unica guerra giusta è quella dichiarata e intrapresa al solo scopo di ristabilire la pace. La battaglia si combatte in generale «según el derecho», umano, divino e naturale; al contrario, scatenarla per il puro gusto di discordia e rivolte, è assolutamente contrario a virtù e religione. Per i cristiani era anche doveroso intraprendere guerre giuste; sia contro nemici esterni, sia, in caso di guerre civili, contro chiunque, dall'interno, agisse in modo da danneggiare la società costituita. Sarebbe stato infatti classificabile come un indolente complice, «casi ni siquiera un hombre», chiunque fosse rimasto a guardare mentre tutti gli altri combattevano per la salvezza comune.<sup>485</sup>

In un regime monarchico (il migliore, secondo Sepúlveda<sup>486</sup>) la stabilità e la pace saranno prioritarie per un sovrano sufficientemente saggio: dovrà dunque essere venerato e rispettato in quanto persona inviata da Dio per il bene del regno. Per questo stesso motivo, in caso contrario, un principe malvagio andrà tollerato: il bene comune e la fede andranno infatti sempre anteposti al delirio e all'empietà di un uomo solo<sup>487</sup>. Democrate conclude a questo punto la prima parte del dibattito, introducendo la questione della compatibilità tra milizia e religione (oggetto d'analisi del precedente capitolo di questo studio), argomento principale dell'opera<sup>488</sup>.

Nel terzo libro il dialogo ritorna sul tema della giustizia della guerra e, svolgendo un'analisi del legame tra virtù, conflitto e norma, cerca di dimostrare la legittimità naturale del

---

<sup>482</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>483</sup> Cfr. *ibid.*, I, 28, p. 109.

<sup>484</sup> Cfr. *ibid.*, I, 24, p. 105.

<sup>485</sup> Cfr. *ibid.*, I, 26, p. 107.

<sup>486</sup> Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., p. 448.

<sup>487</sup> J.G. de Sepúlveda, *Demócrates, o diálogo sobre la dignidad del oficio de las armas*, cit., I, 27, p. 108.

<sup>488</sup> Cfr. *ibid.*, I, 28, p. 110.

conflitto: la violazione del diritto (umano, divino, e naturale) era considerata causa scatenante di un contrasto legittimo, inoltre queste stesse norme, che regolamentavano anche la gestione del conflitto, risultavano il punto di riferimento principale per gli uomini saggi, in caso di necessità.

Il diritto di natura e la volontà trascendente convertivano in quest'ottica anche lo sguardo sul valore militare, ribaltando il rapporto tra onore e virtù. È stato già analizzato il modo in cui l'iniziativa privata non fosse consentita in caso di conflitto, specialmente se esso poteva essere in qualsiasi modo evitato<sup>489</sup>. Su questa base è interessante la replica di Democrite a un Alonso ancora sicuro che qualsiasi cosa fosse preferibile al disonore, soprattutto la morte: in alcuni casi, invece, arrendersi piuttosto che consegnarsi volontariamente ad una fine sostanzialmente immotivata, potrebbe essere la più grande dimostrazione di una virtù fondamentale come il coraggio. La falsa convinzione che un uomo forte e indomito dovesse vincere oppure morire aveva condotto molti individui a rinunciare inutilmente alla propria esistenza. Ogni strage che avrebbe potuto essere scongiurata con una resa non era di alcuna utilità alla patria, specialmente se, al contrario, la scelta della resa fosse stata effettuata con criterio. Preferire la morte ad una resa per non affrontarne le conseguenze era una prova di viltà, almeno quanto il suicidio allo scopo di evitare le responsabilità di un reato<sup>490</sup>. Inoltre, ribadisce Democrite, molti soldati sono spesso animati da tale ansia di riconoscimento pubblico e gloria, da assumere un comportamento simile a quello di «bestias descomunales y por tales tenidos, antes que como hombres prudentes y destacados, prefiriendo la fiereza del oso o del león a las virtudes humanas»<sup>491</sup>. C'è una profonda differenza tra questo tipo di ambizione — insensata e dannosa — e la qualità morale della magnanimità. È possibile notare in questo passaggio che Sepúlveda automaticamente esclude dalla dimensione antropica, associandolo a quella bestiale, qualsiasi comportamento che si discosti da un determinato codice etico, che rispecchia una precisa idea di relazioni interumane.

Attraverso Democrite l'autore afferma esplicitamente che tanto al buon cristiano, quanto agli uomini coraggiosi e magnanimi, è consono evitar scontri e duelli. Anche in circostanze particolari, a tali conflitti sarebbe bene dare spazio solo per motivi che prescindano dall'orgoglio personale<sup>492</sup>. L'animo scandalizzato dell'onore guerriero insorge allora nella risposta di Alonso, che chiede quale coerenza potesse esserci nel fatto che per i cristiani sarebbe lecito difendersi

---

<sup>489</sup> Cfr. *ibid.*, III, 38, pp. 182-183.

<sup>490</sup> Cfr. *ibid.*, III, 43, p. 186.

<sup>491</sup> *Ibid.*, III, 43, p. 187.

<sup>492</sup> Cfr. *ibid.*, III, 44, p. 188.

dalle aggressioni, ma non vendicare le offese o le violenze subite. Democrate non nutre alcun dubbio in merito: per punire i delitti esistono le leggi e i ministri deputati ad applicarle. Secondo Alonso invece, era fuori discussione che fosse proprio dei deboli e dei codardi chiedere la protezione delle autorità, di fronte ad un'aggressione subita. La risposta di Democrate, che chiude il dialogo, evidenzia anche la matrice statalista del pensiero sepulvedano: gli uomini realmente forti e magnanimi eviteranno di provvedere autonomamente alla gestione dei conflitti. Si difenderanno se non dovessero poter accedere a soluzioni alternative, ma perdoneranno gli oltraggi subiti, perché questo rientra tra i loro diritti-doveri di buoni cristiani. Ciò sarà valido purché questo tipo di tolleranza non comporti danni alla dimensione sociale: la cosa più importante è sempre preservare l'ordine pubblico. A tale scopo, i delitti non dovrebbero in nessun caso rimanere impuniti, perché ciò sarebbe di cattivo esempio e pregiudicherebbe il bene comune.

La sanzione è dunque una delle parti fondamentali della giustizia, che tuttavia per Sepúlveda non doveva mai essere applicata «para satisfacer el odio particular», bensì per la rieducazione dei malfattori e la sicurezza di tutti gli altri<sup>493</sup>. Questo tipo di provvedimento penale poteva anche consistere in una dichiarazione di guerra; in tal caso non solo assolutamente legittima, ma anche, appunto, giusta.

### 3.2. Una teoria «belicista» della civilizzazione

Per un'analisi della direzione in cui le idee di Sepúlveda circa la questione indiana possano essersi trasformate nel corso del tempo, sarà opportuno cominciare dal *Demócrates segundo*, dialogo con il quale l'umanista cordovese si pronunciò per la prima volta sul tema. Un ulteriore sguardo a quest'opera potrebbe essere utile ad una comprensione più profonda del tentativo sepulvedano di giustificare l'imposizione di un modello culturale realizzata anche e soprattutto attraverso la guerra.

Lo scritto anche evidenzia l'atteggiamento reazionario del cronista in confronto alla più generale tendenza alla valutazione e difesa dei diritti dei vinti, che andava diffondendosi ed era innovativa per l'epoca. Basandosi sulla forte connessione tra la legittimità del conflitto armato, la giustizia delle sue cause e l'obiettivo della colonizzazione, nonché sulla radice etica e

---

<sup>493</sup> Cfr. *ibidem*.

antropologica di questo nodo teorico fondamentale, l'argomentazione si delinea come una sorta di «teoría de la civilización» degli *indios*.

Il dialogo si inserì nella già consistente polemica che al tempo coinvolgeva l'opinione pubblica, gli intellettuali e anche le più alte cariche del potere politico spagnolo. Nella circostanza specifica, le tesi contrapposte di Sepúlveda e Las Casas testimoniavano la consapevolezza di entrambi i personaggi della profonda influenza che il prevalere dell'una o dell'altra opinione avrebbe avuto sulla gestione dell'universo coloniale, anche in funzione alla forma che avrebbe assunto il rapporto con l'alterità rappresentata dall'*indio*. Nel *Demócrates segundo* l'autore si oppone apertamente ai cambiamenti che l'applicazione rigorosa delle *Leyes Nuevas* avrebbe implicato, anzitutto per quanto riguardava la “missione civilizzatrice” di cui (come quasi ogni intellettuale europeo dell'epoca, a prescindere dai metodi di attuazione) era un convinto sostenitore<sup>494</sup>.

Sappiamo già che la tesi centrale di questo dialogo consiste in un ulteriore sviluppo teorico delle argomentazioni di uno dei protagonisti, Democrate, in merito alla giustizia della guerra. Una guerra può e deve essere intrapresa senza dubbi di coscienza e di fede in determinate circostanze, prima fra tutti quella in cui il bene dello Stato venga gravemente compromesso. La salvaguardia o la restaurazione della pace, dunque, è il principale — quanto paradossale — scopo, secondo Sepúlveda, di un'azione bellica legittima. Lo scambio di idee riprende, come già visto, concentrandosi un aspetto in particolare del problema, all'epoca di scottante attualità: il senso, la liceità e le ragioni delle offensive contro le popolazioni incontrate nel Nuovo Mondo. La colonizzazione era il requisito fondamentale per il loro passaggio dalla barbarie alla civiltà: l'aspetto maggiormente controverso di questa prospettiva era l'idea del «derecho a castigarlos», anche con provvedimenti violenti, quale giusto mezzo per conseguire la «mejora de sus costumbres»<sup>495</sup>. Dominio significava allora salvezza, le stragi correivano il rischio di diventare un ragionevole prezzo dell'evoluzione, intesa soprattutto come correzione di alcuni comportamenti in una determinata direzione.

Il progetto di evangelizzazione era infatti secondo Sepúlveda irrealizzabile senza una previa incorporazione degli aborigeni a quella che considerava la “società civile”. La conversione sarebbe stata possibile soltanto una volta che gli *indios* «fueran primero hombres», che fossero

---

<sup>494</sup> Cfr. J. Brufau Prats, *Estudio Histórico* a J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., pp. XVI-XVII.

<sup>495</sup> F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., p. 174.

cioè stati messi in condizione di recepirla. A tale scopo erano necessari la comprensione e il rispetto del diritto di natura, norma basilare di convivenza nonché primordiale consapevolezza umana della volontà di Dio<sup>496</sup>. Sepúlveda non suggeriva un'integrazione degli *indios* nel regno a parità di condizioni con gli spagnoli: nel «jerarquizado universo de las relaciones sociales y políticas» che concepiva, i nativi non avrebbero mai potuto godere degli stessi diritti degli altri sudditi dell'imperatore, fino a che non avessero almeno acquisito le medesime abitudini<sup>497</sup>. La giustificazione del dominio a scopo di «humanización» non escludeva la possibilità di mitigare gradualmente quest'autorità, nella misura in cui lo avessero permesso le circostanze; per di più, la condizione di suddito tenuto a pagare tributi al suo signore era molto frequente al tempo<sup>498</sup>. Un intervento radicalmente civilizzatore, coronato dall'instaurazione di un protettorato all'interno del quale libertà e coercizioni dovevano essere accuratamente gestite, era proporzionato ai nativi in base all'«ínfimo nivel de civilización que Sepúlveda les reconocía». La realizzazione di questo programma spettava senza alcun dubbio agli spagnoli, che egli riteneva i migliori responsabili dell'evangelizzazione degli *indios* e alla loro trasformazione in «homines» (corrispondente a una sostanziale europeizzazione), anche per il merito di aver contribuito al dominio sul «Nuevo Mundo»<sup>499</sup>.

A tal proposito l'impegno patriottico del «Doctor», nonché il suo sostegno alla necessità di scendere in battaglia «para preservar la forma de vida propia de los europeos»<sup>500</sup>, sono evidenti, anche secondo Sepúlveda y Quirós, nelle parole in favore della guerra contro i turchi. Nella sua biografia descrive con toni quasi eroici la concezione sepulvedana della diversità come barbarie, intrisa di pregiudizi senz'altro universalistici, seppur fisiologici per l'epoca. Nella *Exhortación* all'imperatore Carlo V affinché intraprendesse la guerra contro i turchi, il cronista, a quanto pare,

«después de enumerarle en este discurso las causas que justifican una guerra, deduce que ninguna como la que le aconseja, que tiene por objeto librar á los cristianos del yugo agareno; defender nuestra patria, nuestros hijos, nuestros altares; en suma nuestra independencia y libertad. Para demostrar cuán insoportable seria el yugo mahometano, describe con exactitud y colores vivos las disolutas

---

<sup>496</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 176-177.

<sup>497</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>498</sup> Cfr. *ibid.*, p. 175.

<sup>499</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 177-178.

<sup>500</sup> *ibid.*, p. 86.

costumbres de esas gentes, su crueldad, la pésima situación de los cristianos que están bajo su poder, y en resumen, presenta en su gobierno un despotismo tan marcado y repugnante que no deja ni aun vestigios de libertad. Examina el estado de las dos potencias y patentiza la debilidad del turco; por último, termina mencionando el valor de los españoles, italianos y alemanes, que no era desconocido al Emperador, exhortándole con el mayor entusiasmo á que hecha la mencionada alianza lleve á cabo empresa tan gloriosa. Este discurso está adornado con todas las galas de la elocuencia y tiene un estilo tan culto y vigoroso, que justifica las lisonjeras calificaciones que nuestro compatriota mereció del grande Erasmo, [...]. Este discurso se publicó en Roma el año de 1529<sup>501</sup>».

Incoraggiando il sistema degli affidamenti Sepúlveda difendeva la propria idea di politica coloniale, che prevedeva una gratificazione per coloro che avevano affrontato pericoli e disagi pur di redimere gli *indios* dalla loro condizione retrograda e dissoluta. Una proposta che rivela una visione utopica e paternalistica (peraltro di difficile conciliazione con la realtà dei fatti), che vedeva con favore il mantenimento dell'egemonia spagnola su una comunità considerata inferiore da ogni punto di vista, secondo parametri culturali, morali e antropologici.

L'apologia sepulvedana della conquista, sostenendo le *encomiendas* come istituzione, rischiava per questo di essere un discorso strumentalizzabile da parte dei *conquistadores*, le cui istanze diventavano sempre più ingestibili per il sovrano. Con tutta probabilità proprio quest'insidia fu tra le cause principali del veto alla pubblicazione del *Demócrates segundo*, ma anche della grande attenzione prestata ai discorsi lascasiani (che erano realmente monarchici, perché volti a limitare il potere dei coloni e rafforzare l'autorità dell'imperatore sui territori ultramarini)<sup>502</sup>.

Per Sepúlveda gli *indios* deficitavano di determinate virtù o non erano nelle condizioni di coltivarle, non solo a causa della loro indole servile, ma anche perché non avevano gli “strumenti” necessari per farlo: la fede cristiana, la cultura (così com'era concepita nella mentalità umanistica) e di conseguenza, la capacità di discernimento. Per colmare queste carenze era necessario tempo e anche una certa coercizione, per obbligarli ad abbandonare le usanze deleterie e far sì che acquisissero quelle “corrette”<sup>503</sup>. Una volta dotati, grazie al dominio spagnolo, di religione, istruzione e principi morali, sarebbero stati diversi dalla loro condizione

---

<sup>501</sup> F. Sepúlveda y Quirós, *Apuntes biográficos del doctor D. Juan Ginés de Sepúlveda*, cit., p. 36.

<sup>502</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., p. 179.

<sup>503</sup> Cfr. *ibid.*, p. 178.



precedente «casi quanto los hombres de las bestias»<sup>504</sup>. Infatti, osserva Democrate, se c'era una cosa assolutamente in grado di turbare l'ordine pubblico di una società "civilizzata", erano le usanze degli amerindi che violavano gravemente il diritto naturale e con esso, ogni codice di comportamento umanamente accettabile. La guerra agli *indios* o meglio, alle loro abitudini, era quindi naturalmente legittimata dal nobile sforzo di condurli alla «pratica delle virtù»: in questo aspetto risiede l'importante differenza tra una guerra intrapresa a scopo di razzia (oppure una rivolta nei confronti di un governante dispotico o incapace) e un conflitto dichiarato dal sovrano, secondo le leggi, al fine di apportare benefici ai vinti, come in questo caso. Esso, infatti

se apoya en la ley natural y su fin es reportar un gran bien a los vencidos para que aprendan de los cristianos el valor de la dignidad humana, se acostumbren a la práctica de las virtudes y preparen sus almas con sana doctrina y consejos para recibir de buen grado la religión cristiana<sup>505</sup>.

Il cronista riteneva i nativi sprovvisti della stessa umanità che gli abusi di questo tipo di intervento finivano per destituire. Le guerre di conquista e una pratica coloniale che prevedeva l'utilizzo di esseri umani come mezzi erano il prodotto di una mentalità che sottraeva aprioristicamente al nativo americano la dignità umana; di conseguenza riusciva senza troppi scrupoli a privarlo anche dei suoi diritti fondamentali. In alcuni tristemente noti passaggi di questo dialogo è più che evidente che la disumanizzazione che prendeva corpo nelle colonie cominciava già nello sguardo stesso dell'europeo: nell'enunciazione delle quattro «razones» della guerra mossa agli *indios* è possibile osservare fino a che punto, per Sepúlveda, l'azione bellica fosse giustificabile attraverso la portata universalizzante dell'idea di natura.

LEO: [...] cuatro causas explicaste en cada una de las cuales parece que puede fundarse la justicia de la guerra que los españoles hacen a los indios. La primera es que siendo por naturaleza siervos, bárbaros, incultos e inhumanos, rechazan el gobierno de los más prudentes, poderosos y perfectos, el cual deben admitir para gran beneficio suyo, como es justo por aquella justicia natural, según la cual deben estar sometidos la materia a la forma, el cuerpo al alma, el apetito a la razón, los brutos animales al hombre, es decir, lo perfecto a lo imperfecto, lo peor a lo mejor. Este es, pues, el orden natural que la ley divina y eterna manda que se guarde en todo momento, según dice San Agustín, y en apoyo de tal doctrina, citaste la autoridad no sólo de Aristóteles, a quien siguen tanto los filósofos como los teólogos más eminentes, como maestro de la justicia y de las demás virtudes morales y sagaz intérprete

---

<sup>504</sup> J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., I, 11, pp. 67-68.

<sup>505</sup> *Ibid.*, I, 6, p. 59.

de la naturaleza y leyes naturales, si no también de Santo Tomás, con seguridad príncipe de los teólogos escolásticos, comentarista y émulo de Aristóteles en la explicación de las leyes de la naturaleza, que has demostrado que eran divinas y procedían de la eterna ley de Dios. La segunda causa que has alegrado es el desterrar el crimen portentoso de devorar carne humana, cuál es que de modo especial se ofende a la naturaleza, y además al evitar que los demonios sean adorados el lugar de Dios, qué es lo que más provoca su ira, sobre todo con ese rito monstruoso de inmolar víctimas humanas. Después te referiste algo que a mi juicio tiene muchísima fuerza y peso, para firmar la justicia de esta guerra, a saber: el librar de graves injurias a muchísimos inocentes mortales a quienes los indios todos los años inmolaban, y has demostrado que todos los hombres están obligados por ley divina, si les es posible, a librar de tales injuria a cualquier persona. En cuarto lugar propusiste el hecho de que la religión cristiana se propagase por dondequiera que se presentase ocasión en gran extensión y por motivos convenientes, por medio de la predicación evangélica después de abrirse el camino a los predicadores y maestros de la moral y la religión, y ser este [...] de tal modo defendido que no solamente ellos puedan con seguridad predicar a la doctrina evangélica, sino también se libre a los bárbaros [...] para que, después de convencidos, puedan libre e impunemente recibir la religión cristiana; en suma, [...], gran desaparecer todos los impedimentos y el culto a los ídolos, renovándose la piadosa y justísima ley del Emperador Constantino contra los paganos y la idolatría.<sup>506</sup>

In questo passaggio emerge chiaramente come la radice comune alle «justas causas» consistesse appunto nella valenza etico-teologica assunta dal diritto naturale. L'indole servile dei nativi sarebbe testimoniata dal fatto che essi si dimostravano in un certo qual modo incapaci di autodeterminazione, perché legati ad abitudini percepite come crimini intollerabili presso le società civili, sintomo di carenza delle più elementari cognizioni morali e di conseguenza socio-politiche. Nel *Demócrates segundo* il dibattito tra i personaggi finisce per giustificare gli interventi armati come necessari all'incolumità non soltanto delle vittime innocenti dei sacrifici rituali, ma in molti casi anche degli stessi predicatori e dei loro eventuali proseliti<sup>507</sup>.

Il primato della rappresentanza spagnola, allo scopo di portare a termine nel modo migliore il processo di evangelizzazione e civilizzazione degli *indios*, era per Sepúlveda confermato dalla bolla *Inter Caetera*, con cui il papa Alessandro VI aveva affidato, nel 1493, questa missione proprio ai Re Cattolici. La riuscita dell'impresa era a sua volta ciò che, secondo il cronista, avrebbe anche decretato il monopolio iberico sulle invasioni armate nel continente appena scoperto nei confronti delle altre potenze politiche che, dalla metà del XVI secolo in poi,

---

<sup>506</sup> J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., I, 21, p. 102.

<sup>507</sup> Cfr. J. Brufau Prats, *Estudio Histórico a J.G. de Sepúlveda, Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., pp. XVIII-XIX.

cominciavano a rivendicare le proprie prerogative<sup>508</sup>. Attraverso queste considerazioni emerge quello che in fondo è il fulcro dell'opera, lo stesso che suscitò viva opposizione e che ne impedì per lungo tempo la diffusione: l'apologia assoluta dell'impresa di conquista e del sistema degli affidamenti, a prescindere dalla complessità delle loro conseguenze negative. L'argomentazione legittimava pienamente il diritto ad assoggettare i nativi, per di più senza l'obbligo di restituire loro la piena indipendenza o i beni sottratti (trattandosi di una misura autoritaria, estrema, allo scopo di ripristinare — quando non instaurare — un ordine naturale gravemente compromesso o ignorato<sup>509</sup>). Il fatto che anche in caso di aggressioni innescate da presunte ragioni plausibili, la sottrazione definitiva di questi beni fosse un ulteriore abuso (perché perpetrato nella maggior parte dei casi per avidità), non sembra, in questa fase, essere tra le preoccupazioni etiche di Sepúlveda<sup>510</sup>. Nelle prime battute di *Demócrates* viene ribadito un concetto espresso già dieci anni prima nel *Demócrates*, ossia la naturale legittimità dell'autodifesa:

DEM: — Es verdad que Cristo nos manda en el evangelio que no “resistamos al malvado, que al que nos abofetea en una mejilla le ofrezcamos la otra para que la hiera, que entreguemos la túnica y el manto a quien no las quiera quitar”, pero no por eso debemos creer precipitadamente que, abolió la ley natural según la cual a todo hombre le está permitido repeler la fuerza con la fuerza, siempre dentro de los límites de la justa defensa<sup>511</sup>.

L'atto simbolico di porgere l'altra guancia si riconferma dunque per Sepúlveda quale esempio di tensione alla perfezione spirituale alla portata di pochi; non escludeva, invece, per tutti gli altri, la possibilità di difendersi, se aggrediti, anche con la violenza. Per volontà divina e per la legge naturale che da essa deriva, era lecito per ogni individuo respingere la forza con la forza. Ecco perché «los increíbles sacrificios de víctimas humanas y las extremas ofensas hechas a pueblos inocentes», nonché gli «horribles banquetes de cuerpos humanos» (tutte conseguenze violente del «impío culto a los ídolos») costituivano «justísimas causas» per muovere guerra ai nativi, allo scopo di redimerli e proteggerli. Sebbene l'idolatria non fosse punibile di per sé, era

---

<sup>508</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., p. 172.

<sup>509</sup> «Aquéllos cuya condición natural es tal que deban obedecer a otros, si rehúsan su gobierno y no queda otro recurso, sean dominados por las armas; pues tal guerra es justa según opinión de los más eminentes filósofos» (J.G. de Sepúlveda, *Demócrates, o diálogo sobre la dignidad del oficio de las armas*, cit., I, 5, p. 53).

<sup>510</sup> Cfr. J. Brufau Prats, *Estudio Histórico a J.G. de Sepúlveda, Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., pp. XVII-XVIII.

<sup>511</sup> J.G. de Sepúlveda, *Demócrates, o diálogo sobre la dignidad del oficio de las armas*, cit., I, 2, pp. 44-46.

la causa prima dei crimini contro natura, dunque un'ottima ragione per l'insediamento di un protettorato. Beninteso, «no para castigarlos, sino para corregirlos»: una puntualizzazione che vorrebbe giustificare le modalità, le quali, sebbene gli scopi dichiarati fossero differenti, rimanevano violente e discutibili<sup>512</sup>.

L'immediatezza dell'associazione tra violazioni del diritto di natura e legittimità del conflitto con le sue più atroci conseguenze, traeva origine dal fatto che Sepúlveda tendeva a proiettare, come già detto, sul concetto di eticità naturale il sistema di valori della propria cultura di provenienza, universalizzandolo indebitamente. L'adorazione di idoli, quale origine di azioni che facevano degli *indios* dei trasgressori punibili anche con la morte o con la perdita di diritti e libertà, era un'equazione derivante dal filtro della mentalità europea e cattolica su cui il pensiero del «cronista del Emperador» era strutturato. D'altronde, una guerra intrapresa con l'obiettivo di difendere le possibilità di predicazione privilegiava le esigenze di diffusione del credo cristiano come prioritarie a quelle di ogni altro culto; questa era in realtà un'istanza inaccettabile anche da ogni altra prospettiva, dunque era anche comprensibile che gli *indios* non avessero particolari ragioni per dividerla<sup>513</sup>.

Una delle ragioni sepulvedane a sostegno delle spedizioni di conquista forse più complesse moralmente, perché rischiavano di legittimare *tout court* ogni forma di interventismo e paternalismo, persino le più radicali, consiste nell'argomento della compensazione. La teoria secondo la quale l'eventualità di eccidi, soprusi, schiavizzazioni e in generale, la realtà della coercizione violenta, fosse una contropartita dopotutto equa per un processo di civilizzazione oltre ogni aspettativa, viene esposta per la prima volta proprio nel *Demócrates segundo*. In questa sede non è banalmente in oggetto l'effetto che un pensiero del genere possa avere sulla sensibilità attuale, bensì il *feedback* decisamente negativo ricevuto dal cronista già dalla sua contemporaneità: sebbene non fosse affatto l'unico a pensarla in questo modo, il suo coraggio di dichiararlo apertamente ebbe l'ormai noto ed elevato prezzo.

Sepúlveda comincia mettendo forse strategicamente tra parentesi quella che comunque era già all'epoca una delle questioni etiche maggiormente discusse, per concentrarsi sull'essenza

---

<sup>512</sup> «Aunque sola la infidelidad por sí misma sería causa suficiente, no para castigarlos, si no para corregirlos y convertirlos de falsa religión a la verdadera, que es el fin que con esta guerra se persigue» (J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., I, 15, pp. 86-87).

<sup>513</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., p. 202.

di una guerra con le sopracitate caratteristiche: «no es de la moderación o crueldad de soldados y jefes de lo que ahora discutimos, sino de la naturaleza de esta guerra y su relación con el justo rey de las Españas y sus justos ministros»<sup>514</sup>.

Non tutti, dice Democrate, hanno condotto queste imprese in modo gratuitamente violento<sup>515</sup>: quando infatti vengono gestite con «rectitud, justicia y piedad», recano senza dubbio vantaggi ai vincitori, ma, nonostante gli ingenti costi in termini di perdite, compenserebbero queste ultime con "irrinunciabili" miglioramenti alle esistenze dei vinti<sup>516</sup>. Costoro, infatti, si trovavano in condizioni di tale arretratezza culturale e tecnica, che spesso non era affatto difficile batterli o convincerli ad arrendersi. Inoltre, se simili guerre potessero essere sempre affidate a uomini saggi e «umani», oltre che coraggiosi, facilmente potrebbero essere portate a termine «sin delito ni crimen», senza spargimenti di sangue, e cosa più importante, con una svolta in termini evolutivi estremamente più rapida di quella che gli *indios* avrebbero potuto darsi autonomamente<sup>517</sup>. In questo caso il termine «humanos» è usato per rendere l'originale latino «humani»: in entrambe le lingue, la scelta lessicale sepulvedana suggerisce più che mai, a mio parere, l'associazione semantica tra livello di civilizzazione e dimensione antropica.

Democrate rilancia, ripercorrendo rapidamente «el proceso lógico de la guerra» agli *indios*: essa dev'essere anzitutto dichiarata, comunicando loro che qualora dovessero rifiutare l'opportunità di progresso che viene loro offerta («grandes beneficios del vencedor», «óptimas leyes y costumbres», «verdadera religión»), avrebbero dovuto subire un'aggressione, ampiamente giustificata dalle rette intenzioni degli spagnoli. Se i nativi avessero chiesto del tempo per deliberare,

se les debe conceder cuanto sea necesario para reunir un consejo público y redactar las decisiones, pero no conviene darles un lapso de tiempo excesivo; pues si se hubiese de esperar a que ellos si instruyesen en la naturaleza, costumbres e inteligencia de los españoles y de las suyas, de la diferencia de ambos pueblos, del derecho de mandar y obedecer, de la diferencia, honestidad y verdad de moral y religión, el tiempo concedido se alargaría hasta el infinito y sería en vano<sup>518</sup>.

---

<sup>514</sup> J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., I, 8, p. 61.

<sup>515</sup> «Pero no todos han hecho la guerra de ese modo, si son verídicas ciertas relaciones sobre la conquista de Nueva España que leí hace poco» (*ibidem*).

<sup>516</sup> «Reportaría a los españoles algún beneficio, pero mucho mayor y justificado a los indios» (*ibidem*).

<sup>517</sup> «No sólo valerosos, si no también justos, moderados y humanos» (*ibidem*).

<sup>518</sup> *Ibidem*.

Nel *Demócrates segundo* viene dunque esplicitamente legittimato l'uso della forza come elemento catalizzatore di "sviluppo" culturale: se gli *indios* fossero lasciati liberi di decidere delle proprie sorti, insiste Democrate, si rischierebbe di aspettare per sempre e inutilmente<sup>519</sup>. Il discorso, volto a dimostrare che quel tipo di guerra rientrava pienamente nei criteri della giustizia naturale, fornisce però a Leopoldo un forte spunto critico: se è vero che la legge naturale consisteva nella «participación de la ley eterna en la criatura dotada de razón», il rispetto delle sue norme avrebbe comportato l'astensione da azioni che compromettano l'incolumità, le proprietà e le libertà di chiunque. Allora, persino «los príncipes cristianos corrientemente están contaminados», viste le continue violazioni al diritto di natura verificatesi durante le incursioni di conquista. L'*alter ego* Sepúlveda ribatte confermando fino a che punto la visione dell'autore e del suo tempo collocassero europei e amerindi su due piani — etici, antropologici, ontologici — radicalmente differenti. Infatti, l'errore delle considerazioni di Leopoldo consisteva nel fatto che in esse egli generalizzasse una condanna morale, estendendola a un'intera nazione, a causa delle riprovevoli azioni di pochi. Era però attraverso lo stesso tipo di generalizzazione che Sepúlveda — in particolar modo in quest'opera, a causa della sua percezione parziale della realtà umana e culturale del «Nuevo Mundo» — considerava gli *indios* universalmente privi di determinate caratteristiche antropiche, nonché autori di delitti contro natura. Lo scopo di allontanarli da certe consuetudini, invece, avrebbe ai suoi occhi giustificato le seppur gravi infrazioni alla medesima legge naturale commesse dagli europei, nell'ambito di azioni belliche ritenute necessarie. Questa guerra era un «deber», ancora una volta, «de humanidad»: la fede dipende dalla volontà; ma il volere divino e il diritto di natura autorizzavano e prescrivevano di impedire, a coloro che si ostinavano a commettere determinati crimini, la perseveranza nell'errore, con ogni mezzo<sup>520</sup>.

Il fatto che Sepúlveda abbia lasciato intendere di approvare anche i provvedimenti più estremi che la circostanza di una spedizione armata poteva implicare, induce ad un chiarimento specifico delle sue riflessioni in merito. Gli insegnamenti delle Sacre Scritture e in generale i «testimonios y juicios de Dios» affermavano che presso gli uomini pii e saggi, la giusta punizione per i crimini contro natura — a quanto pare «familiares a esos bárbaros» — era la

---

<sup>519</sup> Cfr. *ibid.*, I, 8, p. 61.

<sup>520</sup> «Sin embargo, una de las misiones es procurar, por todos los medios que no sean muy difíciles, apartar a los paganos de los crímenes e inhumanas torpezas, del culto a los ídolos y por completo de la impiedad, y atraerlos a la observancia de una recta y humana moral y a la verdadera religión. Obrará así fundado en la autoridad de Dios, que quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (*ibid.*, I, 15-16, pp. 82-84).

privazione di beni e libertà, quando non della vita, per diritto naturale («*iure naturali*») e legge divina («*aeterna Dei lege*»).

«ya se trate de fieles como entonces eran los hebreos, ya de paganos, tanto antes como después de la venida de Cristo, por fundamentarse esa ley en el Derecho natural, según hemos enseñado. Tales pecados, que se cometen contra el juicio de la razón, están sancionados con justo castigo, no por la ley temporal, si no por la eterna ley de Dios, según unánime sentir de los teólogos»<sup>521</sup>.

L'analogia che il cronista vedeva tra comunità che in qualche modo e per motivi e in momenti differenti avevano ignorato il messaggio cristiano, ovvero ebrei, pagani e *indios*, spiega come il principio che classificava le loro abitudini comuni come reati gravi non era allora soltanto teologico o giusnaturalistico, ma anche razionale: esse erano anzitutto azioni che dimostravano scarsità di pensiero logico, maggiore vicinanza all'irrazionalità, caratteristica lontana da quelle propriamente umane. Nel *Demócrates segundo* è particolarmente evidente la relazione che Sepúlveda stabilisce tra servitù naturale, reati contro natura e la giustizia di una guerra mossa a scopo di civilizzazione, sebbene secondo modalità spesso eticamente deplorevoli e che spesso prevedevano per i vinti la perdita di libertà e diritti fondamentali. L'argomentazione giustifica una guerra le cui modalità e conseguenze, sebbene comportassero a loro volta violazioni alla legge naturale, come sottolinea Leopoldo<sup>522</sup>, rappresentavano sanzioni penali legittime. Erano misure necessarie all'eliminazione di azioni pregiudizievoli per la società civile, strutturata a sua volta sulla natura; delitti che ne minavano la pace andavano puniti in proporzione. Ecco perché Democrate afferma che il vincitore di una «giusta guerra» è nel pieno diritto di uccidere o schiavizzare un nemico; in questo modo non solo non agisce ingiustamente, «sino humanamente» (ancora una volta con una scelta di termini da parte dell'autore affatto casuale). Dare morte e spoliazioni sarebbe stato ammesso dal diritto naturale e dal diritto delle genti se nell'interesse della «*sociedad humana*» che andava salvaguardata con ogni mezzo, persino, paradossalmente, quelli più disumani<sup>523</sup>.

---

<sup>521</sup> J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., I, 11, p. 71.

<sup>522</sup> Cfr. *ibid.*, I, 15, p. 82.

<sup>523</sup> Cfr. *ibid.*, II, 3, pp. 110-111.

Sepúlveda cerca nuovamente sostegno per la propria opinione nei testi sacri, per cui Democrate a questo proposito cita San Paolo, che nella *Lettera ai Colossesi* dichiarava come legittima la schiavitù contratta «por derecho de gentes» (adeguatamente regolamentata, con obblighi reciproci, tra servi e padroni). Il concetto è confermato da San Tommaso e da molti altri esperti in diritto pontificio, che assicuravano che i vinti in una guerra di questo tipo non avrebbero diritto alla restituzione dei beni o dell'indipendenza, quale castigo per i loro crimini contro gli interessi e la pace dello Stato<sup>524</sup>. Può altresì essere confermato dal diritto romano e dai pareri de «los más eminentes filósofos», nonché anche attraverso molti esempi tratti dalla storia universale, che la consuetudine di privare della vita, o di beni e libertà personali coloro che erano riconosciuti come nemici pubblici è sempre stata in vigore presso tutti i «pueblos más civilizados» (nuovamente menzionati nell'originale latino come «omnes humanas gentes», o anche «gentes humanissimas»):

Esta es doctrina admitida por el consentimiento universal de los hombres, esto es, por dogma de la naturaleza, el cual tuvieron en cuenta grandes varones. Y vemos que tal costumbre siguieron los pueblos más civilizados los macedonios, atenienses, lacedemonios y demás probos y sabios varones griegos y, sobre todo, los antiguos romanos, que en la ejecución de la guerra, como atestigua San Agustín, “tienen fama de haber sido los más prudentes”<sup>525</sup>.

Ricorre il riferimento ai Romani, i quali risultano non soltanto tra i primi e più efficaci esempi di esportazione di modelli culturali e civilizzazione di «pueblos bárbaros»<sup>526</sup>, ma anche, a questo punto, paradigma di strategia bellica, di scelta dei combattenti migliori nel rispetto del diritto di natura e anche secondo criteri geo-antropologici. A tal proposito, lo studio della possibile correlazione in Sepúlveda tra le virtù morali e le condizioni naturali, intesa come ipotesi sull'incidenza dei fattori di ordine climatico sulla barbarie, coinvolge meditazioni sul nesso organico evoluzione-ambiente fisico da rintracciare nella storia delle teorie dei climi<sup>527</sup>. L'argomento è già oggetto di approfondimento in ricerche parallele, che mi propongo di sviluppare ulteriormente in futuro. In questa sede sarà bene però precisare soltanto che nel pensiero del cronista cordovese non è mai assente il riferimento a relazioni deterministiche tra

---

<sup>524</sup> Cfr. *ibid.*, II, 3, p. 113.

<sup>525</sup> *Ibid.*, II, 3, p. 111.

<sup>526</sup> «Para que, con la buena legislación que serían en la virtud en que sobresalían, cambiasen las bárbaras costumbres y suprimiesen y corrigiesen los vicios de muchos pueblos bárbaros» (*ibid.*, I, 8, p. 63).

<sup>527</sup> Cfr. A. Gerbi, *La disputa del Nuovo Mondo. Storia di una polemica (1750-1900)*, cit., pp. 47-62; pp. 101-109.



geografia, costumi e istituzioni. Il ruolo della natura sarebbe fondamentale nella scelta del luogo ideale per la fondazione di una città<sup>528</sup>, per l'influenza sulla complessione fisica dei soldati e la relativa possibilità di formare eserciti validi<sup>529</sup>, nonché sulle caratteristiche intellettive e le capacità etico-sociali e politiche dei gruppi umani<sup>530</sup>.

Democrate afferma esplicitamente che chi nell'intraprendere una guerra giusta fosse costretto ad asservire i vinti, agirebbe «sin cometer un crimen», perché starebbe punendo violazioni ancora più gravi<sup>531</sup>. Questa sarebbe dunque l'origine della «servidumbre civil», ma qui l'obiezione di Leopoldo trasferisce di nuovo l'attenzione su un tema altrettanto importante, come la contraddizione (che Democrate dimostra poi essere apparente) tra due principi etici. Come fanno infatti, domanda Leopoldo, questi provvedimenti a non contraddire il diritto naturale, che sancisce l'originaria e inviolabile libertà di tutti gli uomini? Forse le leggi che lo compongono sono così incoerenti da invalidarsi reciprocamente? Ancora una volta, Sepúlveda risolve l'aporia associando la scelta migliore al male minore: la "bussola" etica delle azioni, nel caso in cui «el alma se ve aprisionada entre un pecado mayor y uno menor» dovrà condurre verso la maggior limitazione possibile dei danni. Così come tutte le verità concordano tra loro, «como enseñan los filósofos, lo mismo ocurre con las cosas justas y buenas»: dunque, ove si presenti un dubbio, è la stessa natura razionale delle cose e delle leggi a fornirci il criterio per scegliere quale norma osservare<sup>532</sup>. Non è il fatto in sé di essere «siervos por naturaleza» o «paganos idólatras» ad implicare la perdita di libertà o proprietà: queste, infatti, «son instrumentos de la vida», quando vengono utilizzate per condurre un tipo di esistenza contrario alle leggi divine o naturali, ovvero empio e rischioso per il bene pubblico, possono del tutto legalmente essere confiscati da coloro che sono più saggi (quindi i «católicos y piadosos»). Anche Sant'Agostino, insiste il protagonista, conferma tali conclusioni, contemplando tra le eccezioni del caso «aquellos infieles» che si sottomettevano al dominio e alla «tolerancia» dei cristiani, i quali, «por voluntad y generosidad», potevano decidere di concedere loro di restare in vita e nel possesso dei propri diritti

---

<sup>528</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Acerca de la monarquía*, cit., III, 23-25, pp. 97-98.

<sup>529</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates, o diálogo sobre la dignidad del oficio de las armas*, cit., II, 2-4, pp. 112-114; III, 36, p. 180.

<sup>530</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Apología en favor del libro sobre las justas causas de la guerra*, cit., 4, p. 197.

<sup>531</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., II, 4, p. 115.

<sup>532</sup> Cfr. *ibid.*, II, 2, pp. 107-108.

fondamentali<sup>533</sup>. Se gli *indios* si limitassero ad essere dei pagani, non ci sarebbero ragioni per cui condannarli e attaccarli: ciò corrisponderebbe all'effettività del Nuovo Mondo se in qualche angolo vi si trovassero individui civilizzati, sbotta Democrate<sup>534</sup>, dando voce al fatto che — specialmente in questa fase della sua riflessione — Sepúlveda avesse un'idea degli amerindi alquanto parziale, perché indiretta. Li considerava tutti pseudo-umani, in una visione in linea di massima «indiferenciada»<sup>535</sup>, priva delle dovute distinzioni che invece esistevano, quanto ad abitudini ed atteggiamenti, all'interno delle varie comunità.

Pensatori come ad esempio Vitoria o Las Casas scorgevano — quando non provavano anche forzatamente a stabilire — somiglianze tra alcuni aspetti antropologici o dell'organizzazione sociale dei nativi e quella europea, allo scopo forse di trarre conclusioni positive a proposito delle loro caratteristiche evolutive: diversamente da costoro, Sepúlveda fu sempre refrattario ad ammettere parallelismi. Anche quando la sua concezione subì delle trasformazioni nel corso del tempo, fu sempre attraverso la loro radicale alterità che Sepúlveda preferì rapportarvisi. Il bisogno tutto europeo di catalogazione della diversità si esprimeva, nel cronista cordovese, con l'opposta a tendenza a dilatare il più possibile il divario etico e culturale con essa; ciò è spiegabile quasi come un inconscio timore di dover poi riconoscere, attraverso eventuali coincidenze, ai nativi americani una “pari dignità” con i colonizzatori<sup>536</sup>. In questo modo avrebbe potuto essere invalidata tutta una filosofia a sostegno dell'impresa di conquista: la guerra era tanto più giustificabile quanto più profonda era la necessità dei nativi di essere civilizzati. D'altra parte «éste es el fin de la guerra justa»<sup>537</sup>, conclude Democrate, la «salvación y público bienestar de aquellas gentes»: non c'è altra ragione che renderebbe ammissibili violenze, razzie, nonché asservimenti, giacché «la razón de la piedad cristiana» è pur sempre «ley de gracia y mansedumbre y no, como la antigua» (Sepúlveda allude alla legge mosaica) «de servidumbre y temor»<sup>538</sup>. La giustificazione della diffusione, paradossalmente violenta, di un messaggio come quello cristiano, rappresentò forse un'altra delle cause della generale disapprovazione incontrata da questo scritto.

---

<sup>533</sup> Cfr. *ibid.*, II, 1, pp. 104-107.

<sup>534</sup> Cfr. *ibid.*, I, 12, pp. 72-73.

<sup>535</sup> F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., p. 167.

<sup>536</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>537</sup> J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., II, 3, p. 111.

<sup>538</sup> *Ibid.*, I, 12, p. 72.

Sembrano dunque esserci — almeno per il Sepúlveda del 1545 — due generi di guerra, che hanno come conseguenze rispettivamente due tipi di schiavitù, quella giusta e quella ingiusta: secondo lo stesso principio di cui sopra, «los más eminentes filósofos están de acuerdo en proclamar la injusticia de la esclavitud contraída por una guerra injusta»<sup>539</sup>. In assenza di quelle che dal punto di vista euro-cristiano erano violazioni al diritto naturale, misure come spoliazioni e schiavitù sarebbero state da evitare, all'interno dei provvedimenti compresi nelle esigenze del diritto di guerra. Sarebbe contrario ad ogni criterio di giustizia, precisa Democrate, applicarli a coloro che si fossero semplicemente difesi al momento di un conflitto.

Gli *indios* però si ribellavano pericolosamente ad un necessario e provvidenziale intervento a loro favore, che aveva lo scopo di umanizzarli, insegnare loro uno stile di vita considerato dai colonizzatori come maggiormente evoluto. Anche in questo caso era necessario, da parte di questi ultimi, dimostrare clemenza, specialmente perché ottenere la «*aceptación de la religión sacrosanta*» sarebbe stato molto più semplice e coerente attraverso un esempio di benignità e civiltà<sup>540</sup>. Trattandosi infatti di un messaggio di misericordia, queste incursioni avrebbero dovuto tendenzialmente essere effettuate con temperanza, allo scopo di eliminare mali e non di comminare sanzioni, a meno che non fosse strettamente necessario. Democrate afferma senza incertezze che ai nativi non potesse accadere di meglio che essere sottoposti all'autorità di coloro che con saggezza e fede si impegnavano per trasformarli da «quasi uomini» ad esseri più umani e civilizzati (sempre entro i limiti del loro potenziale), essendo per loro modello di cultura e maestri di morale, nonché, per quanto possibile, di moderazione<sup>541</sup>.

D'altra parte «Dios encargó a cada uno de su prójimo», come dimostrano svariate pagine delle Sacre Scritture: è un dovere morale naturale per ogni uomo, che dovrebbe indurlo a soccorrere il prossimo sempre che possa farlo «sin grave detrimento propio»<sup>542</sup>. Tutti abbiamo, «por ley divina y natural», la «obligación de velar», di vegliare sull'altro, specialmente su coloro che si macchiano dei più gravi peccati, affinché si abituino ad astenersene. Questo non sarebbe

---

<sup>539</sup> *Ibid.*, II, 4, p.115.

<sup>540</sup> Cfr. *ibid.*, II, 7-8, pp. 129-130.

<sup>541</sup> «De bárbaros y apenas hombres, en humanos y civilizados en cuanto pueden serlo, de criminales en virtuosos, de impíos y esclavos de los demonios en cristianos y adoradores del verdadero Dios dentro de la verdadera religión, como lo son ya hace tiempo, por previsión y disposición de un príncipe tan bueno y religioso como lo es el César Carlos, quién les ha concedido preceptores de letras y de ciencias y maestros de moral de la verdadera religión» (*ibid.*, I, 15, pp. 86-87).

<sup>542</sup> *Ibidem*.

però, un motivo sufficiente per intraprendere una guerra: se infatti — aveva in precedenza obiettato Leopoldo —, per poter essere definita giusta, doveva essere intrapresa per reagire ad un torto subito, gli spagnoli non avrebbero avuto ragione di muoverla agli *indios*, che nella maggior parte dei casi non li avevano aggrediti. Democrate replica affermando che in una guerra sacra, come quella che muovono gli uomini di fede agli idolatri, si puniscono le ingiurie nei confronti di Dio, che sono le più gravi, dunque le più degne di rivalsa. È inoltre noto che chi è per natura destinato ad obbedire ad altri, ma ne rifiuta l'autorità, «se coloca en una situación ilegal»<sup>543</sup>.

Un principio teoricamente altruistico legittimerebbe dunque una forma di interventismo radicale, presupponendo in esso una reciprocità di vantaggi: il mutuo soccorso, continua il protagonista, che «el mismo Cristo dijo que era el compendio de todas las leyes divinas», ci autorizzerebbe ad aspettarci che, trovandoci «errantes entre perniciosas tinieblas»<sup>544</sup> di traviamiento, qualcun altro ci aiutasse a redimerci, persino contro la nostra volontà.

Anche Aristotele sosteneva che è molto difficile debellare il malcostume radicato attraverso il semplice ragionamento<sup>545</sup>; spesso il timore del castigo è più efficace dell'esempio dell'onestà, al fine di generare la virtù<sup>546</sup>. Dai ragionamenti di Democrate in merito emerge la convinzione sepulvedana a proposito del fatto che un disagio circoscritto è di gran lunga preferibile ad un danno irreparabile. Ciò richiama un altro ricorrente cardine di questa teoria «belicista» della civilizzazione, che si rivela utile alla conseguenziale controversa apologia della conquista; mi riferisco alla scelta del male minore, che risulta un'ulteriore efficace soluzione agli scrupoli di coscienza, perché dagli esiti sorprendentemente deresponsabilizzanti.

Leopoldo torna a mettere in questione l'opportunità dell'ingente tributo che gli *indios* in ogni caso pagavano, per la loro civilizzazione: ammettendo che realmente «se debe hacer el mal para que suceda el bien», la storia aveva già dimostrato che quasi in nessun caso queste guerre riuscivano ad evitare a quelle popolazioni gravissime perdite. Democrate, nella sua replica, comincia con una generalizzazione: è impossibile che una qualsiasi guerra si svolga senza danni per le parti coinvolte. Strutturalmente è il conflitto in sé a condurre ad una scelta difficile tra le direzioni dell'agire, che in molte circostanze si rivelano comunque mai scevre da conseguenze

---

<sup>543</sup> *Ibid.*, I, 15, p. 85.

<sup>544</sup> *Ibid.*, I, 15, p. 86.

<sup>545</sup> «La massa, infatti, per natura, non ubbidisce al sentimento del pudore, bensì alla paura, e non si astiene dalle azioni basse a causa della loro turpitudine, ma per timore della punizione; [...]. In generale, la passione non sembra che ceda al ragionamento, bensì alla forza» (Aristotele, *Etica nicomachea*, cit., X, 9, 1179b, 10-33).

<sup>546</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., I, 18, p. 95.

negative. Cosa fare, dunque? Ancora una volta, secondo «las leyes cristianas» e la «doctrina de los filósofos», è buona norma preferire «el mal más leve a los más graves», in modo da limitare il più possibile la rovina. Colui che (specialmente quando non ha modo di evitare atti che infrangano un qualsiasi comandamento), propende per il peccato meno grave, in definitiva non risulterà condannabile moralmente, «según nos enseñan el decreto de Graciano y del Concilio Toledano, el testimonio de San Gregorio y Beda, la regla moral de Gerson y la doctrina de Aristóteles»<sup>547</sup>. Nella fattispecie, il male minore per lo più coincideva con la decisione che salvaguardava il bene dello Stato, anche se al prezzo di aggravii individuali, limitati o ragguardevoli che fossero:

Así los españoles que cumplan con su deber no se verían privados del justo premio y se velará por el bienestar y salvación de los indios, sobre todo de sus almas, de tal suerte que si algún daño es inferido, se compense con bienes mucho mayores, como consta que sucede; ya que se hiciéramos un detallado recuento de los males y bienes que está guerra ocasiona a los indios, sin duda los males desaparecerían por completo ante el cúmulo y peso de los bienes<sup>548</sup>.

Sepúlveda forse ambiva in questo modo ad alleggerire le coscienze dei propri connazionali, primo fra tutti il sovrano: anche se con metodi violenti, la buona intenzione di salvare le anime perdute degli indigeni delle colonie avrebbe ottenuto il perdono anche per quelle dei colonizzatori. Ecco come, secondo il cronista, il bilancio positivo tra danni e vantaggi — incarnato dalla compensazione del progresso — sollevava in buona parte da responsabilità coloro che avevano preferito il male “minore” delle stragi a quello maggiore del disfacimento pubblico. Questo criterio risultava valido in una molteplicità di ambiti: come la prudenza che guida le deliberazioni dei medici li conduce a preservare la vita di un organismo, seppur sofferente, anziché somministrare cure che ne metterebbero a repentaglio l’esistenza, allo stesso modo diventava più opportuno tollerare per quanto possibile un governante, seppur ingiusto, pur di evitare contrasti intestini, che inevitabilmente avrebbero portato la città alla distruzione<sup>549</sup>. Per questa ragione non solo era lecito, ma doveroso, da parte degli uomini pii, provare con ogni mezzo ad invitare i pagani a convertirsi alla «verdadera religión»<sup>550</sup>.

---

<sup>547</sup> *Ibid.*, I, 19, pp. 96-97.

<sup>548</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>549</sup> Cfr. *ibid.*, I, 6, p. 57.

<sup>550</sup> *Ibid.*, I, 15, pp. 86-88.

Queste conclusioni, che potrebbero voler essere un baluardo etico di fronte alla difficoltà dell'assunzione di responsabilità nei confronti degli abusi subiti dagli *indios*, venivano rafforzate da Sepúlveda anche adducendo motivazioni di tipo pratico. Una volta stabilito che la sottomissione dei «barbari», a prescindere dai metodi, era necessaria e legittima, bisognava considerarne le difficoltà di attuazione: anch'esse erano utili alla giustificazione delle guerre di conquista. Infatti, in un tempo in cui eventi come i miracoli erano altamente improbabili e in cui scarseggiavano i predicatori validi (dotati di quella «perfección de fe, aquella virtud de milagros y don de lenguas con que ellos sometían a los enemigos impíos al yugo de la fe y los dominaban», come accadeva anticamente), la semplice predicazione non aveva effetti, le minacce diventavano necessarie e l'estrema, drastica soluzione rimasta era quella del ricorso alle armi<sup>551</sup>. L'evangelizzazione pacifica si era dimostrata infeconda e troppo complessa da attuare, perché fortemente ostacolata e pericolosa: in molti casi, una volta ritiratasi la guarnigione di scorta, i frati erano stati martirizzati<sup>552</sup>. Per quanto Sepúlveda ritenesse inutile terrorizzare gli *indios* senza poi istruirli adeguatamente, allo stesso modo dichiara qui, attraverso Democrate, che qualora fossero stati istruiti senza aver trasmesso loro del sacro quanto sano timore, sarebbe stato molto più difficile far intraprendere loro il cammino della redenzione in modo definitivo: era fondamentale, dunque, unire «terror útil» e «doctrina saludable», affinché «la fuerza del temor rompa los vínculos de la mala costumbre»<sup>553</sup>. Di conseguenza, competeva ad un monarca dotato di saggezza sanzionare con la pena capitale e la confisca dei beni non soltanto coloro che perpetravano sacrifici umani, ma anche altri governanti che avessero trascurato il castigo di questi abomini<sup>554</sup>: questo intervento radicale rappresentava la «obligación máxima de la caridad cristiana»<sup>555</sup>. La giusta (per diritto divino e naturale) sanzione a questi crimini non andava applicata soltanto a quei pagani che sono già sotto il protettorato dei cristiani: anche San Gregorio — «hombre muy sabio y a la vez Papa muy religioso» — affermava che le guerre mosse a tutti gli «infieles», al fine di condurli verso la vera fede, erano sempre gradite a Dio<sup>556</sup>. La violazione della legge naturale da parte di pagani come gli *indios* era equiparabile, secondo Sepúlveda, alla prevaricazione della legge evangelica da parte degli eretici, per cui andava

---

<sup>551</sup> Cfr. *ibid.*, I, 16, pp. 89-91.

<sup>552</sup> Cfr. *ibid.*, I, 18, p. 93.

<sup>553</sup> *Ibid.*, I, 18, pp. 94-95.

<sup>554</sup> Cfr. *ibid.*, I, 17, p. 92.

<sup>555</sup> *Ibid.*, I, 15, p. 83.

<sup>556</sup> Cfr. *ibid.*, I, 17, p. 92.

analogamente punita. Inoltre, prosegue Democrite, le guerre intraprese sotto l'egida della legge eterna — «come dice San Agustín» — non potevano essere ingiuste: era logico e lecito allora considerare legittime quelle indette previa approvazione del pontefice, «vicario de Cristo Dios»<sup>557</sup>.

L'*alter ego* di Sepúlveda è aristotelicamente convinto che i conflitti tra le verità siano impossibili: lo dimostrano le soluzioni che offre in più momenti della discussione, quando le obiezioni alle sue teorie vengono poste mettendo appunto in dubbio il principio di non-contraddizione. Ad esempio quando Leopoldo, nel citare alcuni esempi biblici di casi in cui entrambe le ragioni di due fazioni contrapposte in guerra erano (conformemente al diritto divino e naturale) entrambe lecite, domanda in che modo si possa affrontare la circostanza, Democrite ne elimina la possibilità con un ragionamento. Non possono presentarsi su entrambi i fronti due giuste cause che si escludono vicendevolmente, così come due enunciati contrari non possono essere entrambi veritieri. Se i motivi di un conflitto fossero giusti per tutti i contendenti, significherebbe che essi starebbero agendo giustamente e ingiustamente al tempo stesso, il che è logicamente impossibile<sup>558</sup>. I governanti dovrebbero in teoria conoscere perfettamente i motivi leciti per cui bisogna o meno intraprendere un'azione bellica: ricoprono il loro ruolo per questa ragione, la stessa per la quale, prima di procedere, sono comunque necessarie consultazioni e delibere. Quando due parti in guerra sono entrambe perfettamente certe della giustizia della propria causa, in una delle due c'è evidentemente ignoranza di diritto<sup>559</sup>.

È così che il tema della responsabilità morale in relazione all'azione bellica — e agli abusi che essa in generale comporta — riemerge, connesso al concetto di compensazione. Se non possono esserci due giuste cause di guerra in conflitto tra loro, allora le colpe (di mandanti ed esecutori) saranno attribuibili a coloro che combattono per motivi ingiusti, con una importante distinzione: «en aquella que la justa causa defiende con las armas, todos están libres de culpa»; mentre nell'altro caso (nel quale quasi sempre i soldati non sono coscienti dell'ingiustizia della guerra che combattono), stragi e violenze saranno imputabili ai mandanti. Il criterio per

---

<sup>557</sup> *Ibid.*, I, 18-20, pp. 94-99.

<sup>558</sup> Cfr. *ibid.*, II, 4, pp. 115-116.

<sup>559</sup> Cfr. *ibid.*, II, 6, p. 125.

riconoscere la liceità delle cause riflette la volontà di Dio: è la capacità di giudizio degli uomini virtuosi<sup>560</sup>.

Per diritto divino, umano e naturale, in caso di guerra il sovrano è giudice supremo: a lui e alle più alte cariche dello Stato sono stati infatti conferiti il potere e l'autorità di deliberare a nome di tutti, così che le loro decisioni sono in realtà ascrivibili alla comunità di cui sono chiamati a rappresentare il volere. Ecco perché è sugli eserciti e sulle popolazioni che ricadono però le conseguenze più disastrose dei conflitti, sebbene non prendano parte alle deliberazioni, dunque non abbiano responsabilità dirette<sup>561</sup>. Un soldato che esegue un ordine e nel farlo commette una strage, sarebbe imputabile quanto un boia che esegue una condanna<sup>562</sup>. Secondo Sepúlveda, la necessità di obbedire libererebbe dalle colpe chi riceve un comando, per quanto ingiusto (specialmente in caso di ignoranza dell'iniquità), perché un'insubordinazione intenzionale è molto più pericolosa per gli interessi pubblici rispetto all'esecuzione di un ordine dalla giustizia non certa. Allo stesso modo non può ritenersi colpevole un giudice che non condivide pienamente una sentenza che però è costretto ad emettere, in base alle leggi e alle prove in suo possesso<sup>563</sup>. D'altro canto un re o un comandante non possono essere considerati colpevoli dei crimini commessi dalle truppe che contravvengono alle loro indicazioni, né tali reati — questo passaggio va considerato con molta attenzione — «convierten la causa justa en injusta o digna de condenación»<sup>564</sup>. Leopoldo ad un certo punto ricorda a Democrate che, malgrado le «giuste cause», le spedizioni spagnole si stavano svolgendo secondo modalità che le rendevano più simili a sanguinose razzie, visto che coloni e soldati sembravano essere mossi soltanto dalla loro smania di arricchirsi. Ciò evidenzia la coscienza che Sepúlveda comunque già aveva dei vari aspetti del problema; ma in quegli anni la sua giustificazione dell'impresa coloniale era decisamente più miope, come dimostra con la replica di Democrate a questa obiezione:

---

<sup>560</sup> Cfr. *ibid.*, II, 7, p. 128.

<sup>561</sup> Cfr. *ibid.*, II, 7, p. 127.

<sup>562</sup> Cfr. *ibid.*, II, 5, pp. 120-121.

<sup>563</sup> «Así pues, si los soldados al admitir de buena fe la autoridad y órdenes del príncipe o la república incurriesen en error o injuria, se encontrarían exentos de culpabilidad, y cualquier crimen que se cometiera sería imputado a los superiores, ya que a los soldados les favorece la necesidad de obedecer y la ignorancia, la cual para recibir la denominación de “ignorancia invencible” no requiere una diligencia incansable e importuna, sino que basta con que cada uno se cuide detenerla según su deber y profesión» (*ibid.*, II, 5, pp. 122-123).

<sup>564</sup> *Ibid.*, I, 19, pp. 96-97.



DEM: — No se ha de creer, Leopoldo, que aquel que aprueba el dominio de un príncipe o república sobre sus súbditos y clientes, aprueba también de pleno los pecados de sus prefectos o ministros. Y si hombres malvados e injustos cometen crímenes y actos de avaricia y crueldad, según he oído que se han dado muchos casos, no por eso pierde su valor a la causa que defienden el príncipe y las personas honradas, a no ser que éstos con su inteligencia y consentimiento den ocasión a que se cometan los crímenes, pues entonces los príncipes, a consentir, incurren en la misma culpa que sus ministros y con la misma pena han de ser castigados en el juicio de Dios<sup>565</sup>.

Quindi, se gli esecutori materiali dei combattimenti commettevano dei crimini (peraltro affatto autorizzati, come spesso accadeva durante le incursioni nelle “Indie”), non per questo perdeva di valore la giusta causa dei conflitti o poteva farsene carico la coscienza di coloro che li avevano dichiarati. I quali, però, qualora una volta informati di quei misfatti non avessero preso provvedimenti, ne sarebbero stati corresponsabili<sup>566</sup>. Nel caso specifico era «tal la condición de estos bárbaros» che, seppur attraverso ingenti perdite di vite umane, potevano essere non soltanto raggiunti enormi traguardi di conquista e civilizzazione ma salvate molte altre potenziali vittime<sup>567</sup>. Secondo Sepúlveda — affermazione che fu, com’è noto, tra le più contestate da Bartolomé de Las Casas<sup>568</sup> — in quelle mattanze moriva comunque un numero relativamente esiguo di nativi, rispetto alla quantità di innocenti che gli *indios* stessi sacrificavano ogni anno<sup>569</sup>. La perniciosità del discorso fu probabilmente intravista subito, da coloro che ne presero atto: questa ripartizione di responsabilità finiva in un modo o nell’altro per fornire alle coscienze di sovrani, soldati o avventurieri un modo per liberarsi dallo scrupolo degli abusi che si verificavano durante quelle campagne militari, per giunta già al momento avvertiti come inaccettabili. Conclusioni simili avrebbero potuto rivelarsi un mezzo per sdoganare ogni lesione ai più elementari diritti dell’individuo: l’argomentazione tentava di conciliare un comportamento etico con le esigenze di una politica utilitaria, finendo così per legittimare l’azione armata come soluzione estrema e le sue conseguenze in nome di valori non soltanto civili o militari ma anche religiosi<sup>570</sup>.

---

<sup>565</sup> *Ibid.*, I, 7, p. 60.

<sup>566</sup> Cfr. *ibid.*, I, 21, p. 103.

<sup>567</sup> Cfr. *ibid.*, I, 7, p. 60.

<sup>568</sup> Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., pp. 336-337.

<sup>569</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., I, 15, p. 85.

<sup>570</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., pp. 141-142.

Questa «doctrina de la gloria» è il perno teorico attorno al quale si articolano non soltanto gli scritti filosofici o politici di Sepúlveda, ma anche le sue opere storiche: le gesta di Carlo V e di Filippo II, nonché le spedizioni di conquista, sono narrate da un punto di vista secondo il quale il successo delle imprese o la giustizia delle stesse sembrano subordinati al valore fondamentale, ovvero l'onore<sup>571</sup>. Come già chiarito, queste cronache non si limitano ad essere ricostruzioni di avvenimenti meramente descrittive o propagandistiche, ma si sviluppano secondo coordinate ideologiche e filosofiche presenti in Sepúlveda già da molto prima della sua nomina come cronista di corte, che per alcuni aspetti rimarranno poi costanti, almeno stando anche alle opere più tardive: un esempio tra i vari possibili è, la familiarità con il pensiero dei più grandi autori dell'antichità, come Aristotele e con i classici latini, letture che gli fornirono un buon numero di argomenti in merito all'instabilità dei governi democratici e in generale di ogni «régimen de libertades».

Uno degli aspetti del pensiero sepulvedano che si rivela costante nel tempo è senz'altro una «filosofía moral» che indaga continuamente il rapporto tra la virtù, la fede e l'ambizione al riconoscimento pubblico: sebbene quest'ultimo, in quanto tale, non fosse collegato esclusivamente alle imprese militari, è in esse che caratteristiche come il coraggio, saggezza e magnanimità (tipiche degli uomini in grado di gestire la propria libertà), trovano la loro più completa estrinsecazione. Ne risulta una «ética de la afirmación»<sup>572</sup> mediante la quale non solo un certo tipo di guerra si convertiva in una pratica virtuosa, ma da quest'ultima la sopraffazione, seppur come estremo rimedio, non era esclusa. L'azione armata era in tal modo considerata un meccanismo, spesso imprescindibile, di pacificazione, per di più avallato dal diritto naturale e divino. Quindi il desiderio di gloria, espresso attraverso l'impegno in battaglia, si trovava anch'esso eticizzato da un legame con la difesa della «verdadera religión». Tutto ciò si accordava con la convinzione che la monarchia fosse la miglior forma di governo, specialmente in relazione ai tipi di individui che in genere compongono una società. Se accanto a ciò si considerano la celebrazione patriottica e l'esaltazione, tipicamente umanistica, del modello culturale classico, è possibile comprendere in una forma decisamente più esaustiva l'ordine di idee del cronista di Pozoblanco<sup>573</sup>.

---

<sup>571</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 282-283.

<sup>572</sup> Cfr. *ibidem.*

<sup>573</sup> Cfr. *ibidem.*

### 3.3. Acerca de la monarquía: *sintomi di evoluzione*

La giustificazione della conquista è stata spesso decontestualizzata e strumentalizzata, generando un'immagine intellettuale che rispecchiava le idee di Sepúlveda soltanto in parte. Risulterà dunque utile uno sguardo anche ai contributi che, pur non riguardando direttamente la questione indiana, forniscono ulteriori chiavi d'accesso al sistema di pensiero del cronista. *Acerca de la monarquía*, scritto e rielaborato svariate volte tra il 1548 e il 1565, vide la luce soltanto nel 1571 ed è considerato un compendio della filosofia politica sepulvedana, in termini più ampi di quelli che corrispondono alla ristretta applicazione delle teorie relative ai rapporti di potere al problema coloniale: ciononostante potrebbe rivelarsi funzionale a un discorso sull'evoluzione delle teorie etico-antropologiche sugli *indios*.

Intitolata originariamente *De Regno*, è un'opera in genere poco considerata dalla critica: sono infatti esigui i riferimenti che è possibile ritrovare nella maggioranza degli studi sull'autore<sup>574</sup>, sebbene risulti determinante per un'indagine che ambisca ad una percezione completa di Sepúlveda quale teorico del diritto e dello Stato, andando oltre la semplice distillazione di questo valore dalle conclusioni circa la politica coloniale. Forse davvero Sepúlveda, specialmente in una prima fase, è stato studiato «más con criterios emocionales que con argumentos científicos» (escludendo il caso esemplare di Losada), nonostante l'erudizione dimostrata dai detrattori quanto dagli apologisti. È anche plausibile l'avversione suscitata dai principi che dominavano il pensiero del cronista, perché avrebbero potuto condurre ad esiti difficilmente accettabili anzitutto da un punto di vista etico; ma bisogna anche considerare le sue istanze come parte dei tentativi di rendere filosoficamente le ragioni — per poi organizzare giuridicamente e politicamente i dettagli — di un'impresa che non era stata progettata come l'etnocidio in cui poi si è effettivamente trasformata<sup>575</sup>.

Questo studio si propone di rilevare alcune sensibili distinzioni (ad esempio relative alle scelte terminologiche, rispetto a quelle del *Demócrates segundo*), riscontrabili nelle pagine di questo trattato, che potrebbero essere utili a ipotizzare l'inizio di un'evoluzione delle idee sepulvedane a proposito della natura degli *indios*.

---

<sup>574</sup> Cfr. J.M. Pérez-Prendes Muñoz-Arraco, *Introducción jurídica a J.G. de Sepúlveda, Acerca de la monarquía*, cit., p. X.

<sup>575</sup> Cfr. *ibid.*, p. XXV-XXVI, n. 19.

In *Acerca de la monarquía* è ancora più evidente l'influenza degli studi che Sepúlveda compì in Italia, dove poté specializzarsi nell'ambiente del circolo di Padova, accedendo direttamente ai testi aristotelici anche grazie alla sua conoscenza del greco. La chiarezza con cui l'erudito andaluso espone le sue teorie permette di risalire con precisione alle fonti principali della sua conoscenza del diritto pubblico. L'influenza di Aristotele è esplicita anche in questo caso:

En esta cuestión seguiré, de entre los filósofos griegos, principalmente a Aristóteles, persona extraordinaria y cuya doctrina en política y moral en su conjunto nada se aparta, o muy poco, de la filosofía cristiana [...]. Pero lo seguiré no como traductor, igual que otras veces, cuando envié a vuestro padre Carlos la obra de este filósofo *La política*, traducida de griego a latín por mí y explicada con escolios, si no bebiendo de estas fuentes, según mi parecer y criterio, en la medida en que parezca oportuno<sup>576</sup>.

Sempre allo scopo di demolire le reiterate insinuazioni di eccessivo peso dell'ascendenza di un filosofo pagano sulle sue riflessioni, il cronista insiste nella ricerca di parallelismi tra il pensiero dello Stagirita e la teologia cristiana<sup>577</sup>. In ogni caso queste affermazioni testimoniano la consapevolezza di Sepúlveda del fatto che le altre sue esperienze di ricerca, da Cicerone a Tito Livio, così come le peregrinazioni tra opere storiche e gli studi di patristica e di scolastica, ricoprivano comunque nella sua formazione un ruolo secondario, rispetto alla filosofia aristotelica<sup>578</sup>.

Il trattato si divide in tre libri: nell'ambito di una teoria sul sistema di governo monarchico e di una esposizione dei doveri dei sovrani, si articola un discorso che sonda ancora una volta le relazioni di potere che vigevano in ambito anzitutto sociale. Sepúlveda comincia rivolgendosi al dedicatario, il principe Filippo II: l'opera viene presentata come una raccolta di consigli degli autori più importanti e di pareri degli antichi saggi «que han trabajado en esta parte de la filosofía», a proposito cioè del miglior modo di governare uno Stato. Con quest'opera il cronista intende omaggiare la corte presso la quale non perde l'occasione di ricordare i servigi già prestati, come storico e precettore dell'erede al trono, sommandoli alla sua pregressa esperienza di studioso e traduttore di Aristotele alle corti papali. Nonostante le puntualizzazioni,

---

<sup>576</sup> J.G. de Sepúlveda, *Acerca de la monarquía*, cit., I, 2, p. 48, inoltre cfr. *ibid.*, I, 14, p. 57; I, 26, p. 66; II, 5, p. 70, II, 18, p. 79.

<sup>577</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., p. 114 n. 509.

<sup>578</sup> Cfr. J.M. Pérez-Prendes Muñoz-Arraco, *Introducción jurídica a J.G. de Sepúlveda, Acerca de la monarquía*, cit., p. XIII.

è notevole non tanto la prevedibile deferenza, quanto una prudenza nuova nei toni del cronista (se confrontati, ad esempio, con quelli con i quali presentava se stesso anche soltanto dieci anni prima). Non è più lui a proporre soluzioni, per lo meno non esplicitamente. Si era sempre servito, certo, del riferimento ad altri autori, ma principalmente per esporre e supportare le proprie opinioni. In quest'opera invece, sostiene di essersi limitato a radunare massime di antica sapienza presenti in altri testi, su un argomento che riconosce essere delicato — «que fácilmente puede provocar reproches diversos»<sup>579</sup> —: in realtà emergono comunque, tra le righe delle dense citazioni, le sue teorie già espresse nelle opere degli anni precedenti che si ritrovano qui in un'argomentazione organica, anche perché priva di intenti polemici.

Viene ripresa l'idea aristotelica dell'*imperium* come fatto naturale, generato dalla spontanea dinamica comando-obbedienza: il discorso comincia con una riflessione sull'essenza dei rapporti di dominio che reggerebbero le interazioni individuali, impressi da Dio in ogni meccanismo cosmico. Così come l'anima governa il corpo, perseguendo il benessere di quest'ultimo, così gli uomini e i popoli con un maggior grado di saggezza domineranno su quelli che ne sono meno dotati. La naturalezza di questa dinamica è confermata dal fatto che essa consiste in una «actitud respectiva», legittimamente reciproca, che si rivela utile per entrambe le parti coinvolte<sup>580</sup>.

Da questa dicotomia deriva la distinzione tra due principali tipi di comunità politiche («nationes humaniores et prudentiores» e «barbarae et inhumanae»: «humaniores» è anche qui reso in castigliano con «civilizadas», e «inhumanae» con «brutales»<sup>581</sup>): le prime destinate a governare le seconde. Anche soltanto dal lessico utilizzato è possibile dedurre che Sepúlveda considerava soltanto le prime realmente meritevoli della definizione di “Stati”. Le seconde erano «naciones bárbaras», incapaci di autodeterminazione. L'inclassificabile alterità degli *indios* era quindi ancora implicitamente motivo di marginalizzazione o di esclusione dalla dimensione antropica, per Sepúlveda, sebbene in questo scritto ne parli in termini leggermente meno categorici. Sembra infatti cominciare a considerare le diversità, seppur radicali, come caratteristiche che non inficiavano l'appartenenza a collettività culturali (ad esempio, le popolazioni), per quanto caratterizzate da livelli di umanità ben differenti: «así como en la misma gente y una misma ciudad se observan estas tres clases de hombres, igualmente entre algunas

---

<sup>579</sup> J.G. de Sepúlveda, *Acerca de la monarquía*, cit., I, 1, p. 47.

<sup>580</sup> Cfr. *ibid.*, I, 4, p. 49.

<sup>581</sup> Cfr. *ibidem*.

naciones tomadas en su conjunto existe una gran diversidad»<sup>582</sup>. Sebbene puntualizzando che conducevano una «vida agreste y propia de bestias», Sepúlveda definisce in queste pagine gli indigeni americani come «gentes más incultas y salvajes de lo que puede concebirse»<sup>583</sup>. La scelta dei traduttori evidenzia come forse per la prima volta il cronista utilizzi in riferimento agli *indios* il termine «gentes», fatto che potrebbe rispecchiare un viraggio verso una visione di costoro quali componenti di comunità umane (e non di branchi di animali, come aveva lasciato intendere Sepúlveda nel *Demócrates segundo*), sebbene ferme ad uno stadio più arretrato di sviluppo.

La bipartizione universale coinvolgeva, di conseguenza, anche le tipologie di individui, tra le quali, però, in questo scritto, trova spazio una terza: all'«homo probus», che raggiunge questa condizione perfezionando delle caratteristiche positive congenite, si oppone l'«homo ebetior», che senza la guida dell'individuo maggiormente virtuoso tenderebbe a regredire indefinitamente. A questa «dualidad humana progresivo-regresiva»<sup>584</sup>, si affianca per la prima volta una massa dalle caratteristiche morali e intellettive intermedie, la più abbondante («magna multitudo est»), di cui non è ben chiaro il ruolo, e che inoltre non sembra essere rilevante nella dialettica in cui sono coinvolti i primi due termini.

Es señor por naturaleza el que destaca por el poder de su espíritu y de su inteligencia, pero en cuanto al cuerpo es menos vigoroso; es esclavo por naturaleza el que posee un cuerpo robusto para afrontar las tareas que se presenten, pero es lerdo de cabeza y de escaso talento. En cuanto al resto de los hombres que se encuentran entre estas dos clases, que no destacan por su prudencia y talento pero tampoco están completamente destituidos de él, cuyo número es grande, no son ni señores por naturaleza ni esclavos por naturaleza<sup>585</sup>.

Nel *De Regno* viene approfondita la radice di questa classificazione di tipi umani, nei quali la componente congenita è influenzata dall'elemento culturale: le differenze «per natura» possono essere ridotte con interventi educativi anche drastici, se necessario. Sepúlveda afferma che le buone qualità presenti in potenza anche solo al minimo grado, possono essere estrinsecate

---

<sup>582</sup> *Ibid.*, I, 4-5, pp. 49-50.

<sup>583</sup> «No tenían noticia alguna de la escritura ni uso alguno de la moneda, que andaban desnudos casi por completo, incluso las mujeres, y ellos mismos cargaban como acémilas sobre sus hombros y espalda las cargas durante el trayectos larguísimos» (*ibidem*).

<sup>584</sup> J.M. Pérez-Prendes Muñoz-Arraco, *Introducción jurídica a J.G. de Sepúlveda, Acerca de la monarquía*, cit., pp. XIV-XV.

<sup>585</sup> J.G. de Sepúlveda, *Acerca de la monarquía*, cit., I, 3, p. 49.

dall'istruzione e dall'esercizio alla pratica delle virtù; così come la persistenza nella «barbarie» può deteriorare ulteriormente animi già deboli<sup>586</sup>. Se l'«ordenamiento de mandar y obedecer» è disposto da Dio per la preservazione dell'ordine dell'universo, in nessuna realtà è possibile allora incontrare meccanismi diversi, «no sólo en los seres vivos sino también en los inanimados». Gli elementi e gli esseri di minor perfezione obbediranno a quelli «de mayor dignidad», per legge naturale<sup>587</sup>.

Gli uomini virtuosi avevano e sempre avranno, allora, secondo Sepúlveda, il dovere e la possibilità di stabilire, nei confronti degli individui che necessitano l'imposizione dell'autorità, due principali modalità di governo alternative. Il potere politico assomiglia al dominio esercitato dalla ragione sugli istinti: dipende da una cessione parziale, da parte della comunità, di alcune delle libertà individuali, per consentire un regime di protettorato limitato alle esigenze del caso. Il dominio dispotico, invece, è inteso come una misura più radicale, destinata a popoli pertinacemente refrattari ad ogni evoluzione culturale e politica, aggressivi, gestibili soltanto attraverso politiche repressive<sup>588</sup>. Sebbene il cronista tentasse di diversificare esigenze e applicazioni delle due principali forme di dominio che prende in considerazione, è evidente che poneva alla base di ogni rapporto di potere la naturale superiorità dei soggetti che dominano, fondata sulla congenita minorità di coloro che vengono dominati<sup>589</sup>.

Quest'aspetto trarrebbe origine da una presupposta carenza di caratteristiche atte al governo, come già illustrato nel capitolo precedente: il discorso sui tipi di dominio e le relative forme politiche, fulcro di *Acerca de la monarquía*, sottende sempre la medesima riflessione sulle qualità morali. Sin dal primo libro l'argomentazione approfondisce la forte connessione tra virtù, giustizia e norma, nell'ambito della corretta amministrazione di uno Stato. Viene confermata la radice etica, oltre che razionale, dell'attitudine non solo al comando, ma anche all'autonomia: quanto più gli uomini sono dotati di acume e prudenza, tanto più saranno adatti all'autorità; viceversa, quanto più inetti si dimostrano, tanto più saranno deputati a ricevere direttive. Per questa ragione, ribadisce il cronista, «ciertos hombres han nacido para mandar y ciertos otros para servir»<sup>590</sup>. Tuttavia, soltanto l'equilibrio nell'esercizio di queste funzioni genererà

---

<sup>586</sup> Cfr. *ibid.*, III, 14-15, pp. 91-92.

<sup>587</sup> Cfr. *ibid.*, I, 2, p. 48.

<sup>588</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>589</sup> Cfr. J.M. Pérez-Prendes Muñoz-Arraco, *Introducción jurídica a ibid.*, pp. XXIV-XXVII.

<sup>590</sup> J.G. de Sepúlveda, *Acerca de la monarquía*, cit., I, 3, p. 49.

prosperità: le comunità nascono non soltanto dalla naturale esigenza umana di socialità, ma anche dal bisogno di vivere serenamente; un governo tirannico, ad esempio, condurrà soltanto a ribellioni e distruzione.

Ciò significa che due conseguenze opposte, come i governi giusti e i governi corrotti, derivano dal fine secondo il quale i regni vengono amministrati: perseguendo il bene comune o, viceversa, la soddisfazione degli interessi privati di coloro che comandano<sup>591</sup>. In questo modo Sepúlveda dimostra di essere cosciente di una fondamentale differenza, ancora una volta di tipo etico, tra le due principali forme di dominio: «por dominio político se entiende es que se ejerce sobre hombres libres para bien de éstos; por dominio despótico, sobre esclavos para provecho de el que manda»<sup>592</sup>. Quest'affermazione potrebbe invalidare le considerazioni in merito ai presunti vantaggi che le popolazioni native avrebbero tratto come colonie del regno spagnolo; oppure potrebbe confermare il fatto che Sepúlveda effettivamente ritenesse le forme di dominio più dispotiche come misure di tipo estremo, destinate soltanto alle comunità maggiormente refrattarie all'intervento civilizzatore.

Un re umano e saggio è nuovamente paragonato a un capofamiglia: «igual que éste se ocupa del bienestar y engrandecimiento de su casa y de los suyos, lo hace el rey de la ciudad y los ciudadanos»<sup>593</sup>. Dal canto loro, i cittadini/sudditi contribuivano all'equilibrio della città perché avevano il compito di votare i magistrati. Per fare ciò dovevano anche loro essere dotati di determinate virtù fondamentali, in particolare della prudenza, detta «capacidad política», perché necessaria in particolare al governo delle città: di conseguenza, il bene del popolo e dello Stato dipenderanno dall'adeguatezza delle facoltà morali di ogni parte in gioco<sup>594</sup>. Un sovrano virtuoso non anela a riconoscimenti effimeri, ma alla gloria imperitura che non è altro se non la stima degli uomini d'onore, come risultato della giustizia del suo comando. Il tiranno, invece, ha obiettivi edonistici, punta ai vantaggi immediati e al denaro con cui procurarseli<sup>595</sup>.

In definitiva anche la felicità stessa, fine ultimo delle anime buone, è anche qui aristotelicamente concepita come esercizio della virtù, perché è l'unico cammino che conduce a

---

<sup>591</sup> Cfr. *ibid.*, I, 6-8, pp. 50-53.

<sup>592</sup> *Ibid.*, I, 2, p. 48.

<sup>593</sup> *Ibid.*, I, 11, p. 55.

<sup>594</sup> Cfr. *ibid.*, I, 7-8, pp. 51-52.

<sup>595</sup> Cfr. *ibid.*, I, 10, p. 54.



«la visión y contemplación de Dios, fin último a que debe orientarse toda la vida de los cristianos»<sup>596</sup>. A proposito della natura della virtù, Sepúlveda in questo testo la definisce come «fuerza o capacidad innata para alcanzar cualquier objetivo propuesto»<sup>597</sup>. Il riferimento alla predisposizione naturale viene compensato dalla necessità della pratica delle virtù, fondamentale sin dall'infanzia: a parere unanime dei pensatori più saggi, afferma il cronista, bisogna insegnare già ai bambini il disgusto per il male e la prevaricazione<sup>598</sup>. L'educazione al bene e all'onore è necessario al mantenimento di una società giusta e pacifica; le leggi devono mirare a promuovere l'amore per la virtù, giacché «la costumbre genera el hábito, y el hábito hace que obremos con gusto». A tale scopo dovevano essere destinate all'istruzione parimenti risorse che alle infrastrutture o agli armamenti; lo Stato deve in generale essere ancor più preparato a godere della pace e della stabilità, di quanto lo sia a fronteggiare le emergenze<sup>599</sup>.

Una rispettabile vita umana nel suo insieme è fatta di azione come di contemplazione, di guerra e di pace; ci sono attività che sono necessarie, altre vantaggiose, altre ancora foriere di riconoscimento e di lodi: la guerra dovrà dunque essere intrapresa per preservare la serenità dello Stato e con essa la sua possibilità di prosperare. Ad ognuna di queste attività corrisponderanno determinate qualità: la forza e la capacità di affrontare pericoli e sofferenze saranno particolarmente inerenti all'attività militare, così come la giustizia e la temperanza, che sono necessarie anche in tempo di pace. Durante quest'ultimo, per non indulgere a indolenza o corruzione, sarà bene che gli spiriti si temprino con la tensione al sapere e la contemplazione della verità<sup>600</sup>. Il duplice aspetto della virtù, che riguarda la vita «pragmática» come quella «teorética», rende difficile stabilire quale dei due tipi sia maggiormente meritevole di considerazione. Coloro che si dedicano coraggiosamente alla battaglia per difendere l'indipendenza della propria patria e l'integrità della propria fede meriterebbero forse più onori e gloria (perché mettono in pericolo la propria stessa vita), anche se conducono un'esistenza «inferior en dignidad, sin embargo más fructífera para la ciudad» rispetto a quella di coloro che si dedicano agli studi o ad occupazioni burocratiche, meno rischiose ma anch'esse indispensabili

---

<sup>596</sup> *Ibid.*, I, 20, p. 61.

<sup>597</sup> *Ibid.*, I, 8, p. 52.

<sup>598</sup> Cfr. *ibid.*, III, 11, p. 89.

<sup>599</sup> Cfr. *ibid.*, I, 24, p. 64.

<sup>600</sup> Cfr. *ibidem*.

alla vita di uno Stato. In quest'argomentazione viene ripreso uno dei temi centrali del *Demócrates*: ma, a differenza di qualche anno prima, Sepúlveda dichiara di non voler esprimere un'opinione definitiva sull'argomento:

de todas maneras, que decidan los más sabios si ante Dios merecen más según ese mismo criterio los que se dedican a la actividad y a las virtudes morales que quienes se entregan a la contemplación y a las virtudes intelectuales; yo sólo planteo la cuestión<sup>601</sup>.

Tuttavia, in questa come in altre circostanze, Sepúlveda sembra lasciar intenzionalmente trasparire una maggior valorizzazione della vita contemplativa piuttosto che di quella attiva; ciò è quasi in contraddizione con l'intensità della sua apologia della dignità del mestiere delle armi, nonché della compatibilità di quest'ultimo con la fede religiosa. Come già chiarito nel capitolo precedente, questa è un'ascendenza pienamente aristotelica<sup>602</sup> che Sepúlveda aveva anche approfondito anche in una lunga lettera del 1552 ad Antonio de Córdoba, che così si conclude:

En efecto, la dignidad de una profesión cualquiera no nos viene dada por los frutos y beneficios exteriores que de ella se siguen. Comparemos entre sí todas las disciplinas y todas las artes y concluiremos que su perfección proviene del valor intrínseco de cada una de ellas, no de los resultados si éstos son por completo extrínsecos a su naturaleza. Así, el Filósofo da la preferencia sobre todas las ciencias a la «Prima Philosophia» (Metafísica) que con otro nombre llama «Teología», porque su objeto material lo constituyen los problemas más trascendentales que puedan presentárenos, como son la ciencia y el conocimiento de Dios; ciencia esta que, como puede verse, cae dentro del marco de la vida contemplativa, por completo alejada de la vida de acción.

No obstante, el propio Filósofo añade que a nadie le es dado dedicar su vida entera a la contemplación, pues por doquiera se presentan obstáculos por parte de la patria, de los parientes y de los amigos que, en determinadas ocasiones, nos apartan de tal contemplación en la que nos sentíamos completamente felices y nos hacen atender a nuestras obligaciones públicas o particulares. Sólo Dios lleva una vida contemplativa en el verdadero sentido de la palabra, sin obstáculo exterior, preocupación ni molestias que a ella se opongan<sup>603</sup>.

La differenza fondamentale con il pensiero del «Filósofo» è naturalmente il filtro teologico e cattolico, fisiologico in Sepúlveda, che osservava i “meriti” dei due tipi di esistenza in base alla maggiore o minore dedizione alla spiritualità.

---

<sup>601</sup> Cfr. *ibid.*, I, 20, p. 61.

<sup>602</sup> Cfr. Aristotele, *Politica*, cit., 7,3 e Id., *Etica nicomachea*, cit., 1095b; 1178b (7-32).

<sup>603</sup> Cfr. Á Losada, *Epistolario de Juan Ginés. de Sepúlveda. Selección*, cit., (epistola 50 (80), pp. 177-181).

Prima di addentrarsi nell'analisi del diritto di guerra, altra parte fondamentale delle conoscenze necessarie a un governante, nel secondo libro Sepúlveda fa considerazioni che potrebbero fornire maggiore contezza delle sue idee politiche. La monarchia corrisponderebbe alla miglior forma di governo anche perché è la più ancestrale di tutte; al punto che sembra essere stata suggerita dalla natura e non concepita dall'uomo. Ma questo punto di valore è concreto se e solo se il re corrisponde quanto più è possibile alla descrizione aristotelica di sovrano, ovvero eccellendo in prudenza e virtù<sup>604</sup>. La democrazia diretta avrebbe invece esiti paradossalmente dispotici, perché «se rige no por las leyes, sino por los deseos de la multitud»: la massa è in gran parte composta da elementi che tendono a prendere decisioni guidate dagli interessi particolari, non cioè volte a conseguire il bene comune<sup>605</sup>. In realtà Sepúlveda pensava che tutte le forme di governo non monarchiche fossero in un modo o nell'altro predisposte alla proliferazione di congiure, crisi e disordini che avrebbero portato alla rovina anche le società più fiorenti. Tra i molti esempi del caso, reperibili nella storia universale, il cronista sceglie — ancora — quello degli antichi romani: crearono un impero ineguagliabile quanto a vastità e potenza, finché mantennero regimi monarchici furono d'esempio per gli altri popoli<sup>606</sup>. Il sovrano ideale, d'altra parte, è (o dovrebbe essere) anzitutto emblema di valore umano e morale per i suoi sudditi evitando di governare con avidità o crudeltà, perché è noto come la paura generi odio e tensioni che finiscono per essere le fonti principali dei problemi di un regno<sup>607</sup>.

La rassegna di prescrizioni riprende nel terzo libro, ricordando, a proposito di malcontento, che il popolo non va mai impoverito e affamato eccessivamente con le guerre, specialmente se non strettamente necessarie. Un re saggio valuterà attentamente le circostanze per evitare di dover sopperire ai costi mediante aggravii fiscali insostenibili per i cittadini o per gli alleati<sup>608</sup>. I conflitti, infatti, sempre «según el consenso de los sabios», sarebbero dunque legittimi soltanto in funzione del «vivir en paz y sin daños». Requisito fondamentale perché possano definirsi tali è che siano stati dichiarati: questo passaggio previo è imprescindibile, secondo Aristotele<sup>609</sup>, così come le tre principali «giuste cause» (autodifesa, recupero di beni sottratti e

---

<sup>604</sup> Cfr. *ibid.*, II, 1-3, pp. 68-69.

<sup>605</sup> Cfr. *ibid.*, II, 17, p. 59.

<sup>606</sup> Cfr. *ibid.*, II, 12, p. 74.

<sup>607</sup> Cfr. *ibid.*, III, 4, p. 84.

<sup>608</sup> Cfr. *ibid.*, III, 16, p. 92.

<sup>609</sup> Cfr. Aristotele, *Politica*, cit., VII, 14.

punizione di offese ricevute). Nessuna menzione ai crimini contro natura, ma c'è una precisazione: «mediante una guerra justa se rechazan los ataques, para que la ciudad no se vea sometida a la esclavitud, lo que constituye la causa más importante de todas y es absolutamente natural». Sebbene l'asservimento sia per il cronista andaluso una delle misure applicabili sui vinti in casi estremi, diventa più che naturale scendere in campo per evitare di subirla<sup>610</sup>.

Una volta stabilito cosa intendesse per «causa respetable» di guerra, Sepúlveda afferma anche che in caso di discordie civili nelle quali «se ponen en peligro la dignidad y autoridad reales, o incluso su vida», sarebbe meglio che il sovrano conduca in prima persona le azioni belliche. La sua presenza accenderà gli animi degli uomini onesti e scoraggerà i rivoltosi, dimostrando coraggio e fermezza da parte del potere costituito. Viceversa, i conflitti esterni andrebbero sempre affidati a comandanti esperti e di comprovata fedeltà, con poteri assoluti: numerosi casi hanno dimostrato che nel momento in cui è necessario prendere decisioni, infatti, se il re presenzia ad un consiglio di guerra, i generali mirano specialmente a dimostrargli dedizione, privilegiando la sua sicurezza; di conseguenza, le decisioni saranno viziate da dinamiche inessenziali. A sua volta il sovrano, magari dissuaso per adulazione dal tentare strategie rischiose, diventerà più indeciso e perderà occasioni di portare a termine grandi imprese. Anche gli eserciti devono essere composti da soldati selezionati con cura, perché non agiscano con temerarietà ma nemmeno con codardia, trasformando le difficoltà in stimoli, specialmente quando combattono lontani dalla patria<sup>611</sup>. Le guerre “giuste” andavano allora combattute per motivi leciti, con i mezzi adeguati e anche secondo i criteri più ragionevoli: il carattere eminentemente filosofico dell'argomentazione principale riemerge, culminando in una sintesi delle teorie sepulvedane in merito, già esposte più frammentariamente in altri scritti, anche se con alcune considerazioni ulteriori. Era consentito, oltre che doveroso, in caso di necessità, uccidere, schiavizzare e privare i vinti dei propri beni e libertà personali, nonché devastarne i luoghi di appartenenza. Ciò avrebbe rispettato la volontà divina, il diritto naturale e quello consuetudinario, che secondo quest'interpretazione ammetterebbero anche le strategie più traumatiche, purché l'azione armata avesse come intenzione principale quella di conseguire la pace. Tuttavia, l'equità andava sempre anteposta alla stretta applicazione del diritto: il limite alla ferocia di una guerra, stabilito anch'esso per natura, consiste nell'attenzione alle conseguenze.

---

<sup>610</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Acerca de la monarquía*, cit., III, 13, p. 90.

<sup>611</sup> Cfr. *ibid.*, III, 17-19, pp. 93-94.

Un re giusto dimostrerà temperanza se non cederà alla crudeltà e all'avidità, privilegiando il bene pubblico e proporzionando la durezza dell'intervento al danno subito o da scongiurare.

Un aspetto notevole per un discorso intorno alle trasformazioni nel pensiero di Sepúlveda è l'esortazione alla considerazione delle motivazioni altrui, per esaminare la causa dei nemici da ogni punto di vista. Era necessario «valorar sus costumbres, su crueldad, su mansedumbre, los motivos por los que combatieron, su sometimiento o, por el contrario, su pertinacia»<sup>612</sup>: per la prima volta, il cronista mostra attenzione nei confronti delle ragioni di conflitto degli avversari connesse a quelli che sono i caratteri fondamentali di un popolo, ovvero l'identità culturale. L'esempio migliore di questo tipo di clemenza sarebbero stati proprio i sovrani cristiani, che avrebbero sconfitto i nemici non solo con la forza delle armi, ma con l'esempio di misericordia e benignità. L'efficacia di questo metodo sarebbe stata confermata anche dal parere di autorevoli e antichi filosofi<sup>613</sup>.

La tensione alla giustificazione della conquista americana da parte di Sepúlveda è ancora molto forte, in *Acerca de la monarquía*. In particolare, la pubblica approvazione da parte degli *indios* di «horrores» che «al escucharlos, repugnan a los oídos de los pueblos civilizados»<sup>614</sup> era condannabile, per diritto divino e ragione naturale, ad essere strenuamente combattuta. Il parallelismo tra l'idea di civilizzazione quale indice di livello di umanità continuava ad essere saldo; ha condotto infatti all'ennesima scelta di traduzione dell'originaria espressione «humanarum gentium» con i termini «pueblos civilizados». La base di queste considerazioni era probabilmente l'equivalenza tra la «brutalidad» e determinate usanze che, secondo Sepúlveda, contraddicevano non soltanto la legge naturale, ma la ragione.

In soltanto un passaggio del *De Regno*, la parola «civilizados» non traduce il termine «humani», bensì «civiles»<sup>615</sup>; ma in generale, l'elogio patriottico e la difesa della politica imperialistica si basavano ancora in pieno sulla condizione in cui, dal punto di vista europeo, versavano gli *indios*: «en cuanto salvajes» dovevano obbedire per legge naturale a coloro che sapevano come governarli, perché in grado di imporre loro «mejores leyes e instituciones». Il cronista ribadisce che questa motivazione rendeva giusta la guerra contro gli *indios* ed era sufficiente per conferire ai sovrani di Spagna («nación notable por su civilización y toda clase de

---

<sup>612</sup> *Ibid.*, III, 20-22, pp. 95-96.

<sup>613</sup> «Aristóteles en el libro 10 de la *Ética* y en el 7 de la *Política*, Cicerón en el primero *Sobre los deberes*, San Agustín en la *Carta a Bonifacio*» (*ibidem*).

<sup>614</sup> *Ibid.*, I, 5, p. 50.

<sup>615</sup> Cfr. *ibid.*, I, 25, p. 65.

virtudes») il diritto, derivante direttamente da Dio e dalla natura, di assoggettare con ogni metodo «los salvajes» («barbaris»)<sup>616</sup>.

Anche in questo scritto viene confermata la visione delle guerre mosse agli *indios* come legittimo mezzo per accelerarne il progresso. Esse avrebbero svolto la funzione di sottomettere «para su mejora, a los pueblos inferiores al *imperium* que ejercitan los superiores»<sup>617</sup>, anche al prezzo di altre vittime dei soprusi che queste teorie tentavano di rendere ammissibili. Così la convinzione sepulvedana a proposito della compensazione tra vantaggi e svantaggi per i nativi trasformava la loro parziale distruzione in un male necessario alla realizzazione di un bene più grande, ovvero una presunta evoluzione. Una simile visione delle spedizioni di conquista non lascerà il pensiero di Sepúlveda. Quest'analisi intende proprio stabilire come con il passare del tempo assumerà una connotazione più critica, nei confronti dei metodi d'incursione e di insediamento degli spagnoli. Tuttavia il registro giocoforza encomiastico delle considerazioni contenute in quest'opera, evidenzia la concezione eroica dell'assimilazione forzata dalla conquista:

Añádese a esto que ahora esos salvajes disponen de muchas cosas muy útiles y de primera necesidad, situación está inexistente antes y que le ha sobrevenido por gracia de nuestro pueblo y de los Reyes. [...]. Tras haber aportado tantos bienes, haber suprimido tantas monstruosidades gracias a vuestra autoridad y al esfuerzo, aplicación y virtud de nuestro pueblo, y haber implantado, sustituyendo a una monstruosa impiedad, la religión cristiana y unas leyes excelentes, ¿con qué contrapartidas, con qué servicios podrán aquellas naciones corresponder a una gracia tan grande, tan múltiple y tan imperecedera?<sup>618</sup>.

L'intervento degli spagnoli è qui presentato come qualcosa di così fecondo da aver generato un "credito" presso gli *indios*, i quali non sarebbero comunque stati in grado di sdebitarsi a breve termine. La guerra che aveva come risultato l'instaurazione di un «modo de vida más humano» era allora la più giusta di tutte. Le armi venivano levate per assoggettare a un dominio dispotico coloro che meritavano questo provvedimento: il cronista si riferisce a quelle comunità composte da «hombres malos por naturaleza» e inclini ai delitti, oppure quelle i cui

---

<sup>616</sup> *Ibid.*, I, 4-6, pp. 49-50.

<sup>617</sup> J.M. Pérez-Prendes Muñoz-Arraco, *Introducción jurídica* a J.G. de Sepúlveda, *Acerca de la monarquía*, cit., p. XIV.

<sup>618</sup> J.G. de Sepúlveda, *Acerca de la monarquía*, cit., I, 5, p. 50.

membri «por su modo de ser» sopportavano di buon grado un governo tirannico<sup>619</sup>: notevole l'allusione costante all'ineluttabilità di determinate caratteristiche concepite come congenite, confermando la preponderanza del parametro naturale nella determinazione dei tipi umani. Predicazione e istruzione non erano pensabili, presso questo tipo di popolazioni, senza aver prima placato la loro ferocia mediante «la fuerza del miedo». Soltanto così era possibile «reorientar su vida», che in molti casi era estremamente simile a quella degli animali selvatici: l'espressione usata descrive efficacemente la conversione esistenziale alla quale si intendeva forzare gli *indios*, anche a condizione di decimarli. Sepúlveda cerca conferma della giustizia di questi metodi persino nelle modalità di schiavizzazione messe in atto dai portoghesi in Africa, offrendo un altro spaccato di quello che poteva essere lo sguardo di un europeo dell'epoca su una realtà umana totalmente differente:

Parece que es argumento apoya a los portugueses para que mediante la guerra o sin causar daño, cuando hay otro medio, capturan para el servicio de los cristianos a muchos negros y etíopes y de los otros pueblos bárbaros salvajes y rudos de la costa de África que ellos recorren en sus largos peligros, desconocedores todos ellos de la verdadera fe y casi de la civilización. [...] bajo su dominio aunque sea despótico llevan una vida mucho mejor de la que llevarían en su patria, que es un territorio abrasado por los rayos del sol por donde va hagan errantes y desnudos, ajenos como las bestias a todo orden de civilización, hasta el punto de dar la impresión de haber recibido de sus conquistadores no un ataque, sino un beneficio<sup>620</sup>.

La parola «civilización» è ancora usata per rendere il concetto di «humanitas», caratteristica che sarebbe stata possibile acquisire, anche per quanto riguardava gli africani, soltanto grazie al contatto con i colonizzatori: l'incontro era considerato benefico anche quando, per sortire gli effetti desiderati, doveva diventare coercizione. Suggestioni machiavelliche sarebbero state intraviste anche in questa giustificazione dei metodi (a prescindere dalla loro plausibilità etica), in vista della realizzazione del dominio sui nativi, connessa alla relazione dinamica governo-sudditanza situata alla base del diritto politico<sup>621</sup>.

Il protettorato obbligava i nativi a varie forme di servaggio, schiavitù compresa: anche su questo argomento, sul quale solo pochi anni prima sembrava non avere alcun dubbio, troviamo

---

<sup>619</sup> «como algunos pueblos en Europa, pero muchos más en Asia, cuyos miembros no rechazan ser tenidos por los reyes y la nobleza como siervos, ajenos a todo cargo público» (*ibid.*, III,15, pp. 91-92).

<sup>620</sup> *Ibidem*.

<sup>621</sup> Cfr. J.M. Pérez-Prendes Muñoz-Arraco, *Introducción jurídica a J.G. de Sepúlveda, Acerca de la monarquía*, cit., p. IX.

un Sepúlveda che stavolta preferisce quasi non pronunciarsi. Razionalmente, afferma, una «servidumbre humana» sarebbe stata preferibile a quella loro «libertad bestial»; forse anche «los bárbaros» se ne rendevano conto, ma su questo si rimetteva nuovamente al parere degli uomini saggi<sup>622</sup>. Ciò potrebbe avviare una serie di riflessioni circa un possibile cambiamento, qui ancora in fase embrionale, dell'idea sepulvedana della natura degli *indios*: in questo passaggio sembra quasi venir attribuita ai nativi un'autocoscienza della propria inferiorità, che avrebbe potuto indurli a preferire la strada del “miglioramento”, per quanto impervia. Quest'ultima, inoltre, non equivaleva necessariamente alle forme più dure di asservimento; infatti, spiega il cronista, con il termine «esclavo» gli antichi filosofi si riferivano anche a «los asalariados y a los obreros de trabajos humildes, que son como esclavos públicos»<sup>623</sup>. Condizione che avrebbe dovuto corrispondere, almeno in teoria, a quella dei nativi nelle *encomiendas*, ma all'atto pratico era notoriamente più somigliante alla schiavitù vera e propria. Un altro indizio di cambiamento si può notare nelle sue riflessioni a proposito dell'importanza delle leggi per una società civile. Persino le usanze degli *indios*, per quanto discutibili, erano pur sempre regole: ciò li differenziava, per quanto fossero i più selvaggi del mondo conosciuto («mortalium scilicet barbarissimi») da una dimensione totalmente bestiale. Il cronista afferma che nessuna società è mai così «salvaje e incivilizada» («fera et inhumana») da non avere affatto leggi: l'eliminazione delle norme equivaleva alla soppressione della condizione di possibilità della convivenza interindividuale<sup>624</sup>. Tale è la forza delle leggi che non esiste comunità, dominio, autorità o governo senza di esse, che possono essere di due tipi fondamentali: quelle cosiddette “civili” (perché ogni città, ogni Stato ha le proprie), che si fondano a loro volta su quelle naturali. Tutte le popolazioni «con un mínimo de civilización» («gentes omnes paulo [modo] humaniores») le conoscono e le rispettano: per questa ragione è necessario che le leggi dello Stato promuovano il bene comune, riflettendo la retta ragione e l'ordine naturale<sup>625</sup>.

La prosperità di un regno non dipendeva allora, per Sepúlveda, soltanto dall'abbondanza di risorse, ma anche dalla possibilità di vivere in concordia, requisito indispensabile affinché tutti i suoi componenti potessero sviluppare le proprie potenzialità e virtù. Un sovrano potrà realizzare queste condizioni essendo in prima persona un esempio di stile di vita corretto e promulgando

---

<sup>622</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Acerca de la monarquía*, cit., III, 15, p. 92.

<sup>623</sup> *Ibid.*, III, 7-8, pp. 86-87.

<sup>624</sup> Cfr. *ibid.*, III, 27, p. 66.

<sup>625</sup> Cfr. *ibid.*, I, 19, p. 60; III, 8, p. 87.



leggi che premiano i comportamenti virtuosi e sanzionino adeguatamente le violazioni<sup>626</sup>. Sepúlveda conclude le sue riflessioni sull'essenza delle leggi umane e con esse il terzo e ultimo libro del *De Regno*, precisando che questa sorta di “deontologia del monarca” — da lui elaborata attraverso il «saber de los sabios», ma anche in base all'attenta osservazione diretta — non consisteva in nulla di immutabile: anche i filosofi più autorevoli (come Platone e Aristotele) avevano affermato che nessuna rigidità di precetti può mai, infatti, essere funzionale alla varietà e all'instabilità della vita pratica. Fanno eccezione i principi generali contenuti nella legge naturale ed eterna, che in quanto tali, non possono essere che costanti<sup>627</sup>.

#### 3.4. 1550, Valladolid e l'Apología: il punto della questione

Il dibattito intorno alla legittimità delle guerre di conquista ebbe senz'altro un effetto notevole sulla politica coloniale. Sebbene si sia trattato di una vasta e lunga discussione, alla quale parteciparono molti interlocutori, viene generalmente associata ai suoi più noti protagonisti, ovvero Las Casas e Sepúlveda. L'opera che oggi conosciamo come *Apología* nacque come reazione al vespaio di critiche generato dal *Demócrates segundo*, al quale questo breve ma denso trattato è profondamente connesso, risultando perciò poco comprensibile come lettura isolata. Scarsamente conosciuto, catalogato come opera giuridica, in realtà raduna e rielabora, arricchendoli, i capisaldi del pensiero sepulvedano riguardante la questione coloniale. A dispetto delle difficoltà che ne ostacolarono la diffusione, l'incidenza dell'*Apología* sulla polemica fu più profonda di quanto sembri, perché proprio attraverso questo testo le contestate teorie del *Demócrates segundo* trovarono comunque voce al cospetto di personalità autorevoli, in un evento di grande risonanza pubblica<sup>628</sup>.

La formazione dell'ordine socio-politico nelle colonie spagnole era il complesso risultato di una serie di fattori, il più influente dei quali era senz'altro l'atteggiamento dell'imperatore e dei suoi consiglieri. Il problema giuridico dell'incorporazione al regno di Castiglia delle province americane, nonché l'impostazione dei rapporti con coloro che all'atto pratico si trovarono a doverle anzitutto creare e poi gestire dipendevano molto dall'idea di governo monarchico di

---

<sup>626</sup> Cfr. *ibid.*, III, 1, p. 82.

<sup>627</sup> Cfr. *ibid.*, III, 22, p. 96.

<sup>628</sup> Cfr. A. Moreno Hernández, *Introducción a J.G. de Sepúlveda, Apología en favor del libro sobre las justas causas de la guerra*, cit., pp.CXXXVII-CXXXVIII.

Carlo V. Questi era forse un sovrano “decontestualizzato”, specialmente nei primi momenti del suo regno: cresciuto nelle Fiandre, risultava estraneo alla cultura peninsulare<sup>629</sup>. Sembrava concepire la superiorità del re sul resto delle cariche istituzionali come incontestabile e qualitativa; escludeva l’idea della condivisione di una parte della sovranità che invece animava la mentalità politica spagnola sin dall’istituzione delle antiche Cortes. I rapporti con il popolo così come gli eventuali contrasti sorti tra gli stessi strati sociali, dovevano essere gestiti attraverso una rigida rete burocratica, costellata di funzionari e procedure<sup>630</sup>.

L’organizzazione amministrativa delle colonie era orientata a incorporarle come beni inalienabili della Corona di Castiglia, provvedimento già adottato dalla regina Isabella. I concetti di “regno” e “provincia” erano ben distinti: il primo aveva una certa connotazione di autonomia, il secondo, di contro, suggeriva la subordinazione a un’entità politica principale. Tuttavia il termine “regno”, assente nelle prime documentazioni, comincia a comparire nei testi legali che riguardavano le colonie nel corso XVI secolo, con un significato politico non ancora del tutto chiaro. L’evoluzione semantica dell’uso di questi lemmi — sebbene non sia un’analisi che si intende approfondire in questa sede —, resta un punto importante da chiarire, perché foriero di spunti di riflessione sull’idea che il governo spagnolo aveva della natura dei territori conquistati<sup>631</sup>. In realtà la questione è stata in generale poco trattata, specialmente prima del 1530, quando poi il problema si ripropose con maggiore intensità dopo la conquista del Perù. La Corona spagnola diventò in ogni caso il primo regno europeo ad avere parti integranti situate in un altro continente, peraltro sconosciuto, in cui cambiavano tutte le coordinate, non soltanto quelle di tipo geografico. Le strutture sociali e politiche della madrepatria risultarono di difficile replicazione; la stessa inclusione di queste “province” (poi denominate “regni”), sebbene stabilita dalla bolla alessandrina e dal trattato di Tordesillas, non era accettata dagli avversari di Carlo V, primo fra tutti Francesco I di Francia, che autorizzava spedizioni in territori su cui Spagna e Portogallo si erano arrogate l’esclusività. Il problema dell’incorporazione coinvolse dunque la regolamentazione interna, la politica estera e il diritto internazionale.

Dichiarando l’inalienabilità delle Indie rispetto alla Corona spagnola Carlo V continuò a grandi linee la politica dei suoi predecessori e fronteggiò non soltanto le pretese della famiglia Colombo, ma affermò anche la propria autorità su *conquistadores* ed *encomenderos* che avevano

---

<sup>629</sup> Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., pp. 294-295.

<sup>630</sup> Cfr. H. Pietschmann, *Introducción histórica a J.G. de Sepúlveda, Del Nuevo Mundo*, cit., pp. XLVII-XLVIII.

<sup>631</sup> Cfr. *ibid.*, pp. LII-LIII.

spesso mostrato scarsa considerazione dei decreti reali; sanciva infine il diritto insindacabile dei sudditi spagnoli di stabilirsi in quei territori. Con l'emanazione delle leggi di Burgos del 1512 era comunque già stato chiarito che i gruppi assoggettati dovevano essere considerati «*vasallos libres*» del reame, anche se con una condizione giuridica differente per il fatto di non essere ancora cristiani, oppure di essere stati convertiti da poco e dunque di non avere ancora una fede consolidata. L'adozione di questo provvedimento reale fu probabilmente una precauzione volta ad evitare che la Corona si trovasse a dover concedere permanentemente territori ai nobili. Lo stesso Cortés, dopo la sua vittoria messicana, chiese una dichiarazione di questo tipo al monarca, anche se forse lo fece per scagionarsi dalle accuse di facinorosità nell'indomani del suo ammutinamento ai danni del governatore Velázquez<sup>632</sup>. La legislazione vigente andava adattandosi alla nuova realtà, ma le situazioni da regolamentare si moltiplicavano: l'integrazione dei nuovi "vassalli" nel nuovo sistema sociale, economico, religioso e politico che era stato loro imposto, la gestione della convivenza con i colonizzatori, la stabilizzazione dell'autorità reale di fronte ai frequenti atteggiamenti sediziosi e il governo di territori la cui vastità continuava ad espandersi.

In questa circostanza diventava sempre più importante il significato dello strumento delle *capitulaciones*, indice del forte contrasto tra monarca e sudditi. Nate come un accordo che entrambe le parti erano tenute ad osservare, erano piuttosto considerate dai monarchi concessioni ottenute per grazia reale, da onorare a discrezione del sovrano<sup>633</sup>. Il rispetto di simili patti era subordinato alla realizzazione di determinati obiettivi da parte del contraente. I conflitti di interesse per gli affidamenti concessi ai *conquistadores* (che una volta diventati governatori, potevano concederne ad altri in base ai meriti dei futuri *encomenderos*), derivavano dalla difficoltà logistica di controllo diretto da parte del governo centrale. La necessità di risorse umane per portare a termine l'impresa di insediamento spingeva i condottieri a incoraggiare in tal senso i componenti delle proprie truppe, promettendo e concedendo beni immobili e *indios* da asservire. Così molti coloni erano ex soldati ed avventurieri, considerati a corte come arrivisti che spesso pretendevano in questo modo di nobilitarsi indebitamente. Dal loro canto, gli ex *conquistadores* interpretavano questa resistenza da parte dei sovrani a stabilizzare le loro

---

<sup>632</sup> Cfr. *ibid.*, pp. LIV-LVII.

<sup>633</sup> Cfr. *ibid.*, pp. XLVI-XLVII.

ricompense di guerra come una grave ingiustizia, perché li rendeva precari in una terra sconosciuta, per la conquista della quale avevano rischiato vita e abbandonato la patria<sup>634</sup>.

La storia politica coloniale e quella peninsulare si influenzarono sempre a vicenda: queste tensioni avevano lo stesso carattere di rivendicazione indipendentista rispetto a quelle che contemporaneamente esplodevano nella metropoli, con la rivolta delle Comunidades. In America la rivolta fu originata dal malcontento per il mancato rispetto delle condizioni stabilite alla stipula delle varie *capitulaciones*: il riconoscimento dei pericoli e i disagi affrontati conquistando territori per il regno, che rischiava di polverizzarsi con l'entrata in vigore delle *Leyes Nuevas*, era il nucleo delle rimostranze presentate<sup>635</sup>. L'opposizione a Carlo V, alquanto viva in Spagna sin dall'inizio del regno, aveva riverberi nelle colonie e suggeriva estrema prudenza d'azione, nonché l'istituzione di organismi appositi, primo fra tutti il Consiglio delle Indie<sup>636</sup>.

Di fronte alla proliferazione delle denunce per il maltrattamento dei nativi, Sepúlveda costruì una difesa delle ragioni dei propri connazionali coinvolti e delle ragioni di Stato che nel tempo diventava più cauta, nella misura in cui crescevano le ribellioni e la relativa suscettibilità dell'imperatore. Sebbene molti dei principi espressi nelle sue opere collimassero con le idee e i provvedimenti della Corona, la loro applicazione assoluta avrebbe potuto diventare controproducente: Las Casas costruì su questo la propria critica<sup>637</sup>. Come già ricordato, tra i possibili motivi dell'opposizione alla pubblicazione del *Demócrates segundo* è stata infatti in più casi segnalata la presenza, nel dialogo, di basi teoriche potenzialmente utili alle esigenze dei coloni, alquanto rischiose, considerata la posizione di Sepúlveda a corte.

Nel dialogo il cronista si pronuncia non solo in favore delle guerre di conquista, ma anche, implicitamente, delle conseguenze di queste ultime, suggerendo strategie di governo coloniale<sup>638</sup>. L'implacabile resistenza di Las Casas (assillato dal pericolo rappresentato dalla diffusione di queste idee per la già terribile situazione degli *indios*), fu decisiva per ciò che riguardava l'inasprimento delle difficoltà incontrate da Sepúlveda nel tentativo di vedere

---

<sup>634</sup> Cfr. *ibid.*, pp. XL-XLI.

<sup>635</sup> Cfr. *ibid.*, pp. XLIII-XLV.

<sup>636</sup> Cfr. R. Menéndez Pidal, *Carlos V y las Comunidades vistas a nueva luz documental*, in Id., *El P. Las Casas y Vitoria con otros temas de los siglos XVI y XVII*, Madrid, 1958, (pp. 65-98).

<sup>637</sup> Cfr. H. Pietschmann, *Introducción histórica a J.G. de Sepúlveda, Del Nuevo Mundo*, cit., pp. LXVI-LXVII.

<sup>638</sup> Cfr. J. G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., I, 20, p. 101; II, 8, pp. 130-134.

pubblicata la sua opera<sup>639</sup>. La tenacia del cronista di corte si scontrò con il rifiuto del Real Consiglio delle Indie e con il parere negativo espresso da teologi e giuristi della scuola di Salamanca; così egli si adoperò per veicolare in altro modo il contenuto dell'opera, riuscendo a far pubblicare nel 1550 a Roma uno scritto appunto intitolato *Apologia pro libro De Iustis Belli Causis*. Non si tratta di un riadattamento del contenuto del *Demócrates segundo* attraverso un semplice cambio di registro, ma di un'integrazione di quelle argomentazioni, attraverso un inevitabile processo di autocritica dovuto forse anche alle contestazioni ricevute. Il cronista si vide in qualche modo tenuto a riorganizzare le sue posizioni per poterle meglio difendere di fronte agli avversari.

Il *Demócrates segundo* è caratterizzato dalla fisiologica entropia dell'espedito letterario dialogico, che gioca sul contrasto tra voci distinte per esporre i ragionamenti; in questo testo Sepúlveda invece argomenta ordinatamente, con la consueta erudizione. La presenza dei contenuti del dialogo è indubbiamente forte, ma l'*Apologia* rappresenta per molti versi una sistematizzazione delle posizioni espresse in precedenza, anche in vista dell'imminente confronto personale con Las Casas<sup>640</sup>. La scuola salamantina aveva assunto posizioni di esplicito biasimo circa gli abusi ad opera di *conquistadores* ed *encomenderos*: obiezioni che, in un modo o nell'altro, influenzarono la gestione del governo coloniale<sup>641</sup>. Tuttavia alcune voci si levarono in controtendenza rispetto all'indignazione o alle denunce, seppur non trascurando questo aspetto del problema. La più celebre di esse fu senz'altro quella di Sepúlveda: in questo scritto emergono però dettagli utili per tracciare il profilo di una possibile trasformazione delle sue idee in proposito.

È stato già chiarito come la parte senz'altro più "diretta" dello scontro tra Las Casas e Sepúlveda ebbe luogo appunto a Valladolid per volere dell'imperatore. La *Junta* (di composizione a quanto pare favorevole a Las Casas)<sup>642</sup> comprendeva insigni teologi e giuristi, ai quali entrambi gli antagonisti esposero le proprie tesi e risposero alle obiezioni reciproche. Le prove scritte che sono conservate, tra cui il *Sumario* stilato da Fray Domingo de Soto affinché i

---

<sup>639</sup> Cfr. J. Brufau Prats, *Estudio Histórico a J.G. de Sepúlveda, Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., pp. XXI-XXII.

<sup>640</sup> Cfr. A. Moreno Hernández, *Introducción a J.G. de Sepúlveda, Apología en favor del libro sobre las justas causas de la guerra*, cit., pp. CXLIV-CXLV.

<sup>641</sup> Cfr. J. Brufau Prats, *Estudio Histórico a J.G. de Sepúlveda, Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., pp. XIII-XVI.

<sup>642</sup> Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., pp. 462-466.

membri della commissione potessero esaminare la questione, testimoniano che Las Casas impiegò cinque giorni per leggere la propria *Apología*, mentre lo storico di corte espose il tutto in una giornata. I lavori della *congregación* cominciarono nell'agosto del 1550 e proseguirono oltre metà settembre dello stesso anno, senza che si giungesse ad un responso. La votazione fu rimandata all'anno seguente, ma la commissione non si riunì prima della metà di aprile del 1551; a maggio non era stato ancora raggiunto un accordo definitivo, che non arrivò in realtà mai. Nel 1557 non si avevano ancora notizie di un'avvenuta votazione: di fatto però, diversamente da quanto accadde per gli scritti di Las Casas, Sepúlveda non poté vedere pubblicato il suo *Demócrates segundo*<sup>643</sup>.

L'*Apología* invece ebbe una storia editoriale diversa e fu forse l'unica occasione, seppur indiretta, di riscatto per il dialogo. Nel 1549 Sepúlveda ricevette, da parte di Don Antonio Ramírez de Haro, vescovo di Segovia, una circostanziata ma a quanto pare dura contestazione delle tesi contenute nel *Demócrates segundo* (intitolata *De bello barbarico*, oggi perduta), alla quale il cronista rispose con questo testo, che si apre infatti con una dedica al prelado. Sepúlveda esprime fervida ammirazione nei riguardi del vescovo e profondo sconcerto per la disapprovazione delle sue teorie, che difendevano comunque la causa «completamente honesta y justa de nuestra nación y del Príncipe», per di più sostenute con «muy graves y claros testimonios sacados del de las Sagradas Escrituras y de los Santos Doctores y con el más firme apoyo de la razón y de la autoridad de la Iglesia»<sup>644</sup>. Alla medesima «justísima» causa non poteva essersi realmente opposto un uomo di tale saggezza ed erudizione, quel parere negativo doveva dunque essere stato frutto di influenze fuorvianti, di un «artificio amañado por unos cuantos corruptores», così come riteneva fosse accaduto nelle università complutense e salamantina. Costoro dovevano aver mentito, fondando le loro false accuse su un totale fraintendimento del testo sepulvedano, insinuando che il cronista avesse difeso le violenze sui nativi e l'avidità dei *conquistadores*; aspetto che invece Sepúlveda criticherà sempre più apertamente<sup>645</sup>.

Forse proprio a causa dell'opposizione incontrata dal *Demócrates segundo*, il cronista decise di cambiare genere per esprimere lo stesso tipo di contenuti. *Apología* è un elenco strutturato di contro-argomentazioni alle critiche ricevute allo scopo di confutarle *more*

---

<sup>643</sup> Cfr. J. Brufau Prats, *Estudio Histórico a J.G. de Sepúlveda, Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., p. XXVII.

<sup>644</sup> J.G. de Sepúlveda, *Apología en favor del libro sobre las justas causas de la guerra*, cit., 1, 2, pp. 193-195.

<sup>645</sup> Cfr. *ibidem*.

*scholastico*, con un'esposizione sistematica di obiezioni e repliche in latino, che espone e rende ragione delle sue teorie, per dimostrare il torto degli avversari. Sembra che Sepúlveda ritenesse utile un cambio di registro, per procurare alle medesime argomentazioni maggiore credibilità. L'università di Salamanca pare avesse considerato il *Demócrates segundo* un libro non tecnico, scritto in una forma letteraria e non accademica. Nessuna delle istanze esposte in *Apología* è estranea a quelle contenute nel dialogo, ma in questo scritto il ricorso ad Aristotele è ridotto in favore di riferimenti dottrinali alle autorità cristiane e di diritto canonico, perché probabilmente Sepúlveda era convinto che un testo meno «plagado de referencias paganas» sarebbe stato accolto diversamente<sup>646</sup>.

Dopo le difficoltà incontrate dai tentativi di pubblicazione del *Demócrates segundo*, l'umanista cordovese si era impegnato in varie direzioni, tra il 1545 e il 1551, per farvi fronte. Aveva preparato numerosi testi in difesa delle sue teorie, dei quali l'*Apología* è la miglior rappresentanza, in latino e per la cui edizione (realizzata a Roma, dove era più semplice e possibile che in Spagna) Sepúlveda lottò in modo particolare. Cercò inoltre sostegno tra le più autorevoli personalità con cui aveva contatti, con la speranza che avallassero le sue posizioni. I suoi detrattori non mancarono di intervenire in direzione contraria, finché l'eco della polemica condusse l'imperatore ad indire la disputa di Valladolid.

Sembra che Sepúlveda abbia composto questo testo tra il 1458 (una volta apprese le critiche del vescovo di Segovia) e l'agosto del 1549. Terminò la stesura del lavoro in modo da poterlo pubblicare a ridosso del *debate*, occasione in cui se ne servì nel confronto con Las Casas. Per questa ragione le sue idee potrebbero apparire immutate rispetto al *Demócrates segundo*, mentre in realtà sono osservabili alcuni cambiamenti. Erano in ogni caso trascorsi cinque anni dalla composizione del dialogo, durante i quali il cronista aveva dovuto affrontare gli attacchi lasciasiani e una pessima ricezione della sua opera su un tema di grande interesse. Nei toni — sebbene molto razionali — della trattazione, è tuttavia riscontrabile non solo la profonda amarezza dovuta all'ostilità incontrata, ma forse anche una nascente diversa consapevolezza della complessità della realtà americana. Le varie questioni sono affrontate senza la fisiologica asistematicità dovuta alla drammatizzazione dialogica, ma emerge il più generale scopo di contestarne le obiezioni alla pubblicazione.

---

<sup>646</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., pp. 186-187.

Sepúlveda aveva inviato una copia del manoscritto ad Antonio Agustín (teologo, giurista, poi vescovo di Tarragona, all'epoca residente a Roma come uditore del Tribunale della Rota), accompagnato da una lettera, datata 26 agosto 1549. Nella missiva il cronista aveva chiesto all'amico e compagno di studi di analizzare l'opera, confrontandosi anche con gli altri esperti dell'ambiente, per dargli un parere sull'opportunità della sua pubblicazione<sup>647</sup>. La risposta di Agustín, risalente al 1 aprile 1550, non a caso apre l'opera e precede la dedica a Ramírez de Haro; in essa viene comunicato al cronista che anche altri autorevoli personaggi avevano preso visione del dialogo e avevano apprezzato l'ingegno dell'autore e l'attualità nonché l'interesse generale dei problemi affrontati; se ne dichiarava altresì l'opportunità di renderlo noto:

Todos hemos admirado y venerado siempre tu incomparable erudición y perspicaz ingenio en cualquier clase de manifestación literaria. También esta cuestión nos pareció digna de ser tratada públicamente ante todo el mundo, pues es asunto de vital importancia y concierne a muchas personas de nuestra nación y pueblo, y no está al margen de la autoridad cristiana. Así pues, hemos autorizado que semejante opúsculo se copie y edite en muchos ejemplares, sin ir, probablemente, en contra de tu voluntad, ya que, aunque no lo escribieras con el propósito de que saliera al público, deberías haberlo mantenido guardado y haberlo escondido si creías que no era publicación digna de ti<sup>648</sup>.

Gli elogi, tuttavia, non significavano esplicita approvazione. Pur riconoscendo l'erudizione di Sepúlveda e l'importanza delle questioni trattate, l'uditore comunque non dichiara in nessun luogo di dividerne le conclusioni<sup>649</sup>. Dopo questa risposta di Agustín e di altri eminenti teologi, la prima edizione dell'*Apología* fu realizzata poco prima dell'inizio delle sessioni del *debate*<sup>650</sup>. Il suggerimento di provare a pubblicare l'opera prima in Italia arrivò da parte di Melchor Cano (cattedratico di teologia prima a San Gregorio di Valladolid e poi a Salamanca, alla morte di Vitoria) e fu accolto anche perché in linea con la massima discrezione con la quale Sepúlveda aveva gestito questo processo. Cautela che mirava non soltanto a prevenire altre ingerenze da parte di Las Casas e di coloro che lo sostenevano, ma evidenziava anche l'intenso sconforto che pervadeva l'animo del cronista<sup>651</sup>. L'edizione romana del 1550 (che includeva anche le critiche favorevoli di *Fray* Diego de Vitoria e di Álvaro Moscoso), si diffuse

---

<sup>647</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Apología en favor del libro sobre las justas causas de la guerra*, cit., p. 192 n. 1.

<sup>648</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>649</sup> Cfr. *ibid.*, p. 192, n. 3.

<sup>650</sup> Cfr. A. Moreno Hernández, *Introducción a J.G. de Sepúlveda, Apología en favor del libro sobre las justas causas de la guerra*, cit., pp. CXLII-CXLIII.

<sup>651</sup> Cfr. *ibid.*, p. CXLIII n. 15.



immediatamente in Spagna ma fu comunque intercettata dagli oppositori di Sepúlveda, che riuscirono ad ottenere un ordine imperiale affinché ne venissero ritirate tutte le copie in circolazione, anche se alcune scamparono al sequestro<sup>652</sup>.

Nel trattato vengono sviluppate e difese le tesi centrali del *Demócrates segundo*, ispirate all'idea aristotelica di servitù naturale: viene ribadita la tesi secondo la quale in base a determinate caratteristiche gli *indios* erano per natura destinati ad essere assoggettati a uomini che, secondo lo stesso criterio, potevano ritenersi superiori da ogni punto di vista. Se non lo avessero fatto volontariamente, dopo esservi stati invitati, sarebbe stata legittima un'azione bellica orientata a sottometterli forzatamente. Sepúlveda conferma che l'idolatria in sé non giustificava un intervento armato e il conseguente asservimento delle popolazioni, ma la causa sufficiente per provvedimenti di questo tipo era il relativo culto, che comportava quasi sempre infrazioni al diritto di natura<sup>653</sup>. La guerra era altresì legittimata dal fatto di costituire una sanzione per le offese recate a Dio — «que son mucho más graves», prima ancora che agli uomini<sup>654</sup>.

Il cronista continua a sostenere che la conversione alla fede cattolica dovesse essere legata alla volontà e non forzata, ma ciò non impediva che i nativi venissero assoggettati dai cristiani anche con metodi drastici, affinché perdessero determinate consuetudini, cominciando così ad osservare la legge naturale e ad essere evangelizzati. «Para que los infieles se sientan impelidos a oír la predicación y a observar la ley y natural, es necesario que se sometan al poder de los cristianos»<sup>655</sup>: il primo obiettivo del processo di diffusione della fede era proprio il conseguimento della conversione degli infedeli, tentando di predisporli ad essa in ogni modo. In ciò il cronista non vedeva contraddizioni con gli insegnamenti e l'esempio di Cristo, essendo inoltre «cosa aprobada y llevada a cabo por la Iglesia según el testimonio de los santos doctores Augustín [...] y Gregorio»<sup>656</sup>.

---

<sup>652</sup> Cfr. J. Brufau Prats, *Estudio Histórico* a J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., pp. XXII-XXIII.

<sup>653</sup> «Del mismo modo si alguien debía obedecer a otro y si, después de ser amonestado, rechaza su imperio, incurre en injuria contra él» (J.G. de Sepúlveda, *Apología en favor del libro sobre las justas causas de la guerra*, cit., 18-19, p. 212).

<sup>654</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>655</sup> *Ibid.*, 7, pp. 201-202.

<sup>656</sup> *Ibid.*, 20, p. 213.

Lo scopo principale di questa trattazione è quello di smentire un'interpretazione erronea delle sue idee, secondo la quale lui avrebbe ritenuto lecite le aggressioni e le spoliazioni degli indigeni a scopo di evangelizzazione forzata, subordinando la propagazione del messaggio cristiano all'usurpazione di beni e libertà<sup>657</sup>. L'argomento in oggetto era invece la legittimità e la giustizia di metodi anche violenti di colonizzazione, a patto che ciò avesse il preciso scopo di rendere possibile la conversione dei nativi<sup>658</sup>.

Sepúlveda esplicita così un altro aspetto della sua concezione della guerra di conquista: essa non doveva avere come scopo l'arricchimento dei dominatori grazie alle rapine ai danni dei vinti, ma era una strategia necessaria alla loro cristianizzazione. L'asservimento era principalmente finalizzato a impedire che i nativi ostacolassero la predicazione e continuassero a commettere crimini contro natura, anche contro il loro volere: era un diritto e un dovere per ogni uomo di fede e di buona volontà<sup>659</sup>.

Il tema della responsabilità morale a seguito delle conseguenze negative di uno scontro armato era un aspetto che Sepúlveda non avrebbe mai trascurato, meno che mai in questa occasione. Il criterio rimaneva quello della scelta del male minore, che avrebbe dovuto conciliare le leggi umane e quelle divine con la necessità d'azione di fronte alla quale ci si poteva trovare in un campo di battaglia<sup>660</sup>. Tuttavia, a differenza di quanto si legge nei due dialoghi precedenti circa l'ineluttabilità dei mali connessi a tali circostanze, in *Apología* Sepúlveda osserva che «si es difícil que el que lleva a cabo una guerra, aunque ésta esté fundada en una causa justa, evite las injurias y malas acciones, no por ello es imposible». Fermo restando che le violazioni alla legge naturale in una guerra giusta, qualora fossero assolutamente necessarie, avevano lo scopo di preservare il bene pubblico. I crimini commessi dai soldati contro la volontà del sovrano non potevano essere imputati a quest'ultimo, né invalidavano la giustizia della causa bellica<sup>661</sup>.

---

<sup>657</sup> Cfr. A. Moreno Hernández, *Introducción a J.G. de Sepúlveda, Apología en favor del libro sobre las justas causas de la guerra*, cit., p. CXXXIX.

<sup>658</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Apología en favor del libro sobre las justas causas de la guerra*, cit., 3,1, p. 195.

<sup>659</sup> Cfr. *ibid.*, 9-10, pp. 203-204.

<sup>660</sup> «Y si las leyes cristianas nos ordenan que evitemos los peligros de ocasiones de pecar, no obstante, esto no se nos impone cuando la necesidad a mismo tiempo nos exhorta a evitar un mal mayor o si, por otra parte, le exige el bien público en cuestiones trascendentales. Pues, aunque puede encontrarse en situación tan angustiosa que le sea necesario pecar, si al mismo tiempo nos acucian dos preceptos que a la vez no pueden cumplirse, el que obedece al más grave y descuida el otro, no peca, según el decreto del concilio de Toledo, testimonio de Gregorio [...], y la doctrina de Aristóteles en el libro tercero de la *Ética*» (*ibid.*, 24, p. 215).

<sup>661</sup> Cfr. *ibidem*.

In *Apología* Sepúlveda argomenta la legittimazione del dominio cristiano e spagnolo sugli *indios*, come aveva fatto nel *Demócrates segundo*, in virtù di quattro ragioni principali: la barbarie delle loro usanze e della loro cultura, le violazioni alla legge divina e naturale, i sacrifici umani che ne costituivano il nucleo più intollerabile e infine il compito cristiano di evitare la perdizione del prossimo, persino contro la volontà di quest'ultimo, battendosi contro chi ostacola la predicazione della fede<sup>662</sup>. Las Casas, nella sua replica, avrebbe di lì a poco contestato ognuna di queste quattro tesi. Dopo questa esposizione il trattato entra nel vivo e la parte centrale (capitoli 19-26) è costituita dalla sistematica confutazione delle obiezioni ricevute. L'opera si conclude con un terzo nucleo, in cui scompare nuovamente l'interlocuzione con il vescovo di Segovia, per poi cedere il passo a una raccolta di recensioni positive del dialogo e di opinioni a favore delle teorie sepulvedane<sup>663</sup>.

Le tesi esposte sono supportate da molti riferimenti, coincidenti in gran parte con quelli riscontrabili nel *Demócrates segundo*. Rispetto al dialogo, però, la presenza di citazioni da fonti classiche è ridotta, in favore di quelle di autori cristiani: da questa cernita è escluso Aristotele, irrinunciabile base filosofica della riflessione sepulvedana sulla servitù naturale e non solo<sup>664</sup>. Oltre al gran numero di influenze bibliche e patristiche, Sepúlveda cercava conferme alla giustificazione dell'uso della violenza a scopo di propagazione della fede nelle teorie di autori di diritto canonico (decretalisti come Graziano e Gregorio XI), oppure di pensatori, teologi, glossatori e canonisti dal Medioevo in poi (in particolare Tommaso d'Aquino, Innocenzo IV, John Mair, Duns Scoto):

Nuestra doctrina está apoyada, entre los filósofos, por su príncipe, Aristóteles, en la *Política* (lib. 1, cap. 3 y 5); [...] entre los teólogos por Agustín, Ambrosio, Gregorio y Tomás, varones preclaros por su santidad y ciencia, todos los cuales, según demostré, aprueban muy abiertamente la aplicación de la fuerza, tanto contra los herejes como contra los paganos. A mi favor está también Juan Escoto, quien opina que se debe aplicar una fuerza mayor contra los infieles y contra sus hijos; están también Nicolás de Lira, el Maestro Roa y Juan Mayor, quien aprueba expresamente esta expedición contra los bárbaros [...]. En suma, antes de que este astuto enemigo propagase la cizaña con sus patrañas, no hubo nadie que leyera y entendiera mi libro que no lo aprobase por entero<sup>665</sup>.

---

<sup>662</sup> Cfr. *ibid.*, 4-19, pp. 197-204.

<sup>663</sup> Cfr. *ibid.*, 28-33, pp. 217-222.

<sup>664</sup> Cfr. A. Moreno Hernández, *Introducción* a J.G. de Sepúlveda, *Apología en favor del libro sobre las justas causas de la guerra*, cit., pp. CLVI-CLVII.

<sup>665</sup> J.G. de Sepúlveda, *Apología en favor del libro sobre las justas causas de la guerra*, cit., 29-30, pp. 218-219.

Tenta di ottenere anche il supporto di intellettuali domenicani (come Miguel de Arcos, Agustín de Esbarroya e Alfonso Herrera) citando gli accademici e i funzionari più noti ai quali era stata affidata dal Consejo Real la disamina del *Demócrates segundo* e che avevano espresso pareri positivi, tra i quali Diego de Vitoria, fratello del noto cattedratico Francisco. A dispetto dell'apparente diversità di vedute, Sepúlveda rispettava profondamente il pensiero di quest'ultimo e se ne auspicava il sostegno. Citando l'opinione favorevole di Diego, aggiunge che senz'altro egli non avrebbe espresso un parere così netto senza un confronto e la conferma dell'autorevole fratello, «varón muy sabio, de espíritu noble y liberal»<sup>666</sup>. Le tesi di Francisco de Vitoria ebbero gran peso nel *debate*, durante il quale entrambi i contendenti tentarono di trovare sostegno in esse, delle quali, proprio in questa occasione e dallo stesso Las Casas, fu evidenziata una certa anfibia, che le avrebbe rese ambiguamente interpretabili<sup>667</sup>. Da questo testo è altresì evidente che il cronista considerava la bolla papale *Inter Caetera* del 4 maggio 1493 una delle principali prove a conferma della legittimazione pontificia dell'uso della forza a scopo di conversione. Sepúlveda ne riporta le sezioni 6 e 7 del testo e anche nei capitoli finali torna ad alludervi:

Siguiendo estas razones y decretos, el papa Alejandro VI, en el año de Cristo 1493, contestó a nuestros reyes Fernando e Isabel, llamados 'Católicos' por su eximia piedad, quienes solicitaban la respuesta y la sentencia de la sede apostólica, [...] y en dicha contestación les encargó y exhortó vivamente a que sometieran a estos indios a su imperio y cuidasen de llevarlos a la fe de Cristo con estas palabras textuales de su Bula Papal: [...]. Así, según enseñan los grandes teólogos (ver Silvio, en el verbo canonizado), incurre en herejía quien desprecia sus decretos y rescriptos. Y con el derecho con el que el Vicario de Cristo puede, si se presenta ocasión, apartar a todas las gentes de idolatría y moverlas a oír la predicación, con en el mismo puede someterlas al imperio de los cristianos por sí mismo o por medio de los príncipes cristianos, siendo este camino muy fácil y expedito para llevar a cabo tal propósito y preparar la salvación de las almas<sup>668</sup>.

---

<sup>666</sup> *Ibidem*.

<sup>667</sup> Cfr. *ibid.*, p. 219 n. 64, e a tal proposito cfr. R. Menéndez Pidal, *Vitoria y Las Casas*, in Id., *El P. Las Casas y Vitoria con otros temas de los siglos XVI y XVII*, cit., (pp. 9-48).

<sup>668</sup> «Assí, que Nos alabando mucho en el Señor este Vuestro Santo, y loable propósito y deseando, que sea llevado a debida execución, y que el mesmo Nombre de Nuestro Salvador se plante en aquellas partes: [...] os requerimos, que [...] queráis, y de vais con ánimo prompto, y zelo y verdadera Fe, inducir los Pueblos, que viven en las tales Islas, y tierras, a que reciban la Religión Christiana, y que en ningún tiempo os espanten los peligros, y trabajos, teniendo esperanza, y confianza firme, que el Omnipotente Dios favorecer felizmente vuestras empressas» (J.G. de Sepúlveda, *Apología en favor del libro sobre las justas causas de la guerra*, cit., 14, 2-3, pp. 208-210).

Las Casas dedicò vari capitoli della sua replica a una confutazione dell'interpretazione sepulvedana della bolla, attraverso la quale, secondo il «Difensore degli indios», il pontefice avrebbe invece incaricato i monarchi di diffondere il messaggio evangelico unicamente con mezzi pacifici<sup>669</sup>.

L'edizione dell'*Apología* utilizzata per il presente studio è quella contenuta nelle *Obras Completas*, risultato di un'articolata selezione e collazione dei differenti esemplari manoscritti, particolarmente aderente all'edizione romana del 1550. La traduzione in castigliano è di Losada, l'unica mai realizzata finora, riveduta e corretta al fine di rendere più fedelmente possibile l'impostazione dottrinale dell'argomentazione, che era l'obiettivo principale di Sepúlveda<sup>670</sup>.

La difesa del *Demócrates segundo* costituisce la struttura di questo scritto, che risulta come la fusione di due argomentazioni differenti, ciascuna con tratti compositivi specifici. La risposta a Ramírez de Haro costituisce l'ossatura dell'opera: la introduce, occupando i primi due capitoli, per poi riapparire direttamente nel ventottesimo, poco prima delle conclusioni. È caratterizzata dall'allusione all'interlocutore attraverso l'uso della seconda persona, dall'assenza di citazioni erudite e da un tono adatto ad un genere epistolare. Il cronista si rivolge al vescovo di Segovia allo scopo dichiarato di rispondere alle critiche da lui ricevute e dimostrargli che era stato influenzato e ingannato, nella sua interpretazione; nonché contestare l'opposizione alla pubblicazione del dialogo da parte delle università di Alcalá e Salamanca<sup>671</sup>. Dal terzo capitolo in poi scompare ogni riferimento ad eventuali interlocutori e allo stesso Ramírez de Haro, dettagli che tornano poi nell'ultima parte, con un nuovo cambiamento di toni. C'è dunque un'alternanza di registri che induce a pensare al fatto che, anche se magari la composizione dello scritto non fu progressiva, trova un filo conduttore nella risposta al vescovo, che apre e chiude il discorso, nel quale è inserita la contestazione alle riserve delle università, forse composta indipendentemente e poi inserita in *Apología*. È probabile che Sepúlveda, spinto dall'esigenza della divulgazione, avesse deciso di unire in una sola pubblicazione due risposte dai toni disomogenei, non soltanto per evitare la moltiplicazione dei testi, ma anche per inserire il suo discorso, con la raccolta di

---

<sup>669</sup> Cfr. A. Moreno Hernández, *Introducción a J.G. de Sepúlveda, Apología en favor del libro sobre las justas causas de la guerra*, cit., pp. CLVI-CLVII.

<sup>670</sup> Cfr. *ibid.*, pp. CLXXIX-CLXXX.

<sup>671</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Apología en favor del libro sobre las justas causas de la guerra*, cit., 1-3, pp. 193-195.

relative citazioni e di testimonianze a supporto, in una trattazione di tipo più accademico, che avrebbe incontrato meno difficoltà editoriali<sup>672</sup>.

Nel tentativo di confutazione delle obiezioni alle sue teorie Sepúlveda non soltanto ribadisce conclusioni già enunciate nel *Demócrates Segundo*, ma ne approfondisce il senso: primo fra tutti, il nesso tra idolatria e crimini contro natura, in relazione alla legittimità di una guerra come sanzione. Nel dialogo era già stato affermato che l'idolatria non poteva di per sé essere punibile in coloro che non erano apostati, perché non avevano ancora mai conosciuto «el verdadero Dios»; ciò che non ammetteva in nessun caso ignoranza era la legge naturale, in quanto consapevolezza implicita in ogni uomo. Delitti come l'immolazione di esseri umani erano un motivo di aggressione più che giusto, afferma Sepúlveda, anche secondo le Sacre Scritture<sup>673</sup>. In base a questa conferma, non la mancata conoscenza del messaggio cristiano, ma azioni che sovente erano diretta conseguenza dell'idolatria, potevano e dovevano essere perseguite anche con la forza, persino con la sola autorizzazione ecclesiastica:

En efecto, a Cristo, en su condición humana, “le fue otorgada toda potestad en el cielo y en la tierra”, según se lee en el último capítulo del *Evangelio según San Mateo* (28,18); potestad que Cristo comunico a su Vicario Pedro y sucesores, según enseña Santo Tomás en *Sobre el gobierno de los príncipes* lib. 3, cap. 10 y 12. Y aunque tal poder solamente se refiere a cuánto afecta a la salvación de las almas y a los bienes espirituales, se refiere también a los bienes temporales en cuanto estos se ordenan a los espirituales. Tiene, pues, el Papa poder en todas las naciones no sólo para predicar el Evangelio, sino también para obligar a los pueblos, si es posible, a observar la ley natural a la cual todos los hombres están sometidos<sup>674</sup>.

Anche «Santo Tomás» aveva affermato che i riti degli infedeli non andavano tollerati: era stata una condizione forse accettabile quando i pagani erano in gran numero e non esistevano monarchi cristiani per impedirlo<sup>675</sup>. Forte del «testimonio de la Historia Sagrada y de los santos doctores», il cronista ribadisce che un popolo non rispetta la legge naturale e divina quando non condanna pubblicamente le violazioni ad essa. Si riferisce esplicitamente agli omicidi rituali di migliaia di innocenti di cui «esos indios» si macchiavano, «en muchas regiones» dove era

---

<sup>672</sup> Cfr. A. Moreno Hernández, *Introducción* a J.G. de Sepúlveda, *Apología en favor del libro sobre las justas causas de la guerra*, cit., pp. CXLV-CXLVII.

<sup>673</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Apología en favor del libro sobre las justas causas de la guerra*, cit., 5, p. 198.

<sup>674</sup> *Ibid.*, 6, p. 200.

<sup>675</sup> Cfr. *ibid.*, 11, pp. 205-206.

generalmente diffusa l'idolatria, che potevano essere anche puniti (nei casi più difficili di refrattarietà ad un protettorato salvifico, come quello spagnolo), con la privazione delle libertà personali e dei diritti fondamentali. Sepúlveda precisa che tali provvedimenti non erano in genere ammessi dalle leggi «de los Reyes hispanos», ma lo erano soltanto «en aras de un justo castigo»<sup>676</sup>.

La complessità etica dell'uso della forza a scopi benefici in relazione all'idea di compensazione tra vantaggi e svantaggi nelle guerre di conquista, è un nucleo teorico irrinunciabile per Sepúlveda. In *Apología* il discorso è incentrato sull'esigenza di diffondere la religione cattolica nelle colonie il più velocemente possibile; scelta strategica, perché si ancorava all'autorità inattaccabile dei concetti espressi nella bolla papale e toccava particolarmente la sensibilità generale. La guerra e l'imposizione erano rese quasi inevitabili dal fatto che sarebbe stato molto più semplice far adottare rapidamente ai nativi credenze e costumi così diversi dai loro dopo aver vinto le loro resistenze in maniera coercitiva. La semplice predicazione non soltanto non era efficace se non in tempi molto lunghi, ma anche a costo di grossi rischi per i missionari. Dunque la persuasione e la predicazione dovevano essere supportate dall'uso di una forza «útil y permitida», che sembrava il metodo migliore per evangelizzare rapidamente le Indie<sup>677</sup>. Solo una volta eliminata la possibilità di aggressioni ai sacerdoti e le violazioni alla legge naturale gli infedeli potevano essere indottrinati, ricevendo «voluntariamente» la fede cristiana<sup>678</sup>: è notevole il modo in cui Sepúlveda sembri non considerare affatto che in un essere umano rimanesse ben poco di volontario, una volta privato della propria cultura, dignità e libertà.

La pratica del *Requerimiento* — indicata come «advertencia o admonición previa» —, considerata negli altri due dialoghi un punto importante della legittima procedura bellica, diventa qui, secondo il cronista, spesso inopportuna. A meno che il nemico non si fosse mostrato remissivo, dando ad intendere che con il conflitto poteva essere evitato, era un avvertimento difficile da mettere in pratica, che inoltre diventava inutile, anche perché

no es probable o verosímil que algún pueblo, sólo por la advertencia y exhortación de una nación extranjera, pueda ser movido a abandonar la religión recibida de sus mayores; pues según testimonio de Agustín en la Epístola a Vicente, “si los infieles son adoctrinados pero no aterrorizados, endurecidos

---

<sup>676</sup> *Ibid.*, 7, pp. 201-202.

<sup>677</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 195; 214.

<sup>678</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 205-208.

por la antigüedad de su costumbre, se inclinarán demasiado lentamente a entrar por el camino de la salvación (Ep. 93,3)<sup>679</sup>.

Era altamente improbabile che un semplice avvertimento avrebbe convinto un qualsiasi popolo a cambiare abitudini e credenze ancestrali: ciò potrebbe essere indicativo di una maggiore presa di coscienza della diversità culturale e anche della sfiducia che il cronista (come molti suoi contemporanei), nutriva nei confronti del provvedimento di Palacios Rubios e dei metodi pacifici di evangelizzazione. L' incursione che presupponeva la subumanità dei soggetti aggrediti — e non disdegnava di disumanizzarli ulteriormente — era comunque presentata come la più rapida e legittima strategia di diffusione del messaggio cristiano. «Todas estas incomodidades y dificultades se eliminan fácilmente con la conquista de los indios»: in Sepúlveda questa convinzione non cambierà, neanche quando sembrerà cominciare a riconoscerne i limiti. Nella sua visione esistevano due strade per condurre i nativi alla ricezione dei precetti cattolici: una più lunga e difficile della seconda, che invece, pur comportando provvedimenti drastici, si rivelava poi la più proficua per tutti, perché impiegava la «fuerza salvadora que protege el camino de la doctrina»<sup>680</sup>.

Il ragionamento insisteva sull'obiettivo religioso, ma riguardava in realtà l'umanità, la civiltà dei nativi, considerate dimensioni scarse o assenti, da costruire alla maniera europea. Da qui derivava la conclusione che chiunque si opponesse alle conquiste e alle *encomiendas* stesse ostacolando la «promoción humana»<sup>681</sup> di quelle popolazioni, che senza una guida avrebbero comunque impiegato molto più tempo per evolversi, rinunciando inoltre ai “benefici” del protettorato spagnolo:

Añádanse a esto las letras, de las que los indios eran completamente ignorantes, desconocedores totalmente de la lectura y la escritura; añádase de la humanidad, las buenas leyes instituciones y algo que supera a toda clase de bienes: el conocimiento del verdadero Dios y la religión cristiana. Sabido y advertido todo esto, afirmarí que los que tratan de impedir tal expedición, para que los indios no caigan en poder de los cristianos, no favorecen humanamente aquellos, como ellos quieren aparentar, sino que lo que pretenden es privarles cruelmente de bienes en gran cantidad y muy importantes, los

---

<sup>679</sup> *Ibid.*, 17, p. 211.

<sup>680</sup> *Ibid.*, 18, p. 212.

<sup>681</sup> J. Brufau Prats, *Estudio Histórico a J.G. de Sepúlveda, Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., p. XXVI.



cuales, por su ignorancia e inoportuna sentencia, o se les quitan del todo o se les brindan con muchísimo retraso<sup>682</sup>.

Diversamente da altre opere sul tema, in *Apología* Sepúlveda considera circostanze in cui fosse possibile astenersi dall'aggreire gli *indios*, come nei casi in cui le comunità si erano spontaneamente affidate ai coloni e ai missionari. La novità è nella presa di coscienza della enorme «variedad de coyunturas humanas, que no pueden medirse por una sola regla», e ancor più delle differenze e delle eccezioni esistenti tra le comunità dei nativi<sup>683</sup>. Anche la riflessione sul fatto che l'usanza dei sacrifici umani vigesse in molti casi (quindi non ovunque), evidenziava una concezione già più realistica rispetto a quella emersa nel *Demócrates segundo*.

A tal proposito è possibile notare anche in *Apología* un'ulteriore variazione lessicale: quando Sepúlveda allude ai nativi, in alcune occorrenze, sceglie più o meno costantemente il termine «barbari», inizialmente tradotto in castigliano proprio con «bárbaros»<sup>684</sup>. Da un certo punto in poi, però, la stessa parola viene resa con il termine «indios»<sup>685</sup>; che in seguito, nel testo, viene usato per tradurre i termini «indis», «indorum», che compaiono nella versione latina<sup>686</sup> per la prima volta. Il rigore dei toni, doveroso in una trattazione che voleva essere accademica, potrebbe non essere l'unica causa di queste variazioni; se interpretate alla luce delle altre riflessioni presenti nel trattato, potrebbero far pensare ad una maturazione dell'idea sepulvedana dell'indole dei nativi.

La parte finale del trattato è dedicata alla perorazione della pubblicazione del *Demócrates segundo*, nella quale compare un'osservazione importante ai fini di un discorso sull'evoluzione della filosofia della conquista:

Respecto a la edición del libro, en el cual se expone la pertinencia y el fundamento para emprender la guerra, así como también qué es lo que se hace justa o injustamente, y se reprenden las acciones de crueldad y avaricia, si algún soldado u oficial dijera que ha cometido pecado por culpa de este libro,

---

<sup>682</sup> J.G. de Sepúlveda, *Apología en favor del libro sobre las justas causas de la guerra*, cit., 24-25, pp. 214-216; 15-18, pp. 208-211.

<sup>683</sup> Cfr. *ibid.*, 25, p. 216; 7, p. 201.

<sup>684</sup> Cfr. *ibid.*, 3, p. 195; 18, p. 212.

<sup>685</sup> Cfr. *ibid.*, 4, p. 197; 8-9, pp. 202-203.

<sup>686</sup> Cfr. *ibid.*, 13, p. 208.

será fácilmente convicto de haber delinquido por ignorancia manifiesta y malicia o por escándalo farisaico<sup>687</sup>.

Sepúlveda dichiara di aver argomentato nel dialogo a proposito delle motivazioni e dell'opportunità di un determinato tipo di azione armata, disapprovando manifestazioni pretestuose di avidità o crudeltà. Afferma inoltre di non aver mai inteso indurre ad azioni deprecabili soldati o coloni. Il suo obiettivo era invece la difesa dell'onore patrio e dei sovrani, messo a rischio dalla falsa dottrina che presentava come illegittimo e tirannico il protettorato spagnolo sugli *indios*.

Il cronista conclude domandandosi come fosse possibile dare consenso all'opinione dei suoi avversari, apertamente falsa nonché eretica, in quanto opposta alla sua, che invece difendeva la causa per la quale i monarchi avevano ottenuto l'approvazione apostolica. Dopo aver menzionato «los sabios» di cui aveva ricevuto il sostegno, non riesce infatti a contenere il suo risentimento per gli impietosi attacchi dei suoi nemici, corrotti dall'ambizione o da «otra enfermedad aún más grave». Puntualizza altresì, riferendosi all'avversario Las Casas, che tutte queste difficoltà avevano avuto origine da un sol uomo, che chissà se «por error, ya por temeridad o por ansia de novedades», era contrario al suo pensiero e non accennava a smettere di intralciarne la divulgazione. Per questa ragione lo raccomandava a Dio, affinché prima o poi potesse illuminargli l'intelletto, permettendogli di preferire le tranquille discussioni alle sterili polemiche<sup>688</sup>.

---

<sup>687</sup> *Ibid.*, 27, p. 217.

<sup>688</sup> Cfr. *ibid.*, 32-33, pp. 221-222.

### 3.5. Verso l'umanità degli *indios*: *Del Nuevo Mundo*

Lo studio di un'evoluzione nel pensiero di Sepúlveda circa la questione coloniale e dei limiti di tali cambiamenti è riscontrabile già in un'interessante analisi di F. Castilla Urbano<sup>689</sup>. Nel saggio intitolato *La consideración del indio en los escritos sepulvedianos posteriores a la Junta de Valladolid* lo studioso mette in discussione la tradizionale «imagen monolítica, incompleta e inmutable» della personalità e delle idee del cronista, tendente a misconoscerne la possibilità di trasformazioni interne: la stessa capacità di pronunciarsi su questioni di attualità dovrebbe far riflettere, invece, sulla flessibilità del suo pensiero<sup>690</sup>. Castilla Urbano osserva che «hay, por consiguiente, una evolución en el pensamiento de Sepúlveda a la que no se ha querido o sabido prestar la debida atención, tal vez porque resulta más fácil identificar lo que no cambia que lo que presenta variaciones en el tiempo». Ci sarebbero, dunque, in opere sepulvedane successive al 1550, variazioni che avrebbero reso ancora più inopportuna la già ardua pubblicazione del *Demócrates segundo*, perché incoerenti con i toni di quest'ultimo<sup>691</sup>. Lo studioso segnala, quale scritto privato di maggior rilievo per la chiarezza con la quale vengono esposte le idee sepulvedane in proposito, la nota lettera a Francisco Argote del 1552. In essa è notevole il disappunto del cronista per le discrepanze tra ciò che egli effettivamente pensava e ciò che gli veniva attribuito dai suoi detrattori:

En efecto, es cierto que no es acorde a derecho expoliar sus bienes y reducir a la esclavitud a esos bárbaros del Nuevo Mundo que llamamos indios. Pero achacarme a mí esta dureza, de la que estoy muy lejano, es propio de un hombre que, desconfiando de su causa por mi actuación y por el gran acuerdo de hombres doctos se refugia en las mentiras y calumnias. Pues yo no digo que aquellos bárbaros tengan que ser esclavizados, sino que han de ser sometidos a nuestro dominio; no digo que haya que arrebatárles sus bienes, sino respetarlos sin que sufran afrenta; no digo que se haya de ejercer sobre ellos el mando que tiene el dueño con sus esclavos, sino el que corresponde a un rey y con un trato considerado para su propio beneficio. En primer lugar para que, tras desprenderse de sus costumbres bárbaras, sean obligados a vivir humanamente y de acuerdo con la ley natural; luego para

---

<sup>689</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., pp.211-218.

<sup>690</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *La consideración del indio en los escritos sepulvedianos posteriores a la Junta de Valladolid*, in «Cuadernos Americanos» 142, México UNAM, 2012, vol. 4, pp. 55-81, p. 55.

<sup>691</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 60-61.

que, tras prepararse para abrazar la religión cristiana, se les guíe con apostólica mansedumbre y con piadosas y suaves palabras al culto del verdadero Dios<sup>692</sup>.

Sepúlveda si dissocia dalla difesa assoluta di schiavizzazioni e spoliazioni degli *indios*: più volte aveva dichiarato di ammetterle quali misure estreme e in situazioni di conflitto, finalizzate a debellare consuetudini dannose, immorali e innaturali, in direzione del benessere comune:

En tu carta me dices que consideras justo el que los más fuertes y poderosos impongan su autoridad a los más débiles; supongo lo dirás con la siguiente restricción; «mientras el motivo para hacer la guerra e imponer, por ende, su autoridad, sea justo». Pues la autoridad adquirida injustamente por la violencia no es legítima, como muy bien enseña Aristóteles (a quien tú citas) en su obra «Política», quien adopta pura y simplemente tal posición. Ahora bien, otra cosa muy distinta es el que tal autoridad constituya el fundamento de la prudencia y humanidad para ejercer un dominio sobre quienes están alejados de tales principios morales.

El Derecho natural, pues, da la razón a aquellos pueblos que, por simples motivos de generosidad, se lanzan a implantar su dominio en pueblos bárbaros, no con el fin “de sacar un provecho material, tratarlos injustamente y reducirlos a esclavitud, sino más bien para cumplir un deber de humanidad, al intentar desarraigar sus costumbres tan contrarias al Derecho natural, hacerlos cambiar de vida y adoptar por lo menos las obligaciones de dicho Derecho natural; con ello se consigue un doble beneficio al establecerse, además, un intercambio de favores entre la nación dominadora y los pueblos sometidos<sup>693</sup>.

Nella missiva ribadisce anche che questo era anche l'unico e più rapido procedimento per ottenere conversioni volontarie alla fede cattolica, dopo un periodo di predicazione senza ostacoli, che potevano essere rimossi anche con la forza: civilizzazione e conversione erano, quindi l'una conseguenza dell'altra<sup>694</sup>. La drammatica realtà vedeva invece avventurieri e coloni fare tutt'altro uso di questo dominio; ciononostante Sepúlveda — forse senza essere neanche pienamente consapevole dei soprusi che la sua logica finiva per giustificare — credeva nella piena validità delle proprie teorie. A dispetto delle polemiche che esse sollevarono e dei consigli di moderazione da parte di amici e colleghi, secondo Castilla Urbano Sepúlveda non rinunciò mai a sostenerle, anche dopo i lavori della commissione di Valladolid, soprattutto in *Del Nuevo*

---

<sup>692</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., pp. 212-213.

<sup>693</sup> Cfr. Á Losada, *Epistolario de Juan Ginés de Sepúlveda. Selección*, cit., (epistola 53 (84), pp. 192-194).

<sup>694</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *La consideración del indio en los escritos sepulvedianos posteriores a la Junta de Valladolid*, cit., p. 70.

*Mundo*. Questo resoconto della conquista in effetti riflette il parere sepulvedano favorevole alla politica coloniale: la più evidente differenza con gli altri scritti è una presa di distanza più netta dalle atrocità commesse durante le incursioni. In questo modo Sepúlveda provava anche a smentire le illazioni dei suoi oppositori, secondo i quali le argomentazioni del *Demócrates segundo* avrebbero potuto incoraggiare gli abusi nei confronti dei nativi. Le frequenti osservazioni circa la crudeltà e l'avidità degli *encomenderos* contenute in questa cronaca permettono allora all'autore di stabilire i confini della sua teoria della servitù naturale. Tuttavia Castilla Urbano non le considera indice di cambiamenti sostanziali; anzi, sostiene che Sepúlveda rimanga fedele alla propria considerazione degli *indios*. Le critiche agli eccessi di violenza dei propri connazionali non gli impedirono di celebrare l'impresa e i suoi protagonisti; coerentemente con la sua formazione umanistico-civica, con lo stile degli storici latini che ammirava e con l'immagine negativa dell'alterità indigena e quella gloriosa dell'eroismo spagnolo fornitagli dalle sue fonti<sup>695</sup>. Nonostante le dosi di biasimo agli atteggiamenti di *conquistadores* e coloni, Sepúlveda si sarebbe allora servito di quest'opera per provare a trasmettere le stesse convinzioni di base esposte nel *Demócrates segundo* e ribadite in *Apología*; tanto da non lasciarsi sfuggire l'occasione di reiterare la sua «versión triunfalista» dell'esito della *Junta* (poco attendibile, visto che alle sue opere continuava ad essere interdetta la pubblicazione e di lì a poco le spedizioni avrebbero cominciato ad essere prima vietate e poi, com'è noto, denominate nei documenti ufficiali come «pacificazioni»)<sup>696</sup>. I cambiamenti terminologici o le correzioni riscontrabili dal confronto dei vari manoscritti originali del *Demócrates Segundo*, ad esempio, non sarebbero sforzi consapevolmente orientati a moderare il modo di riferirsi alla subumanità degli indigeni ma soltanto a emendare eventuali inesattezze, modulare considerazioni e ampliare contenuti: ciò rifletterebbe in ogni caso una certa apertura alla perfettibilità, altro possibile sintomo di evoluzione<sup>697</sup>.

Castilla Urbano considera, in definitiva, *Del Nuevo Mundo* una «reafirmación ideológica» dei principi fondamentali della filosofia sepulvedana. In quest'opera il cronista avrebbe soltanto smesso di insistere sull'opportunità dell'*encomienda* e criticato maggiormente gli eccessi di violenza e di sfruttamento messi in atto nelle colonie: questo potrebbe anche far pensare ad una

---

<sup>695</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 71-73.

<sup>696</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 74-75.

<sup>697</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *La consideración del indio en los escritos sepulvedianos posteriores a la Junta de Valladolid*, cit., pp. 55-56.

presa in considerazione degli argomenti lascasiani, se non altro per smarcare le proprie istanze dall'identificazione con gli interessi dei coloni<sup>698</sup>. Un aspetto di questo saggio ancora più degno di nota è l'intenzione di stabilire allo stesso tempo una relazione tra le teorie di Las Casas presentate durante la *Junta* a Valladolid e i cambiamenti, sebbene non determinanti, che invece lo studioso ritiene siano avvenuti in Sepúlveda<sup>699</sup>: la requisitoria del «Obispo» potrebbe dunque aver indotto il cronista a riflettere su alcune delle sue convinzioni. Lo stesso Sepúlveda che nel *Demócrates segundo* riteneva le teorie sulle giuste cause di guerra (in relazione alla totale mancanza di umanità e civilizzazione) applicabili indistintamente alla totalità degli indigeni, dopo alcuni anni sembra incline a riconoscere vari “tipi” di barbarie; una distinzione che ricorda molto quella argomentata dal suo avversario durante la disputa<sup>700</sup>. Prendendo le mosse da questo tipo di analisi intendo allora mostrare come alcune idee del cronista sembrano invece evidenziare sensibili trasformazioni, specialmente per quanto riguarda la visione antropologica della realtà americana e le relative conseguenze dal punto di vista etico.

La cronaca sepulvedana della conquista aveva il duplice obiettivo di esaltare le imprese degli spagnoli e presentarle in latino al un pubblico colto europeo, come l'ennesima gloriosa e doverosa annessione cristianizzatrice di una parte di mondo, sulla scia della *Reconquista* e nell'indomani della perdita di terreno, anche in questo senso, di fronte all'avanzata turca. Il valore di questo lavoro è doppiamente apprezzabile, se si considera che Sepúlveda non nasceva come storico e non lo era per passione, ma di professione. Dagli interessi e dalla formazione eminentemente teologica, filosofica e giuridica erano scaturite le sue migliori pagine, ma ciò non gli impediva di coniugare queste abilità con l'impegno nel fare storia anche con pregevoli risultati<sup>701</sup>. L'opera nasce come integrazione alla monumentale *De rebus gestis Caroli V* o *Historia de Carlos V*, in trenta libri, impegno principale dei lunghi anni che Sepúlveda dedicò al suo ruolo di cronista di corte. Nei sette libri che compongono *Del Nuevo Mundo*, dunque, l'autore approfondisce in forma monografica uno degli eventi di maggior rilevanza per la storia della monarchia spagnola del XVI secolo.

---

<sup>698</sup> Cfr. *ibid.*, p. 75.

<sup>699</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 60-61.

<sup>700</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 79-80.

<sup>701</sup> Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., p. 284.

La ricostruzione delle date — almeno approssimative — di stesura di ogni opera dell'umanista cordovese è anche in questo caso fondamentale: le circostanze in cui furono ideate potrebbero fornire ulteriori indizi sul senso di alcuni cambiamenti riscontrabili in esse. Discorso che vale in particolar modo per questo scritto, sulla cui epoca di composizione però è attualmente possibile soltanto fare ipotesi, data la scarsità di notizie più precise. L'elaborazione intercalò quella di *Historia di Carlos V*, dunque si tratta di uno dei lavori a cui Sepúlveda si dedicò in età più avanzata. Nel primo libro c'è inoltre un riferimento al *debate* di Valladolid, al quale il cronista aveva partecipato nel 1551 e alla pubblicazione di un relativo trattato sul tema, con tutta probabilità l'*Apología*<sup>702</sup>. Il carattere politico-ideologico di questa digressione potrebbe lasciar supporre una sua stesura separata e un successivo inserimento in questa cronaca; ma ci sono dati reperibili nell'epistolario sepulvedano, che dimostrerebbero come il cronista avesse già cominciato a lavorare all'opera nel 1557 e continuasse a rivederla ancora nel 1568<sup>703</sup>.

Sepúlveda era stato assunto per raccontare principalmente avvenimenti in via di svolgimento, cioè le imprese dei suoi sovrani, che era perciò tenuto a conoscere e seguire attentamente. La politica coloniale dell'impero tendeva a corrispondere alla generale linea di «confesionalización», «disciplinamiento social» y «territorialización» che Carlo V tendeva ad applicare anche in politica interna. L'autorità non era esercitata soltanto attraverso la burocrazia o l'amministrazione, ma anche attraverso la propaganda. Un ruolo importante era dunque ricoperto da coloro che curavano l'immagine della famiglia reale: artisti e intellettuali venivano gratificati con stipendi e titoli e considerati parte integrante della macchina governativa<sup>704</sup>. Las Casas, quale «Protector de los Indios», e Sepúlveda, cronista ufficiale, avranno dunque concepito le loro opere tenendo ben presente la propria condizione. Meriterebbe ulteriore approfondimento il modo in cui la loro compresenza a corte abbia influito sulle considerazioni imperiali della faccenda indiana, e i motivi delle riserve del monarca nei confronti della pubblicazione degli scritti di entrambi<sup>705</sup>.

La rivalutazione di un personaggio storico come Juan Ginés de Sepúlveda rientra in una serie di orientamenti storiografici che evidenziano un rinnovato interesse verso le polemiche

---

<sup>702</sup> J.G. de Sepúlveda, *Del Nuevo Mundo*, cit., I, 13, pp. 47-48.

<sup>703</sup> Cfr. L. Rivero García, *Introducción filológica* a J.G. de Sepúlveda, *Del Nuevo Mundo*, cit., pp. LXXX-LXXXII.

<sup>704</sup> Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., p. 266.

<sup>705</sup> Cfr. L. Rivero García, *Introducción filológica* a J.G. de Sepúlveda, *Del Nuevo Mundo*, cit., pp. XXXVI-XXXIX.

cinquecentesche circa la legittimità del dominio coloniale spagnolo. Le tendenze più recenti confermano non soltanto che queste questioni erano oggetto di preoccupazione e riflessione già all'epoca, ma che l'impatto della novità rappresentata dalla realtà americana era stato notevole anche fuori dalla penisola iberica. La questione indiana era di forte interesse generale, anche perché aveva rivoluzionato l'assetto geopolitico europeo: da regione di frontiera con l'Islam, la Spagna (e in particolare l'Andalusia, patria del cronista) era diventata un ponte tra l'Europa e un mondo completamente nuovo<sup>706</sup>. Il cambiamento epocale d'altronde pose sfide diplomatiche, etiche e politiche a un impero che imparava a raccogliere di volta in volta, di cui, assieme alla documentazione ufficiale, i lavori sepulvedani offrono un punto di vista rilevante.

Si sa poco del coinvolgimento dell'imperatore nelle questioni che riguardavano le Indie, ad esempio in quali intervenne personalmente e di quali invece delegò la risoluzione ad altri, anche se è noto che la gestione delle sollevazioni di *conquistadores* e coloni preoccupò non poco il monarca. I dettagli reperibili nella sua corrispondenza dimostrano che era sempre molto informato sulla situazione, ma si rivelano utili a ricostruire lo sviluppo della sua politica coloniale solo a grandi linee. Nel 1518, all'inizio del suo regno, l'imperatore aveva decretato la già menzionata inalienabilità dei territori americani rispetto alla Corona di Castiglia. È un aspetto non molto discusso del problema dei «justos títulos» di occupazione, ma può dare un'idea della percezione che poteva averne Carlo V: con questa legge veniva stabilito lo *status* giuridico coloniale delle Indie e risolta — nient'affatto moralmente, ma solo formalmente — la questione posta nel 1511 da *Fray Montesinos*, sul diritto che avrebbero avuto gli spagnoli di stabilirsi in quei luoghi e impossessarsene, con tutti gli abusi conseguenti<sup>707</sup>.

In una lettera datata gennaio 1548, inviata dal sovrano al figlio Filippo, si trova una serie di istruzioni che fanno pensare ad essa come un testamento politico. Dopo varie indicazioni a proposito dell'autorità e della preminenza del sovrano sui funzionari, sulla disciplina e la gerarchia che bisognava imporre e mantenere a tutti i livelli, l'imperatore mostra l'intenzione di impostare secondo gli stessi criteri anche la gestione delle province ultramarine. Ciò che considerava prioritario era la garanzia di arginare gli abusi dei coloni non soltanto nei confronti dei nativi, ma anche nei confronti del potere imperiale. Il sovrano sembrava infatti convinto che fosse stata questa la causa principale dello spopolamento e dei conseguenti danni all'economia di quella parte del regno. In queste osservazioni si avverte l'influenza lascasiana, ma anche la

---

<sup>706</sup> Cfr. H. Pietschmann, *Introducción histórica a J.G. de Sepúlveda, Del Nuevo Mundo*, cit., pp. XXI-XXIII.

<sup>707</sup> Cfr. *ibid.*, pp. XXIV-XXVII.



recente esperienza della rivolta pizarrista in Perù. Tuttavia il re non ne fa menzione, ma sottolinea che l'autorità reale fosse da proteggere ad ogni costo, specialmente in quella situazione<sup>708</sup>. Così come non allude al problema della legittimità degli insediamenti, sebbene fosse il più discusso del momento, in ogni ambito; infatti di lì a poco lo avrebbe condotto a convocare la *Junta* a Valladolid.

Carlo V si riferisce con naturalezza alle Indie come parte del regno castigliano, nonché del consolidamento di questa annessione; sembra inoltre non dubitare della persistenza futura di questa condizione. Probabilmente la considerava una questione di diritto già risolta dal suo provvedimento del 1518; dunque, la gestione della polemica aveva probabilmente per lui un significato più politico che legale. Il sovrano non accenna neanche ai focolai millenaristici di stampo riformistico che pullulavano tra i missionari degli ordini mendicanti installati nelle colonie, dei loro faziosi dibattiti sulle modalità di conversione e del modello giusto di società da instaurare nel nuovo continente. È stato osservato che all'imperatore interessava la giusta modalità (procedurale e istituzionale) di far fronte alle difficoltà, piuttosto che la loro soluzione in sé, e dava priorità alla salvaguardia del potere e della dignità reali. L'unica allusione è ad Antonio de Mendoza, fedele rappresentante della monarchia, come *virrey* della Nueva España; non a caso, Sepúlveda concentrò la sua cronaca della conquista sull'unico impero pacificato con successo e organizzato secondo l'idea di ordine statale dell'imperatore<sup>709</sup>.

Questo resoconto s'inseriva infatti, come già chiarito, in un sottogenere appena nato, la «crónica de Indias», di cui in quegli anni fiorivano molti esempi. Il titolo originario in latino — abbreviato poi in *De Orbe Novo*, la cui versione castigliana è *Del Nuevo Mundo*<sup>710</sup> — sarebbe *De rebus Hispanorum ad Novum Terrarum Orbem Mexicumque gestis*, ovvero *Hechos de los españoles en el Nuevo Orbe de las Tierras y México*: Sepúlveda aveva scelto di limitarsi ad approfondire il resoconto della conquista messicana, evitando così di occuparsi del caso moralmente più spinoso della tragica invasione del Perù. Dopo una prima parte più generica, dedicata ai viaggi di Colombo, dal decimo capitolo del secondo libro (nel quale vengono raccontate brevemente anche la conquista di Cuba e delle altre isole minori) in poi, la narrazione si concentra sulle sorti della ribattezzata Nueva España. Vere protagoniste dell'opera sono le

---

<sup>708</sup> Cfr. *ibid.*, pp. XXIX-XXXII.

<sup>709</sup> Cfr. *ibid.*, pp. XXXII-XXXV.

<sup>710</sup> Cfr. L. Rivero García, *Introducción filológica* a J.G. de Sepúlveda, *Del Nuevo Mundo*, cit., p. LXXIX.

gesta messicane di Hernán Cortés, narrate dalle prime incursioni alla presa della capitale, Tenochtitlán.

Sepúlveda amava la cultura classica e quest'ascendenza era evidente anche per quanto riguardava il suo metodo storiografico, che si rifaceva ai postulati teorici ciceroniani, secondo i quali, com'è noto, la narrazione scritta di fatti storici era un'altra occasione per esercitare abilità retoriche e per il reperimento di *exempla* morali edificanti<sup>711</sup>. Il racconto sepulvedano si sforzava di rispettare i criteri di veridicità, imparzialità ed esaustività: tutti gli elementi venivano anche analizzati criticamente, considerando i risvolti civili ed etici dei protagonisti così come le cause e le conseguenze dei fatti. La formazione umanistica del cronista aggiunse a quest'impostazione l'abbandono dell'universalismo e del provvidenzialismo della storiografia medioevale, rinsaldò la tendenza patriottica e il gusto per la drammatizzazione nella presentazione dei fatti, che rispondeva all'esigenza di godibilità del racconto storico, incarnata dai grandi storici del passato, primo fra tutti Tito Livio. Sepúlveda ne era un fervido estimatore, forse perché lo riteneva vicino al gusto ciceroniano; in ogni caso la sua influenza è evidente in quest'opera, specialmente nella descrizione dei discorsi di Cortés alle truppe. Allo stesso modo, nel rapido ma appassionante racconto degli scontri e dell'ostilità del luogo, così come dello sconforto dei soldati e della forza d'animo del condottiero nel superare le difficoltà, risuonano echi cesariani<sup>712</sup>.

In *Del Nuevo Mundo* tuttavia, pur ispirandosi ai criteri metodologici citati, Sepúlveda fornisce una versione dei fatti comunque influenzata dal suo pensiero. Ciò risulta un effetto della profondità delle sue convinzioni e non di una deliberata manipolazione delle informazioni in suo possesso, proprio perché è possibile rilevare in questo scritto anche delle riflessioni inattese. Il cronista allude alle sue teorie circa la legittimità della colonizzazione<sup>713</sup>, allo stesso modo in cui non risparmia critiche a determinati aspetti della stessa: ciononostante, in svariati passaggi l'esaltazione dei propri connazionali conferisce un sapore propagandistico all'opera, rivelando l'influenza stilistica dei modelli storiografici di Sepúlveda nonché quella contenutistica delle fonti, ovvero le altre cronache<sup>714</sup>. È innegabile l'elevata qualità letteraria sepulvedana, alla quale in questo caso contribuisce l'organizzazione limpida del materiale narrativo. Gli scenari dei fatti sono minuziosamente descritti e situati nel tempo e nello spazio, il racconto si snoda in funzione

---

<sup>711</sup> Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., p. 62; 281.

<sup>712</sup> Cfr. L. Rivero García, *Introducción filológica* a J.G. de Sepúlveda, *Del Nuevo Mundo*, cit., pp. LXXXIX-XC; C.

<sup>713</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Del Nuevo Mundo*, cit., I 12, pp. 46-47; II, 21, pp. 78-79.

<sup>714</sup> Cfr. L. Rivero García, *Introducción filológica* a J.G. de Sepúlveda, *Del Nuevo Mundo*, cit., pp. XCI-XCII.

degli spostamenti dei personaggi, i luoghi vengono connotati geograficamente con dovizia di dati naturalistici, antropologici, sociologici, religiosi, urbanistici ed etnografici. La cronologia procede linearmente tra il 1492 e il 1521, tranne per quel che riguarda descrizioni di eventi paralleli. Non si incontrano descrizioni fisiche molto specifiche dei personaggi principali (come i fratelli Colombo, il sovrano Moctezuma o lo stesso Cortés), tuttavia i loro ritratti morali sono approfonditi nelle critiche o nelle giustificazioni delle loro decisioni, ma soprattutto nei loro discorsi, riportati in forma diretta o indiretta. Storiografia e oratoria confluiscono quasi in un unico genere, differenziando la qualità di un'opera storica dal mero resoconto di fatti, oltre a permettere all'autore di orientare il punto di vista del lettore su una determinata circostanza<sup>715</sup>.

Sepúlveda fu uno dei pochi intellettuali la cui conoscenza delle lingue classiche era unanimemente riconosciuta, sia entro i confini del proprio Paese, sia altrove. La purezza del suo latino gli procurò la considerazione di «Cicerón español»; adattava sapientemente questo idioma di volta in volta al genere di opera da redigere e soprattutto al tipo di argomenti da trattare. Così che un «ciceronianismo entreverado de eclecticismo» divenne il tratto fondamentale del latino sepulvedano<sup>716</sup>, che specialmente in uno scritto come questa cronaca compensava le esigenze descrittive per le quali il latino di Cicerone non poteva avere sufficiente fluidità. Sempre antepoendo il rispetto dei criteri di eleganza e precisione, Sepúlveda utilizzava (senza eccessi, cercando anche supporto in antichi trattatisti come Plinio e Vitruvio) neologismi, vocaboli appartenenti al latino cristiano e medioevalismi; il lessico antico andava utilizzato per descrivere una realtà completamente nuova<sup>717</sup>.

Sulla vicenda editoriale di quest'opera, non meno tortuosa di quella delle altre, ha influito non solo il legame con la cronaca dedicata alla vita dell'imperatore ma anche, naturalmente, le opinioni sepulvedane sulla guerra di conquista, che la riguardavano in pieno. Seguendo il consiglio dell'amico Diego de Neila, Sepúlveda decise di non divulgare immediatamente la sua opera storica, allo scopo di accogliere altri suggerimenti, apportarvi migliorie ed evitare ulteriori polemiche, data l'inerenza del tema con le vicende coloniali. Nel dare le sue ultime disposizioni,

---

<sup>715</sup> Cfr. *ibid.*, pp. XCIV-XCVI.

<sup>716</sup> «Entiéndase, obras que, por su contenido (filosófico, ético-religioso, político...), no obligaban el autor a presentar una realidad (lugares, personas, artefactos...) tan diferente de la de la antigua Roma que no pudiera ser recogida con claridad en los márgenes de latín de Cicerón» (L. Rivero García, *Introducción filológica* a J.G. de Sepúlveda, *Del Nuevo Mundo*, cit., p. LXXXIV n. 21).

<sup>717</sup> Cfr. *ibid.*, pp. LXXXIII-LXXXV; CXXVI.

incaricò i suoi eredi di occuparsi della pubblicazione di questo scritto, ma il progetto non si realizzò, sebbene loro avessero consegnato i manoscritti a corte. Si pensa che i passaggi contenenti le teorie più controverse del cronista abbiano potuto indurre il nuovo sovrano, Filippo II, a revocare le direttive date dal padre Carlo V a Yuste, poco prima di morire, affinché le cronache venissero date alle stampe. Così, assieme a *Historia de Carlos V* e alla mai terminata *Historia de Felipe II*, anche *Historia del Nuevo Mundo* fu dimenticata per almeno due secoli, fino alla fase iniziale di riscoperta della produzione sepulvedana, che condusse alla prima edizione del 1780-81<sup>718</sup>. Fino ad ora sono state realizzate soltanto due traduzioni del *De Orbe Novo*, sempre in castigliano, dal 1976 in poi, fondamentale riferimento per l'edizione qui utilizzata delle *Obras Completas*<sup>719</sup>.

Lavorando a questa cronaca Sepúlveda ritrovava un argomento del quale, nonostante tutto, rimaneva un appassionato: furono infatti inevitabili per lui i cenni alla polemica di cui era stato protagonista. Nel primo libro vengono raccontate le spedizioni iniziali e la successiva concessione papale che legittimava le aspirazioni evangelizzatrici (ed soprattutto espansionistiche) dei Re Cattolici. Il cronista difende l'autorità ecclesiastica nelle decisioni in materia, rafforzando, come sempre, questo argomento con riferimenti filosofici e patristici in particolare, oltre a luoghi biblici ed episodi di storia della cristianità<sup>720</sup>. Sepúlveda sapeva ormai molto bene quanto poteva costargli una nuova esposizione delle proprie teorie, quindi torna subito sull'argomento, ma si limita a ricordarne sommariamente i capisaldi accennando al dibattito cui aveva preso parte a Valladolid, dal quale — così come Las Casas — pensava di essere uscito vittorioso:

con tan sólo un miembro de opinión contraria (y ello por congruencia, para no dar la impresión de apartarse de aquello que había proclamado oralmente y por escrito) y un segundo que por el mismo motivo se negaba con pertinacia a hacer público su parecer, todos los jueces aprobaron con amplio consenso la causa regia, defendida en mi tratado, que se imprimió en Roma con la aprobación del vicario del Pontífice Máximo y del prefecto del Sagrado Palacio así como en el público apoyo de los expertos<sup>721</sup>.

---

<sup>718</sup> Cfr. *ibid.*, pp. CII-CV.

<sup>719</sup> Cfr. *ibid.*, p. CXXIII.

<sup>720</sup> J.G. de Sepúlveda, *Del Nuevo Mundo*, cit., I, 13, pp. 47-48.

<sup>721</sup> Cfr. *ibid.*, I, 12, pp. 46-47.

Il cronista non manca di ripetere che il pontefice Alessandro VI aveva autorizzato gli insediamenti in America e, se necessarie, le incursioni, purché intese come misure estreme per eliminare gli impedimenti alla predicazione e le infrazioni delle leggi naturali comuni tra gli *indios*. È notevole il modo in cui Sepúlveda puntualizza che l'imposizione del rispetto di queste leggi, anche secondo l'opinione dei più autorevoli giuristi e filosofi, non era assolutamente contrario alla «libertad natural», così come non lo era l'imposizione al pagamento di una tassa; anzi, erano determinate abitudini e istituzioni degli *indios* che si scontravano con «el esquema de la naturaleza». L'idea euro-cristiana di natura e diritto naturale era l'unica categoria all'interno della quale si poteva concepire una modalità accettabile di libertà. Senza gli interventi — anche drastici — di individui più saggi e civilizzati (i termini usati sono sempre «humaniorem et prudentiorem»), gli *indios* sarebbero rimasti molto più a lungo all'oscuro del messaggio cristiano, praticando culti che li inducevano a continue violazioni di ogni norma umana e divina<sup>722</sup>.

Sebbene Sepúlveda sembri effettivamente non rinunciare alle proprie idee di fondo, per la prima volta è possibile osservare uno spirito esplicitamente critico nei confronti del comportamento dei colonizzatori. In numerosi passaggi fa considerazioni sull'avidità, l'aggressività, la disumanità di *conquistadores* ed *encomenderos*, biasimandoli apertamente. Già nel primo libro precisa che sebbene i sovrani avessero promosso l'impresa con le migliori intenzioni e dato tutte le disposizioni in merito nel pieno rispetto delle leggi umane e divine, i suoi connazionali purtroppo non sempre erano stati all'altezza dei loro doveri civili e morali nei confronti degli *indios*:

Porque no los trataban como a clientes sino como esclavos, mandando con codicia y crueldad a aquellas personas que habían sido encomendadas a la leal protección de cada uno. Y esto no lo hacían ni conforme a Derecho ni a sentido humanitario, ni actuaban según la voluntad de los reyes, por quienes habían sido enviados<sup>723</sup>.

Ai coloni era stato espressamente ordinato di farne dei vassalli, salvaguardando «su libertad y patrimonio», così come in Spagna accadeva ai sudditi del regno: invece costoro,

---

<sup>722</sup> «Con frecuentes homicidios públicamente probados, en parte de seres inocentes, que inmolaban a sus demonios en impíos altares, en parte de mujeres, que enterraban vivas con sus maridos, varones principales, al morir estos» (*ibidem*).

<sup>723</sup> J.G. de Sepúlveda, *Del Nuevo Mundo*, cit., I, 26-27, pp. 58-60.

animati da un'«insaciable ansia de oro», avevano tormentato i nativi con fatiche insostenibili e condizioni di vita alle quali sempre in maggior numero essi avevano preferito la morte, suicidandosi in massa. In questo modo gli spagnoli avevano dimostrato «la falta más absoluta de sentimientos humanos»: per questa ragione i fratelli Colombo avevano attuato, in certe occasioni, provvedimenti disciplinari molto duri contro coloro che avevano confuso l'impunità delle infamie con la libertà<sup>724</sup>. L'attribuzione di «extrema inhumanitas», che anni prima, nel *Demócrates segundo*, Sepúlveda riservava quasi esclusivamente ai nativi, viene ora associata agli europei, che riuscirono a dare uno tra esempi di civilizzazione più disumani della storia. Sebbene l'eventuale resistenza degli *indios* alla colonizzazione e alla predicazione cristiana rimanesse una legittima ragione per aggredirli, in questa cronaca Sepúlveda concede un inedito sostegno alle sollevazioni dei nativi messicani (ai quali ora allude con il termine «ciudadanos», ovvero «cives») causate dagli intollerabili soprusi con cui gli spagnoli li tormentavano, presi dalla «más absoluta temeridad y avaricia»<sup>725</sup>.

Da molte osservazioni simili traspare un atteggiamento più obiettivo, che però potrebbe avere svariate radici: le critiche ricevute, oppure le informazioni aggiuntive pervenutegli nel corso degli anni tramite altri racconti di viaggio. La maggiore complessità delle sue considerazioni sui nativi e sul loro impatto con gli invasori potrebbe anche essere dovuta al desiderio di dimostrare imparzialità come storico; o forse era semplicemente diventato inevitabile per lui dover ammettere che se in determinate circostanze la rappresaglia armata era lecita o necessaria, in molti casi avveniva in modo pretestuoso e sleale. Sembrano diversi anche i toni con cui Sepúlveda affronta il tema della responsabilità legale e morale dei governanti: i magistrati e gli uditori sul luogo erano spesso impotenti di fronte alle prevaricazioni di molti avventurieri e coloni; mentre i monarchi erano troppo distanti per porvi rimedio efficacemente o tempestivamente<sup>726</sup>.

Sepúlveda comincia il racconto delle prime spedizioni citando Oviedo come fonte principale di riferimento delle memorabili gesta degli spagnoli che, nell'«año de la era cristiana de mil cuatrocientos noventa y dos», oltre ad aver recuperato il regno di Granada — ultima piazzaforte del dominio dei mori — e ad aver costretto anche gli ebrei ad abbandonare le

---

<sup>724</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>725</sup> *Ibid.*, VI, 17, pp. 152-153.

<sup>726</sup> Cfr. *ibid.*, I, 29-31, pp. 61-62.

frontiere iberiche, cominciarono «su larguísima navegación hacia desconocidas y nunca oídas gentes y tierras, bajo el mando del lígur Cristóbal Colón»<sup>727</sup>. Sin da subito il cronista scrive dando la sensazione di aver sviluppato un'idea differente delle popolazioni americane, sulla cui dimensione di «humanitas» sembra non nutrire più molte perplessità. Nel *Demócrates segundo* aveva sminuito l'abilità architettonica dimostrata da alcune comunità di indigeni, paragonandola alla laboriosità di «animalitos» come api o formiche<sup>728</sup>: in questa cronaca non allude mai ai nativi in questi termini. Anche riferendosi agli isolani più aggressivi utilizza, per la prima volta costantemente, il termine «homines»; la parola «incivilizados» stavolta traduce il latino «incultis», non più «inhumani»<sup>729</sup>. Aspetti che per lui e per i suoi contemporanei erano inequivocabili tratti di primitivismo non decretavano più una differenza antropologica che prevedesse l'esclusione; gli indigeni non conoscevano la scrittura, erano «homines plane barbari», «gentes abiertamente bárbaras», ma pur sempre esseri umani<sup>730</sup>. Anche nei resoconti degli episodi di battaglia più sanguinosi ad affrontarsi in campo c'erano gli *indios*, che erano «hombres», e gli spagnoli, ai quali il cronista allude con l'espressione «nuestros hombres»<sup>731</sup>. Seppur nati per obbedire a coloro che erano più civilizzati e saggi<sup>732</sup>, la carenza di determinate doti non conferiva loro caratteristiche subumane; in questo modo Sepúlveda si avvicina all'idea aristotelica originaria di *servi a natura*, dei quali, com'è stato chiarito, lo Stagirita non aveva mai messo in dubbio l'umanità. Questo si delinea come forse il più significativo sintomo di evoluzione (pur sempre nei limiti del *background* storico, culturale, ideologico) di un ordine di pensiero la cui dinamicità è stata spesso ampiamente sottovalutata o non considerata, perché quasi impossibile da cogliere senza un'analisi capillare ed aperta.

La percezione sepulvedana dell'indole dei nativi sembra assumere un assetto più realistico anche in relazione alle consuetudini. Nei due dialoghi sul tema e ancora in *Apología* gli *indios* erano considerati universalmente efferati cannibali e brutali assassini di vittime innocenti; mentre in questo racconto della conquista emerge una differenziazione tra «los Caribes», noti anche presso gli altri isolani come «gentes salvajes y antropófagas» («feri homines

---

<sup>727</sup> *Ibid.*, I, 2, p. 39.

<sup>728</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., I, 10, p. 67.

<sup>729</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Del Nuevo Mundo*, cit., I, 3, p. 40; I, 7, p. 42; I, 11, p. 45.

<sup>730</sup> Cfr. *ibid.*, I, 8, p. 44.

<sup>731</sup> Cfr. *ibid.*, VI, 23, p. 157.

<sup>732</sup> Cfr. *ibid.*, I, 13, p. 48.

antropofagi»<sup>733</sup>) e gli altri indigeni, che in alcuni casi si rivelavano anche «amigos»<sup>734</sup>. Alla fine del primo libro è possibile notare una caratteristica innovativa che sarà ancora più evidente nei libri successivi: la considerazione del punto di vista dei nativi (nel tentativo di abbozzare un'analisi eziologica dei loro comportamenti) sull'intervento degli spagnoli. Gli *indios* si sarebbero allora ribellati agli insediamenti perché si rendevano conto che gli stranieri non soltanto ambivano ad impadronirsi delle loro risorse, ma che il loro dominio avrebbe comportato anche una perdita di libertà culturale:

decidieron que tenían que intentar expulsar de toda la isla a los enemigos extranjeros, por ser pocos, antes de que se reuniera un número mayor; y ello tanto más porque los españoles no sólo daban claras muestras de ambicionar el gobierno de la isla sino además de odiar los ritos y dioses patrios de los indígenas, de suerte que junto con el gobierno también corrían peligro la libertad y la religión<sup>735</sup>.

L'estraneità degli spagnoli giocò un ruolo determinante per ciò che riguardava i tempi e le modalità di reazione dei nativi; specialmente dopo l'impatto iniziale. Benché sorpresi dalla crudeltà di questi visitatori sconosciuti, gli *indios* non riuscirono subito a capire se si trattasse di divinità o di esseri mortali e vulnerabili, dunque se fosse opportuno provare a difendere o meno il proprio mondo<sup>736</sup>. Il cronista nota la relatività del valore economico dei beni materiali presso quelle genti. Gli *indios* barattavano facilmente oro e preziosi per «naderías», oggetti che li incuriosivano perché non li avevano mai visti, ma che erano di scarso o nessun valore secondo i criteri «convencionales de las gentes de nuestra parte del mundo»: in molti resoconti di viaggio dell'epoca questo aspetto veniva quasi deriso, associato al primitivismo degli indigeni. Sepúlveda sembra soffermarsi su questi dettagli come su di un fattore interessante della dinamica di incontro tra due sistemi assiologici divergenti, ritenendo doveroso non etichettare con i concetti di avidità o idiozia i rispettivi comportamenti<sup>737</sup>. Tuttavia, per questa e altre «ingenuità» dei nativi, dovute alla differenza di punti di vista sul reale, gli spagnoli ebbero gioco facile nell'ingannarli, al fine di «crear el mito sobre el que sustentar el imperio».

---

<sup>733</sup> Cfr. *ibid.*, I, 7, p. 42.

<sup>734</sup> Cfr. *ibid.*, VI, 33, p. 166.

<sup>735</sup> *Ibid.*, I, 23, p. 57.

<sup>736</sup> Cfr. *ibid.*, II, 2, p. 64; II, 16, p. 75.

<sup>737</sup> «Nos condene nadie a los nuestros por avaricia o injusticia en sus canjes ni a los indios por estupidez» (*ibid.*, II, 23, p. 80; e cfr. *ibid.*, II, 8-11, pp. 69-71).



Quest'azione di guerra non incarnava più un eroismo senza crepe, la concezione sepulvedana della conquista sembra più razionale e aderente allo stato delle cose: dettagli anche subdoli del modo di procedere dei propri connazionali (espedienti utilizzati da Hernán Cortés, ad esempio), venivano ammessi quasi con contrizione, nell'ambito degli aspetti meno rispettabili di una strategia tuttavia efficace<sup>738</sup>. Anche quelli che avrebbero potuto sembrare tentativi di alleanza e desiderio di integrazione con le popolazioni locali oppure di curiosità verso l'esplorazione di nuove terre e la conoscenza di altre culture, sono inquadrati come stratagemmi allo scopo di conseguire una più agevole sopraffazione<sup>739</sup>. Lo sforzo iniziale di mantenere rapporti amichevoli, di insegnare agli *indios* lo spagnolo e di imparare rudimenti dei loro linguaggi, era finalizzato al baratto di oggetti insignificanti in cambio oro e pietre preziose<sup>740</sup>. Nell'«intercambio» con i nativi era riposta una speranza di proficuità specialmente economica e politica<sup>741</sup>, essendo impensabile in quel contesto la valutazione di una qualsiasi altra esigenza di arricchimento: gli episodi di adattamento, di *mestizaje*, erano prevalentemente orientati a ottenere la fiducia dei capi indigeni e ricavarne benefici<sup>742</sup>.

Tra gli aspetti del pensiero di Sepúlveda che nonostante tutto restano inalterati, c'è l'insopprimibile esigenza di esaltare i compatrioti. Le «gloriose imprese» dei *conquistadores* continuano ad essere un tratto dominante di alcuni passaggi, nei quali quasi risuonano i toni dei resoconti di Bernal Díaz<sup>743</sup>: talvolta inoltre Sepúlveda sembra arricchire il racconto di riflessioni o dettagli assenti nelle sue cronache di riferimento<sup>744</sup>. Ad esempio, spesso enfatizza il valore degli spagnoli così come l'ammirazione o il timore che avrebbero sentito gli indigeni verso di loro<sup>745</sup>; oppure, nonostante i massacri spietati di cui gli invasori si macchiavano — sempre

---

<sup>738</sup> Cfr. *ibid.*, p. 67 n. 14.

<sup>739</sup> «De las demás cosas necesarias para someter a aquellos pueblos. Para poder hacer esto con mayor comodidad, le pareció oportuno dejar allí a una parte de los españoles, para que aprendieran con el trato la lengua de los indios de índole pacífica, futuros intérpretes para encuentros y embajadas» (*ibid.*, I, 8, p. 43).

<sup>740</sup> «Sino por afán de conocer nuevos pueblos y nuevas tierras y al mismo tiempo para, una vez entablada una relación de amistad y comercio, canjear con los nativos los objetos que traían por oro, si es que tenían» (*ibid.*, II, 19, p. 77)

<sup>741</sup> Cfr. *ibid.*, I, 14, pp. 48-49.

<sup>742</sup> Cfr. *ibid.*, III, 6, p. 86.

<sup>743</sup> Cfr. R. Menéndez Pidal, *¿Codicicia insaciable? ¿Ilustres hazañas?*, in «Revista Escorial», n.1, Madrid, 1940, pp. 21-35.

<sup>744</sup> Cfr. *ibid.*, p. 84 n. 5 e L. Rivero García, *Introducción filológica a J.G. de Sepúlveda, Del Nuevo Mundo*, cit., p. XCII.

<sup>745</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Del Nuevo Mundo*, cit., II, 5, pp. 66-67.

provocati dall'“arroganza” dei nativi, che rifiutavano di farsi evangelizzare o sfruttare —, avrebbero comunque manifestato poi la loro «connatural humanidad». In virtù di quest'ultima avrebbero risparmiato le persone disarmate o supplicanti, provando ad evitare il conflitto armato più che potevano<sup>746</sup>. Il cronista giunge a sostenere che in certi casi, sarebbero stati gli spagnoli a risparmiare donne, anziani e bambini durante gli assalti, mentre gli *indios* di cui Cortés era riuscito ad ottenere il sostegno si sarebbero scagliati sulle tribù rivali senza alcun ritegno<sup>747</sup>.

Pur con le dovute distinzioni, Sepúlveda non riusciva a non attribuire ferocia agli indigeni anche a causa delle usanze di alcune comunità, fulcro della sua giustificazione delle guerre di conquista. In quest'opera non poteva mancare la dettagliata descrizione dei più gravi tra i delitti contro natura, ovvero i sacrifici umani di cui furono anche vittime dei prigionieri spagnoli<sup>748</sup>. Lo zelo della missione di eradicare questo «monstruoso y sacrílego hábito», anche quando la situazione rendeva necessarie spoliazioni, violenza e schiavitù rimaneva indiscutibile, data la sua giusta causa<sup>749</sup>. Alcuni *indios* commettevano crimini contro i propri simili, contro natura e dunque contro Dio; ecco come Sepúlveda continuava a proiettare i valori del proprio universo su una realtà completamente differente. La servitù logorante a cui venivano sottoposti diventava allora un castigo divino per le loro empietà:

Al igual que en la Española, en la isla de Cuba los indios fueron entregados y repartidos por clientelas, al igual que allí, fatigados por el excesivo trabajo en las minas de oro o incluso por muerte voluntaria pereció la mayoría, a causa, una vez más, de la crueldad y avaricia de sus patronos, queriendo así Dios que se castigarán por medio de hombres injustos los hábitos infames impíos de los indios<sup>750</sup>.

In alcuni punti Sepúlveda indulge inoltre anche a interpretazioni della realtà — probabilmente riscontrate anche nelle cronache di riferimento — ancora tendenziose, che ricordano quello che Todorov ha definito, riferendosi a Las Casas, come «pregiudizio di eguaglianza»<sup>751</sup>: il ritrovamento di croci di pietra avrebbe potuto indicare vestigia di una presunta predicazione evangelica risalente a tempi antichissimi, la venerazione degli *indios* per i loro

---

<sup>746</sup> Cfr. *ibid.*, VIII, 43-44, p. 208.

<sup>747</sup> Cfr. *ibid.*, VI, 37, p. 169; VII, 4, p. 183.

<sup>748</sup> Cfr. *ibid.*, VIII, 24, p. 195.

<sup>749</sup> Cfr. *ibid.*, II, 21, p. 78.

<sup>750</sup> *Ibid.*, II, 7, p. 68.

<sup>751</sup> Cfr. T. Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, cit., pp. 200-203.

antenati e il desiderio di ricongiungersi morendo, per evitare l'inferno delle colonie, sarebbe stata la prova di una loro rudimentale percezione dell'immortalità dell'anima<sup>752</sup>.

C'è una sorta di attrito tra le idee che in Sepúlveda sembrano trasformarsi e le sue convinzioni più salde, che costituiscono quindi il limite del suo esercizio critico dei metodi di colonizzazione. Ciò è particolarmente evidente dal terzo libro in poi, nel momento in cui entra in scena Cortés e la narrazione si concentra sull'invasione dei territori messicani messa in atto dal 1519 in poi. La figura del *conquistador* viene delineata con esplicito riferimento al resoconto che ne aveva fornito Oviedo; tuttavia Sepúlveda, più che descriverlo o narrarne le imprese, ne tratteggia il profilo psicologico e morale riportandone (e spesso anche immaginandone) i discorsi alle truppe e agli indigeni con cui si rapportava. Dalla ribellione al governatore Velázquez all'incontro con il re Montezuma, sino alla presa di Tenochtitlán, la narrazione privilegia i tratti di scaltrezza, spregiudicatezza, abilità strategiche e diplomatiche rispetto alle altrettanto note caratteristiche di avidità, brama di potere e slealtà di Cortés. Ne emerge un'immagine comunque gloriosamente pervasa dallo spirito civilizzatore ed evangelizzatore della missione<sup>753</sup>; in vari passaggi Sepúlveda ne sottolinea le buone intenzioni e l'impegno nel dimostrare all'esercito e agli *indios* «el espíritu humanitario» e religioso dell'impresa. Avrebbe impiegato la maggior parte delle sue energie nel tentativo di insegnare ai messicani «una correcta y humana manera de vivir así como la «salvación de las almas»<sup>754</sup>, cercando di contenere gli omicidi di innocenti durante i riti e di correggere le altre aberranti usanze. Impegno che giungeva a renderlo spesso dimentico della propria stessa incolumità, correndo personalmente grossi rischi<sup>755</sup>. Nel rispetto assoluto della volontà del re e dello scopo ufficiale della conquista, ovvero la salvaguardia del bene comune, metteva in atto la propria arguta strategia, caratterizzata essenzialmente dal potere della persuasione attraverso parole e azioni.

L'attenzione viene catturata dall'efficacia dei termini nei discorsi attraverso i quali Cortés avrebbe impedito ai suoi soldati di demotivarsi o di autodistruggersi per eccessiva temerarietà<sup>756</sup>,

---

<sup>752</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Del Nuevo Mundo*, cit., II, 11, p.72; VII, 37, p. 205.

<sup>753</sup> «Ahora bien, el primer cuidado de Cortés en sus palabras y enseñanzas (y lo consiguió en buena medida) fue apartar a los indios de la vana veneración de ídolos y conducirlos al culto del único Dios verdadero, así como preparar sus espíritus para acoger la religión cristiana. [...] Habiendo tenido aquí Cortés noticia de los españoles que estaban retenidos en Yucatán como prisioneros de un reyezuelo, determinó que debía intentar por todos los medios rescatarlos, ya que comprendía que estos, por su conocimiento de la lengua, que habían aprendido por su largo trato con los indios, le serían más que oportunos traductores en sus entrevistas, y al mismo tiempo se veía empujado por su sentido humanitario» (*ibid.*, III, 1, pp. 82-84).

<sup>754</sup> *Ibid.*, III, 17, pp. 92-93; cfr. VI, 47, pp. 175-176.

<sup>755</sup> Cfr. *ibid.*, VII, 23, p.193.

<sup>756</sup> Cfr. *ibid.*, V, 1, p. 118; VI, 29, pp.161-164.

oppure con cui avrebbe provato a risvegliare la «verdadera fe» nelle comunità indigene distruggendo i loro idoli e illuminando i loro animi sulla discutibilità di alcuni riti<sup>757</sup>. Il comandante sapeva che per la maggior parte degli indigeni la morte era preferibile alla resa, tuttavia spesso preferiva prima provare a blandirli o terrorizzarli, a parere di Sepúlveda, per evitare gli scontri più cruenti<sup>758</sup>. Per di più, il fatto che Cortés sfruttasse le tensioni interne tra le tribù azteche e quelle rivali viene presentato come un ulteriore tentativo di fornire aiuto agli indigeni alleati, per porre fine ai soprusi che subivano da parte del clan dominante<sup>759</sup>. Ricordando costantemente alle truppe tutta la dignità di una battaglia in difesa della «causa de Cristo», il *conquistador* avrebbe fatto leva non soltanto sulle ricompense di guerra e su tutto ciò che un mondo completamente inesplorato aveva da offrire, ma anche sull'onore, sulla ripulsa verso i comportamenti vili, misti a un profondo orgoglio patriottico:

En efecto, el mayor acicate de los españoles es la gloria; los grandes peligros que debilitan a otros, a ellos les dan bríos y los hacen más denodados y bravos para la acción, y además tienen esta cualidad: que prefieren con ánimo bien templado una muerte honrosa en la guerra antes que la deshonra o incluso la sospecha de cobardía<sup>760</sup>.

Negli ultimi libri di *Del Nuevo Mundo* si ha la sensazione più netta che il cronista filtri il resoconto con le proprie idee: nei panegirici del comandante si ritrovano aspetti come la legittimità del dominio di uomini più saggi su uomini meno evoluti e meno “umani”, da ottenere, se necessario, con la coercizione, al fine di eliminare ciò che non si conformava al modello culturale e sociale degli invasori; così come la funzione catalizzatrice di conversione e di civilizzazione che avevano le incursioni<sup>761</sup>. La tensione alla razionalità e all'imparzialità nel rispetto del genere storiografico, tuttavia fondamentale per Sepúlveda, spiega la complessità della rappresentazione di un Cortés scisso tra compassione e ambizione, umanità e avidità<sup>762</sup>. Così

---

<sup>757</sup> «Frente a esto Cortés les insta a despertar de una vez y reconocer a Dios verdadero, a quien ignoraban grandemente [...], por tanto, era estúpido tener por dioses a unas imágenes mudas y atribuir el origen de aventuras y desventuras a algo carente de sentidos. Que sólo había que venerar a aquel Dios y no precisamente con la sangre de víctimas humanas, cosa impía y abominable, sino con la virtud, la piedad, y la inocencia, con las cuales podrían fácilmente conseguir de él toda ventura» (*ibid.*, V, 26, pp. 137-138).

<sup>758</sup> Cfr. *ibid.*, VII, 19, p. 191.

<sup>759</sup> Cfr. *ibid.*, IV, 7, p. 101.

<sup>760</sup> *Ibid.*, V, 2, p. 120.

<sup>761</sup> Cfr. *ibid.*, IV, 19, p.110; V, 2, p. 121.

<sup>762</sup> Cfr. *ibid.*, VII, 35-36, pp. 203-204.

come la piet  lo spingeva a sospendere gli assedi o a evitare combattimenti, la brama di potere lo conduceva a tradire alleanze e a «violar las normas divinas y humanas»<sup>763</sup>. Il *conquistador* viene esaltato, ma anche crudamente biasimato, considerazioni che sono estese a tutto il suo esercito: se il loro «principal afán» non fosse stato quello di fare fortuna, la capitale azteca sarebbe stata assoggettata senza un massacro cos  ingente<sup>764</sup>. L'esplicita riprovazione nei confronti dei comportamenti discutibili nei riguardi degli *indios*<sup>765</sup>   connessa ad una riconsiderazione generale dei diritti di questi ultimi, nonch  delle loro caratteristiche etiche, plausibilmente ascrivibile ad una loro rinnovata inclusione nella dimensione antropica.

Nell'acuta analisi sul *Problema de la cobardía del indio en Sepúlveda*, Castañeda Salamanca valuta la possibilit  di parlare di un «otro Sepúlveda»: anche se il cronista continua, in *Del Nuevo Mundo*, a sostenere le sue teorie sulla servit  naturale degli indigeni e sulle giuste cause della guerra di conquista, alcune affermazioni nel testo fanno pensare ad un lieve cambiamento delle sue idee in una direzione inaspettata. Riguardano in particolare il modo di intendere i concetti di «valentía», «bravura», «cobardía», «osad a», «fiereza», legati alla riflessione di tipo morale intorno alla capacit  di affrontare un imminente pericolo di morte, in difesa dell'incolumit  e dell'indipendenza collettiva<sup>766</sup>. Per la prima volta Sepúlveda ammette che la sopraffazione degli indigeni non deriv  dalla loro vilt , ma dalla disparit  di risorse che li obbligava a battersi in netto svantaggio di mezzi:

Muchas son las pruebas de la guerra de México que indican que los mortales de aquellas partes del mundo, a los que al principio nuestros hombres despreciaban abiertamente, fueron en general superados fácilmente por los españoles no tanto por cobardía innata o debilidad de ánimo cuanto porque eran inferiores en recursos bélicos y muchas otras cosas y porque luchaban con los nuestros en desventaja: combatían prácticamente desarmados contra hombres armados; desconocedores del arte de la guerra y, por así decir, biso os, contra soldados veteranos; sin caballos, sin cañones y demás aparato bélico, contra gentes pertrechadas de todo tipo de instrumental. Así pues, habiéndose dado cuenta los nuestros, sobre todo en aquel combate adverso, de que se las habían con hombres no de mujeriles

---

<sup>763</sup> Cfr. *ibid.*, IV, 1, pp. 98-100.

<sup>764</sup> Cfr. *ibid.*, IV, 14, p. 105; V, 22, p. 135.

<sup>765</sup> Cfr. *ibid.*, I, 25-27, pp. 58-59; I, 30, pp. 61-62; VI, 17, p. 152.

<sup>766</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. 104-105.

arrestos sino bravos y que despreciaban la muerte, consideraban que ya no debían hacer nada a tontas y locas ni avanzar sobre el enemigo despreciándolo<sup>767</sup>.

Il tono generale di questo passaggio è indubbiamente diverso da quelli del *Demócrates segundo*; pur considerando legittimo l'uso della forza per la sottomissione di coloro che sarebbero per natura servi, se recalcitranti ad accettare il dominio, Sepúlveda concede contemporaneamente senso al loro rifiuto delle seppur "giuste" intenzioni di conquista, nel momento in cui venivano manifestate in modo disonesto. Questo potrebbe dar luogo a una serie di conclusioni affatto trascurabili: La dichiarazione esplicita che la vittoria degli invasori derivasse in gran parte dalla loro supremazia tecnica e non dalla codardia dei vinti, né dalla giustizia delle cause in sé, è sintomo di una mentalità diversa dalla visione che trapelava dal dialogo del 1545. Inoltre il riconoscimento della virtù del coraggio negli *indios*, per lo meno in quelli coinvolti nelle guerre in Nueva España, potrebbe essere un indizio di trasformazione del concetto sepulvedano di questa caratteristica, che diverrebbe — quale facoltà di assumersi un rischio di morte violenta — indipendente dall'onestà dei motivi. Se anche i barbari, nelle loro ribellioni, potevano dar prova di eroismo, stava forse trasformandosi il modo di intendere il coraggio come virtù, ovvero non più necessariamente correlato alla giustizia o alla prudenza? O forse era cambiata l'idea degli stessi nativi, che potevano essere concepiti come capaci di forza e ardimento esattamente come gli spagnoli, in quanto parimenti «homines»? Nei passaggi del *Demócrates segundo* in cui Democrate si riferisce alla disfatta di Tenochtitlán, si può osservare che il comportamento del sovrano azteco Montezuma e della sua gente è segnalato come dimostrazione di «cobardía, ineptitud y rudeza», nonché di mancanza di responsabilità collettiva<sup>768</sup>, fondamentale per la gestione autonoma di una società. In questa cronaca Montezuma è invece descritto come il re più potente di quelle latitudini<sup>769</sup>, che aveva assoggettato altre tribù e al quale Cortés riconosceva solennità e potere, con cui cercò anche, inizialmente, di stabilire rapporti diplomatici<sup>770</sup>.

Una caratteristica morale come il coraggio sembra essere in Sepúlveda un principio particolarmente importante per la definizione del grado di umanizzazione degli individui: l'attribuzione di codardia, temerarietà o prodezza non forniva soltanto indicazioni sul

---

<sup>767</sup> J.G. de Sepúlveda, *Del Nuevo Mundo*, cit., VII, 26, p. 197.

<sup>768</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., I, 9-10, pp. 64-66.

<sup>769</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Del Nuevo Mundo*, cit., III, 19, p. 93; IV, 7, p. 101.

<sup>770</sup> Cfr. *ibid.*, IV, 8-14, pp. 102-106; V, 19, p. 133.

comportamento dei nativi, ma anche la dimensione del loro sviluppo come esseri umani. Ogni ipotesi di radicale trasformazione, tuttavia, non è formulabile senza tener conto delle ripercussioni sull'intero sistema di pensiero in esame. Un'idea del coraggio e delle qualità morali in generale non più intese come reciprocamente coimplicantesi o legate a una determinata e univoca idea di essere umano, potrebbe significare una profonda revisione dei criteri etici in base ai quali il cronista pensava alle relazioni di potere e di conseguenza ai rapporti sociali e alle possibilità di autodeterminazione.

Castañeda Salamanca ritiene un cambiamento così radicale alquanto improbabile, dal momento che specialmente la dualità virtù-coraggio sembra inscindibile, per Sepúlveda, da un determinato sistema di valori, perché essa veniva comunque aristotelicamente definita a partire dalla ragione delle azioni, del loro fine. La rettitudine dell'agire, stabilita in base a tale fine, poteva però avere un diverso valore in relazione alle circostanze. Questo era l'aspetto forse di più difficile comprensione per l'epoca: le possibilità di diversità assiologica relative ai diversi contesti geo-culturali. Trattandosi di ambiti caratterizzati da concezioni etiche difficilmente conciliabili, potrebbe risultare arduo o addirittura ingenuo poter parlare di un'improvvisa realizzazione della pluralità in tal senso, da parte di Sepúlveda. Le sue circostanze comportavano un preciso orientamento del suo punto di vista, che poteva sicuramente evolversi, ma difficilmente in direzione opposta. Quindi forse per Sepúlveda una certa idea di virtù rimaneva incarnata esclusivamente dalle società che condividevano determinate norme comportamentali. All'alterità radicale, ovvero l'indigeno americano, con il tempo il cronista riuscì forse ad attribuire coraggio in senso negativo, ovvero come non-virtù, impegno nell'autodifesa invalidato dalla sfortunata condizione di generale sottosviluppo.

Tutto questo spingerebbe anche a chiedersi, riflette Castañeda, quali aspetti di questa visione delle qualità morali sopravvivono nel pensiero collettivo, e in che misura. Se la forza di mettere a repentaglio l'incolumità fisica e la vita stessa per una causa che si ritiene giusta corrisponde alla virtù del coraggio, la possiedono anche i criminali di guerra o i terroristi? Viceversa, i popoli o gli individui che sceglierono o si ritrovassero costretti per una qualsiasi ragione a riconoscere governi, culti, usanze che obbediscano a linee di condotta completamente opposte alle proprie, potrebbero essere accusati di mancanza di coesione e identità, virtù, di incapacità di autodeterminazione? Infine, non sono forse il terrore e la violenza ancora

considerati il mezzo più efficace d'imposizione di una determinata concezione della fede o dell'esistenza, come dimostrano alcuni preoccupanti fanatismi endemici nel nostro tempo?<sup>771</sup>

---

<sup>771</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. 106-107.



## Conclusioni

Le considerazioni sulla giustizia della guerra che riemersero in occasione dei dibattiti generati dalle implicazioni giuridiche, teologiche e politiche dell'espansione coloniale iberica hanno antichi e noti antecedenti nella tradizione filosofica occidentale. L'incontro di Valladolid è solo il più celebre di una serie di eventi che costellarono l'impegno spagnolo per la legittimazione della conquista. Nessun'altra potenza coloniale aveva mai convocato commissioni ufficiali di esperti per determinare il modo migliore di relazionarsi con i popoli assoggettati. Anche se i portoghesi avevano cominciato a compiere viaggi esplorativi prima degli spagnoli e avevano poi invaso e conquistato il Brasile, le riflessioni di carattere etico sul caso sembrano abbastanza isolate<sup>772</sup>. L'invasione dell'America fu un'impresa innegabilmente caratterizzata da violenza e abusi; tuttavia la monarchia spagnola, durante lo stesso processo di costruzione del suo impero transcontinentale, diede molto spazio alla ricerca di strategie per formarlo e governarlo rettamente. Il 16 aprile del 1550 fu ratificata la sospensione di tutte le spedizioni, finché il tribunale di teologi e consiglieri convocato a Valladolid non si fosse espresso sul metodo migliore per svolgerle. Probabilmente mai prima di allora un monarca aveva interrotto azioni belliche al fine di stabilirne il criterio. Tutto questo accadeva però quando Cortés aveva ormai già preso il Messico, Pizarro insanguinato il Perù e molti altri *conquistadores* avevano issato i vessilli spagnoli nei più remoti angoli del Nuovo Mondo<sup>773</sup>.

La mancanza di un esplicito parere risolutivo da parte della *Junta* riverberò nelle evoluzioni della politica coloniale spagnola, dopo il 1551. Il processo di insediamento di fatto continuò, almeno nell'immediato: neanche gli scrupoli che avevano assalito la coscienza dell'imperatore nell'apprendere le atrocità commesse dai suoi soldati durante le incursioni riuscirono a fare in modo che venisse considerato l'abbandono dell'impresa. I coloni giunsero ad offrire considerevoli somme di denaro alla Corona affinché venisse riconosciuta l'ereditarietà delle *encomiendas*, pressioni che furono alquanto complesse da gestire, considerato il disastroso bilancio statale del momento. Nel 1555 il sovrano affidò l'incarico di risolvere la questione all'erede al trono che accordò, l'anno seguente, la perpetuità degli affidamenti del Perù. Svariati documenti proverebbero inoltre che poco tempo dopo furono concesse altre *Instrucciones*,

---

<sup>772</sup> Cfr. L. Hanke, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, cit., pp. 176-179.

<sup>773</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 36-37.

ovvero permessi elaborati dal Consiglio delle Indie che regolamentavano le operazioni di conquista in base a certi criteri. L'importanza degli ammonimenti preventivi, dei tentativi di persuasione e di tutte le misure volte ad evitare per quanto possibile i conflitti era affiancata dal riconoscimento di un uso legittimo della forza, qualora si rivelasse necessario per il bene di quelle popolazioni. La «relativa ambigüedad» di questi provvedimenti era un chiaro indice del fatto che sebbene l'influenza delle idee di Las Casas fu apparentemente preponderante in queste decisioni, il paternalismo di alcune istanze sepulvedane ne costituiva la base ideologica. Tantomeno fu lasciata ai religiosi, come aveva proposto Las Casas, l'amministrazione degli insediamenti: la monarchia non smise mai di voler mantenere il controllo, tuttavia i metodi di evangelizzazione cominciarono a cambiare, basandosi su una conoscenza più profonda delle culture native, come dimostrarono ad esempio José de Acosta in Perù o Sahagún in Messico. Ciò comportò un lento ma progressivo miglioramento dei rapporti con i nativi e aumentò la considerazione del livello di sviluppo di alcune comunità.

Il susseguirsi delle campagne di colonizzazione andò di pari passo con una crescente attenzione alla tutela dei fondamentali diritti degli *indios*, che culminò con le *Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias* approvate dall'ormai re Filippo II nel 1573, rimaste in vigore per almeno tutto il secolo successivo. La stessa denominazione di questi provvedimenti ne esplicitava l'intrinseca volontà di trasformazione delle intenzioni dell'impresa, attraverso la cooperazione, i tentativi di insediamento pacifico e un maggiore rispetto delle prerogative degli indigeni. Sempre nei limiti del contesto storico di riferimento questa sembra una presa di coscienza, da parte del governo spagnolo, del fatto che sebbene le bolle papali costituissero un'autorizzazione giuridicamente sufficiente all'occupazione territoriale, l'accettazione del protettorato da parte degli abitanti di quei luoghi avrebbe dovuto essere preferibilmente volontaria: la sua imposizione era considerata legittima solo in alcuni casi, per motivi che esperti come Vitoria o Sepúlveda avevano considerato, seppur attraverso prospettive distinte<sup>774</sup>. Al fondamentale confronto del pensiero sepulvedano con le idee di pensatori coevi sul tema sono stati perciò qui riservati soltanto cenni puntuali, ritenendo personalmente la questione meritevole dello spazio più consono di un futuro approfondimento specifico.

---

<sup>774</sup> Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., pp. 464-471.

La finalità principale del dibattito di Valladolid si rivelò essere allora la fondazione di una sorta di deontologia della conquista<sup>775</sup>: durante la disputa non era in discussione la legittimità del dominio spagnolo in America ma i metodi più giusti per instaurarlo, tra cui la guerra, entro i suoi presunti margini di eticità. Nel 1550 non erano state ancora affrontate in tal senso molte questioni venute a porsi già nel 1513, poco dopo la promulgazione delle leggi di Burgos (alle quali si deve l'adozione del controverso *Requerimiento*, l'avvertimento preliminare agli scontri).

Sepúlveda ribadì, in quella sede, tutte le riflessioni circa il «derecho civilizador»<sup>776</sup> spagnolo sulle Indie che aveva maturato e provato a diffondere nei cinque anni precedenti. Espose la sua filosofia della conquista argomentando circa i limiti della libertà in relazione alle naturali dinamiche di potere; diede fondo alle vaste cognizioni giuridiche, teologiche e filosofiche che possedeva per affermare la legittimità della sottomissione degli indigeni americani come misura preliminare necessaria alla loro evangelizzazione, senza la quale non sarebbero mai emersi dall'atavica condizione di arretratezza in cui versavano<sup>777</sup>.

Gli effetti negativi della polemica culminata nel *debate* (e degli scontri con Las Casas e i gli altri oppositori che precedettero e seguirono l'evento) perdurarono a lungo nell'animo del cronista. Non riuscì mai a dimenticare l'amarrezza degli affronti e dei rifiuti ricevuti nel momento in cui tentò di pubblicare il *Demócrates segundo*, aggravati poi dall'ordine di ritirare le copie dell'*Apologia*, dopo essere riuscito a realizzarne l'edizione romana. L'aspetto più difficile da gestire fu la divulgazione di interpretazioni tendenziose delle sue idee, ad opera di Las Casas. Quest'ultimo infatti aveva non solo pubblicato a Siviglia nel 1552 la sua *Brevísima relación*, ma anche altri scritti dai quali Sepúlveda ritenne di doversi difendere, perché contenenti affermazioni screditanti nei suoi riguardi. La censura ebbe effetti decisamente più blandi e meno durevoli sugli scritti lascasiani, che circolarono abbastanza liberamente nonostante le proteste di Sepúlveda, che non mancò di far notare la propria costernazione ad amici e autorità, lasciandone anche traccia nei lavori posteriori a questo periodo, come *Historia de Carlos V* e *Del Nuevo Mundo*<sup>778</sup>. L'umanista credeva nel progetto imperialistico della monarchia che serviva; con il suo intervento

---

<sup>775</sup> Cfr. L. Hanke, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, cit., p. 77.

<sup>776</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., p. 219.

<sup>777</sup> Cfr. A. Moreno Hernández, *Introducción a J.G. de Sepúlveda, Apología en favor del libro sobre las justas causas de la guerra*, cit., pp.CXXXVIII-CXXXIX.

<sup>778</sup> Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., pp. 609-610.

nella polemica coloniale aveva voluto fornire quello che riteneva un «servicio político fundamental» alla propria nazione, sebbene abbia comportato una «autoinmolación ética» e intellettuale a vantaggio di quanti strumentalizzarono le sue teorie, così come di coloro che le osteggiarono<sup>779</sup>.

Le ipotesi che relazionano il fallimento dei tentativi di pubblicazione di Sepúlveda con il fatto che la monarchia non potesse liberalizzare il sostegno a un'istituzione come l'*encomienda* (che comportava il rischio del rafforzamento di una nuova nobiltà terriera coloniale), non intendono affermare che il dibattito vertesse prevalentemente sull'opportunità degli affidamenti. Il problema era stato infatti risolto già precedentemente, quando Carlo V nel 1545 aveva abrogato le restrizioni che riguardavano (stabiliti con le *Leyes Nuevas* tre anni prima). Quando Las Casas e Sepúlveda si affrontarono davanti alla *Junta* rimaneva ancora da stabilire se le *encomiendas* dovevano o no essere concesse in via perpetua, se sarebbero diventare ereditarie e secondo quali leggi. Ma non fu questo l'oggetto della controversia, anche se i discorsi di entrambi i contendenti sembrano suggerire il contrario. L'imperatore richiedeva pareri sulla miglior maniera di governare i territori americani, ma non nutriva dubbi sui propri diritti di insediamento (sembra infatti che durante la seconda sessione, quando Sepúlveda tentò di argomentare il titolo reale di conquista attraverso le bolle pontificie, sia stato bruscamente interrotto<sup>780</sup>). Il tema centrale della disputa furono le cause, i metodi e la casistica secondo cui sarebbe stato lecito muovere guerra agli *indios*: l'applicazione del concetto aristotelico di *servi a natura* ai popoli nativi era il fulcro dell'argomentazione di Sepúlveda a favore della possibilità — quando non del dovere — degli spagnoli di combatterne le resistenze, come misura preliminare indispensabile alla loro cristianizzazione. Francisco de Vitoria, considerato uno dei teologi più autorevoli del tempo, era morto nel 1546; sarebbe altrimenti stato quasi certamente invitato a far parte della *Junta de los Catorce* e oggi sapremmo chi, tra Las Casas e Sepúlveda, aveva davvero compreso e interpretato correttamente la sua dottrina, questione sulla quale sono state formulate alcune ipotesi che saranno presto oggetto di approfondimento, sulla scia di alcuni studi di R. Menéndez Pidal<sup>781</sup>.

---

<sup>779</sup> J.M. Pérez-Prendes Muñoz-Arraco, *Introducción jurídica a J.G. de Sepúlveda, Acerca de la monarquía*, cit., pp. XXVII- XXVIII.

<sup>780</sup> Cfr. L. Hanke, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, cit., pp. 119-120.

<sup>781</sup> Cfr. R. Menéndez Pidal, *El P. Las Casas y Vitoria con otros temas de los siglos XVI y XVII*, Madrid, 1958; *El padre Las Casas, su doble personalidad*, Madrid, 1963.

L'idea sepulvedana di guerra giusta radicava l'inferiorità naturale dei nativi americani e le conseguenti limitazioni alle loro possibilità di libertà nella presupposta carenza di alcune qualità morali. In tal senso gli *indios* avrebbero confermato le opinioni di alcuni filosofi (primo fra tutti, appunto, Aristotele), secondo le quali certi individui nascerebbero con un'attitudine servile, il cui tratto caratteristico era la mancanza di saggezza e coraggio che ne determinava l'incapacità di «azione politica razionale»<sup>782</sup>.

Lewis Hanke ha osservato che mentre gli argomenti del pensiero di Las Casas non lasciano molto spazio ad elucubrazioni sul loro senso, le teorie di sepulvedane hanno spesso suscitato dubbi di natura interpretativa, apparendo talvolta oscure o contraddittorie. Ciò è forse dovuto alle trasformazioni in esse avvenute nel tempo o alle differenti modalità con cui Sepúlveda ha tentato di diffonderle. Sebbene gli ultimi decenni abbiano visto una certa intensificazione degli studi, il senso di alcuni passaggi non è ancora privo di incertezze, difficoltà acuita anche dai vari rimaneggiamenti delle opere. Sempre secondo Hanke la sistematizzazione migliore (a partire dal confronto tra quattro diversi manoscritti originali) e il testo di riferimento per gli studi sul *Demócrates segundo*, ad esempio, è l'edizione critica bilingue a cura di Á. Losada del 1951<sup>783</sup>.

In realtà lo stesso concetto aristotelico di schiavo per natura e la sua relazione con l'idea di umanità non risultano definiti inequivocabilmente, per lo meno nelle fonti giunteci. In *Etica nicomachea* la condizione di schiavitù in generale è paragonata a quella di «strumento animato», ma ciò sembra paradossalmente non implicare l'associazione ad una dimensione subumana. Anzi, per Aristotele tra le «possibili forme di amicizia tra disuguali» quella con uno schiavo non era possibile con lui in quanto schiavo, bensì in quanto uomo, giacché soltanto da questo punto di vista i due termini del rapporto condividerebbero diritti<sup>784</sup>. Neanche nella *Politica* il concetto di schiavitù naturale presuppone mancanza di umanità ma scarsità di alcune qualità morali necessarie al governo, sussunte nella facoltà di discernimento del bene dal male<sup>785</sup>. Hanke ritiene che Sepúlveda offra un quadro abbastanza incerto anche del modo in cui gli spagnoli avrebbero

---

<sup>782</sup> Cfr. M. Scalercio, *Umanesimo e storia da Said a Vico. Una prospettiva vichiana sugli studi postcoloniali*, cit., p. 11; cfr. L. Hanke, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, cit., p. 94.

<sup>783</sup> Cfr. L. Hanke, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, cit., pp. 77-81.

<sup>784</sup> Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, cit., VII, 11,1161b (1-12).

<sup>785</sup> Cfr. *ibid.*, I, 2,3; e Id., *Politica*, cit., I, 13, 1259b (59-71).

dovuto esercitare il dominio, dal quale in ogni caso si desume che coloro che lo avessero accettato volontariamente avrebbero trascorso la vita da liberi servitori governati, a seconda delle circostanze, con maggiore o minore paternalismo (affinché non avessero desiderio né occasione di ribellarsi). Mentre coloro che fossero stati assoggettati con la forza avrebbero potuto essere legittimamente schiavizzati, anche in conformità con il diritto di guerra<sup>786</sup>. Risulta inoltre complessa la conciliazione della legittimazione di guerre e spoliazioni con le condanne agli eccessi di violenza e di avidità, specialmente in merito all'interpretazione giuridica dei crimini contro natura: quelli commessi in campo di battaglia, durante una guerra giusta, non sembrano essere, per Sepúlveda, gravi quanto i sacrifici rituali degli *indios*.

La differenza tra la teoria di Aristotele e l'applicazione alla questione indiana ad opera di Sepúlveda sembra riguardare il criterio di distinzione dei soggetti di diritto. Per Aristotele sembrano esserci alcune prerogative comuni a schiavi e non schiavi, in quanto esseri umani. Sepúlveda invece pensava ci fosse una differenza netta di livelli di umanizzazione europei e nativi americani, che ne determinava le capacità e le possibilità di libertà. Anche coloro che si fossero pacificamente adattati a lavorare per gli spagnoli e pagare tributi secondo la loro "naturale condizione" di vassalli non avrebbero mai potuto godere di opportunità paritarie rispetto a quelle degli europei, giacché il principio di giustizia distributiva non prevedeva l'accordo di diritti uguali a individui "disuguali"<sup>787</sup>.

L'eticità del metodo civilizzatore che includeva anche azioni violente si fondava allora su un preciso concetto di civiltà, prevedibilmente relativo: negli scritti sepulvedani è possibile notare alcune affermazioni a proposito di cosa poteva essere considerato o meno sintomo di sviluppo culturale<sup>788</sup>. Da esse risulta che il grado di umanità e delle possibilità di autonomia dei popoli americani era, dal punto di vista dei colonizzatori, proporzionato alla loro capacità di integrazione, di adeguamento al modello euro-cristiano. In molti, oltre Sepúlveda, si pronunciarono sull'attitudine (scarsa o spiccata, a seconda dei casi) degli indigeni alla fatica fisica o ad esempio alla ricezione dei precetti cattolici: l'attenzione era prevalentemente rivolta al processo di "civilizzazione" degli *indios*, considerato come una strategia di protezione del loro benessere<sup>789</sup>.

---

<sup>786</sup> Cfr. L. Hanke, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, cit., pp. 116-117.

<sup>787</sup> Cfr. *supra*, p. 105.

<sup>788</sup> Cfr. L. Hanke, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, cit., p. 92.

<sup>789</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 31-32.

Secondo alcune teorie anche il pensiero di Las Casas avrebbe subito influenze aristoteliche, perché a Valladolid «El Obispo» avrebbe almeno ammesso la possibilità che alcuni uomini nascano servi per natura, cercando però di dimostrare che questo non riguardava gli *indios*. Non approvò mai, in ogni caso, l'applicazione del concetto di schiavitù naturale ai nativi, affermando che erano davvero infrequenti i tipi d'uomini così bruti da essere realmente ascrivibili a quella categoria. Hanke sostiene che la confutazione lascasiana delle teorie di Sepúlveda consistette in un attacco indiretto all'idea aristotelica, tramite l'argomentazione dell'inapplicabilità di quest'ultima agli *indios*: il concetto di *servi a natura* avrebbe definito adeguatamente un numero in realtà molto esiguo di individui. Si potrebbe dunque inferire che Las Casas, precedentemente molto più severo nei confronti del pensiero aristotelico, in sede di controversia abbia preferito contestare il modo in cui Sepúlveda se ne serviva<sup>790</sup>. È noto che per la confutazione degli argomenti sepulvedani circa l'inefficienza politica dei nativi Las Casas si sia basato sulla sua lunga esperienza nel Nuovo Mondo; componendo inoltre la monumentale *Apologética historia* tentò di dimostrare che gli *indios* avrebbero posseduto tutte le qualità necessarie per condurre una vita «secondo virtù»<sup>791</sup>. Fece inoltre quanto in suo potere per ostacolare la pubblicazione delle opere di Sepúlveda sul tema, ma non fu l'unico a contestarne le idee: già nel 1546 Melchor Cano aveva scritto un commento in cui vi si opponeva; nel 1549 Alonso de Maldonado sostenne Las Casas in una petizione per ottenerne un veto ufficiale. Dal canto suo, Sepúlveda era uno dei principali studiosi e fruitori del pensiero di Aristotele in forma diretta. In Spagna e in Italia il suo valore intellettuale era altamente riconosciuto; quando cominciò la polemica con Las Casas aveva appena completato e pubblicato a Parigi, nel 1548, una traduzione in latino della *Politica* di Aristotele. Era la miglior traduzione esistente in circolazione, per lungo tempo è stata considerata un'opera indispensabile. Quando cominciò a scrivere sulla questione coloniale era permeato dalle idee dello Stagirita, tra cui quelle a proposito dell'indole naturalmente servile di alcuni individui<sup>792</sup>.

Secondo alcune teorie ogni provvedimento relativo alla politica coloniale successivo al 1550 fu decisamente di carattere antisepulvedano e le *Ordenanzas* del 1573 (così anche molte

---

<sup>790</sup> Cfr. *ibid.*, pp.100-101.

<sup>791</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 94-95.

<sup>792</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 62-65.

altre leggi che proteggevano i diritti dei nativi) non sarebbero mai state promulgate se le teorie di Sepúlveda sulla giustizia della guerra avessero prevalso durante la disputa. Tuttavia, sebbene il divieto di diffusione delle opere colpì il cronista molto più duramente, nemmeno le idee lasciasiane ebbero pieno consenso; la giustificazione della presenza spagnola nel Nuovo Mondo ai soli fini di evangelizzazione non fu mai condivisa dalla Corona. Per di più le *Ordenanzas* si concentravano sui benefici evolutivi che la presenza spagnola avrebbe significato per quelle popolazioni; questo sembra risentire dell'enumerazione sepulvedana dei vantaggi spirituali, economici e culturali della “missione civilizzatrice” nel Nuovo Mondo<sup>793</sup>.

Il problema della natura degli *indios* fu forse una delle questioni relative alla conquista su cui i protagonisti del dibattito si interrogarono maggiormente. Rifacendosi all'autorità aristotelica per classificare i nativi come naturalmente schiavi, Sepúlveda destava l'attenzione generale verso un argomento ben più ampio della giustizia della guerra: la legittimazione del protettorato spagnolo in America implicava domande sull'indole dei dominati che pretendevano conferme di uno stereotipo di inferiorità necessario a decretare la necessità del dominio stesso. Era dunque quasi logica la proiezione sull'umanità coloniale di uno schema di dinamiche di potere in cui alla totale alterità veniva assegnata una posizione di svantaggio: la difficoltà di immediata classificazione del diverso era anche in questo caso legata a un timore della diversità ciecamente assimilatore, che diventava repressivo nei confronti del pluralismo.

John Mair sembra aver preceduto Sepúlveda nell'affermazione della necessità dell'impiego della forza per facilitare la predicazione: aveva espresso queste idee in un libro pubblicato nel 1510. Il sermone pronunciato da *fray* Antonio de Montesinos a Hispaniola in difesa degli indigeni, l'anno seguente, ebbe come conseguenza la promulgazione delle leggi di Burgos, un iniziale tentativo di regolamentazione dei rapporti con gli amerindi. La prima applicazione del concetto di servi per natura agli *indios* sembra però risalire al 1519, in occasione di un dibattito presenziato dal giovane Carlo V a Barcellona tra Las Casas e Juan Quevedo, vescovo di Darién. Non era stato ancora fatto frequentemente ricorso a questa teoria per giustificare la schiavitù, ma Las Casas si oppose sia a Quevedo che ad Aristotele, in quanto filosofo pagano, sottolineando la necessità di fare riferimento alle sue considerazioni nella misura in cui potessero supportare la dottrina cattolica. Sebbene diversi anni dopo Las Casas (che aveva

---

<sup>793</sup> Cfr. *ibid.*, p. 160.



avuto nel frattempo occasione di formarsi, entrando nel 1522 nell'ordine di San Domenico), fosse giunto al *debate* con una diversa percezione dell'importanza filosofica dalle idee aristoteliche, negli anni trascorsi tra le due controversie (ovvero tra il 1519 e il 1550) la sua opinione sull'ingiustizia della schiavizzazione degli *indios* non era affatto cambiata.<sup>794</sup>

Il senso dell'applicazione della teoria aristotelica della schiavitù naturale agli *indios* risiederebbe, secondo Hanke, nell'ancestrale difficoltà della relazione con l'alterità. I problemi pratici della politica coloniale spagnola erano connessi alle questioni etiche e teologiche discusse a Valladolid: le teorie di entrambi i contendenti hanno quasi sempre influenzato le successive discussioni antropologiche sulla natura dello "straniero". Quelle invasioni, che avevano come scopo ufficiale la cristianizzazione di altri popoli, avevano posto interrogativi tanto ineludibili quanto complessi: individui così diversi dagli europei avevano ugualmente natura umana? Quale era l'indole degli abitanti delle terre conquistate, come bisognava rapportarsi con loro?<sup>795</sup>

Il fatto che l'idiosincrasia nei confronti della diversità sia una reazione dovuta alla difficoltà di accettazione delle pluralità è una conclusione che dovrebbe oggi poter essere data per scontata. I temi affrontati da Las Casas e Sepúlveda avevano antiche radici: è noto come attraverso il medesimo concetto di barbarie la grecoità guardasse al dissimile con una certa qual alterigia. L'idea rinascimentale di barbarie indicava sempre «una diversità (geografica, religiosa, morale) connotata in negativo, essendo i barbari crudeli e inumani, mentre i cristiani[...] umani e magnanimi. [...]»<sup>796</sup>. La Spagna aveva del resto già avuto prima del *descubrimiento* contatti con i non cristiani: ma mori ed ebrei non rappresentavano, come invece gli *indios*, un'alterità così radicale. Seppur discriminati, respinti o espulsi, costituirono un evidente esempio di osmosi culturale con la cultura locale che caratterizzò la loro presenza nella penisola. Gli amerindi non avevano neanche mai conosciuto il cristianesimo, sebbene fosse diffusa l'ipotesi che l'apostolo Tommaso avesse evangelizzato l'America secoli prima: ciò li avrebbe però equiparati a degli apostati. Autorità come Vitoria, Domingo de Soto e lo stesso Las

---

<sup>794</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 39-44.

<sup>795</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 160-161.

<sup>796</sup> «Il concetto di barbarie media, dunque, il riconoscimento di sé dell'uomo europeo e cristiano attraverso il respingimento del male a cui esso è associato. È uno specchio nel quale l'uomo del Rinascimento guarda se stesso e si definisce» (R. Carbone, *Différence e mélange in Montaigne. Mostri, metamorfosi, mescolamenti*, Milano-Udine, 2013, p. 253 n. 5).

Casas si sforzarono di ribadire la specificità della condizione degli *indios* e i nativi non furono mai considerati indagabili dal tribunale dell'Inquisizione<sup>797</sup>.

Valladolid fu solo la prima sede ufficiale di dibattito di un problema in realtà venuto a porsi con l'incontro tra diversità in ogni epoca, originando le più discordanti opinioni. Sembra che le convinzioni circa la minorità congenita degli indigeni, da cui veniva dedotta la loro generale inferiorità, siano apparse ovunque siano giunti gli europei, sebbene queste considerazioni, così come i sentimenti di orgoglio patriottico, etnico, culturale e tribale sembrano essere da sempre stati quasi fisiologici nei gruppi umani. Altro è poi l'amara consapevolezza che le ideologie discriminatorie su base antropologica o etnica abbiano spesso generato e continuino a costituire giustificazioni di molte forme di disuguaglianza sociale, derivanti da ben altri interessi economici e politici<sup>798</sup>.

Secondo Sepúlveda l'orrore di una guerra e la durezza di un'oppressione in certi casi diventavano ammissibili, preferibili ad altri tipi di barbarie. Il punto critico del ragionamento è nella stessa relatività del parametro etico e teologico nonché culturale di riferimento, ma questa conclusione era impensabile per il cronista cordovese come per molti dei suoi contemporanei. La scrittura sepulvedana è senz'altro coerente con questa visione delle cose; tanto i suoi trattati sul tema che le sue cronache appaiono animati dalla stessa intenzione argomentativa. La meditazione è rafforzata con esempi storici e il racconto di questi ultimi è pervaso di ideologia, dunque andrebbe interpretato tenendo ben presente la visione filosofica, morale e politica dell'autore. L'indagine qui proposta costituisce un tentativo di ricostruzione (anche attraverso variazioni nelle scelte terminologiche riflesse nella traduzione postuma dei testi) di un'evoluzione interna al criterio secondo cui Sepúlveda giustificava le limitazioni alle libertà dei nativi, argomentandone l'incapacità politica attraverso una presupposta insufficienza etico-razionale.

Per molto tempo l'immagine sepulvedana ha risentito anche dell'inseparabilità da quella di Las Casas, generatasi attraverso prospettive storiografiche e ideologiche parziali. La speculazione posteriore, forte degli studi più recenti, si è allontanata dalla rigidità della dicotomia tra i rispettivi stereotipi dell'anacronistico fautore di un aristotelismo discriminatorio al servizio del potere da un lato e il paladino dei diritti umani, contrario ad ogni intervento europeo in America, dall'altro. È evidente che nessuno dei due parlasse di tolleranza o di spazi interculturali

---

<sup>797</sup> Cfr. L. Hanke, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, cit., p. 175.

<sup>798</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 162-171.

come sarebbe possibile fare attualmente: Las Casas desiderava fortemente evangelizzare gli indigeni nel modo più efficace e meno violento possibile, ma rimaneva trincerato nel suo assolutismo religioso, nella sua aggressività polemica e nel suo attivismo utopistico. Sepúlveda auspicava l'imposizione di un modello politico e sociale che riteneva qualitativamente superiore a qualsiasi altro, con la ferma convinzione dell'assoluta preminenza della cultura di ascendenza classica. L'aspetto eticamente più grave della conquista, relativo alle forme di oppressione violenta e all'avidità degli invasori, era in ogni caso biasimato da entrambi, pur secondo criteri differenti<sup>799</sup>. Le perplessità e le critiche alla produzione sepulvedana scaturirono dalla radicalizzazione di una teoria filosofica sulla natura umana, che sfociava in una giustificazione del conflitto armato e delle sue conseguenze come il giusto prezzo di un intervento civilizzatore, nonché nella visione eroica di un'impresa che comportava eccidi e distruzione di universi culturali.

La radicale diversità americana generò in Sepúlveda una riflessione sulla natura razionale dell'uomo; in generale il dibattito sulla conquista dimostra che alla base della legittimazione del dominio c'è sempre stata la necessità di trovare un «principio di ordinamento» delle relazioni tra gruppi umani. L'incontro con il Nuovo Mondo insegnò agli europei l'illusorietà dell'unicità non solo spaziale, ma anche temporale secondo cui consideravano la propria storia culturale: l'accettazione dell'esistenza di civiltà ad un diverso stadio di sviluppo, portatrici di altri sistemi di valori, era complessa anche perché rompeva l'omogeneità della contemporaneità. Il pensiero di Sepúlveda sembra rispecchiare per alcuni versi già la modernità di una «filosofia del progresso» che prevedeva l'appropriazione del futuro attraverso un impegno evolutivo in un'unica direzione, ossia l'avanzamento. In quest'ordine di idee l'ideale di umanità era incarnato da un determinato esercizio della ragione, che riassorbiva ogni forma di alterità: ciò chiarirebbe la relazione fra etnologia e antropologia umanistica che costituiva il centro dell'essenzialismo moderno, quale visione universalistica dell'umano come essenza determinata<sup>800</sup>.

Bartolomé de las Casas supera il significato critico della Modernità come emancipazione (secondo l'interpretazione di Ginés de Sepúlveda, di Gerónimo de Mendieta, Francisco de Vitoria, [...] e più tardi di Kant), perché mette a nudo la falsità del moderno nel giudicare l'indio colpevole di "immaturità" [...] onde giustificare la sua aggressione. [...] Il disaccordo sta nell'apriori assoluto

---

<sup>799</sup> Cfr. J.M. Pérez-Prendes Muñoz-Arraco, *Introducción* a J.G. de Sepúlveda, *Del Nuevo Mundo*, cit., pp. IX-XII.

<sup>800</sup> Cfr. M. Scalercio, *Umanesimo e storia da Said a Vico. Una prospettiva vichiana sugli studi postcoloniali*, cit., pp. 20-24; pp. 34-36.

circa la condizione di possibilità della stessa partecipazione razionale. Ginés ammette un momento irrazionale (la guerra) per iniziare l'argomentazione; Bartolomé esige che il "dialogo" con l'Altro sia razionale fin dall'inizio. L'emancipazione dall'antica dominazione o dalla pretesa bestialità e barbarie degli indigeni non giustifica, per Bartolomé, l'irrazionalità della violenza, della guerra, neppure è di compenso, né è proporzionata al nuovo tipo di dominazione imposta. In confronto alla nuova situazione di schiavitù l'antico ordine fra gli indigeni era un paradiso perduto di libertà e dignità<sup>801</sup>.

L'intensa opposizione suscitata dall'attivismo lascasiano, da molti considerato antispannolo, non ha smesso di esistere per molto tempo. Nel 1938, ad esempio, pare sia nato un grosso movimento per cambiare il nome della strada intitolatagli a Siviglia. Nel 1955 la proposta di selezionare anche la sua immagine tra le figure con i cui busti adornare la facciata della Facoltà di Diritto della città fu accettata dopo un'intensa lotta contro le pressioni per la sua esclusione. Las Casas fu tra i protagonisti di una controversia i cui risvolti sono imprescindibili per gli studi sulla questione coloniale: il suo vero contributo consiste tuttavia nella generale spinta al rifiuto delle discriminazioni su base antropologica<sup>802</sup>. La categoria Uomo ha infatti un'«ampiezza semantica» tale da risultare inadatta come indice di capacità di autodeterminazione, rischiando così di tradursi in incapacità di comprendere la multiformità delle specificità storico-culturali<sup>803</sup>.

La Spagna del *debate* di Valladolid sembra rappresentare il risveglio della coscienza europea che cominciava a interrogarsi sull'eticità dei propri metodi di autoaffermazione culturale, sebbene non sulla liceità della stessa. A considerazioni come quelle di Sepúlveda l'epoca rispose per lo più con rifiuto, contestazione, scarsa considerazione. Attualmente è però per noi possibile, se non doveroso, raccoglierne l'invito (o la provocazione) introducendo nuove ipotesi filosofiche, in nome dell'eredità multiculturale che caratterizza l'originaria essenza euro-mediterranea come identità transnazionale. Sarebbe opportuna, oggi più che mai, l'instaurazione di nuove dinamiche di scambio tra le diverse tradizioni, creando uno spazio di reciproco apprendimento, per impedire che la storica e arbitraria supremazia del modello occidentale europeo degeneri ulteriormente in fenomeni di fondamentalismo culturale che potranno solo

---

<sup>801</sup> E. Dussel, *L'occultamento dell'Altro. Alle origini del mito della modernità*, trad. a cura di U. Gervasoni - A. Savignano, Celleno, 1993, pp. 104-105.

<sup>802</sup> Cfr. L. Hanke, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, cit., pp. 183-184.

<sup>803</sup> Cfr. M. Scalercio, *Umanesimo e storia da Said a Vico. Una prospettiva vichiana sugli studi postcoloniali*, cit., p. 28.

condurre alla sterilità dell'intolleranza, frustrando molte opportunità di sane relazioni interculturali<sup>804</sup>.

---

<sup>804</sup> Cfr. G. Cacciatore, *El pensamiento mediterráneo y la filosofía intercultural*, in P. Badillo O' Farrell - J.M. Sevilla Fernández (Eds.), *La brújula hacia el sur. Estudios sobre filosofía meridional*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016, pp. 73-85.

## Resumen

### I. La historia del «cronista olvidado»

La revalorización de las obras y del pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda forma parte de una serie de orientaciones historiográficas que señalan un nuevo enfoque en la controversia del siglo XVI acerca de la legitimidad del dominio colonial español. El asunto revestía una amplia significación en la época, ya que el encuentro con una realidad completamente nueva planteó desafíos diplomáticos, éticos y políticos sobre los que las obras sepulvedianas ofrecen un punto de vista relevante.

Se ha observado que hay cierta regularidad en la coincidencia entre los periodos de atención a las teorías del humanista cordobés y unos momentos de crisis histórica, en los que se revitalizaba la urgencia del debate sobre temas como la legitimidad de la guerra o la tutela de los derechos humanos<sup>805</sup>. El olvido al que fueron condenadas las obras de Sepúlveda durante siglos fue determinado por varios factores, muy relacionados con los eventos de su existencia: de hecho resulta fundamental, para una verdadera comprensión sus ideas, una exploración de sus circunstancias<sup>806</sup>. La bibliografía sobre el tema incluye apreciados estudios, el más reciente de los cuales es *Sepúlveda, cronista del Emperador*, de S. Muñoz Machado: un relato racional y moderno, que devuelve a la figura de Sepúlveda su dignidad real, a través de un retrato completo e imparcial. *Apuntes biográficos del doctor D. Juan Ginés de Sepúlveda* de Fernando Sepúlveda y Quirós, con fecha 1862, en cambio, es un informe conciso y eficaz, si bien bastante halagador, así como lleno de detalles recogidos a través de fuentes directas sobre el territorio<sup>807</sup>. La primera parte de este texto presenta un veloz recorrido biográfico, para luego detenerse en las ocasiones de composición y en los principales contenidos de cada obra sepulvediana. Muñoz Machado propone en cambio una «biobibliografía» que explora el contexto de la elaboración de las obras y su contenido, en lugar del aspecto más anecdótico, recordando que Sepúlveda fue sobre todo un erudito, por esto lo que más fielmente puede describir su personalidad son sus escritos<sup>808</sup>. Desde

---

<sup>805</sup> Cfr. H. Pietschmann, *Introducción histórica* a J.G. de Sepúlveda, *Del Nuevo Mundo*, en Id., *Obras Completas*, Ayuntamiento de Pozoblanco, Córdoba, vol. XI, 2005, p. XVII.

<sup>806</sup> Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, Barcelona, Edhasa iBook, 2012, p. 21.

<sup>807</sup> Cfr. <http://www.solienses.com/archivos/biblioteca/guia1891/pozoblanco.pdf>.

<sup>808</sup> Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., pp. 24-25.

la comparación entre los dos relatos es posible observar los diferentes puntos de vista sobre el pensamiento de Sepúlveda y sus variaciones según el momento histórico.

Las «crónicas de Indias» (de las cuales las contribuciones de Fernández de Oviedo, Hernán Cortés y López de Gómara son solamente los ejemplos más conocidos), eran un recurso clave para aquellos que, como Juan Ginés de Sepúlveda o Francisco de Vitoria, participaron en el debate sobre las problemáticas coloniales pero nunca tuvieron experiencia directa de aquella realidad. A través de un rápido análisis de la presencia de algunos aspectos del carácter de los nativos y sus costumbres, que se pueden encontrar en las crónicas escritas por diferentes autores y en diferentes momentos, parece posible formular hipótesis sobre el proceso de formación del concepto sepulvediano de «indio». Estas relaciones de viajes tuvieron un papel esencial, informativo y documental; además representaron un esfuerzo complejo de «resemantización» de lo incomprendible<sup>809</sup>, de «traducción de culturas», que permite conocer también el mismo punto de vista de los cronistas. Éste era obviamente dominado por la identidad cultural del observador, que asumía la función de «cultura meta». Los autores de las crónicas estaban convencidos de sus habilidades de interpretación, así que llevaron a cabo, sin ser ni plenamente conscientes de ello, una tarea hermenéutica que iba mucho más allá de la simple descripción. Al observar y contar su experiencia, inexorablemente filtraban a través de sus valores lo que allí vieron. El invasor, colonizador, evangelizador y narrador europeo exigía ver y contemplar en el Otro nada más que a él mismo; sólo podía relacionarse con el Otro a condición de poder encontrar o proyectar en él su propio ser<sup>810</sup>.

De la obra histórica que Sepúlveda dedicó a la vida del Emperador, también germinó una crónica de la conquista: algunos relatos de viajes se citan explícitamente entre las fuentes, de otros podemos reconstruir la influencia<sup>811</sup>. Indudable era el ascendiente de las *Cartas de relación* a través del que Hernán Cortés había informado a los soberanos sobre su campaña mexicana: Sepúlveda tuvo la oportunidad de conocer al conquistador y recibió de él una gran cantidad de informaciones. La idea sepulvediana del Nuevo Mundo también se alimentó por las historias escuchadas en la corte por miembros de la familia Colón; Francisco López de Gómara también

---

<sup>809</sup> Cfr. I. Kasperska, *Traducción del Nuevo Mundo: ¿diálogo intercultural o confrontación de culturas? Aproximación a la visión del otro en las crónicas del descubrimiento y la conquista*, «Studia Romanica Posnaniensia», vol. 39/2, UAM, Poznań, 2012, pp. 23-39, p. 38.

<sup>810</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>811</sup> Cfr. L. Rivero García, *Introducción filológica a J.G. de Sepúlveda, Del Nuevo Mundo*, cit., p. CXXXIV.

había sido estudiante en Bolonia<sup>812</sup>. Además era el capellán de Hernán Cortés, quien le pidió una historia de sus hazañas. Su visión de la conquista y de los indios es definitivamente antilascasiana: no parece estar de acuerdo con las Leyes Nuevas, pero critica los excesos de violencia de la conquista de Perú<sup>813</sup>. En cuanto a la cuestión de los «justos títulos», se refiere explícitamente a la teoría de Sepúlveda<sup>814</sup>.

El cronista que, sin embargo, más influyó no sólo en la visión sepulvediana de la naturaleza inhumana de los indios, sino también en el estilo de escritura de este tipo particular de trabajo historiográfico, fue precisamente Oviedo. Éste fue siempre rebatido por Bartolomé de las Casas, por el peso que tenían en la opinión pública y en la de los soberanos sus informaciones y su punto de vista sobre la realidad colonial: tenía una experiencia directa de las llamadas “Indias”, antes como explorador, luego como encomendero y gobernador. Participó en las expediciones en Tierra Firme, muy peligrosas porque las poblaciones que habitaban esos territorios eran especialmente aguerridas<sup>815</sup>. Por esto su idea de los nativos era aún más despectiva y Sepúlveda la absorbió profundamente, lo suficiente para citar pasajes enteros de su obra al describir el carácter de los nativos en la *Apología*<sup>816</sup>. La ascendencia de Oviedo es evidente en la percepción sepulvediana de la diversidad de los nativos como una forma de inferioridad<sup>817</sup>: la idolatría y las costumbres como los sacrificios humanos y el canibalismo se consideraban terribles violaciones de la voluntad de Dios, intolerables en una sociedad civilizada<sup>818</sup>. Oviedo exalta desmesuradamente los méritos de los conquistadores, pero no ahorra críticas a la crueldad de algunos ataques, como él capitaneado por su rival político, Pedrarías Dávila, en Darién<sup>819</sup>. Este es un detalle nada insignificante desde el punto de vista ético, especialmente en lo que se refiere al pensamiento sepulvediano; sin embargo, Oviedo describe la naturaleza de los indios como caracterizada por la ignorancia, el desenfreno, la inconstancia y la

---

<sup>812</sup> Cfr. J.M. Pérez-Prendes Muñoz-Arraco, *Introducción jurídica a J.G. de Sepúlveda, Acerca de la monarquía*, in Id., *Obras Completas*, cit., vol. VI, 2001, pp. XXVII- XXVIII.

<sup>813</sup> Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., p. 711 n. 496.

<sup>814</sup> Cfr. F. López de Gómara, *Historia General de las Indias*, Biblioteca Virtual Universal, 2003, p. 468.

<sup>815</sup> Cfr. J. Miranda, *Introducción a G. Fernández de Oviedo, Sumario de la natural historia de las Indias*, México, 1950, pp. 6-66.

<sup>816</sup> Cfr. J.G de Sepúlveda, *Apología en favor del libro sobre las justas causas de la guerra*, en Id., *Obras Completas*, cit., vol. III, 1997, 4,2, p. 197.

<sup>817</sup> Cfr. F. López de Gómara, *Historia General de las Indias*, cit., p. 3.

<sup>818</sup> Cfr. *ibid.*, p. 246.

<sup>819</sup> Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., pp. 710-711 n. 494.



indolencia<sup>820</sup>. Este punto de vista parece reflejar la perspectiva del «europeo común» de entonces, que aplica sus categorías existenciales y morales al indígena, sin hacer ningún esfuerzo «para comprender su mundo y para establecer las obligadas diferencias entre las esferas propias de cada uno»<sup>821</sup>. Esta característica se reproduce en Sepúlveda, constituyendo una de las claves interpretativas esenciales de su teoría.

Las Casas y todos los que lucharon por la defensa de los derechos de esos pueblos elaboraron memoriales de denuncia en los cuales trataron de compensar esta presentación tan hostil, pero si bien no lograron impedir nuevas invasiones o contener las masacres, consiguieron que estos textos fueran censurados o de otra manera su difusión fuese limitada, como en el caso de la obra de Oviedo. La *Historia General* de López de Gomara tuvo en cambio gran éxito, hasta que fue retirada por decisión del Consejo de Indias, aunque ya en 1553<sup>822</sup>. Se pueden notar detalles recurrentes similares (indolencia incorregible, sexualidad desenfrenada, cultos bárbaros y crueles, subdesarrollo evolutivo, costumbres primitivas), incluso en Pedro Mártir, cuyas *Décadas del Nuevo Mundo*, publicadas desde 1511, fueron probablemente leídas por Sepúlveda<sup>823</sup>, así como los escritos de Bernal Díaz<sup>824</sup>. A menudo, los cronistas europeos eligieron justificar los horrores de la conquista definiéndolos castigos divinos por a «abominables crímenes» cometidos por los indios<sup>825</sup>.

Muchas de las crónicas de conquista eran intentos de «equivalencias culturales»: Bartolomé de las Casas, en su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* compara las características geográficas de las islas del Caribe con la realidad geográfica ibérica<sup>826</sup>. Asimismo, Hernán Cortés, en sus *Cartas*, se refiere a las ciudades conocidas por el soberano, para darle una imagen más clara de los lugares que exploraba<sup>827</sup>. De hecho, los lugares eran a menudo comparados a aquellos europeos, el *cacique* se convertía en un soberano y el *tlaotani* en un emperador; las provincias fueron renombradas como “nuevas” España, Granada o Galicia.

---

<sup>820</sup> Cfr. G. Fernández de Oviedo, *Sumario de la natural historia de las Indias*, cit., pp. 112; 126; 120-132; 245.

<sup>821</sup> J. Miranda, *Introducción* a G. Fernández de Oviedo, *ibid.*, cit., p. 68.

<sup>822</sup> Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., p. 330.

<sup>823</sup> Cfr. P. Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, Madrid, 1989, pp. 185; 518.

<sup>824</sup> Cfr. B. Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España. Aparato de variantes*, <http://www.rae.es/>, pp. 167; 193-194.

<sup>825</sup> Cfr. H. Cortés, *Cartas de relación sobre el descubrimiento y conquista de la Nueva España*, Madrid, 1852, p. 15; F. López de Gómara, *Historia General de las Indias*, cit., pp. 52; 460.

<sup>826</sup> Cfr. B. de Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, en Id., *Tratados*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, Vol. I, pp. 88-89; 110-113.

<sup>827</sup> Cfr. H. Cortés, *Cartas de relación sobre el descubrimiento y conquista de la Nueva España*, cit., pp. 41-42.

Incluso Bernardino de Sahagún introdujo paralelos entre elementos de la cultura popular española y ceremonias organizadas por algunas comunidades nativas, para hacerlas accesibles a sus lectores.

La influencia de la mentalidad de los cronistas de Indias básicamente impedía un contacto real con la alteridad, que, como inconcebible, alimentaba la tensión a una manipulación: la única manera de tratar con la diversidad era eliminar su otredad, con el fin de familiarizarla. En las observaciones de los exploradores se hace evidente el choque entre el deseo de encontrar algo extraordinario (una realización del imaginario colectivo) y el temor de no saberlo clasificar con las herramientas conceptuales ya conocidas. La misma idea de “Nuevo Mundo” era una de las creaciones domesticadoras de los cronistas: la consecuente falta de comprensión de la diversidad, produjo informes elaborados para responder a las expectativas de los lectores<sup>828</sup>.

El europeo buscó su propia imagen en el Nuevo Mundo, por lo que negó la diversidad, forzándola en su percepción de la existencia. En cuanto «estrategias neutralizadoras» de la otredad, los relatos de la conquista describían esa realidad con criterios de carácter religioso y moral aptos a un orden de cosas muy diferente, es decir, inaplicables a la nueva realidad. Cada uno de los autores no sólo era guiado por su sistema de valores, sino también por sus objetivos informativos: lo que tenían en común era la incontenible exigencia de asimilación, aunque realizada según diferentes estrategias<sup>829</sup>, que influyó de manera decisiva en la formación del concepto sepulvediano de indio.

## II. *El núcleo ético de una filosofía del dominio*

Sepúlveda vivió el Renacimiento italiano, viendo el comienzo de la revolución científica y de la reforma protestante, además de la consolidación del aristotelismo como línea de pensamiento con la que su filosofía tenía una relación muy profunda. La filosofía aristotélica parecía capaz de sugerir soluciones racionales y efectivas a los desafíos planteados por el mundo, que en ese momento histórico requería una autoridad doctrinal particularmente sólida. Siendo un recurso especulativo fundamental en la historia de la cultura occidental, es necesario tener en cuenta su evolución para que pueda entenderse la importancia que luego tomó en el pensamiento

---

<sup>828</sup> Cfr. I. Kasperska, *Traducción del Nuevo Mundo: ¿diálogo intercultural o confrontación de culturas? Aproximación a la visión del otro en las crónicas del descubrimiento y la conquista*, cit., pp. 27-28.

<sup>829</sup> Cfr. *ibid.*, cit., pp. 29-38.

sepulvediano. La profundización del tema no es uno de los propósitos de este estudio, sin embargo, sería útil recordar que el fenómeno se caracterizó por la aparición de diversas tendencias y escuelas, que a menudo llegaron a divergentes conclusiones teóricas. En España, en este sentido, después de una primera fase llamada de “aristotelismo puro” hubo una segunda, indicada generalmente como “aristotelismo tomista”, que coincidió con el momento de mayor impulso de la Escuela de Salamanca. Desde un punto de vista cronológico, también se podría incluir a Sepúlveda en este momento, pero es sabido que su aristotelismo nació durante los años universitarios, sobre todo a través de lecturas en el idioma original<sup>830</sup>.

Las razones del interés del humanista por este tipo de meditaciones parecen ser varias, la más probable abarca su enfoque filológico de las obras<sup>831</sup>. Especialmente durante los veinte años que transcurrió en Italia se dedicó al trabajo de traducción del griego al latín de las obras de Aristóteles; el resultado fue «sin ninguna hipérbole, incomparable con cualquier otra por su amplitud y calidad»<sup>832</sup>. Las impecables traducciones difundieron la fama de la erudición del cronista de Pozoblanco, a quien sus contemporáneos se referían con el término «sabio»<sup>833</sup>. La filosofía de Aristóteles, por lo tanto, forma la matriz del pensamiento de un estudioso versátil, que fue capaz de dar su contribución teórica sobre todo a cuestiones sociales y políticas. Sepúlveda fue un testigo privilegiado de la ascensión del poder político español y pudo ver la rápida expansión de su dominio. Influenciado por el singular contexto ideológico, asumió una postura que, al menos en los rasgos principales, mantuvo constantemente: el desafío de las consecuencias no sólo teológicas, sino también éticas de las teorías luteranas, a partir de los postulados del pensamiento aristotélico y el humanismo católico. Puesto que éstos eran, al menos en términos generales, fundamentos filosóficos comunes a muchos autores de la Escuela de Salamanca, resulta sorprendente que Sepúlveda haya desarrollado ideas a menudo en contraste con sus tendencias<sup>834</sup>.

El ejemplo más conocido de esta divergencia es su célebre controversia con Bartolomé de Las Casas sobre la naturaleza de los indios, que destacó dos concepciones diferentes de la diversidad representada por los nativos americanos. Por un lado, eran considerados individuos

---

<sup>830</sup> Cfr. S. Rus Rufino, *Estudio histórico. Aristotelismo y antropología en Juan Ginés de Sepúlveda*, introducción a J.G. de Sepúlveda, *Sobre el destino y el libre albedrío/ Demócrates, o diálogo sobre la dignidad del oficio de las armas/ Teófilo*, en Id., *Obras Completas*, cit., vol. XV, 2010, p. XVI n. 34.

<sup>831</sup> Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., pp. 54-58.

<sup>832</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>833</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 111-115.

<sup>834</sup> Cfr. S. Rus Rufino, *Aristotelismo y antropología en Juan Ginés de Sepúlveda*, cit., pp. XVI-XXXVI.

con alma y capacidad de discernimiento; Sepúlveda en cambio veía en ellos unos «salvajes», cuyo único destino posible era ser dominados y obligados a adaptarse al mejor modelo de civilización, es decir el europeo. Las ideas aristotélicas eran también conocidas por otros pensadores de la época: el filósofo escocés Juan Mayor, por ejemplo, fue quizás el primero de todos que formuló la hipótesis de aplicación del modelo antropológico y sociológico de la *Política* de Aristóteles a los indios. Siguieron Palacios Rubios, Bernardo Mesa, Juan Quevedo y el mismo Sepúlveda, que justificó la invasión armada a través del propósito de la evangelización y de la civilización de los pueblos<sup>835</sup>. Las Casas es recordado por haber rechazado vigorosamente estas teorías; pero también autoridades como Domingo de Soto y el catedrático salmantino Francisco de Vitoria expresaron opiniones opuestas a ellas, aunque con las debidas cautelas.

La clave apologística del pensamiento de Sepúlveda sobre la conquista y el espíritu anti-luterano que la caracterizaba deben ser cuidadosamente considerados en su entorno histórico. En aquel contexto de certezas que iban desmoronándose, el humanista parecía dispuesto a poner su intelecto al servicio de la restauración de un ideal humano y católico, a través de la constante referencia a la filosofía griega, la teología cristiana y al derecho romano<sup>836</sup>. Entre varias obras escritas durante más o menos una década (entre 1526 y 1536), como *Demócrates*, *Sobre el destino y el libre albedrío* y *Teófilo, criterios para la prestación de testimonio en causa de delitos ocultos*, se ha detectado una unidad temática que consiste en la voluntad de dirigirse al «hombre cristiano» como actor principal de su dimensión social y política, recordándole cómo vivirla de la mejor manera.

El cronista entró en el debate intelectual del siglo XVI contribuyendo a la búsqueda de posibles respuestas a dudas sobre la libertad humana frente a de la teoría de la predestinación, cuestión estrechamente relacionada con el tema de la gracia divina y del valor de las obras para la salvación. Fue además decisiva su intervención en el debate sobre la compatibilidad entre la actividad militar y el irenismo del mensaje cristiano, preludio de sus conclusiones sobre la necesidad y la justicia de la guerra. Todo esto no podía prescindir del análisis de las virtudes que dirigen la vida del hombre, necesarias para el manejo de la dimensión social.

En *Sobre el destino y el libre albedrío*, también conocido por el título en latín *De fato et libero arbitrio*, Sepúlveda aborda el tema con especial dedicación: el tratado resulta una poderosa herramienta polémica, así como una enérgica apología de la voluntad humana. El hombre

---

<sup>835</sup> Cfr. *ibid.*, pp. XII-XIII n. 20.

<sup>836</sup> Cfr. *ibid.*, pp. LXXI-LXXII.

crisiano de Sepúlveda es un ser libre dentro de las leyes: Dios le ha dado todas las oportunidades para demostrar, a través de sus intenciones y acciones, que merece la salvación después de la muerte. Esta libertad es gobernada por preceptos de orden natural, civil y religioso: Sepúlveda estudia la naturaleza de la virtud, aristotélicamente entendida como la capacidad de guiar la conducta personal en relación con la facultad de discernimiento<sup>837</sup>. La discusión está difundida en varios escritos, incluso en obras posteriores a las de estos años; el autor emplea todo su bagaje especulativo (tanto de ética aristotélica como de doctrina moral católica) desarrollando su propio sistema de «hábitos» o «disposiciones estables para obrar bien»<sup>838</sup>. La virtud (identificada entonces con la cualidad moral por excelencia, que incluye todas los demás, es decir, la prudencia)<sup>839</sup> hace del individuo un hombre en el sentido más auténtico del término. Así, la virtud resulta ser un concepto-clave en las convicciones sepulvedianas entorno a la legitimidad de la guerra contra los indios, directamente influenciadas por los límites de su idea de ser humano. El hombre virtuoso es el que actúa en dirección del Bien, obedeciendo a sus propias inclinaciones naturales: según Sepúlveda «se genera el mejor y más sólido hábito de virtud cuando la razón y el esfuerzo coinciden con la naturaleza»<sup>840</sup>. Por lo tanto, la virtud no es un sentimiento o una facultad: es una predisposición a la buena acción, a la elección del «justo medio», a pesar de las pasiones<sup>841</sup>. Evitando formas de actuar lejanas de este término medio, también es posible conseguir una vida feliz: la felicidad no es un estado emocional, sino un cierto tipo de actividad del alma conforme a la virtud<sup>842</sup>. No está en lo que somos, según Aristóteles, sino en cómo nos comportamos; es la disposición a vivir bien de conformidad con la razón. El vínculo entre la virtud, la racionalidad y este concepto de felicidad parece ser el eje del mecanismo teórico a través del cual Sepúlveda desarrolla el suyo.

En el primer libro de la *Ética nicomáquea* Aristóteles afirma que el fin de la política es la realización del bien para el hombre, a quien no se tiende con ningún otro objetivo<sup>843</sup>: si el bien

---

<sup>837</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates, o diálogo sobre la dignidad del oficio de las armas*, en Id., *Obras Completas*, cit., vol. XV, 2010, II, 33-34, pp. 142-143.

<sup>838</sup> S. Rus Rufino, *Aristotelismo y antropología en Juan Ginés de Sepúlveda*, cit., p. LXI.

<sup>839</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, en Id., *Obras Completas*, cit., vol. III, 1997, I, 3, pp. 47-48.

<sup>840</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates, o diálogo sobre la dignidad del oficio de las armas*, cit., II, 32-34, pp. 141-142.

<sup>841</sup> Cfr. Aristotele, *Ética nicomachea*, L'Aquila, 2012, II, 7, 1098a (1-25).

<sup>842</sup> Cfr. *ibid.*, I, 9, 1099b (25-30).

<sup>843</sup> Cfr. *ibid.*, I, 1, 2, 1094b (5-10); 7, 1097b (5-8).

para el hombre es la felicidad, entonces será ésta el verdadero fin de la política<sup>844</sup>. Solamente considerando estos aspectos es posible ver como la perspectiva filosófica de Sepúlveda ve en el vínculo entre el ejercicio de la virtud y el concepto de libertad la *conditio sine qua non* del «ser hombre del hombre»<sup>845</sup>, o sea, su “humanidad”. El Estado prosperará si la autoridad pertenece a hombres capaces de proteger su equilibrio, o sea a los virtuosos<sup>846</sup>: la capacidad de actuar racionalmente en dirección del bien es una característica indispensable de quienes gobiernan, garantizando una nación sólida e independiente. Como tal, esta es la condición necesaria, la posibilidad de la libertad de un pueblo: un Estado que no se rige según virtud necesitará ser guiado y será mas fácilmente dominado<sup>847</sup>. La idea de libertad en Sepúlveda está intrínsecamente ligada a la naturaleza de la virtud, no sólo en el sentido general, sino también refiriéndose a las cualidades morales individuales, especialmente a la valentía.

En los párrafos en *Sobre el destino y el libre albedrío* Sepúlveda presenta, refiriéndose a menudo a la tradición teológica y filosófica que conocía muy bien, el desarrollo del concepto de voluntad como inseparable de la libre aceptación (o del rechazo) del apoyo de la gracia divina por un lado, y de las normas por el otro. Uno de los ejes de las teorías del cronista fue la identificación tomista del libre albedrío con la voluntad humana, de la que Dios es causa primera<sup>848</sup>.

Sepúlveda se opuso a las controvertidas implicaciones de la tesis de Calvino y sobre todo de Lutero, cuyas interpretaciones tendenciosas de los textos sagrados serían demostradas por el escrito titulado *De Servo Arbitrio*<sup>849</sup>. Aquí, Lutero, según Sepúlveda, además de distorsionar «toda creencia religiosa por entero y al culto divino»<sup>850</sup>, había peligrosamente puesto en duda la libertad del hombre. La misma existencia de normas de conducta demuestra que la voluntad humana es libre: si actuar o no de cierta manera no dependiera del hombre y de sus elecciones, las reglas no tendrían ninguna razón para existir<sup>851</sup>.

---

<sup>844</sup> Cfr. *ibid.*, I, 4, (1094a, 15-20).

<sup>845</sup> J.G. de Sepúlveda, *Sobre el destino y el libre albedrío*, cit., II, 12, pp. 33-34.

<sup>846</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., I, 5, p. 56.

<sup>847</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*, Bogotá, 2002, p. 83.

<sup>848</sup> Cfr. S. Rus Rufino, *Aristotelismo y antropología en Juan Ginés de Sepúlveda*, cit., p. XLI.

<sup>849</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Sobre el destino y el libre albedrío*, cit., I, 16, pp. 15-16.

<sup>850</sup> Cfr. *ibid.*, I, 13, pp. 14.

<sup>851</sup> Cfr. *ibid.*, I, 17, p. 17.

Lo que interesa ahora analizar, sin embargo, no es tanto la controversia teológica sino la preocupación del autor acerca de las posibles consecuencias de las tesis luteranas desde el punto de vista ético. Así se puede comprender mejor la relación que para Sepúlveda hay entre la razón, la voluntad y la libertad a través del concepto de virtud como resultado de esfuerzos conscientes para mejorar las inclinaciones naturales. La razón (bajo la forma de libre albedrío) se opone al vicio (expresión del determinismo ciego de los instintos) y, a través de «el esfuerzo y la costumbre» puede convertir el vicio en los hábitos contrarios. La elección racional, en este sentido o en la dirección opuesta, convertirá al individuo en un ser humano, libre y digno de esta libertad. A través de una lectura minuciosa de esta obra se percibirá la defensa de la ortodoxia católica y del libre albedrío como emblema de la racionalidad y la humanidad del individuo.

La tesis central de *De fato* afirma entonces que pensar en el hombre como desprovisto de libre albedrío significa arrasar su principal connotación; ésta parece ser la clave de la relación entre la capacidad de libre elección, la virtud y el grado de humanidad en el pensamiento de Sepúlveda. El concepto de «esfuerzo» tiene un significado particular en este sentido: las virtudes no son dotes de naturaleza, sino la realización del potencial natural de cada uno<sup>852</sup>. La capacidad de cultivar o reprimir libremente las tendencias naturales es una característica exclusivamente humana: un defecto o una virtud pueden ser desarrollados con la práctica, en cambio una piedra, por mucho que sea lanzada, nunca caerá espontáneamente hacia arriba. Trabajamos sobre las virtudes por nuestra libre elección y consecuente compromiso; si no somos capaces de hacerlo, no somos ni humanos ni libres, ni dignos de serlo<sup>853</sup>.

En esta red conceptual se realiza toda la refutación de la doctrina luterana de la predestinación, de la que Sepúlveda muestra las contradicciones intrínsecas en el tercer y último libro de *De Fato*. Enseguida la discusión vuelve al intento de afirmar hasta que punto la fe en el determinismo puede instaurar una de-responsabilización política, ética y social. El deterioro del sentido del deber así activado acaba poniendo en duda la utilidad de las leyes, ya que la idea de predestinación relativiza la culpa, las sanciones y los crímenes.

La gracia divina es un don en virtud del cual el ser humano sentirá un impulso adicional a la realización del bien, que siempre implica una elección libre y racional, así como su contrario<sup>854</sup>. Sepúlveda admite, sin embargo, que en algunos casos algo como la «providencia»

---

<sup>852</sup> Cfr. *ibid.*, II, 21, 22, pp. 41-42.

<sup>853</sup> Cfr. *ibid.*, II, 22, 23, 24 pp. 42-44.

<sup>854</sup> Cfr. *ibid.*, III, 18, 19, pp. 64-66.

de Dios puede afectar temporalmente a la voluntad humana; si bien esta acción no privará al hombre de su libre albedrío<sup>855</sup>. Desde aquí procede la refutación del concepto luterano del conocimiento anticipado divino del porvenir: esto no provoca los eventos más que la predicción de un eclipse por los astrónomos. La historia universal se concibe a priori como libre, para luego evolucionar de varias maneras: Dios conoce todos los movimientos del mundo y del hombre al mismo tiempo. El mal viene de nuestra iniquidad, las buenas acciones de nuestro esfuerzo, pero gracias a la ayuda divina que recibimos<sup>856</sup>. Tal oposición radical a cualquier forma de predeterminación parece chocar con el concepto sepulvediano de servidumbre por naturaleza. De hecho, no hay nada más lejos de una inferioridad mental y moral congénita que esta idea de virtud tan ligada a la libre elección y al aprendizaje. Sin embargo parece que esta misma noción, así como otros puntos centrales del sistema de pensamiento de Sepúlveda, estuviese desde el principio en transformación progresiva.

Una elaboración teórica de la virtud se encuentra en los libros segundo y tercero del diálogo filosófico titulado *Demócrates, o diálogo sobre la dignidad del oficio de las armas*. El razonamiento sigue en su enfoque aristotélico y se centra en algunas virtudes como la fuerza, la generosidad y la justicia, explicando cómo y por qué un buen cristiano debería demostrar poseerlas, en caso de que se dedique a la profesión de las armas. Incluso en este trabajo abundan las referencias a la herejía luterana: el «afán de novedades» protestante incluía escrúpulos morales contraproducentes para las actividades bélicas<sup>857</sup>. El trabajo se adentra en la compleja eticidad de las acciones de los soldados, sobre todo (como lo será en el *Démocrates Segundo*, continuación de este diálogo que Sepúlveda escribirá una década más tarde) durante las guerras de conquista.

Los tres protagonistas se reúnen en el Vaticano, caminando por una de las terrazas de la residencia papal. Un veterano militar español, Alonso de Guevara, es abordado por Leopoldo, un alemán que parece compartir algunas ideas luteranas<sup>858</sup>. Los dos comienzan a hablar del asedio

---

<sup>855</sup> Cfr. *ibid.*, III, 23, 24, pp. 71-72.

<sup>856</sup> Cfr. *ibid.*, III, 26, 28, pp. 73-76.

<sup>857</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates, o diálogo sobre la dignidad del oficio de las armas*, cit., *Prefación*, p. 83; I, 5, p. 88; I, 6, p. 89; I, 7-8, p. 91; II, 12, p. 123; III, 17, p. 161.

<sup>858</sup> Aunque en las afirmaciones de Leopoldo sería necesario distinguir cuidadosamente, señala Castilla Urbano, entre lo que efectivamente es coherente con los dogmas protestantes y lo que concierne a ideas que en ese momento se atribuían a Erasmo de Rotterdam, o más bien al erasmismo (cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., p. 101).



de Viena y de la batalla contra los turcos apenas evitada cuando llega quien le dio la noticia a Leopoldo, o sea Demócrates, intelectual griego formado en Italia, regresando del frente de Hungría. Leopoldo declara que había estudiado filosofía con él, en la Universidad de Padua. Aunque Sepúlveda afirma que los personajes del diálogo son ficticios, en ellos es posible encontrar referencias reales<sup>859</sup>: en particular Demócrates, al que el autor admite que se concedió el papel principal en la conversación, es claramente su *alter ego*. Se describe como un erudito «muy cultivado» en filosofía y buen conocedor del latín y del griego, así como experto en la disciplina militar aprendida a través de una larga práctica. Demócrates es la voz de los pensamientos del autor, encuentra las respuestas más adecuadas a cada objeción de sus interlocutores, sumando la sabiduría a la experiencia. Sus respuestas a las objeciones de Leopoldo y de Alonso (acerca de la justicia de la guerra, la compatibilidad entre la profesión militar y la piedad cristiana, la licitud del afán de gloria y riqueza) reflejan las tesis filosóficas, políticas, éticas y teológicas del humanista. En el *Demócrates Segundo* esta similitud entre autor y personaje es tan fuerte que origina en el lector una espontánea identificación, probable raíz de la tradicional imagen de Sepúlveda<sup>860</sup>.

Las diferencias y las posibles conexiones entre la vida activa y la vida contemplativa eran argumento de reflexión de muchos humanistas: Sepúlveda aquí comenta, a través de Demócrates, el episodio evangélico cuyas protagonistas son las hermanas Marta y María. Ellas representan la diferencia entre dos maneras diferentes de relacionarse con Cristo, que se interpreta aquí como una metáfora de las dos principales formas de existencia. Ambas se rigen por las leyes de Dios (que corresponden a las leyes naturales, las cuales inspiran aquellas humanas), que proporcionan directrices generales, tanto para aquellos que deseen obtener la salvación viviendo con rectitud, como para los que aspiran a la excelencia moral<sup>861</sup>.

El principio según el cual Sepúlveda entonces deducía que los nativos americanos carecían de las características morales necesarias para la conservación y la independencia de sus comunidades, surge en este diálogo a través del concepto de «interrelación de las virtudes». Leopoldo observa que los filósofos prefieren pensar en las virtudes como estrechamente relacionadas<sup>862</sup> ya que están estructuradas según un criterio común, resumido en la idea de

---

<sup>859</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates, o diálogo sobre la dignidad del oficio de las armas*, cit., p. 86 n. 11.

<sup>860</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., pp. 11-12; 99-102.

<sup>861</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates, o diálogo sobre la dignidad del oficio de las armas*, cit., I, 14, pp. 97-98.

<sup>862</sup> Cfr. *ibid.*, II, 6-7, pp. 117-118.

prudencia. Ésta, «según Aristóteles», es la más importante de las virtudes éticas; para Sepúlveda encarna el concepto mismo de cualidad moral como facultad de discernimiento entre el bien y el mal<sup>863</sup>. La prudencia es necesaria para la vida humana; de hecho, Sepúlveda acoge enteramente la función «arquitectónica» fundamental de la política que le daba el Estagirita. Esta consideración se convertirá en uno de los pilares de su «filosofía de la conquista»<sup>864</sup>.

En el segundo libro de la *Ética nicomáquea* Aristóteles explica cómo, según este esquema, es posible deducir vicios y virtudes unos de otros, mostrando así sus correlaciones mutuas. Leopoldo aprovecha para enfatizar el argumento del aristotelismo excesivo de Demócrites, que a veces parece hacerle perder de vista algunas coordenadas esenciales: el truco es utilizado por Sepúlveda para rebatir a las objeciones que a menudo su enfoque teórico encontraba. Así, su *alter ego* responde que, especialmente en términos de moral, los preceptos cristianos no difieren mucho de los principios de los peripatéticos; coinciden sobre todo en la equivalencia de la acción virtuosa y de los hábitos que conducen a la felicidad. Esta última puede ser identificada tanto con la contemplación de Dios, como con el logro de una vida plena para el hombre, según su función, o sea la razón<sup>865</sup>. Por lo tanto, incluso aquellas virtudes que se perfeccionan en quienes eligen servir a su país en el campo de batalla o dirigiendo otros tipos de vida, no están excluidas del mensaje del Evangelio<sup>866</sup>.

Por esta razón, el diálogo se centra en el análisis de virtudes como fuerza, magnanimidad y justicia, a través del cual los protagonistas abordan el tema central de la obra, es decir la posibilidad de conciliar estas disposiciones con la fe cristiana<sup>867</sup>. Sepúlveda vuelve al problema del deseo de gloria, con el fin de demostrar su inesperada conexión con los principios cristianos. El problema ya había sido tratado por Sepúlveda años atrás, en una obra de 1522, titulada *Gonzalo, o diálogo sobre la apetencia de gloria*. En el *Démocrates* el cronista se limita a repetir que no se puede conseguir una buena reputación si no se cometen actos dignos de mérito: la aspiración al reconocimiento público no es sólo de los que combaten heroicamente las guerras, sino también de todas los que se dedican con honestidad a la administración de la justicia y al

---

<sup>863</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética nicomachea*, cit., VI, 5, 1140a (32-36); 1140b (1-23).

<sup>864</sup> Cfr. S. Zavala, *La filosofía política en la conquista de América*, México, 1947, pp. 19-20.

<sup>865</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética nicomachea*, cit., II, 7; II, 6, 1097b (1-25).

<sup>866</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrites, o diálogo sobre la dignidad del oficio de las armas*, cit., II, 16, pp. 126-127.

<sup>867</sup> Cfr. *ibid.*, II, 20-22, pp. 130-132; II, 27, pp. 136-137.

gobierno del Estado en tiempos de paz<sup>868</sup>. El deseo de gloria degenera cuando apoya inclinaciones como el abuso de poder, la presunción, la codicia.

El diálogo termina con un discurso sobre la voluntariedad de las acciones virtuosas: es posible notar, a este respecto, una ligera transformación en el pensamiento de Sepúlveda. Lo que podemos manejar voluntariamente, observa Leopoldo, no son las virtudes, sino las acciones a las que estas disposiciones nos llevan. La voluntad y las obras tienen entonces un impacto marginal en la profundidad de nuestra conciencia moral: ¿debemos resignarnos al hecho de que está predeterminada en gran medida por la naturaleza? La respuesta de Demócrates revela, por parte del autor, un contraste naturaleza-esfuerzo menos estricto en comparación con la visión expuesta en *Sobre el destino y el libre albedrío*. En ese caso, la idea tan “voluntarista” de la ética humana era tal vez debida al hecho de que la argumentación estaba dirigida a demostrar la inconsistencia de la visión determinista del cosmo.

En este diálogo, sin embargo, Demócrates dice que las virtudes tienen una estructura compuesta, que consta de un factor natural y uno racional. La parte innata de nuestras inclinaciones es independiente de la voluntad y de la razón, no puede ser erradicada y se desarrolla si no es reprimida por hábitos que se oponen a ella. La condición ideal se produce cuando la naturaleza y la razón actúan en la misma dirección; en estas reflexiones, la relevancia de la predisposición natural es mayor que en las consideraciones anteriores de Sepúlveda, que en este caso la atribuye al vínculo profundo que para los filósofos el cuerpo tiene con el alma<sup>869</sup>. Por mucho que las predisposiciones naturales sean determinantes, afirma Demócrates, no es posible desarrollar virtudes sin la intervención de la razón, que, sin embargo, nada podría hacer sin el libre albedrío, lo que da la dirección a la acción. En consecuencia, las acciones sólo son reprobables o encomiables si son voluntarias<sup>870</sup>. Una exclusión absoluta del rol de la naturaleza en la determinación del hombre virtuoso sería muy difícil de conciliar con las ideas, evidentemente ya definidas en Sepúlveda, sobre la inferioridad congénita de los indios.

Sepúlveda desarrolla su ética colonialista en el *Demócrates segundo*, trabajo que completó en 1545, donde se configura como un análisis de las virtudes necesarias para el dominio, de acuerdo con la visión cósmica de Aristóteles, basada en la soberanía natural y

---

<sup>868</sup> Cfr. *ibid.*, III, 29-30, pp. 173-175.

<sup>869</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates, o diálogo sobre la dignidad del oficio de las armas*, cit., III, 32-34, pp. 141-142.

<sup>870</sup> Cfr. *ibid.*, III, 23-25, pp. 166-168.

necesaria del “superior” sobre lo “inferior”, en relación constante de complementariedad entre ellos, ya se trate de elementos naturales o de relaciones sociales<sup>871</sup>.

El diálogo se divide en dos libros en los cuales se desarrolla la segunda parte de la conversación entre los personajes que discutían en el Vaticano en *Demócrates*. Esta vez el debate se ambienta en España, en Valladolid, en las orillas del río Pisuerga<sup>872</sup>. Los protagonistas del nuevo escenario son solamente Demócrates y Leopoldo. El autor especifica que ellos en esta ocasión tratarán de demostrar la legitimidad de la guerra contra «aquellos pueblos bárbaros que viven en la región occidental y austral, llamados comúnmente indios»<sup>873</sup>.

Ésta fue una de las pocas obras no comisionadas, considerada el reflejo de la ideología y, erróneamente, también de la personalidad de Sepúlveda<sup>874</sup>. Los acontecimientos de la conquista, que desde entonces había progresado rápidamente, pusieron de relieve otras facetas del problema de la ética bélica. El famoso sermón con el que en el primer domingo de Adviento en 1511, en La Española, el dominico Fray Antonio de Montesinos denunció las graves violaciones de los derechos humanos de los nativos, se considera tradicionalmente el comienzo de una controversia, pero que ya había comenzado algún tiempo antes<sup>875</sup>.

Las protestas de los misioneros, la lucha de Bartolomé de Las Casas y los escrúpulos del gobierno (que hizo esfuerzos considerables, dada la época, para proteger legalmente a los que eran habitantes de territorios invadidos<sup>876</sup>) culminó en las Leyes Nuevas de 1542. Estas leyes desataron una ola de descontento entre los colonos, que se vieron privados de sus prerrogativas, pues las normas perjudicaban la principal justificación para abusos y saqueos, pretendiendo garantizar a los indígenas derechos que presuponían su dignidad humana<sup>877</sup>. Entonces, la reducción a una condición de deshumanidad no era sólo la principal estrategia de debilitamiento del Otro, sino algo que tenía que liberar la conciencia de los conquistadores de sus

---

<sup>871</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., p. 156.

<sup>872</sup> Cfr. J. Brufau Prats, *Estudio histórico a J.G. de Sepúlveda, Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., pp. XVI-XVII.

<sup>873</sup> J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., I, 5, p. 53.

<sup>874</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., pp. 11-13.

<sup>875</sup> Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., pp. 374-441.

<sup>876</sup> Cfr. *ibid.*, p. 385.

<sup>877</sup> Cfr. M. Mahn-Lot, *Bartolomeo de Las Casas e i diritti degli indiani*, Milano, 1998, p. 154.

preocupaciones éticas<sup>878</sup>. No faltaron embajadas a la corte, presiones hacia las autoridades locales, incluso amenazas y atentados como aquellos a la vida de Las Casas<sup>879</sup>. Algunas voces influyentes se expresaron a favor de las encomiendas, como Sepúlveda, animado por el deseo de legitimar la acción bélica al servicio de la política colonial demostrando su compatibilidad con el mensaje evangélico y el derecho natural<sup>880</sup>.

A aquellos que destacaban por honestidad, inteligencia y sabiduría pertenecía el dominio sobre los demás, que, mostrando escasas cualidades morales, eran «por naturaleza» siervos. Si hubiesen rechazado la autoridad de los más sabios, se justificaba plenamente su sumisión forzada: entonces, «*bellum justum esse lege natura*». Este dominio hubiera sido también, por compensación, beneficioso para los vencidos, tal que sólo de esta manera los nativos podrían ser dirigidos hacia una existencia «propia mente humana». En esta perspectiva la superioridad humana, intelectual y moral daría derecho para gobernar; y era una postura convergente con los intereses de los colonos, que tenía uno de sus puntos más fuertes en el contraste entre la supuesta excelencia de los invasores y el atraso de los indios. Sepúlveda critica incluso en este diálogo, si bien muy poco, la crueldad y avaricia de algunos de los conquistadores y aborda el tema de la responsabilidad de los gobernantes. Sin embargo, admite algunas medidas violentas, como *extrema ratio* en guerras declaradas y conducidas según la ley. El interés — así como el rechazo — hacia las teorías de Sepúlveda fueron tal vez relacionados con el hecho de que ellas eran capaces de justificar formas de opresión para apaciguar la conciencia de los conquistadores y encomenderos<sup>881</sup>.

Según Sepúlveda, las condiciones de la acción moral están relacionadas con una sinergia entre la predisposición natural y la racionalidad, promovida a través de la deliberación voluntaria hacia el bien. Aquellos que sobresalen en este sentido tendrán el derecho y el deber de tener autoridad, porque son los únicos capaces de proporcionar en todo momento el equilibrio de las energías sociales, que tiene que ser guardado a cualquier coste<sup>882</sup>. La influencia del pensamiento de Aristóteles es más fuerte que nunca, en el *Demócrates Segundo*, la adaptación de estas teorías

---

<sup>878</sup> Cfr. C. Acutis, *Introduzione a B. de Las Casas, Brevissima relazione della distruzione delle Indie*, Milano, 1987, pp. 19-20.

<sup>879</sup> Cfr. M. Mahn-Lot, *Bartolomeo de Las Casas e i diritti degli indiani*, cit., pp. 146; 150; 161.

<sup>880</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., pp. 152-153.

<sup>881</sup> Cfr. J. Brufau Prats, *Estudio histórico a J.G. de Sepúlveda, Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., pp. XVI-XIX.

<sup>882</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., I, 6, p. 57.

a la dinámica colonial es la clave hermenéutica principal de la filosofía sepulvediana<sup>883</sup>. La ascendencia es evidente en el papel asignado a la prudencia, virtud política fundamental ya que evidencia plena posesión de las facultades racionales. Junto con la sabiduría es indispensable para actuar rectamente y elevar, según Sepúlveda, el hombre a su dignidad esencial: la autonomía. El mecanismo espontáneo de mando-obediencia es ventajoso tanto para los que mandan como para los que obedecen. Hay muchos individuos que carecen de racionalidad y, por lo tanto, de una estructura moral suficiente para poder deliberar. Entonces, lo que pone en duda las posibilidades de libertad del hombre es una carencia de tipo moral porque denuncia otra, más seria y fundamental, que afecta a la racionalidad<sup>884</sup>.

Sepúlveda ve una diferencia de niveles de humanidad a la raíz de ambas. Los indios, observa Demócrates, han demostrado estar desprovistos, en comparación con los europeos (y en particular con los españoles) de casi todas las virtudes<sup>885</sup>, especialmente del valor, del que los conquistadores y sus antepasados habían dado muchas pruebas en la historia. Así, el concepto de virtud conecta el uso de la razón con el ejercicio del mando y la dimensión moral se convierte en un factor discriminante para el reconocimiento de un derecho como la libertad, adquirido en proporción al nivel de racionalidad y, por lo tanto, de humanidad de los individuos. La integridad y la autonomía de una comunidad dependerán, entonces, de su capacidad de autodefensa.

A la demostración de la compatibilidad entre la milicia y la religión, tema principal del *Demócrates*, subyace en realidad al argumento de la coexistencia de piedad cristiana y valentía. Si el valor en la batalla implica una predisposición a la autodefensa o a la agresión violenta, puede llegar a ser contradictorio para un cristiano. ¿Pero entonces a éste quedaría — Leopoldo insinúa — la cobardía? La perspectiva sepulvediana trazada por Demócrates atribuye a la cobardía un papel en la debilitación de las defensas del Estado. Si un pueblo no puede dominar el terror frente a una amenaza colectiva inminente, demuestra no tener suficiente conciencia de sí mismo como unidad social: la cobardía distorsiona el reconocimiento de la prioridad de los intereses colectivos, poniendo a la sociedad en riesgo de destrucción. Por eso, en Sepúlveda, la valentía como virtud es una garantía de independencia<sup>886</sup>. Para los conquistadores resultaba muy

---

<sup>883</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., pp. 189-190.

<sup>884</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Acerca de la monarquía*, cit., I, 3, p. 49.

<sup>885</sup> J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., I, 9, p. 64.

<sup>886</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; 94; 100-103.

difícil considerar a los indios valientes o virtuosos, no sólo porque estaban muy arraigadas y difundidas entre éstos las prácticas ligadas a los cultos idolátricos, sino también por las diferencias evidentes en el comportamiento en el campo de batalla. Aunque en diferentes tonos, en las obras sepulvedianas nunca faltan las referencias a la cobardía de los nativos y a sus retiradas ante los ataques<sup>887</sup>. Éste era un índice de la precariedad de su independencia: según el cronista del Emperador, la «mayor prueba» de su condición de inferioridad eran las instituciones «serviles y bárbaras»<sup>888</sup>, pero también las reacciones (de imprudencia, rendición o vileza) en situaciones de peligro para sus comunidades<sup>889</sup>.

Los indios, escribe Sepúlveda en el *Demócrates segundo*, carecían de educación, moderación, “verdadera” religión y racionalidad; en una palabra, carentes de humanidad. Lo que confirmaba esta condición, para el autor, era precisamente la falta de valentía. También en este aspecto del «ideario» sepulvediano hubo alguna evolución con el paso del tiempo, pero en este diálogo no hay justificación para la cobardía mostrada por los «bárbaros» que huían «como mujeres», sin poder, a pesar de la superioridad numérica, luchar sin dispersarse<sup>890</sup>.

Se encuentran indicios de consideración de las reacciones atemorizadas de los nativos como síntomas de cobardía, escasez intelectual e incapacidad de autonomía incluso en el pensamiento de Vitoria al respecto. A pesar de la tendencia a la tutela de los derechos y de la dignidad de los indios, observa: «cómo estos bárbaros son por naturaleza miedosos, y muchas veces estúpidos y necios»<sup>891</sup>. En las creencias (muy comunes a la época) sobre su inferioridad congénita, se fundamentaba la «esencia paternalista de la política indiana de Sepúlveda»<sup>892</sup>. Este orden de pensamiento se basaba en dos premisas fundamentales: una de carácter normativo, según la cual la intervención forzada está destinada a proteger el dominado; y una empírico-antropológica, basada en el prejuicio de la incapacidad básica de los sujetos considerados.

La característica que establece la diferencia entre los seres es para Sepúlveda una racionalidad ética, cuyo criterio es la naturaleza y sus leyes, que resultan ser el parámetro

---

<sup>887</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., p. 66; Id., *Del Nuevo Mundo*, cit., I, 14, p. 49; III, 11, p. 89; IV, 27, p.117; VI, 1, p. 140; VI, 32, p. 166; VII, 24, pp. 194-195, entre unos ejemplos.

<sup>888</sup> J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., p. I, 10-11, p. 67.

<sup>889</sup> Cfr. Juan Ginés de Sepúlveda, *Del Nuevo Mundo*, cit., VII, 24, p. 195.

<sup>890</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., I, 9-10, pp. 64-66.

<sup>891</sup> F. de Vitoria, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid, 1975, p. 94.

<sup>892</sup> F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., pp. 246-247.

universal de la misma humanidad del hombre. En este sentido, según ha señalado también Castilla Urbano<sup>893</sup>, emerge un aspecto importante: en la versión original en latín la palabra «humanitas» está traducida con el término castellano «civilización», así como el «gobierno de los cristianos y de los pueblos civilizados» traduce la expresión «imperium christianorum et humanorum gentes»<sup>894</sup>. En los escritos sepulvedianos de los años siguientes se puede notar un cambio en el uso de estos términos para referirse a la misma realidad. La comparación permite no sólo la identificación de los cambios de léxico, sino también del hecho de que en la expresión de ideas que se mantienen coherentes, parece manifestarse una transformación del punto de vista desde el que vienen examinados algunos problemas. Las preferencias terminológicas para las traducciones en español, póstumas y realizadas siglos después de la composición de los escritos, también podrían ser vistas como interpretaciones de los editores. Que, sin embargo, posiblemente reflejan las reales intenciones semánticas del texto de origen, siendo el resultado de un trabajo hermenéutico apoyado por un conocimiento global no sólo de los trabajos de Sepúlveda, sino también de su correspondencia privada, reflejo de sus pensamientos a lo largo de los años.

Cada tipo de dominio, continúa Demócrates, debe ser ejercido según la razón y la virtud. Los nativos no deben ser tratados como esclavos, aunque nunca hubieran podido disfrutar de los mismos derechos que aquellos para súbditos cristianos y libres, ya que no poseían sus mismas cualidades morales. La idea aristotélica de la justicia distributiva era incompatible con el hecho de que personas desiguales por dignidad, méritos y virtudes, tendrían las mismas prerrogativas<sup>895</sup>. Sobre esta base, Sepúlveda construye su «discurso sobre la desigualdad entre los hombres», argumentando irremediables disparidades antropológicas, evolutivas y éticas: las dificultades relativas a la interpretación exacta de esta teoría proceden también del mismo concepto de servidumbre natural, que incluso en Aristóteles no se muestra totalmente claro<sup>896</sup>. En el *Demócrates segundo* parece que hay un nuevo cambio en algunas de las convicciones del humanista, que abarcan las predisposiciones naturales, esenciales para identificar las características de la relación entre el nivel de humanidad y las posibilidades de libertad de un pueblo. El estado de inferioridad de los indios sería entonces la causa de los límites de su

---

<sup>893</sup> Cfr. *ibid.*, p. 170.

<sup>894</sup> J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., I, 20, p. 101.

<sup>895</sup> Cfr. *ibid.*, II, 8, pp.130-132.

<sup>896</sup> Cfr. Aristóteles, *Política*, Novara, 2013, I, 5, 1254 (b33).



autodeterminación: la defensa de las guerras de conquista encuentra así su fundamento en el concepto de crimen contra la naturaleza.

La identificación de la racionalidad humana y de los criterios éticos fundamentales con la estructura del cosmos es «una de las mistificaciones que con más insistencia han perdurado en la visión política de Occidente»<sup>897</sup>, porque así la esencia de la humanidad termina siendo uniforme. El «predicamento naturalista» se basaba en una supuesta unidad psíquica y cultural de la humanidad, basada en una idea universal de racionalidad natural<sup>898</sup>. Durante mucho tiempo, de hecho, todas las características del hombre en cuanto hombre se diseñaron basándose en coordenadas transversales: a las “diferencias de hecho”, muy evidentes en todos los aspectos de la realidad americana, correspondían, según Sepúlveda y sus contemporáneos, fundamentales “diferencias de la naturaleza”, entendidas como formas de inferioridad<sup>899</sup>. Los primeros cronistas de Indias no elaboraron una teoría de la inferioridad de los nativos, idea que sin embargo es ya detectable, por ejemplo, en Juan Mayor y en autoridades como Domingo de Betanzos, contemporáneos del mismo Sepúlveda, recordado en primer lugar por haber hecho de la idea de naturaleza el eje de su teoría justificacionista<sup>900</sup>.

En el *Demócrates segundo* el poder universalizador de este concepto es mucho más evidente, pero ya en *Sobre el destino y el libre albedrío* la ley natural era definida como un conocimiento moral básico que tienen todos los seres humanos de cada época y lugar<sup>901</sup>. El tema es mencionado también en el *Démocrates*, donde se lee que la «naturaleza» junto con la «recta razón» es la «mejor maestra de las virtudes»<sup>902</sup>. Esta facultad de discernimiento se entendía como típica de los «pueblos civilizados»: en la versión original en latín, igual que en el *Demócrates segundo*, los términos «civilizados»<sup>903</sup> y «salvajes» son las traducciones de las palabras «[gentes] humanae» e «inhumanae». Ley natural es por lo tanto un parámetro ético universal, su observancia es un «criterio de humanidad», es decir, tiene que ver con los preceptos que el hombre conoce como ser dotado de razón; y la inobservancia de estas normas implica

---

<sup>897</sup> Cfr. Enrique Bocardo, *Los asaltos al pluralismo* (parágrafo 2: *La ley natural*), en AA. VV., *Pluralismo, tolerancia, multiculturalismo. Reflexiones para un mundo plural*, a cargo de P. Badillo O'Farrell, Madrid, 2003, pp. 76-78.

<sup>898</sup> Cfr. *ibid.*, p. 80-81.

<sup>899</sup> Cfr. T. Todorov, *La Conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, tr. it. de A. Serafini, Torino, 1992, pp. 188-194.

<sup>900</sup> Cfr. A. Gerbi, *La disputa del Nuovo Mondo. Storia di una polemica (1750-1900)*, Milano, 2000, pp. 57; 94-96.

<sup>901</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Sobre el destino y el libre albedrío*, cit., I, 17, p. 16.

<sup>902</sup> J.G. de Sepúlveda, *Demócrates, o diálogo sobre la dignidad del oficio de las armas*, cit., II, 6, p. 117.

<sup>903</sup> Cfr. *ibid.*, I, 11, pp. 94-95.

comportamientos no solamente innaturales, sino inhumanos<sup>904</sup>. Las leyes humanas son para Sepúlveda un índice de civilización de las sociedades, según su adhesión a las leyes de la naturaleza<sup>905</sup>. En *Acerca de la monarquía* el humanista explica con más claridad la mutua correlación de los tres «círculos jurídicos» que Sepúlveda ve a la base de cada orden estatal en la sociedad civil: el «derecho divino revelado», la ley natural y las leyes humanas<sup>906</sup>. La visión ética y política de Sepúlveda se basa en este triple y concéntrico engranaje de sistemas normativos, de que en cada obra profundiza diferentes aspectos<sup>907</sup>.

La obstinación en la práctica de los «vicios *contra naturam*» era el argumento principal para la legitimación ética de los ataques a los indios<sup>908</sup>: a la objeción de Leopoldo, según el cual también la violencia al daño de inocentes contradice la ley natural, Demócrates replica que era preferible a la indiferencia ante el canibalismo y los sacrificios humanos<sup>909</sup>.

Estas conclusiones proceden de la concepción europea del Nuevo Mundo como metáfora de la anomalía. La primacía del colonizador (culto y civilizado) sobre el colonizado (salvaje, primitivo, subdesarrollado) se estableció a partir de criterios no científicos e históricamente parciales, que asociaban a una mayor especialización de las invenciones técnicas y de los organismos sociales un estándar evolutivo absoluto<sup>910</sup>. Desde el problema hermenéutico del encuentro surgió la necesidad de explicar la alteridad a través de la domesticación, o sea, la adaptación a una dimensión conocida, sin poder evitar una estigmatización de lo incomprendible<sup>911</sup>.

En *Sobre el destino y el libre albedrío* Sepúlveda ya había declarado que aquellos que actúan sin considerar la ley natural son incapaces de libre albedrío y por lo tanto evolutivamente más cerca de los seres irracionales<sup>912</sup>. En el *Demócrates segundo* el discurso se refiere explícitamente a los indios, que, por sus costumbres manifiestamente contrarios a la racionalidad

---

<sup>904</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. 94-96.

<sup>905</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., pp. 170-171.

<sup>906</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Acerca de la monarquía*, cit., II, 3, p. 69; II, 8, p. 87; II, 22, p. 96.

<sup>907</sup> *Ibid.*, I, 19, p. 60.

<sup>908</sup> Cfr. J. Brufau Prats, *Estudio histórico*, in J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., pp. XVII-XVIII.

<sup>909</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., II, 5, p. 121.

<sup>910</sup> Cfr. A. Gerbi, *La disputa del Nuovo Mondo. Storia di una polemica (1750-1900)*, cit., pp. 327-329; 50.

<sup>911</sup> I. Kasperska, *Traducción del Nuevo Mundo: ¿diálogo intercultural o confrontación de culturas? Aproximación a la visión del otro en las crónicas del descubrimiento y la conquista*, cit., pp. 29-30.

<sup>912</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Sobre el destino y el libre albedrío*, cit., I, 17, p. 16-17; II, 13, 14, p. 35.

natural, resultaban ser «apenas hombres»<sup>913</sup>. El aspecto más inaceptable para Sepúlveda era la aprobación pública de los crímenes contra la naturaleza; lo que impedía la independencia de las comunidades que no podían auto-imponerse la tutela de la vida humana. Sin embargo Sepúlveda admitía también soluciones drásticas o violentas, para la realización de esta protección, lo que generaba la contradicción principal que ha dificultado la recepción de su perspectiva.

Las Casas se opuso a las masacres de comunidades enteras como medida necesaria para salvar unas posibles víctimas de sacrificios<sup>914</sup>. Desde su punto de vista, comenzaba a ser evidente lo que para nosotros, en la actualidad, resulta obvio: la paradoja de la colonización no está sólo en el hecho de que se hace en el nombre de una supuesta superioridad de valores, sino también en el olvido de su relatividad. Por esto el acto igualmente inhumano de quemar a un hombre como medida disuasiva o como sanción por el canibalismo, se consideraba un ejemplo de humanidad en comparación con los crímenes que pretendía castigar<sup>915</sup>. La relatividad original de la noción de “barbarie” se ha distorsionado en el tiempo: para muchos, como para Sepúlveda, cierto tipo de diversidad implicaba automáticamente una carencia<sup>916</sup>. En este aspecto residió la relación entre la servidumbre natural y los «justos títulos» de guerra y colonización, lo que dejó a la historia del pensamiento la figura del cronista entre luces y sombras, la incompreensión y el rechazo, el olvido y la curiosidad.

El razonamiento sepulvediano se inspira en la meditación de Aristóteles sobre las relaciones de poder necesarias para la constitución de la ciudad: el criterio de distinción entre amos y esclavos por naturaleza es la diferencia de facultades racionales y morales, que se expresa en una forma de inferioridad de uno de los dos términos, de donde procede la relación de subordinación<sup>917</sup>. Según Sepúlveda la servidumbre natural de los nativos americanos se explicaba, así, a partir del principio aristotélico según el cual «las cosas más perfectas y mejores mantienen su dominio sobre las imperfectas y desiguales»<sup>918</sup>, pero se basaba en una diferencia de carácter principalmente ético. De acuerdo con este tipo de «justicia natural», los que demuestran

---

<sup>913</sup> J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., I, 17, p. 87.

<sup>914</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., p. 203.

<sup>915</sup> Cfr. T. Todorov, *La Conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, cit., p. 217.

<sup>916</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 229-232.

<sup>917</sup> Cfr. Aristotele, *Politica*, cit., I, 2, 1252 a-b; I, 4, 1253b-1254b, 1255a.

<sup>918</sup> J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., I, 5, p. 55.

ser «barbari, inculti e inhumani» necesitan el dominio «de los más prudentes, poderosos y perfectos»<sup>919</sup>. Sería útil tener en cuenta que Aristóteles nunca dudó de la humanidad del «siervo por naturaleza», su diferencia es cuantitativa: amos y esclavos tienen racionalidad y virtud, pero en medidas diferentes<sup>920</sup>.

La servidumbre natural a la que alude Sepúlveda no corresponde, al menos formalmente, con una condición de esclavitud<sup>921</sup>; sin embargo afirma que el castigo adecuado para la recurrencia de ciertos crímenes era la pérdida de la libertad y la privación de la propiedad, según ley natural y ley divina<sup>922</sup>. Ningún principio, continúa Demócrates, prohíbe imponer tributos a los adversarios vencidos, pero es ilegítimo oprimir a los súbditos con «intolerable esclavitud». De todas formas, el amo tiene la obligación de salvaguardar al siervo como si fuera parte de sí mismo<sup>923</sup>. La (relativa) ausencia de cultura y la presencia de «costumbres bárbaras» hicieron necesaria una intervención de radical civilización, realizada por los que se creían superiores desde todo punto de vista a «esos hombrecillos», los «homunculi» en los que «apenas» se podían encontrar «restos de humanidad»<sup>924</sup>.

Si un grupo humano no era capaz de guardar su libertad, simplemente no era digno de ella: la cobardía mostrada por los indios en muchas ocasiones era otra prueba de su «innata esclavitud», junto con la atrocidad de sus tradiciones, delante de las cuales era más que legítimo preguntarse qué los diferenciaría de osos o monos, completamente desprovistos de racionalidad<sup>925</sup>. El problema de la esclavitud era íntimamente ligado a la cuestión sobre la guerra, por Sepúlveda. En general, la guerra de alguna manera explicaba la servidumbre; en este caso era un tipo de esclavitud (natural) a justificar la guerra.

El «bárbaro» de Sepúlveda no sólo podía, sino que tenía que «ser cultivado»; su estado de imperfección congénita tenía alguna posibilidad de mejora, aunque la equiparación legal con los europeos estaba excluida<sup>926</sup>. La disparidad ética, evolutiva y antropológica podía entonces ser

---

<sup>919</sup> *Ibid.*, I, 21, p. 102.

<sup>920</sup> Cfr. Aristotele, *Politica*, cit., I, 12-13, 1259b-1260a.

<sup>921</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., p. 173.

<sup>922</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., I, 11, p. 71; II, 3, p. 110.

<sup>923</sup> Cfr. *ibid.*, II, 8, p. 133.

<sup>924</sup> Cfr. *ibid.*, I, 10, p. 65.

<sup>925</sup> Cfr. *ibid.*, I, 10, pp. 66-67.

<sup>926</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., pp. 175-176.

reducida, pero nunca definitivamente superada<sup>927</sup>; de modo que una integración basada en la igualdad de derechos y libertades era imposible<sup>928</sup>.

En *Sobre el destino y el libre albedrío* se había aclarado que la práctica de las costumbres puede arreglar las tendencias del alma humana<sup>929</sup>, pero el paternalismo que caracteriza el pensamiento sepulvediano se evidencia en las conclusiones del *Demócrates segundo*; a saber: los hábitos no pueden cambiar totalmente el carácter de un individuo. Por esta razón a los indios se les hubiera podido devolver poco a poco parte de su autonomía, pero nunca otorgarles una plena independencia: de hecho, sin puntos de referencia, retrocederían rápidamente<sup>930</sup>.

Un gobierno con rasgos de humanidad y moderación, digno de soberanos cristianos y orientado hacia el bien de sus súbditos, les dará autonomía dentro de los límites de «su naturaleza y condición»<sup>931</sup>. A condiciones de civilización correspondían, por lo tanto, oportunidades de libertad<sup>932</sup>. Esta idea determina la complejidad de uno de los más controvertidos diálogos del pensamiento renacentista. La necesaria “humanización” del “bárbaro” era vinculada a una idea formativo-pragmática de la humanidad, característica de la Europa moderna. El estímulo de las aspiraciones existenciales en dirección del bienestar y de la productividad asociaba la idea de humanidad a la del progreso<sup>933</sup>. Sepúlveda y sus contemporáneos consideraban obvia esta apreciación del Otro a partir de un “nosotros” pretenciosamente universal<sup>934</sup>, en nombre de una supuesta uniformidad natural que borraba la diferencia mediante la imposición de esfuerzos de integración.

Desde las primeras obras escritas durante la estancia de Sepúlveda en Italia, se nota la presencia de los valores de la tradición humanístico-cívica unidos al patriotismo que caracterizaba tanto sus escritos más filosóficos, como las crónicas sucesivas<sup>935</sup>. La alabanza de sus compatriotas no conoce límites en los escritos de estos años. La exaltación del carácter

---

<sup>927</sup> J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., II, 8, pp. 130-132.

<sup>928</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., p. 157.

<sup>929</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Sobre el destino y el libre albedrío*, cit., II, 17, p. 38.

<sup>930</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., p. 132.

<sup>931</sup> *Ibid.*, II, 8, p. 134.

<sup>932</sup> Cfr. *ibid.*, I, 15, pp. 83-84.

<sup>933</sup> A. Gutiérrez Robles, *Dalla creazione alla formazione: i limiti dell'idea di umanità a partire da una filosofia ermeneutica di Giambattista Vico*, en G. Cacciatore, P. Colonnello, S. Santasilia, *Ermeneutica tra Europa e America Latina*, Roma, 2008, pp. 157-161.

<sup>934</sup> *Ibidem*.

<sup>935</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., pp. 41; 97; 102; 148; 230-231; 236-238; 291-292.

europeo, paradigma de la sociedad civilizada, parece endurecer el apoyo a la intervención militar contra cualquier adversario que representara una forma de alteridad. Éste es el caso de la *Exhortación* al emperador Carlos V, escrita en 1529, en la que Sepúlveda argumentó la necesidad de una reacción armada contra la amenaza turca. Las numerosas «citas denigratorias» confirman la «mirada despectiva hacia el otro», que no era original o exclusiva de Sepúlveda, pero es obvio que contribuyó a exacerbar la interpretación eurocéntrica de su pensamiento<sup>936</sup>.

El cronista ensalzaba su historia cultural también a través de la ascendencia de la antigüedad grecorromana en la cultura ibérica<sup>937</sup>. El «romanismo sepulvediano» se expresaba con la analogía constante de la «misión civilizadora» española con el pasado lleno de hazañas memorables<sup>938</sup>. La ventaja en términos de progreso que los indios hubieran conseguido por el contacto con los colonos fue la base ideológica que, de todas formas, caracterizó también las teorías de aquellos que son recordados hoy día como los defensores de los derechos de los indígenas, como Bartolomé de Las Casas y Francisco de Vitoria<sup>939</sup>.

En *Sobre el destino y el libre albedrío* Sepúlveda había afirmado que cualquier orden de pensamiento que elimine la libre voluntad destruye la capacidad de pensar, y por lo tanto la humanidad del hombre. Por lo que esta teoría parece atrapada en un círculo vicioso: una intervención que pretendía ser humanizante, era tan radical de cancelar precisamente la raíz humana del hombre, es decir, la posibilidad de la libre elección según razón. La negación de la naturaleza humana de los indígenas, realizada en el *Demócrates Segundo*, procedía de esta contradicción: al cuestionar la racionalidad de los indios también se cuestionó su humanidad, por lo que el riesgo de invalidarla con imposiciones que impedían su libre voluntad ya no existía. Esta teoría no sólo terminó legitimando una política colonial, sino también una eliminación de enteras civilizaciones y de sus sistemas de valores. Si para Sepúlveda el criterio ético fundamental era la naturaleza con su poder normativo, entonces es posible observar que, a través de la misma idea de racionalidad natural el verdadero «criterio de humanidad» parece ser la libre elección según las virtudes.

---

<sup>936</sup> Cfr. *ibid.*, p. 73.

<sup>937</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 230-231; pp. 236-238.

<sup>938</sup> J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de la guerra*, cit., I, 8, p. 63.

<sup>939</sup> Cfr. T. Todorov, *La Conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, cit., p. 210.

### III. Hacia la «humanidad» de los indios

El concepto de ley natural es para Sepúlveda también el criterio de conciliación entre la profesión militar y la fe cristiana, argumentada en el *Demócrates*. Para poner las bases de una teoría de la «guerra justa» (que en el *Demócrates segundo* se aplica a las incursiones en los territorios americanos), Sepúlveda concede piedad y moralidad a la vida activa<sup>940</sup>. Leopoldo expresa las objeciones que Sepúlveda hubiera pensado recibir; las respuestas de Demócrates ya muestran que las teorías del humanista se basaban en la idea de validez universal del derecho natural. El «gran filósofo Aristóteles» define justo o injusto «por naturaleza» lo que es correcto o equivocado en todas las circunstancias, para todos los hombres que poseen un cierto «discernimiento natural»<sup>941</sup>. Ya desde estas páginas de 1535 la ética es “naturalmente” una característica de las «gentes humanae». Así se confirmaba la correspondencia exclusiva, para Sepúlveda, entre un cierto nivel cultural y la inclusión o exclusión del conjunto humano, y de los correspondientes derechos.

Lo que se hace según el derecho natural, o para sancionar violaciones de sus normas, termina cumpliendo la voluntad de Dios, que exige el respeto del equilibrio natural universal<sup>942</sup>. Es decir, cada causa de guerra será justa según naturaleza, ya que la primera causa de la naturaleza es Dios<sup>943</sup>. Para Sepúlveda, el derecho natural legitimaba en sí mismo los medios para ejercerlo. Entonces, las guerras que son necesarias para el mantenimiento de los equilibrios sociales son lícitas por naturaleza<sup>944</sup>. Un gobernante sabio, sin embargo, primero tratará de defender a su pueblo pacíficamente; sólo en casos extremos recurrirá a las armas para proteger al Estado<sup>945</sup>: la única guerra justa, agrega Demócrates, es la declarada y emprendida con el único propósito de restablecer la paz. La batalla se combate «según el derecho» divino, natural y humano; en cambio, desatarla por el puro gusto de discordia y rebelión es absolutamente contrario a la virtud y a la religión. Así que a los cristianos no sólo les hubiera estado permitido,

---

<sup>940</sup> Cfr. Francisco Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., pp. 113-115.

<sup>941</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates, o diálogo sobre la dignidad del oficio de las armas*, cit., I, 7-12, pp. 90-96.

<sup>942</sup> *Ibid.*, I, 18, p. 101.

<sup>943</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>944</sup> J.G. de Sepúlveda, *Demócrates, o diálogo sobre la dignidad del oficio de las armas*, cit., I, 18, p. 101.

<sup>945</sup> *Ibid.*, I, 23, p. 104.

sino que también se pretendía que emprendieran guerras justas; tanto en contra de enemigos externos como internos (en el caso de guerras civiles), que estuvieran perjudicando la sociedad constituida. Hubiera sido catalogable como un ocioso cómplice, «casi ni siquiera un hombre», quien que se quedara al margen mientras todos los demás luchaban por la salvación común<sup>946</sup>.

Demócrates concluye así la primera parte del debate, introduciendo la compleja cuestión de la compatibilidad entre la milicia y la religión, que es el tema principal de la obra<sup>947</sup>. Luego, en el tercer libro del diálogo, la discusión vuelve al tema de la guerra para demostrar su legitimidad natural, analizando la relación entre la virtud, el conflicto y la norma.

El derecho de naturaleza y la voluntad de Dios también convierten la idea del valor militar, invirtiendo la relación entre el honor y las virtudes. La ley natural y divina no consienten la iniciativa privada en caso de conflicto, especialmente si se puede evitar<sup>948</sup>. Quien prefiera la muerte a la rendición, para no enfrentarse a sus consecuencias, da prueba de cobardía, igual que suicidarse para evitar las responsabilidades de un crimen<sup>949</sup>. Además, prosigue Demócrates, muchos soldados están animados por tal ansiedad de reconocimiento público y de honor, de asumir un comportamiento similar al de «bestias descomunales [...], antes que como hombres prudentes y destacados, prefiriendo la fiereza del oso o del león a las virtudes humanas»<sup>950</sup>. Se puede notar en este pasaje cómo Sepúlveda excluye automáticamente de la dimensión humana, asociándolo a la bestial, cualquier comportamiento que se desvíe de una precisa idea de relaciones humanas.

Tanto los hombres devotos como los verdaderamente valientes deben evitar lo más posible verse involucrados en duelos. El indignado espíritu de honor guerrero surge entonces en la respuesta del soldado Alonso, quien pregunta qué coherencia podría haber en el hecho de que sea lícito a los cristianos defenderse de los ataques, pero no vengar delitos o violencias. Demócrates no tiene dudas al respecto: para castigar los crímenes hay leyes y ministros que son calificados para aplicarlas. Esta respuesta, que cierra el diálogo, pone de relieve el planteamiento estatista y legalista del pensamiento sepulvediano: los hombres fuertes y magnánimos tienen que defenderse sólo si no tienen acceso a alternativas, pero perdonarán las ofensas sufridas, ya que estos son sus derechos y deberes como cristianos. Los crímenes no pueden quedar impunes,

---

<sup>946</sup> Cfr. *ibid.*, I, 25-26, pp.106-107.

<sup>947</sup> Cfr. *ibid.*, I, 28, p. 110.

<sup>948</sup> Cfr. *ibid.*, III, 38, pp. 182-183.

<sup>949</sup> Cfr. *ibid.*, III, 43, p. 186.

<sup>950</sup> *Ibid.*, III, 43, p. 187.



porque esto sería un mal ejemplo y comprometería el bien público. Por lo tanto, la sanción es una de las partes fundamentales de la justicia, que, sin embargo, para Sepúlveda no puede y no debe aplicarse «para satisfacer el odio particular», sino para la seguridad de la comunidad. Este tipo de medida penal también puede consistir en una declaración de guerra; en este caso, no sólo absolutamente legítima, sino también justa<sup>951</sup>.

Para realizar un análisis de los cambios con el devenir del tiempo en las ideas sepulvedianas acerca de la cuestión indígena sería apropiado releer el *Démocrates segundo*, el diálogo con el que el humanista se expresó por primera vez sobre el tema. El razonamiento, centrado en la relación entre la legitimidad de la guerra y los objetivos de la colonización, es una especie de «teoría de la civilización» de los indios<sup>952</sup>. El aspecto más controvertido de esta perspectiva fue, y ha sido aún hasta hoy, la idea del «derecho a castigarlos», incluso con acciones violentas, como el camino correcto para lograr la «mejora de sus costumbres». Dominio significaba entonces salvación, la legitimación de la violencia corría el riesgo de convertirse en un precio razonable para la evolución, entendida como ajuste de algunos comportamientos. De otra manera el proyecto de evangelización hubiera sido irrealizable, según Sepúlveda: la conversión al cristianismo sólo sería posible una vez que los indios «fueran primero hombres»<sup>953</sup>. Una intervención coronada por el establecimiento de un protectorado en el que la libertad y la imposición tenían que ser manejadas con cuidado, era considerada muy útil para los nativos, por el «ínfimo nivel de civilización que Sepúlveda les reconocía»<sup>954</sup>. Una vez que hubiesen dejado las reprochables prácticas a las que se dedicaban, finalmente provistos de religión, educación y principios morales, los indígenas hubieran sido diferentes de sus anteriores condiciones «casi cuanto los hombres de las bestias»<sup>955</sup>. La guerra emprendida con el fin de erradicar las costumbres de los nativos se justificó por el noble esfuerzo de guiarlos a la «práctica de las virtudes». Era ésta la gran diferencia entre un ataque a fines de saqueo y un conflicto declarado según las leyes para beneficiar también a los perdedores<sup>956</sup>.

---

<sup>951</sup> Cfr. *ibid.*, III, 44, p. 188.

<sup>952</sup> Cfr. J. Brufau Prats, *Estudio Histórico a J.G. de Sepúlveda, Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., pp. XVI-XVII.

<sup>953</sup> F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., pp. 174-177.

<sup>954</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 177-178.

<sup>955</sup> J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., I, 11, pp. 67-68.

<sup>956</sup> *Ibid.*, I, 6, p. 59.

Sepúlveda consideraba a los nativos como seres carentes principalmente de humanidad: la misma que los abusos de este tipo de intervención acababan derrocando. Las guerras de conquista y la práctica colonial que implicaban el uso de seres humanos como medios, eran el producto de una mentalidad que había eliminado a priori la dignidad humana de los indios; en consecuencia, los privaba de sus derechos fundamentales. En algunos notorios fragmentos de este diálogo es más que obvio que la deshumanización que se verificaba en las colonias comenzaba ya en la misma mentalidad de los europeos: en la enunciación de las conocidas cuatro «justas causas» de la guerra contra los indios se puede notar hasta qué punto, para Sepúlveda, la acción bélica era justificable a través de la idea de naturaleza.

De la proyección de los valores de su cultura de origen sobre el concepto de ética natural, resultaba la inmediata asociación entre los crímenes contra la naturaleza y la incapacidad de acción política racional, a través de la que el cronista legitimaba la conquista<sup>957</sup>.

Sepúlveda expone por primera vez, justo en el *Demócrates segundo*, la teoría según la cual la sumisión era un justo precio por un proceso de civilización más allá de toda expectativa. El cronista coloca al principio estratégicamente entre paréntesis lo que ya era en ese momento una de las cuestiones éticas más debatidas, para centrarse en el argumento bélico: «no es de la moderación o crueldad de soldados y jefes de lo que ahora discutimos, sino de la naturaleza de esta guerra y su relación con el justo rey de las Españas y sus justos ministros»<sup>958</sup>.

En el *Demócrates segundo* se explica la función esencial de la fuerza como elemento catalizador de desarrollo cultural: si se hubiera permitido a los indios decidir su propio destino evolutivo, insiste Demócrates, existiría el riesgo de esperar para siempre<sup>959</sup>. El propósito de alejarlos de ciertos hábitos habría justificado las infracciones graves contra la misma ley natural cometidas por los europeos, como parte de acciones bélicas consideradas necesarias. Esta guerra era un «deber», una vez más, «de humanidad». En general, Sepúlveda afirma que la fe depende de la voluntad; pero la ley divina y el derecho de naturaleza consentían evitar la perseverancia del error<sup>960</sup>. Las enseñanzas de las Sagradas Escrituras no dejaban lugar a dudas: el justo castigo por los crímenes contra la naturaleza, «familiares a esos bárbaros», era la privación de sus bienes y

---

<sup>957</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., p. 202.

<sup>958</sup> J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., I, 8, p. 61.

<sup>959</sup> Cfr. *ibid.*, I, 8, p. 61.

<sup>960</sup> Cfr. *ibid.*, I, 15-16, pp. 82-84.

de su libertad, si no de su vida, por derecho natural («*iure naturali*») y ley divina («*aeterna Dei lege*»)<sup>961</sup>.

Pero, ¿estos criterios, pregunta Leopoldo, no se contradicen entre sí? ¿Acaso la ley natural no establece la libertad original e inviolable de todos los hombres? Demócrates precisa que la deliberación más correcta llevará a la elección del mal menor, que de todas formas corresponde con la salvación del Estado. Éste es otro de los pilares recurrentes de la «teoría de la civilización» sepulvediana, muy útil a su apología de la conquista porque es capaz de limitar la responsabilidad de una gran cantidad de daños<sup>962</sup>. Estas conclusiones también se refuerzan con razones prácticas: la evangelización pacífica ha demostrado ser ineficaz, además de peligrosa para los misioneros<sup>963</sup>.

Especialmente en esta etapa de su reflexión, Sepúlveda parece tener una idea muy parcial de los indios, además de indirecta. Los consideraba pseudo-humanos, en su visión «indiferenciada»<sup>964</sup>, carente de las debidas y fuertes distinciones que efectivamente existían, dentro de las distintas comunidades<sup>965</sup>. La necesidad europea de clasificación de la diversidad se expresaba, en el cronista pozoalbense, con una tendencia a ampliar lo más posible la discrepancia ética y cultural con ella: la guerra estaba tanto más justificada cuanto los nativos necesitaban ser “civilizados”<sup>966</sup>.

«Los más eminentes filósofos están de acuerdo en proclamar la injusticia de la esclavitud contraída por una guerra injusta»<sup>967</sup>. En ausencia de las que (desde un punto de vista europeo y cristiano) eran violaciones del derecho natural, el saqueo y la esclavitud se hubieran debido evitar. Resulta contrario a todo principio de justicia, dice Demócrates, proporcionarlas a aquellos que simplemente se defendieron en el momento del conflicto. Los indios, sin embargo, se rebelaban a intervenciones oportunas en su favor: se sabe que quien es «por naturaleza» destinado a obedecer a otros, pero rechaza su autoridad, «se coloca en una situación ilegal»<sup>968</sup>.

---

<sup>961</sup> Cfr. *ibid.*, I, 11, p. 71.

<sup>962</sup> Cfr. *ibid.*, I, 19, pp. 96-97; II, 2, pp. 107-108.

<sup>963</sup> Cfr. *ibid.*, I, 18, p. 93.

<sup>964</sup> F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., p. 167.

<sup>965</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., I, 12, pp. 72-73.

<sup>966</sup> Cfr. *ibid.*, cit., I, 12, p. 72; II, 3, p. 111.

<sup>967</sup> *Ibid.*, II, 4, p.115.

<sup>968</sup> *Ibid.*, I, 15, p. 85.

Sin embargo, incluso en este caso era necesario, por parte de los colonizadores, demostrar clemencia; porque la «aceptación de la religión sacrosanta» sería mucho más factible y coherente a través de un ejemplo de bondad<sup>969</sup>. Un principio teóricamente altruista, por lo tanto, legitimaba una forma de intervencionismo radical, asumiendo en ello una reciprocidad de ventajas<sup>970</sup>.

Vuelve así el tema de la responsabilidad moral en relación con la guerra y con los abusos que ella generalmente provoca, vinculados al concepto de compensación. Si no pueden existir dos causas justas de guerra en conflicto entre sí (cuando dos partes en conflicto están ambas seguras de la justicia de su causa, en una de las dos hay, para Sepúlveda, ignorancia de la ley<sup>971</sup>), entonces la culpa se atribuirá a aquellos que luchan por razones injustas. El criterio para reconocer la justicia de las causas recae en la capacidad de juzgar que tienen los hombres virtuosos<sup>972</sup>. La necesidad de obedecer libera de errores a quien recibe una orden, por mucho que ésta sea injusta (especialmente cuando hay ignorancia de su iniquidad), ya que la insubordinación intencional es mucho más peligrosa para los intereses públicos, en comparación con la ejecución de un mandamiento de justicia incierta<sup>973</sup>. Del mismo modo que un rey o un comandante no pueden ser considerados culpables de los crímenes cometidos por las tropas que violan sus direcciones, ni los delitos — este paso debe ser considerado muy atentamente — «convierten la causa justa en injusta o digna de condenación»<sup>974</sup>.

Leopoldo recuerda a Demócrates que, a pesar de las «justas causas», las expediciones españolas se parecían a sangrientas incursiones. Esto demuestra que Sepúlveda ya tenía conciencia de diversos aspectos del problema. Pero en aquellos años su justificación de la empresa colonial se basaba en un punto de vista mucho más limitado<sup>975</sup>. Demócrates contesta que si los combatientes cometían crímenes, no por esto perdía valor o licitud la causa del conflicto o podría cargar la conciencia de los que lo habían declarado. Sin embargo, aquellos que, al ser informados de los delitos no hubieran tomado posición, habrían sido corresponsables de ellos<sup>976</sup>. Así pues, la argumentación intentaba otorgar moralidad a la acción armada y a sus

---

<sup>969</sup> Cfr. *ibid.*, II, 7-8, pp. 129-130.

<sup>970</sup> *Ibid.*, I, 15, pp. 86.

<sup>971</sup> Cfr. *ibid.*, II, 6, p. 125.

<sup>972</sup> Cfr. *ibid.*, II, 7, p. 128.

<sup>973</sup> Cfr. *ibid.*, II, 5, pp. 120-121.

<sup>974</sup> *Ibid.*, I, 19, pp. 96-97.

<sup>975</sup> *Ibid.*, I, 7, p. 60.

<sup>976</sup> Cfr. *ibid.*, I, 21, p. 103.

consecuencias, aunque como solución extrema, en nombre de valores no sólo civiles o militares, sino también religiosos, independientemente de la cantidad de víctimas<sup>977</sup>.

Un aspecto del pensamiento sepulvediano que resulta constante en el tiempo es esta «filosofía moral» que explora la relación entre la virtud, la fe y la ambición al reconocimiento público. Su resultado es una «ética de la afirmación»<sup>978</sup> por la cual el deseo de gloria expresado a través la profesión militar era también ético, porque se justificaba por la defensa de la «verdadera religión». Si se tienen en cuenta también la celebración patriótica, típicamente humanista, así como el modelo cultural grecorromano, se puede comprender mucho mejor la línea de pensamiento del cronista andaluz.

Las consideraciones de Sepúlveda sobre la conquista fueron a menudo instrumentalizadas, convirtiéndose en objeto de generalizaciones que reflejaban sólo parcialmente su pensamiento. Incluso los escritos que no abarcaban directamente la cuestión indígena pueden proporcionar claves interpretativas útiles para sus teorías sobre el tema. *Acerca de la monarquía*, obra compuesta y revisada entre 1548 y 1565, también resulta útil para un discurso como el nuestro sobre la evolución de las ideas del cronista a través de los años. El tratado nos permite trazar con precisión las fuentes principales de la filosofía política de Sepúlveda y de su visión del derecho público: la primacía de la influencia aristotélica es evidente<sup>979</sup>, a pesar de que el autor resalte con insistencia las similitudes con la teología cristiana<sup>980</sup>. Sepúlveda dice que en este trabajo simplemente se había limitado a recoger principios de la antigua sabiduría política ya presentes en otros textos<sup>981</sup>. En realidad todavía se pueden ver, entre las líneas de las numerosas citas, las teorías ya expresadas por él en obras anteriores, que ahora se encuentran aquí en una exposición orgánica, también porque Sepúlveda no tiene intenciones polémicas.

Por ejemplo, se confirma la idea de *imperium* como un hecho natural, generado por la espontánea dinámica cósmica de mando-obediencia consistente en una «actitud respectiva»,

---

<sup>977</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., pp. 141-142.

<sup>978</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 282-283.

<sup>979</sup> J.G. de Sepúlveda, *Acerca de la monarquía*, cit., I, 2, p. 48, además cfr. *ibid.*, I, 14, p. 57; I, 26, p. 66; II, 5, p. 70, II, 18, p. 79.

<sup>980</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., p. 114 n. 509.

<sup>981</sup> J.G. de Sepúlveda, *Acerca de la monarquía*, cit., I, 1, p. 47.

legítimamente mutua y útil para ambas partes implicadas. De aquí procede la distinción entre los dos tipos principales de comunidades políticas: «humaniores et prudentiores» y «barbarae et inhumanae» («humaniores» aquí también se traduce en castellano por «civilizadas», y la palabra «inhumanae» por «brutales»<sup>982</sup>); de las que las primeras están destinadas a dominar a las segundas, incapaces de autodeterminación. La indefinible otredad de los indios implicaba por entonces todavía un motivo de marginación para Sepúlveda, aunque en este escrito el autor argumente en términos un poco menos categóricos. Si los nativos llevaban una «vida agreste y propia de bestias», ahora Sepúlveda los define, en cambio, en estas páginas como «gentes más incultas y salvajes de lo que puede concebirse»<sup>983</sup>. La elección de los traductores muestra que tal vez por primera vez el cronista, escribiendo en latín, utiliza la palabra «gentes» en referencia a los indios, lo que podría reflejar un viraje hacia una visión de ellos como miembros de comunidades humanas (y no de rebaños de animales, como había sugerido Sepúlveda en el *Demócrates Segundo*), aunque todavía en un estado más atrasado de desarrollo.

Aunque Sepúlveda intente diversificar las exigencias y aplicaciones de las dos principales formas de dominio (político y despótico) que analiza, es evidente que basa todas las relaciones de poder en la superioridad natural de los que dominan, fundamentada esta presunta superioridad en la supuesta inferioridad congénita de los dominados<sup>984</sup>. Desde el primer libro el razonamiento profundiza la fuerte conexión entre la virtud, la justicia y las normas, en el ámbito de la correcta administración de un Estado. Esto confirma la raíz ética, además de racional, no sólo de la aptitud para el mando, sino también de la capacidad de autodeterminación. Por esta razón, según recuerda Sepúlveda, «ciertos hombres han nacido para mandar y ciertos otros para servir»<sup>985</sup>. La monarquía es, desde su punto de vista, la mejor forma política porque es la más antigua de todas, hasta el punto de que parece haber sido sugerida por la naturaleza en vez de concebida por el hombre. Sin embargo, esta característica sólo se aplica si el rey corresponde lo más posible a la descripción aristotélica del soberano, que sobresale en prudencia y virtud<sup>986</sup>. La democracia tendría en cambio resultados paradójicamente comparables a los de un peligroso despotismo, ya

---

<sup>982</sup> Cfr. *ibid.*, I, 4, p. 49.

<sup>983</sup> «No tenían noticia alguna de la escritura ni uso alguno de la moneda, que andaban desnudos casi por completo, incluso las mujeres, y ellos mismos cargaban como acémilas sobre sus hombros y espalda las cargas durante los trayectos larguísimos» (*ibid.*, I, 4-5, pp. 49-50).

<sup>984</sup> Cfr. J.M. Pérez-Prendes Muñoz-Arraco, *Introducción jurídica a ibid.*, pp. XXIV-XXVII.

<sup>985</sup> J.G. de Sepúlveda, *Acerca de la monarquía*, cit., I, 3, p. 49.

<sup>986</sup> Cfr. *ibid.*, II, 1-3, pp. 68-69.

que «se rige no por las leyes, sino por los deseos de la multitud», estando formada por elementos que tienden a tomar decisiones no dirigidas al bien común<sup>987</sup>.

El tercer libro aborda las acciones de guerra<sup>988</sup>; pero no hace ninguna mención a los crímenes contra la naturaleza, si bien hay una aclaración: aunque la servidumbre es una de las medidas legítimamente aplicables en casos extremos a los vencidos, también sería natural emprender una guerra para evitar sufrirla<sup>989</sup>. Aparece en este texto la exhortación a considerar las razones del enemigo, con el fin de calibrar las estrategias. Era necesario «valorar sus costumbres, su crueldad, su mansedumbre, los motivos por los que combatieron, su sometimiento o, por el contrario, su pertinacia»<sup>990</sup>. Por primera vez el cronista parece mostrar atención a los motivos de conflicto entre los adversarios, relacionados con aquellos que son los caracteres fundamentales de un pueblo, es decir, su identidad cultural.

La tensión sepulvediana por la justificación de la conquista sigue siendo predominante en *Acerca de la monarquía*. La aprobación pública, en las sociedades amerindias, de «horrores» que «al escucharlos, repugnan a los oídos de los pueblos civilizados»<sup>991</sup>, tenía que ser combatida, por derecho divino y natural. Quizás la idea de civilización como índice del nivel de humanidad influyó también en esta elección, por los traductores, de la expresión «pueblos civilizados» para traducir la original «humanarum gentium»: en un solo pasaje de *De Regno* la palabra «civilizados» no traduce el término «humani», sino «civiles»<sup>992</sup>. Vuelve el elogio patriótico y se reafirma el derecho de los reyes de España de imponer a «los salvajes» («barbaris») «mejores leyes e instituciones», así como el papel de las guerras contra los indios como medio para acelerar su progreso<sup>993</sup>.

Esta visión civilizadora de las incursiones de conquista caracteriza constantemente el pensamiento de Sepúlveda. Este análisis pretende resaltar cómo, con el paso del tiempo, su perspectiva asume una connotación más crítica. El registro encomiástico de las consideraciones contenidas en esta obra confirma la concepción heroica que el cronista tenía de las hazañas

---

<sup>987</sup> Cfr. *ibid.*, II, 17, p. 59.

<sup>988</sup> Cfr. *ibid.*, III, 16, p. 92.

<sup>989</sup> «Mediante una guerra justa se rechazan los ataques, para que la ciudad no se vea sometida a la esclavitud, lo que constituye la causa más importante de todas y es absolutamente natural» (*ibid.*, III, 13, p. 90).

<sup>990</sup> *Ibid.*, III, 20-22, pp. 95-96.

<sup>991</sup> *Ibid.*, I, 5, p. 50.

<sup>992</sup> Cfr. *ibid.*, I, 25, p. 65.

<sup>993</sup> *Ibid.*, I, 4-6, pp. 49-50.

coloniales<sup>994</sup>. El protectorado obligaba a los nativos a diversas formas de servidumbre, esclavitud incluida; actitud sobre la que sólo pocos años antes Sepúlveda parecía no tener ninguna duda al respecto, pero de la que, en cambio, en esta ocasión prefiere no opinar. Racionalmente, dice, una «servidumbre humana» era preferible a su «libertad bestial»; tal vez incluso «los bárbaros» se dieran cuenta de ello, pero sobre este tema Sepúlveda nuevamente remitía otra vez a la opinión de los sabios<sup>995</sup>.

En este pasaje parece atribuírsele a los indios casi una auto-conciencia de su inferioridad, razón que podría llevarlos a preferir un protectorado como “estrategia de mejora”, si bien ardua. Esta condición de siervo no coincidía necesariamente con las más duras formas de esclavitud; de hecho, según explica el cronista, con el término «esclavo» los antiguos filósofos también se referían a «los asalariados y a los obreros de trabajos humildes, que son como esclavos públicos»<sup>996</sup>. Es por tanto una condición de servidumbre que se corresponde, al menos en teoría, con aquella que se tenía la intención de proporcionar a los indígenas encomendados; aunque en la práctica, como es bien sabido, era más similar a la esclavitud verdadera y propia. Otro indicio de cambio puede verse en las reflexiones de Sepúlveda sobre la importancia de las leyes en una sociedad civil. Incluso las costumbres, sin embargo cuestionables, de los indios, eran reglas. Esto los separaba, aunque fueran los seres más salvajes del mundo conocido («mortalium scilicet barbarissimi»), de una dimensión totalmente bestial. El cronista afirma que ninguna sociedad era tan «salvaje e incivilizada» («fera et inhumana») como para no tener leyes; pues la eliminación de las normas equivale a suprimir la condición de posibilidad de la coexistencia interindividual<sup>997</sup>.

La obra hoy conocida como *Apología* fue una reacción a las críticas recibidas por el *Demócrates segundo*. Poco leída, catalogada como trabajo de contenido jurídico, en realidad la *Apología* reúne y retoca, enriqueciéndolas, las piedras angulares del pensamiento sepulvediano sobre la cuestión colonial. La incidencia de la *Apología* en esta controversia fue superior a lo que se cree, porque a través de este escrito las controvertidas teorías del *Demócrates segundo* fueron escuchadas por personalidades importantes, en un evento de gran resonancia pública como fue la

---

<sup>994</sup> Cfr. *ibid.*, I, 5, p. 50.

<sup>995</sup> Cfr. *ibid.*, III, 15, p. 92.

<sup>996</sup> *Ibid.*, III, 7-8, pp. 86-87.

<sup>997</sup> Cfr. *ibid.*, III, 27, p. 66.



disputa de Valladolid<sup>998</sup>. El *Demócrates segundo* está dominado por la entropía típica del estilo literario dialogístico, mientras que en este trabajo Sepúlveda sostiene su tesis de forma clara y con su erudición habitual. *Apología* representa en muchos aspectos una evolución en la formulación de las posiciones expresadas en el *Demócrates segundo*: parece que el cronista la hubiese terminado en agosto de 1549, para que pudiera ser publicada poco antes del debate, en el cual la utilizó para el enfrentamiento con Las Casas<sup>999</sup>.

La *Junta*, reunida por el emperador, incluyó distinguidos teólogos y juristas, ante los cuales ambos antagonistas expusieron sus tesis y sus respuestas a las objeciones recíprocamente. Las reuniones comenzaron en agosto de 1550 y continuaron, con interrupciones, hasta la primavera de 1551; a principios del mes de mayo todavía no habían llegado a un acuerdo definitivo, que nunca se alcanzó. En 1557 no había noticias de una votación; y, de hecho, mientras que Las Casas siguió publicando sus obras sin restricciones, en cambio Sepúlveda no pudo ver editado su *Demócrates segundo*<sup>1000</sup>.

La *Apología* tuvo una historia editorial diferente y fue quizás la única, aunque indirecta, oportunidad de rescate para el diálogo. Tal vez debido a la fuerte oposición encontrada por el *Demócrates segundo*, el cronista decidió presentar las mismas teorías bajo una forma diferente, a lo mejor útil para conseguir mayor credibilidad. La exposición sistemática de objeciones y respuestas en latín argumenta las teorías para demostrar *more scholastico* los errores de sus opositores. Ninguna de las tesis expuestas en *Apología* es ajena a las contenidas en el diálogo de 1545, pero en este trabajo las citas aristotélicas son reducidas en favor de referencias doctrinales a las autoridades cristianas y de derecho canónico, ya que probablemente Sepúlveda estaba convencido de que un texto menos «plagado de referencias paganas» habría sido aceptado de una manera diferente<sup>1001</sup>.

Las ideas pueden parecer aparentemente inalteradas con relación al *Demócrates segundo*, pero en realidad despuntan y se aprecian algunos signos de evolución. Habían transcurrido cinco años desde la composición del diálogo, durante los cuales el cronista se había enfrentado al rechazo de su obra. El discurso expresa una profunda amargura ante la hostilidad encontrada por

---

<sup>998</sup> Cfr. A. Moreno Hernández, *Introducción* a J.G. de Sepúlveda, *Apología en favor del libro sobre las justas causas de la guerra*, cit., pp. CXXXVII-CXXXVIII.

<sup>999</sup> Cfr. *ibid.*, pp. CXLIV-CXLV.

<sup>1000</sup> Cfr. J. Brufau Prats, *Estudio Histórico* a J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., p. XXVII.

<sup>1001</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., pp. 186-187.

el cronista, pero quizás también denota en el autor una mayor conciencia de la realidad americana. La exigencia de refutar las objeciones de sus adversarios le permitió definir mejor su posición, intentando desmentir la interpretación errónea de sus ideas según la cual éstas animaban a la agresión y al abuso de los nativos<sup>1002</sup>.

La guerra de conquista no tenía que procurar el enriquecimiento de los vencedores en detrimento de los vencidos, tan sólo consistiría en una estrategia necesaria para su cristianización y, en última instancia, para su europeización<sup>1003</sup>. A diferencia de lo que se lee en los dos diálogos anteriores sobre la inevitabilidad de los males relacionados con estas circunstancias, en *Apología* Sepúlveda observa que «si es difícil que el que lleva a cabo una guerra, aunque ésta esté fundada en una causa justa, evite las injurias y malas acciones, no por ello es imposible»<sup>1004</sup>. Sin embargo, las violaciones al derecho natural que ocurrían en una guerra justa no podían considerarse un pecado, ya que formaban parte de acciones militares con el fin de preservar el bien público.

La parte central del tratado consiste en la impugnación de las objeciones recibidas. El trabajo termina con un tercer núcleo, que contiene una colección de opiniones positivas acerca del *Demócrates segundo*<sup>1005</sup>. La tesis de Francisco de Vitoria tuvo gran peso en el debate, durante el cual ambas partes trataron de encontrar apoyo en ella, de la cual, sin embargo, en esta ocasión, el mismo Las Casas puso de relieve algunas ambigüedades hermenéuticas<sup>1006</sup>. Sepúlveda cita también el parecer de Diego de Vitoria, favorable al criticado diálogo, señalando que este último sin duda no emitiría una opinión tan clara sin la aprobación de su influyente hermano, «varón muy sabio, de espíritu noble y liberal»<sup>1007</sup>.

La complejidad ética del uso de la fuerza para fines benéficos, en relación con el concepto de compensación entre las ventajas y las desventajas de la intervención colonial, es el más fuerte e indispensable núcleo teórico para Sepúlveda, también cuando empezó a reconocer los aspectos negativos de la misión española. «Todas estas incomodidades y dificultades se eliminan fácilmente con la conquista de los indios»<sup>1008</sup>. El razonamiento se apoyaba en el objetivo

---

<sup>1002</sup> Cfr. A. Moreno Hernández, *Introducción* a J.G. de Sepúlveda, *Apología en favor del libro sobre las justas causas de la guerra*, cit., p. CXXXIX.

<sup>1003</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Apología en favor del libro sobre las justas causas de la guerra*, cit., 9-10, pp. 203-204.

<sup>1004</sup> *Ibid.*, 24, p. 215.

<sup>1005</sup> Cfr. *ibid.*, 28-33, pp. 217-222.

<sup>1006</sup> Cfr. *ibid.*, p. 219 n. 64, y a tal propósito cfr. R. Menéndez Pidal, *Vitoria y Las Casas*, en *Id.*, *El P. Las Casas y Vitoria con otros temas de los siglos XVI y XVII*, cit., (pp. 9-48).

<sup>1007</sup> J.G. de Sepúlveda, *Apología en favor del libro sobre las justas causas de la guerra*, cit., 29-30, pp. 218-219.

<sup>1008</sup> *Ibid.*, 18, p. 212.

evangelizador, pero de hecho comprendía también a la humanidad y la civilización de los indígenas, consideradas de nivel escaso o inexistentes, que necesitaban ser reformadas o construidas a la manera europea. Desde aquí procedía la conclusión de que cualquiera que se opusiera a las encomiendas estaría obstaculizando la «promoción humana» de esas poblaciones, que sin una guía todavía habrían empleado mucho más tiempo para evolucionar<sup>1009</sup>. A diferencia de las otras obras sobre el tema, en ésta Sepúlveda comienza a admitir la posibilidad de circunstancias en las que es posible evitar el ataque a los indios, por ejemplo en los casos en que ellos se hubiesen encomendado espontáneamente a colonos y misioneros. Lo realmente novedoso en el pensamiento sepulvediano es el reconocimiento de la enorme «variedad de coyunturas humanas, que no pueden medirse por una sola regla», y aún más de las diferencias y excepciones entre las comunidades nativas<sup>1010</sup>. Incluso la reflexión sobre el hecho de la costumbre del sacrificio humano (existente en muchos casos aunque por entonces no en todas partes), mostraba un concepto ya más realista de lo que resultaba desde el *Demócrates segundo*. Además, cuando Sepúlveda en esta obra alude a los nativos, en algunos casos elige más o menos constantemente el término «barbari», traducido inicialmente en castellano por «bárbaros»<sup>1011</sup>. Pero luego, desde cierto punto en adelante, la misma palabra se traduce a veces por el término «indios»<sup>1012</sup>: en los siguientes párrafos, esto se utiliza por primera vez para traducir las palabras «indis», «indorum», que comienzan a aparecer en la versión en latín<sup>1013</sup>.

La búsqueda de una evolución en el pensamiento de Sepúlveda acerca de la cuestión indígena y los límites de dichos cambios, ya está presente en un interesante análisis de F. Castilla Urbano<sup>1014</sup>. En el ensayo titulado *La consideración del indio en los escritos sepulvedianos posteriores a la Junta de Valladolid* el investigador cuestiona la tradicional «imagen monolítica, incompleta e inmutable» de las ideas del cronista andaluz, que tiende a subestimar su flexibilidad<sup>1015</sup>. También señala que «hay, por consiguiente, una evolución en el pensamiento de

---

<sup>1009</sup> Cfr. *ibid.*, cit., 24-25, pp. 214-216; 15-18, pp. 208-211.

<sup>1010</sup> Cfr. *ibid.*, 25, p. 216; 7, p. 201.

<sup>1011</sup> Cfr. *ibid.*, 3, p. 195; 18, p. 212.

<sup>1012</sup> Cfr. *ibid.*, 4, p. 197, 8-9, pp. 202-203.

<sup>1013</sup> Cfr. *ibid.*, 13, p. 208.

<sup>1014</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., pp. 211-218.

<sup>1015</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *La consideración del indio en los escritos sepulvedianos posteriores a la Junta de Valladolid*, in «Cuadernos Americanos» 142, México, 2012/4 (pp. 55-81), p. 55.

Sepúlveda a la que no se ha querido o sabido prestar la debida atención, tal vez porque resulta más fácil identificar lo que no cambia que lo que presenta variaciones en el tiempo». Habría, por lo tanto, en obras sepulvedianas posteriores a 1550, cambios que hubieran hecho aún más inoportuna la ya difícil edición del *Demócrates segundo*, por incoherentes con el tono de éste último<sup>1016</sup>. Castilla Urbano indica como escrito privado más importante, por la claridad con la que Sepúlveda expone sus ideas sobre la cuestión colonial, una carta de 1552 a Francisco Argote. En ella destaca la decepción del cronista debida a las discrepancias entre lo que él en realidad pensaba y lo que sus detractores le atribuían<sup>1017</sup>. Sepúlveda niega la apología absoluta de la esclavitud y de los despojos de los indios; en repetidas ocasiones había declarado que las admitía como medidas extremas en situaciones de conflicto, con el fin de eliminar hábitos dañinos, inmorales e innaturales<sup>1018</sup>. En la misiva el humanista también reitera que éste era el único y más rápido proceso para conseguir conversiones a la fe católica en un tiempo aceptable, pues la civilización y la conversión eran una consecuencia de la otra<sup>1019</sup>. Según Castilla Urbano, pese a las críticas y a los consejos de moderación de amigos y colegas, Sepúlveda nunca renunció a sus teorías, ni después del debate de Valladolid y especialmente en *Del Nuevo Mundo*. Desde esta obra resultaría una opinión del cronista favorable a la política colonial, aunque la diferencia más obvia con los otros escritos es la desaprobación más neta de las atrocidades de la conquista. Las observaciones sobre la crueldad y la codicia de los encomenderos contenidas en este relato permiten al autor establecer los confines de su teoría de la servidumbre natural. Sin embargo, el estudioso no los considera un síntoma de cambios importantes; de hecho, sostiene que Sepúlveda sigue siendo fiel a su idea de los indios. Las críticas a sus compatriotas no le impidieron celebrar la empresa de conquista y sus protagonistas; coherentemente con su formación, con el estilo laudatorio de los historiadores latinos que admiraba y con la imagen negativa de la alteridad indígena que había adquirido a través de las crónicas de viaje<sup>1020</sup>. Sepúlveda, entonces, habría utilizado esta obra para intentar transmitir las mismas ideas expuestas en el *Demócrates segundo*

---

<sup>1016</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 60-61.

<sup>1017</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., p. 212-213.

<sup>1018</sup> Cfr. Á Losada, *Epistolario de Juan Ginés de Sepúlveda. Selección*, Madrid, 1979, cit., (carta 53 (84), pp. 192-194).

<sup>1019</sup> Cfr. F. Castilla Urbano, *La consideración del indio en los escritos sepulvedianos posteriores a la Junta de Valladolid*, cit., p. 70.

<sup>1020</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 71-73.

y reiteradas en *Apología*<sup>1021</sup>. Castilla Urbano opina que *Del Nuevo Mundo* contiene una «reafirmación ideológica» de los principios básicos de la filosofía sepulvediana. En este escrito el cronista hubiera sólo dejado de insistir en la necesidad de las encomiendas y criticado más estrictamente los excesos de violencia. Esto también podría sugerir un examen, por parte de Sepúlveda, de los argumentos de Las Casas, aunque sólo para refutar la identificación de sus pensamientos con los intereses de los colonos; por lo tanto, las objeciones del Obispo de Chiapas podrían haber llevado al cronista a revisar algunas de sus convicciones. En el *Demócrates segundo* Sepúlveda aplicaba por igual a todos los nativos las teorías acerca de la carencia total de humanidad y civilización; mas después de unos años parece propenso a reconocer diversos “tipos” de barbarie; una diferenciación que se parece mucho a la que exhibió su oponente durante la disputa<sup>1022</sup>.

Sobre la base de estas consideraciones, me gustaría entonces mostrar cómo algunas ideas del cronista presentan sutiles pero profundas transformaciones, especialmente en lo que se refiere a la concepción ético-antropológica de las comunidades nativas y sus relativas consecuencias filosóficas.

La *Historia del Nuevo Mundo* nació como una integración a la monumental *De rebus gestis Caroli V* o *Historia de Carlos V*<sup>1023</sup>: el título original en latín (abreviado más adelante en *De Orbe Novo*, cuya versión castellana es *Del Nuevo Mundo*), es *De rebus Hispanorum ad Novum Terrarum Orbem Mexicumque gestis*, traducida como *Hechos de los españoles en el Nuevo Orbe de las Tierras y México*: Sepúlveda había optado por limitarse a profundizar la historia de la invasión mexicana, evitando así el caso moralmente más delicado de la trágica conquista de Perú. Después de una primera parte más general, dedicada a los viajes de Colón, desde el final del segundo libro la narración se centra en el destino de la “Nueva España”. A pesar del esfuerzo de imparcialidad, en el relato se nota una cierta influencia del pensamiento del cronista. Esto parece sin embargo debido a la profundidad de sus convicciones, y no a una manipulación deliberada de las informaciones, ya que es posible encontrar también reflexiones inesperadas. Sepúlveda sigue mencionando sus teorías sobre la legitimidad de la colonización<sup>1024</sup>,

---

<sup>1021</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 74-75.

<sup>1022</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 60-80.

<sup>1023</sup> Cfr. L. Rivero García, *Introducción filológica a J.G. de Sepúlveda, Del Nuevo Mundo*, cit., pp. LXXX-LXXXII.

<sup>1024</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Del Nuevo Mundo*, cit., I 12, pp. 46-47; II, 21, pp. 78-79.

igualmente no ahorra críticas a ciertos aspectos metodológicos de la misma; sin embargo, en varios pasajes la exaltación de sus compatriotas da un sabor propagandístico al trabajo, revelando la influencia estilística de sus modelos historiográficos y del contenido de las fuentes<sup>1025</sup>. En el texto hay inevitables alusiones a la polémica sobre la cuestión colonial: el cronista defiende la autoridad eclesiástica en las decisiones sobre este tema apoyándose en referencias filosóficas, pasajes bíblicos y episodios de la historia del cristianismo<sup>1026</sup>.

Aunque el humanista parece efectivamente no abandonar nunca sus ideas, es posible observar por primera vez una actitud abiertamente crítica hacia el comportamiento de muchos conquistadores y colonos. Desde el primer libro se afirma que, aunque el soberano había autorizado la campaña con las mejores intenciones, sus súbditos por desgracia no estuvieron a la altura de sus deberes civiles y morales, ya que demostraron «la falta más absoluta de sentimientos humanos»<sup>1027</sup> hacia los indios que se les había encomendado. En este caso, la atribución de «extrema inhumanitas» que sólo unos pocos años antes, en el *Demócrates Segundo*, Sepúlveda había reservado exclusivamente a los naturales, está aquí asociada a los europeos, que dieron un ejemplo de misión civilizadora entre los más inhumanos de la historia. En este escrito el cronista parece conceder un apoyo sin precedentes a los levantamientos de los nativos mexicanos (a los que esta vez incluso alude como «ciudadanos», o sea «cives») frente a los intolerables atentados de los invasores, dominados por la «más absoluta temeridad y avaricia»<sup>1028</sup>. La actitud más objetiva puede haber sido originada por las críticas recibidas, o por las informaciones adicionales que obtuvo a lo largo de los años. Los cambios en las consideraciones sobre los nativos y acerca del impacto que tuvieron con los invasores también podrían deberse al deseo de demostrar su imparcialidad, como historiador; o tal vez simplemente se hizo inevitable para él admitir que si bajo ciertas circunstancias la represalia armada era permisible o necesaria, en muchos casos se produjo de una manera desleal e ilegítima. Se ven diferentes también los tonos con los que Sepúlveda aborda la cuestión de la responsabilidad legal y moral de los gobernantes: los «auditores» en las colonias se sentían a menudo impotentes frente a los abusos de muchos aventureros; mientras que los soberanos se encontraban demasiado lejos para remediar los problemas con eficacia y prontitud<sup>1029</sup>.

---

<sup>1025</sup> Cfr. L. Rivero García, *Introducción filológica a ibid.*, cit., pp. XCI-XCII.

<sup>1026</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Del Nuevo Mundo*, cit., I, 13, pp. 47-48.

<sup>1027</sup> Cfr. *ibid.*, I, 26-27, pp. 58-60.

<sup>1028</sup> *Ibid.*, VI, 17, pp. 152-153.

<sup>1029</sup> Cfr. *ibid.*, I, 29-31, pp. 61-62.

Sepúlveda ahora escribe dando la sensación de no tener muchas dudas sobre las «humanitas» de los indios. En el *Demócrates segundo* había disminuido la pericia arquitectónica de la construcción de algunas ciudades, comparándola con el duro trabajo de «animalitos» como las abejas o las hormigas<sup>1030</sup>; mientras que en este relato nunca habla de los nativos en estos términos. Incluso en relación a los isleños más agresivos utiliza, por primera vez, constantemente, el término «homines»; la palabra «incivilizados» en este caso traduce el latín «incultis», ya no «inhumani»<sup>1031</sup>. Algunos aspectos, que para él y sus contemporáneos eran síntomas inaceptables de primitivismo, no representaban más una razón para excluirlos de la dimensión humana: los indígenas no conocían la escritura, eran «homines plane barbari», «gentes abiertamente bárbaras», pero sin duda seres humanos<sup>1032</sup>. En esta crónica se enfrentaban en batalla los indios, que eran «hombres» *otros*, y los españoles, a los que el humanista alude como «nuestros hombres»<sup>1033</sup>. Aunque nacidos para obedecer a los que eran más civilizados y racionales («humanioribus et prudentioribus»<sup>1034</sup>), esta regla no les otorgaba características inhumanas a los indígenas americanos.

Esto se presenta como el síntoma tal vez más significativo de evolución (si bien en los límites del contexto histórico-ideológico) de un orden de pensamiento cuyo dinamismo ha sido a veces ampliamente subestimado, ya que es difícil de entender sin un atento estudio. Incluso la percepción sepulvediana de la índole de los nativos parece ser más realista también en relación con las costumbres: en esta historia de la conquista surge una diferenciación entre «los Caribes», también conocidos en las otras islas como «gentes salvajes y antropófagas» («feri homines antropophagi»<sup>1035</sup>) y los otras indígenas, que en algunos casos también aparecen como «amigos»<sup>1036</sup>.

Otra característica innovadora es la consideración del punto de vista de los indios sobre la intervención española, en el intento de esbozar un análisis de sus reacciones. Muchos de ellos se

---

<sup>1030</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., I, 10, p. 67.

<sup>1031</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Del Nuevo Mundo*, cit., I, 3, p. 40; I, 7, p. 42; I, 11, p. 45.

<sup>1032</sup> Cfr. *ibid.*, I, 8, p. 44.

<sup>1033</sup> Cfr. *ibid.*, VI, 23, p. 157.

<sup>1034</sup> *Ibid.*, I, 13, p. 48.

<sup>1035</sup> *Ibid.*, I, 7, p. 42.

<sup>1036</sup> Cfr. *ibid.*, VI, 33, p. 166.

rebelaban a los asentamientos, refleja Sepúlveda, porque se dieron cuenta de que el dominio de los invasores habría también significado una pérdida de la libertad de culto y de costumbres<sup>1037</sup>. El cronista también señaló la relatividad del valor económico de los bienes materiales: los invasores aprovecharon mucho de ésta y otras “ingenuidades” de los nativos, debidas a la inevitable diferencia de puntos de vista sobre la realidad, con el fin de «crear el mito sobre el que sustentar el imperio»<sup>1038</sup>.

La conquista ya no encarna más un heroísmo íntegro, la visión sepulvediana parece más racional y adherente al estado de las cosas; incluso los detalles más mezquinos de la forma de actuar de sus compatriotas (trucos utilizados por Hernán Cortés, por ejemplo), eran mencionados entre los aspectos menos respetables de una estrategia que era tanto necesaria como eficaz.

Entre los aspectos del pensamiento sepulvediano que en cualquier caso persisten inalterados, está la irremediable necesidad de alabar a sus compatriotas. Incluso con las distinciones necesarias, el cronista seguía atribuyendo a los nativos la ferocidad con que se justificaban las invasiones. En esta obra no podía faltar la descripción de los «crímenes contra la naturaleza», como los sacrificios humanos comunes entre los Aztecas, de los cuales unos prisioneros españoles también fueron víctimas<sup>1039</sup>. Entonces las ideas que parecen transformarse, en Sepúlveda, chocan con sus más firmes convicciones, que constituyen el límite de su crítica de la guerra y de la colonización. Esto se muestra evidente cuando la narración se centra en la invasión del territorio mexicano, en donde, aunque empapada del espíritu civilizador y evangelizador de la misión<sup>1040</sup>, en ella se nota la complejidad de la descripción de Hernán Cortés<sup>1041</sup>. En el relato el conquistador es exaltado pero también duramente culpado<sup>1042</sup>; las críticas a los españoles parecen conectadas a una reconsideración general de las características de los indios<sup>1043</sup>.

En el análisis titulado *El problema de la cobardía del indio en Sepúlveda*, Castañeda Salamanca examina la posibilidad de hablar de un «otro Sepúlveda»: si bien el cronista continúa, en *Del Nuevo Mundo*, apoyando sus teorías sobre la servidumbre natural de los nativos y las justas causas de la guerra, ciertas declaraciones en el texto sugerirían un ligero cambio de sus ideas en

---

<sup>1037</sup> Cfr. *ibid.*, I, 23, p. 57.

<sup>1038</sup> Cfr. *ibid.*, p. 67 n. 14.

<sup>1039</sup> Cfr. *ibid.*, II, 7, p. 68; II, 21, p. 78; VIII, 24, p. 195.

<sup>1040</sup> Cfr. *ibid.*, III, 1, pp. 82-84.

<sup>1041</sup> Cfr. *ibid.*, VII, 35-36, pp. 203-204.

<sup>1042</sup> Cfr. *ibid.*, IV, 14, p. 105; V, 22, p. 135.

<sup>1043</sup> Cfr. *ibid.*, I, 25-27, pp. 58-59; I, 30, pp. 61-62; VI, 17, p. 152.



una dirección inesperada<sup>1044</sup>. Por primera vez Sepúlveda admite explícitamente que la derrota de los indígenas no provenía de su cobardía, sino de la enorme disparidad de recursos que les obligó a luchar en una clara desventaja de medios<sup>1045</sup>. La declaración explícita de que la victoria de los invasores derivaba en gran parte de su supremacía técnica y no de la cobardía de los vencidos, ni de la justicia de la causa en sí misma, es síntoma de una mentalidad diferente de la visión patriótica y parcial que se observaba en el diálogo de 1545.

Si incluso los «bárbaros», con sus rebeliones, podrían resultar capaces de heroísmo, ¿estaba quizás convirtiéndose, en Sepúlveda, la concepción del valor como virtud? ¿O tal vez había cambiado su idea de los nativos mismos, ahora percibidos como fuertes y valientes al igual que los españoles, como igualmente «homines»? En el *Demócrates segundo* el comportamiento del soberano azteca Moctezuma y de su pueblo se describe como un ejemplo de «cobardía, ineptitud y rudeza»<sup>1046</sup>, mientras que en esta crónica se presenta como el más influyente rey de aquellas latitudes<sup>1047</sup>, al que Cortés reconoció solemnidad y poder<sup>1048</sup>.

Una característica moral como la valentía parece ser para Sepúlveda un principio fundamental para la definición del grado de humanización de los individuos; sin embargo, cualquier posibilidad de cambio radical en sus ideas debe tener en cuenta unas repercusiones sobre un completo sistema de pensamiento. Una idea del valor y de la virtud en general, como ya no ligado a un concepto universal de ser humano, podría significar una importante revisión de los criterios éticos a través de los cuales el cronista concebía las relaciones de poder, las relaciones sociales y por lo tanto las posibilidades de autodeterminación de un pueblo.

Castañeda Salamanca cree que un cambio tan radical es improbable, especialmente porque la dualidad cobardía-valentía parece inseparable, para Sepúlveda, de un cierto sistema de valores. De hecho, el horizonte histórico y teórico al que él pertenecía implicaba una orientación precisa de su punto de vista, que seguramente hubiera podido evolucionar, pero difícilmente en una dirección tan diferente. Así que tal vez cierta idea de la virtud se asociaba solamente a aquellas sociedades que compartían las normas básicas de comportamiento. A la otredad radical, es decir, a los indios, con el tiempo el cronista pudo a lo mejor atribuir coraje en sentido

---

<sup>1044</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. 104-105.

<sup>1045</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Del Nuevo Mundo*, cit., VII, 26, p. 197.

<sup>1046</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de guerra*, cit., I, 9-10, pp. 64-66.

<sup>1047</sup> Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Del Nuevo Mundo*, cit., III, 19, p. 93; IV, 7, p. 101.

<sup>1048</sup> Cfr. *ibid.*, IV, 8-14, pp.102-106; V, 19, p. 133.

negativo, o sea como no-cobardía, capacidad de autodefensa invalidada por su desafortunada condición de subdesarrollo general.

Todo esto empujaría incluso a preguntarse, refleja Castañeda, qué aspectos de esta visión de las cualidades morales sobreviven hoy en día en el pensamiento colectivo, y en qué medida. Si la fuerza de poner en peligro la integridad física y la misma vida por una causa que se cree justa corresponde a la virtud del coraje, ¿ésta se podría atribuir también a criminales de guerra o terroristas? O, en cambio, ¿los pueblos o individuos que eligieran o se viesan obligados por cualquier razón a reconocer gobiernos, religiones, costumbres que obedecieran a ideas diametralmente opuestas a las suyas, podrían ser acusados de carencia de cohesión y de identidad, de cobardía, de incapacidad de autodeterminación? Por último, ¿no es el terror considerado aún el medio más eficaz de imposición violenta de una cierta concepción de la fe, de la existencia y del cosmos, como hacen algunos preocupantes fanatismos endémicos en nuestro tiempo?<sup>1049</sup>

El origen de la aplicación de la teoría de la servidumbre natural de Aristóteles a los indios, según L. Hanke, estaría en la ancestral dificultad de las relaciones con la diversidad. Los problemas prácticos de la política colonial española de la época estaban relacionados con los temas éticos y teológicos debatidos en Valladolid. Aquellas invasiones que tenían como objetivo oficial la cristianización de otros pueblos pusieron, llamando la atención de los mejores intelectos de España en la segunda mitad del siglo XVI, preguntas tan difíciles como ineludibles: ¿aquellos individuos tan diferentes de los europeos tenían su misma naturaleza humana? ¿Cuál era la índole de los habitantes de las tierras conquistadas, cómo relacionarse con ellos?<sup>1050</sup>

El hecho de que la idea de la barbarie es una producción histórica y no una realidad ontológica, debida a la dificultad de la aceptación de la alteridad resulta una conclusión que en la actualidad debería poder darse por cierta. Pero los temas debatidos por Las Casas y Sepúlveda eran en realidad cuestiones muy antiguas; sabido es cómo a través del concepto de barbarie ya los griegos miraban a la diversidad cultural con una cierta altivez. También la idea renacentista de la barbarie siempre calificaba negativamente la diversidad<sup>1051</sup>, a pesar de que la Europa cristiana ya

---

<sup>1049</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. 106-107.

<sup>1050</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 160-161.

<sup>1051</sup> Cfr. R. Carbone, *Différence e mélange in Montaigne. Mostri, metamorfosi, mescolamenti*, Milano-Udine, 2013, p. 253.

había tenido unos contactos anteriores con los no-cristianos, pero los moros y los judíos no representaban una otredad tan radical. Además, aunque discriminados, combatidos o expulsados, fueron un ejemplo obvio de ósmosis cultural con la cultura local<sup>1052</sup>.

Valladolid fue sólo el primer foro oficial para la discusión de un problema que nació con el encuentro de diversidades en todas las épocas, generando las opiniones más discordantes. Parece que las creencias sobre la inferioridad congénita de los aborígenes hayan aparecido dondequiera llegaron los europeos, aunque la consideración de la alteridad como una forma de inferioridad, así como el orgullo patriótico, étnico, cultural e incluso tribal siempre ha sido casi fisiológico en los grupos humanos. Otra cosa es la amarga conciencia de que las ideologías antropológicamente o étnicamente discriminatorias hayan representado, y continúen representando, justificaciones racionales de muchas formas de desigualdad social, procedentes de diferentes intereses económicos y políticos<sup>1053</sup>.

El punto crítico del argumento sepulvediano se encuentra en la misma relatividad del parámetro ético y teológico y cultural de referencia, pero llegar a esta conclusión era impensable para él y para muchos de sus contemporáneos. Su meditación siempre estuvo impregnada de ideología. Sin embargo, este estudio intenta reconstruir la evolución interna de los criterios según los cuales Sepúlveda justificó las restricciones a las posibilidades de la libertad de los nativos, argumentando su incapacidad política a través de una supuesta deficiencia ético-racional.

Durante mucho tiempo la imagen de Sepúlveda también se vio afectada por ser el reflejo inseparable de la de Las Casas, imagen generada a través de unas perspectivas historiográficas e ideológicas parciales. La especulación posterior, fuerte de los estudios más recientes, se ha alejado de la dicotomía rígida entre los respectivos estereotipos del partidario de un aristotelismo discriminatorio al servicio del poder, por un lado, y el defensor de los derechos humanos en contra de cualquier intervención europea en América, por el otro.

Es evidente que ninguno de los dos hablaba de tolerancia o de espacios interculturales como sería posible hacer hoy. Las Casas deseaba evangelizar a los nativos de la manera más eficaz y menos violenta posible, pero permaneció encerrado en su absolutismo religioso, en su activismo polémico y utopista. Sepúlveda apoyaba la imposición de un modelo político y social que consideraba cualitativamente superior a cualquier otro, basándose en la creencia en la

---

<sup>1052</sup> Cfr. L. Hanke, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, trad. esp. de M. Orellana, Santiago de Chile, 1958, p. 175.

<sup>1053</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 162-171.

primacía absoluta de la ascendencia cultural greco-latina. El aspecto ético más grave de la conquista, o sea las execrables formas de opresión violenta y la codicia de los invasores, fue en cualquier caso criticado por ambos, aunque de diferentes maneras<sup>1054</sup>. Las preocupaciones y las críticas a la obra sepulvediana nacen de su radicalización de una teoría filosófica sobre la naturaleza humana, de que resultó una justificación del conflicto armado y de sus consecuencias como precio justo a una intervención civilizadora forzada, así como la visión heroica de una misión que implicaba estragos y la destrucción de enteros universos culturales.

La originalidad absoluta de la diversidad americana generó en Sepúlveda una reflexión sobre la naturaleza racional del hombre; pero en general el debate sobre el Nuevo Mundo demuestra cómo la raíz de la legitimación del dominio siempre fue una necesidad de encontrar una “regulación” de las relaciones entre los grupos humanos<sup>1055</sup>. La invasión de América enseñó a los europeos que la unicidad espacial y temporal bajo las cuales ellos consideraban su historia cultural era ilusoria: la aceptación de la existencia de unas civilizaciones que estaban en una etapa diferente de desarrollo, con otros sistemas de valores, rompió la homogeneidad de la contemporaneidad. En esta forma de pensar, el ideal de humanidad coincidía con un cierto ejercicio de la razón, que reabsorbía todas las formas de alteridad<sup>1056</sup>.

La oposición suscitada por el activismo lascasiano, ampliamente considerado anti-español, no ha dejado de existir desde hace mucho tiempo. Las Casas fue uno de los protagonistas de una polémica cuyas consecuencias son esenciales para los estudios sobre la cuestión colonial; sin embargo, su contribución principal es el rechazo de las discriminaciones de tipo antropológico<sup>1057</sup>. Por su amplitud semántica, la categoría ‘Hombre’ es inadecuada como índice de capacidad de autodeterminación, ya que podría impedir la comprensión de la naturaleza multifacética de las específicas determinaciones histórico-culturales de los seres humanos<sup>1058</sup>.

La España del debate de Valladolid parece representar el despertar de la conciencia europea que comenzaba a cuestionarse la rectitud moral de sus métodos de autoafirmación

---

<sup>1054</sup> Cfr. J.M. Pérez-Prendes Muñoz-Arraco, *Introducción* a J.G. de Sepúlveda, *Del Nuevo Mundo*, cit., pp. IX-XII.

<sup>1055</sup> Cfr. M. Scalercio, *Umanesimo e storia da Said a Vico. Una prospettiva vichiana sugli studi postcoloniali*, cit., pp. 20-24; pp. 34-36.

<sup>1056</sup> Cfr. E. Dussel, *El encubrimiento del Otro. Hacia el Origen del mito de la Modernidad*, La Paz, Plural editores, 1992, pp. 21; 81; 167; 177.

<sup>1057</sup> Cfr. L. Hanke, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, cit., pp. 183-184.

<sup>1058</sup> Cfr. M. Scalercio, *Umanesimo e storia da Said a Vico. Una prospettiva vichiana sugli studi postcoloniali*, cit., p. 28.

cultural, aunque no sobre la legitimidad de la misma. La modernidad acogió las teorías de Sepúlveda básicamente con rechazo y escasa consideración. Hoy, sin embargo, tenemos la oportunidad — si no el deber — de aceptar su invitación (o desafío) introduciendo nuevas hipótesis filosóficas, en nombre de la herencia multicultural que caracteriza la esencia euro-mediterránea como una identidad transnacional. Hoy más que nunca sería apropiado el establecimiento de nuevas dinámicas de intercambio entre las diferentes tradiciones, creando un espacio compartido de mutuo aprendizaje, para evitar que la histórica y arbitraria supremacía del modelo europeo degenera aún más en fenómenos de fundamentalismo cultural que sólo pueden conducir a la infertilidad de la intolerancia, frustrando muchas posibilidades de unas sanas relaciones interculturales<sup>1059</sup>.

---

<sup>1059</sup> Cfr. G. Cacciatore, *El pensamiento mediterráneo y la filosofía intercultural*, en P. Badillo O' Farrell - J.M. Sevilla Fernández (Eds.), *La brújula hacia el sur. Estudios sobre filosofía meridional*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016, pp. 73-85.

# Bibliografía

## Nota

I volumi consultati per quanto riguarda la bibliografia primaria costituiscono la prima versione completa esistente, in castigliano, delle opere di Juan Ginés de Sepúlveda. I tomi (con testo a fronte in latino e corredati di fondamentali studi storici e filologici) sono il risultato del progetto editoriale realizzato dall'Ayuntamiento de Pozoblanco (sito, tra l'altro, in calle Cronista Sepúlveda, 2) tra il 1997 e il 2013.

## BIBLIOGRAFIA PRIMARIA

SEPÚLVEDA J. G, *Acerca de la monarquía*, introduzione giuridica di J. M. Pérez-Prendes-Muñoz-Arraco e introduzione filologica, edizione critica e traduzione di I. J. García Pinilla, in ID., *Obras Completas*, Córdoba, Ayuntamiento de Pozoblanco, 2005, vol. VI, titolo originale: *De Regno*.

- ID., *Apología en favor del libro sobre las justas causas de la guerra*, introduzione, revisione ed edizione critica a cura di A. Moreno Hernández, traduzione e note di Á. Losada, in ID., *Obras Completas*, Córdoba, Ayuntamiento de Pozoblanco, 1997, vol. III, titolo originale: *Apología pro libro De Iustis Belli Causis*;
- ID., *Del Nuevo Mundo*, edizione critica, traduzione e introduzione filologica di L. Rivera García, e introduzione storica di H. Pietschmann, in ID., *Obras Completas*, Córdoba, Ayuntamiento de Pozoblanco, 2005, vol. IX, titolo originale: *De Orbe Novo*;
- ID., *Demócrates, o diálogo sobre la dignidad del oficio de las armas*, introduzione filologica, traduzione e note di I. J. García Pinilla, edizione critica a cura di J. Solana Pujalte, in ID., *Obras Completas*, Córdoba, Ayuntamiento de Pozoblanco, 2010, vol. XV, titolo originale: *Democrates sive de honestate disciplinae militari dialogus*;

- ID., *Demócrates segundo, o sobre las justas causas de la guerra*, studio storico di J. Brufau Prats, edizione critica e traduzione a cura di A. Coroleu Lletget, in ID., *Obras Completas*, Ayuntamiento de Pozoblanco, 1997, vol. III, titolo originale: *Democrates secundus sive de iustis belli causis*;
- ID., *Sobre el destino y el libre albedrío*, introduzione filologica e edizione critica a cura di J.J. Sánchez Gázquez, in ID., *Obras Completas*, Ayuntamiento de Pozoblanco, 2010, vol. XV, titolo originale: *De fato et libero arbitrio*.

## BIBLIOGRAFIA SECONDARIA

ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, L'Aquila, REA, 2012;

- ID., *Politica*, a cura di C. A. Viano, Novara, UTET, 2013.

AA. VV., *Pluralismo, tolerancia, multiculturalismo. Reflexiones para un mundo plural*, a cura di P. Badillo O'Farrell, Madrid, Ediciones Akal S.A., 2003.

ADORNO R., *De Guancane a Macondo*, Sevilla, Renacimiento, 2008;

- ID., *La discusión sobre la naturaleza del indio, in América Latina: palabra, literatura e cultura. Volume 1. A situação colonial*, ed. Ana Pizarro, São Paulo, Fundação Memorial da América Latina, 1993, pp. 173-192.

D'ANGHIERA P. MARTIRE, *Décadas del Nuevo Mundo*, Madrid, Polifemo, 1989.

BADILLO O'FARRELL P. - SEVILLA FERNÁNDEZ J. M., EDS., *La brújula hacia el sur: Estudios sobre filosofía meridional*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016.

BELL A. F. G., *Juan Ginés de Sepúlveda*, Oxford, Oxford University Press, 1925.

CACCIATORE G., COLONNELLO P., SANTASILIA S., *Ermeneutica tra Europa e America Latina*, Roma, Armando Editore, 2008.

CARBONE R., *Différence e mélange in Montaigne. Mostri, metamorfosi, mescolamenti*, (Milano-Udine), Mimesis, 2013.

CASTAÑEDA SALAMANCA F., *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.

CASTILLA URBANO F., *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2013;

- ID., *La consideración del indio en los escritos sepulvedianos posteriores a la Junta de Valladolid*, in «Cuadernos Americanos» 142, México, UNAM, 2012, vol. 4, pp. 55-81.

CORTÉS H., *Cartas de relación sobre el descubrimiento y conquista de la Nueva España*, a cura di E. de Vedia, Madrid, BAE, 1852.

DIANA R., *Identità individuale e relazione intersoggettiva. Saggi di filosofia interculturale*, Roma, Aracne, 2013.

DÍAZ DEL CASTILLO B., *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España. Aparato de variantes*, ed. de G. Serés, <http://www.rae.es/>.

DUSSEL E., *El encubrimiento del Otro. Hacia el Origen del mito de la Modernidad*, La Paz, Plural editores, 1992;

- *Filosofía de la Liberación*, Bogotá, Nueva América, 1996;

- ID., *Filosofía de la Liberación*, Bogotá, Nueva América, 1996;

- ID., *L'occultamento dell'Altro. Alle origini del mito della modernità*, trad. it. a cura di U. Gervasoni - A. Savignano, Celleno, La Piccola Editrice, 1993.

EISENBERG J., *Cultural encounters, theoretical adventures: the Jesuit missions to the New World and the justification of voluntary slavery*, in «History of Political Thought», Volume 24, Number 3, Exeter, Imprint Academic, 2003, pp. 375-396.



GERBI A., *La disputa del Nuovo Mondo. Storia di una polemica (1750-1900)*, Milano, Adelphi, 1955.

GHIA W., *Tra Spagna, Italia e Nuovo Mondo: il pensiero politico di Juan Ginés de Sepúlveda*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 2008.

HANKE L., *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, trad. sp. di M. Orellana, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1958;

- ID., *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Madrid, Istmo, 1988.

KASPERSKA I., *Traducción del Nuevo Mundo: ¿diálogo intercultural o confrontación de culturas? Aproximación a la visión del otro en las crónicas del descubrimiento y la conquista*, in «Studia Romanica Posnaniensia», vol. 39/2, Poznań, UAM, 2012.

DE LAS CASAS B., *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, en ID., *Tratados*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, Vol. I;

- *Brevissima relazione della distruzione delle Indie*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1987;

- ID., J. G. de Sepúlveda, *La controversia sugli indios*, a cura di S. Di Liso, Bari, Pagina, 2007.

LOSADA Á., *Epistolario de Juan Ginés de Sepúlveda. Selección*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, 1979;

- ID., *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su «Epistolario» y nuevos documentos*, Madrid, CSIC, 1949;

- ID., *Un cronista olvidado de la España imperial: Juan Ginés de Sepúlveda*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Instituto Jerónimo Zurita, 1948.

MAHN-LOT M., *Bartolomeo de Las Casas e i diritti degli indiani*, a cura di A. Pedrazzi, Milano, Jaca Book, 1998.

MENÉNDEZ PIDAL R., *¿Codicicia insaciable? ¿Ilustres hazañas?*, in «Revista Escorial», n. 1, Madrid, 1940, pp. 21-35.

- ID., *El P. Las Casas y Vitoria con otros temas de los siglos XVI y XVII*, «Colección Austral», n. 1286, Madrid, Espasa Calpe, 1958.
- ID., *El padre Las Casas, su doble personalidad*, Madrid, Espasa Calpe, 1963.

MUÑOZ MACHADO S., *Sepúlveda, cronista del Emperador*, Barcelona, Edhasa iBook, 2012.

OLIVA DE COLL, J., *La resistencia indígena ante la conquista*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1983.

DE OVIEDO G.F., *Sumario de la natural historia de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1950.

PAGDEN A., *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, trad. sp. di B. Urrutia Domínguez, Madrid, Alianza Editorial, 1988.

RUS RUFINO S., *Antropología y ética aristotélica en Juan Ginés de Sepúlveda: en las obras Sobre el destino, Teófilo y Demócrates primero*, Palermo, Officina di studi medievali, 2012.

SAVIGNANO A., *Critica del mito della modernità. Dialogo interculturale*, in ID., *Il vincolo degli anniversari. Saggi di filosofia spagnola contemporanea*, Caserta, Saletta dell'Uva, 2009, pp. 153-180.

SCALERCIO M., *Umanesimo e storia da Said a Vico. Una prospettiva vichiana sugli studi postcoloniali*, intr. di G. Cacciatore, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2016.

SEPÚLVEDA Y QUIRÓS F., *Apuntes biográficos del doctor D. Juan Ginés de Sepúlveda*, Solana, Madrid, 1862.

SEVILLA J. M., *Algunas raíces filosóficas del pluralismo en la modernidad*, in AA. VV., *Pluralismo, tolerancia, multiculturalismo. Reflexiones para un mundo plural*, Madrid, AKAL, Universidad Nacional de Andalucía, 2003.

TODOROV T., *La Conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, trad. it. di A. Serafini, Torino, Einaudi, 1992.

TOSI G., *La teoria della schiavitù naturale nel dibattito sul nuovo mondo (1510-1573). «Veri domini» o «servi di natura?»*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2002;

- ID., *Alle origini della modernità: i diritti degli indigeni del Nuovo Mondo*, «Jura Gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale», IV, 2007, pp. 87-106 (<http://www.juragentium.org/topics/rights/it/tosi.htm>, 30.XI.2012).

VITORIA F. DE, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid, Espasa Calpe, 1975.

ZAVALA S., *La filosofía política en la conquista de América*, México, Fondo de cultura económica, 1947.